

**Российская Государственная библиотека  
Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской Академии наук  
Музей-библиотека Н. Ф. Федорова**

**К 175-летию Российской Государственной библиотеки**

# **НА ПОРОГЕ ГРЯДУЩЕГО**

**Памяти Николая Федоровича Федорова  
(1829–1903)**

**Москва  
«Пашков дом»  
2003**

*Сборник подготовлен в рамках проекта НИО книговедения РГБ  
«Книжная культура России: история и современность»*

*Редакторы-составители: А. Г. Гачева, М. М. Панфилов, С. Г. Семенова  
Ответственный секретарь: Е. И. Коренная*

**На пороге грядущего.** Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903). –М.: Пашков дом, 2003.

Сборник научных статей и публикаций подготовлен Российской Государственной библиотекой к 100-летию со дня смерти выдающегося отечественного мыслителя, знаменитого библиотекаря Румянцевского музея Николая Федоровича Федорова (1829–1903). В сборнике представлен спектр современных подходов к наследию Н. Ф. Федорова, к философской и научной традиции русского космизма, родоначальником которой явился мыслитель. Углубленно исследуются его религиозно-философские, культурологические, эстетические, педагогические взгляды. В рубрике «Материалы к биографии» печатаются статьи и заметки, освещающие ранее неизвестные факты жизни и деятельности Федорова. Раздел «Публикации» знакомит читателя с главой из неизданной книги о Федорове философа и богослова В. Н. Ильина, а также с материалами по истории архивного собрания *Fedoroviana Pragensia*, основанного в 1933 г. в Праге писателем и философом К. А. Чхеидзе.

## Введение

В Москве последней четверти XIX века Николай Федорович Федоров (1829–1903), философ, деятель библиотековедения, педагог-новатор был фигурой поистине легендарной. Современники восхищались его синтетическим умом, уникальными, энциклопедическими познаниями, подвижническим образом жизни, самоотверженностью служения людям. По своеобразной системе идей называли «Московским Сократом».

Более тридцати лет отдал Федоров библиотечному делу. В 1869–1973 гг. служил в Чертковской библиотеке, «всеобщей библиотеке России», в 1874–1898 гг. – в библиотеке Московского публичного и Румянцевского музеев, являясь духовным и нравственным средоточием всей ее деятельности. «Герой и подвижник в области книговедения», он был инициатором целого ряда новаций в области библиотековедения и библиографии. Создатель целостной философии библиотечного и музейного дела, стремился утвердить значение библиотек и музеев как очагов всечеловеческой памяти, центров собирания, исследования, просвещения, духовного и нравственного воспитания.

В каталожную библиотеки, где служил Федоров, собирались писатели и поэты (Л. Толстой, А. Фет), философы (В. Соловьев и Н. Страхов), ученые (Ф. Буслаев, М. Никольский, В. Шенрок, Г. Джаншиев), художники (В. Верещагин, Л. Пастернак). Как вспоминал историк и философ В. А. Кожевников, здесь велись философские споры, обсуждались животрепещущие вопросы общественной жизни России и звучало «среди разлада мыслей и тумана сомнений умиротворяющее слово “учителя”, способное вместить разнообразие направлений и объединить кажущиеся противоречия своею совершенно исключительною синтетическою способностью...»

Выдающийся философ и богослов Сергей Булгаков говорил о Федорове как о пророке, который «опередил свое время». И действительно, сегодня многие называют то активнотворческое мировоззрение, которое предложил философ всеобщего дела, мировоззрением III тысячелетия. Выдвинутые им идеи регуляции природы, борьбы со смертью, обретения человеком и человечеством более высокого бытийного статуса лежат у истоков космической, ноосферной мысли XX века. Среди ее представителей – К. Циолковский и Н. Умов, В. Вернадский и А. Чижевский, А. Бергсон и П. Тейяр де Шарден.

Влияние «Философии общего дела» на культуру XX века было многогранным и разнонаправленным. Построениями Федорова интересовались В. Брюсов и В. Маяковский, Н. Клюев и В. Хлебников, М. Горький и М. Пришвин, А. Платонов и Б. Пастернак, В. Чекрыгин и П. Филонов. Воскресительные, космические проекты мыслителя оплодотворили эстетические поиски Серебряного века, в которых кристаллизовалась концепция искусства как творчества жизни. Идеи «активного христианства», истории как «работы спасения», синтеза веры и знания нашли свое продолжение и развитие в трудах представителей русской религиозно-философской мысли конца XIX – первой половины XX в.: у В. Соловьева, Н. Бердяева, С. Булгакова, П. Флоренского, А. Горского, Н. Сетницкого, Г. Федотова, В. Ильина...

Памяти глубокого и самобытного мыслителя, выдающегося деятеля отечественной культуры и посвящен данный сборник. Он подготовлен Российской Государственной библиотекой в сотрудничестве с Музеем-библиотекой Н. Ф. Федорова и Институтом мировой литературы им. А. М. Горького РАН и издается в год 100-летия со дня смерти философа.

Вошедшие в сборник статьи раскрывают спектр современных подходов к наследию Федорова, к философской и научной традиции русского космизма, родоначальником которой явился мыслитель. Впервые заявлены такие направления исследования, как «Н. Ф. Федоров и старообрядчество», «Н. Ф. Федоров и проблемы книжной культуры в наследии славянофилов», «Генеалогия и учение Н. Ф. Федорова» и др., углубленно исследуется вопрос о религиозно-философских, культурологических, эстетических, педагогических взглядах философа. Отдельный раздел посвящен значению идей Федорова в наши дни, в эпоху обострения

общепланетарных кризисов, глобальных проблем, поиска новых, созидательных ориентиров развития.

В рубрике «Материалы к биографии» печатаются статьи и заметки, освещающие ранее неизвестные факты жизни и деятельности Федорова. Раздел «Публикации» представляет читателю главу из неопубликованной книги о Федорове философа и богослова В. Н. Ильина, а также подборку материалов к 70-летию архивного собрания *Fedoroviana Pragensia*, основанного в 1933 г. в Праге представителем первой волны эмиграции, писателем К. А. Чхеидзе и содержащего ряд интересных данных к изучению темы «“Философия общего дела” Н. Ф. Федорова в духовных исканиях русского зарубежья».

Все цитаты из сочинений Н. Ф. Федорова в сборнике приводятся по изданию:

Н. Ф. Федоров. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1–4. М., 1995–1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000. Ссылки даются в скобках после цитаты: римская цифра указывает том, арабская – страницу. Дополнительный том обозначен как «Д.».

# ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ МЫСЛИТЕЛЯ

С. Г. Семенова

## О ФИЛОСОФСКИХ КАТЕГОРИЯХ ФЕДОРОВА

Чтобы войти в мир идей и проектов Федорова, необходимо отдать себе отчет в особом качестве философского видения русского мыслителя, его необычной, часто ошарашивающей *оптике*. Каждый по-настоящему оригинальный мыслитель со своей философской интуицией, новым подходом к сущему, волей развить их в достаточно целостное видение, как правило, работает в своей системе категорий, ключевых понятий, обозначающих те ответственные нервные узлы его мысли, которые одушевляют и движут ее. Философ «будущего века» в христианском смысле этого слова как нового эона бытия, в который можно войти лишь осознав главные, собственно религиозные, *онтологические* задачи рода людского и встав на путь их осуществления, Федоров был одновременно мыслителем родового долга, сопрягшим неотменимые родовые корни человеческого бытия (цепь от предков, родителей к детям и внукам...) с вершинами религиозно-преобразовательных дерзаний, чаяний обретения высшего естества.

Начнем с того, что Федоров напряженно, страстно, с болью, с ощущением живого долга думал о тех, о ком фактически никто не думает уже через одно-два поколения – об умерших, об ушедших от нас, казалось бы, навсегда, наконец о нас самих как о *morituri, готовящихся* неизбежно (пока!) умереть. Для мыслителей-моралистов естественно думать о благе настоящих и будущих поколений – дико сюда добавлять еще и довольство, и счастье прошедших поколений, ведь они *прошли*, рассыпались в прах, их нет, их забыли, кроме немногих выдающихся, *спасенных* в культурной и исторической рамке. А вот Федоров естественно и логично выдвигает «великую цель, великое благо не только будущих, но и всех без исключения прошедших поколений» (I, 371). И для него другое отношение – показатель нашей глубокой безрелигиозности, нашего умственного и нравственного падения, забвения Высшего Божественного образца, *содержащего* всех когда-либо пришедших в мир рождением в Своей памяти с обетованием их воскрешения и бессмертия.

Сквозь многообразные слои общественного и индивидуального бытия человека, всегда бывшие предметом и научного, и философского, и художественного исследования, Федоров пытается выйти к человеку в его природно-родовом аспекте, призывает сосредоточиться мыслью и чувством на том фундаментальном зле, что лежит «в самой природе, в ее бессознательности <...> в самом рождении и связанной с ним неразрывно смерти» (I, 283). Чтобы глубоко убедить людей в своей истине, подвигнуть их волю и действие на свой путь, необходимо разрушить старые стереотипы восприятия, мышления, чувствования; нужен некоторый стресс самой психики воспринимающего. Отсюда известная маниакальность федоровских акцентов, стремление резкими формулировками, проникновенно апеллирующими и к сознанию, и к чувству читателя, впечатать свое учение, решительно отбросив те решения, что предлагались до него.

Федоров выдвигает новый, *космический* взгляд на человека. Человек для него – землянин, то есть далеко еще не совершенным, но великим и уникальным образом организованное природное, космическое существо. Иначе говоря, человек у него предстает не столько в его социальном, сколько в природно-родовом и одновременно универсально-космическом аспектах. Основная родовая характеристика землянина в «Философии общего дела»: *смертный* и *сын*

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

Свою родовую оптику Федоров применяет, казалось бы, к самым отвлеченным философским представлениям. Возьмем, к примеру, понятия причины и следствия. Что первая и буквальная причина для живущего человека? Конечно, его родители, отец и мать, а он – их природное следствие, и в свою очередь становится причиной для следующих поколений, следующих одновременно и «следствий» и «причин». Вот такая конкретная и живая, уходящая вглубь к началу начал – к первоотцу и первоматери – тянется натурально-родственная причинно-следственная связь. И если первоначальное знание было буквально родословием, то затем оно «сделалось искусственной классификацией не индивидуальных образов, а отвлеченных понятий о мире, человеке и Боге» (I, 121). Ученые забывают о родовой первоматрице понятий, а Федоров предлагает к ней вернуться, занявшись подробнейшей генетической классификацией, если хотите, индивидуализированной описью человечества, далеко разошедшейся единой семьей, забывшей о своем родстве. И тогда истинное познание мира – познание причин – станет восстановлением умерших отцов и предков.

Пытаясь внедрить свое особое видение, Федоров осуществляет глобальное остранение сложных проблем человека, общества, культуры, учено зашифровавших и искаживших ясный взгляд на жизнь и смерть, зло и благо в мире. Такой ясный взгляд принадлежит *неученым*, народу, не утратившему чувство и потребность в действии, но лишенному знания. Значительная часть «Философии общего дела» написана в форме «Записки от неученых к ученым» с призывом к единению в общем деле регуляции и воскрешения. Сам жанр такого *наивного* обращения с самыми главными, большими вопросами, мучающими всех – и *ученых*, и *неученых*, определяет особый тон и слог автора.

Линия развития мировой философии идет через медитацию над *бытием, сознанием, материей, идеей, трансценденцией* и т. д. В XX веке экзистенциалисты ввели субъективно-эмоциональную терминологию, в которой отразились их константы метафизического удела человека: *забота, тоска, порыв, тошнота* и т. д. Федоров создает свою, *неученую* систему ключевых слов-категорий на основе нового, идеального, родового сознания: *родственность, неродственность, сын человеческий, блудные сыны, братотворение, отцетворение, несовершеннолетие, совершеннолетие...* Как видим, федоровские категории часто идут парами, отражая, с одной стороны, налично-отрицательное положение вещей, с другой – *положительно-должное*. Важное место занимают проективные реалии федоровского учения: *музей, школа-музей, школа-храм, коперниканское искусство...* Наконец, особое регулятивно-символическое значение получают образы христианской догматики и культа: *внехрамовая литургия, пасхальный*

ход, Троица... «Всякое событие, всякое новое явление требует себе знака, обозначения своего смысла и содержания образом, так же как и словом» (II, 216) – Федоров и создал свое *слово*, свой *знак* и *образ*.

Для Федорова основной фокус его оптики – вопрос натуральный, о смерти и жизни. Он пишет о «замене вопроса о бедности и богатстве (искусственном, социальном пауперизме) вопросом о смерти и жизни (естественном пауперизме)» (I, 391). Люди, увлеченные различными формами борьбы друг с другом, забывают о главном враге всех людей без исключения. «*Кто наш общий враг, единый, везде и всегда присутствующий, в нас и вне нас живущий, но тем не менее враг лишь временный?* Этот враг – природа. Она – сила, пока мы бессильны, пока мы не стали ее волею. Сила эта слепа, пока мы неразумны, пока мы не составляем ее разума.<...> Природа, враг временный, будет другом вечным, когда в руках сынов человеческих она из слепой, разрушительной силы обратится в воссозидательную» (II, 239). Для Федорова главное бедствие – *природный пауперизм*, радикальная необеспеченность человека жизнью, а в пределах данного ему короткого существования – питанием и здоровьем. Обозначая трагический ущерб сознательного, чувствующего существа, заключающийся в его абсолютном рабстве перед смертью, силами разрушения и распада, Федоров выражал христианское понятие *смирennemудрия*, т. е. сознание фундаментальной онтологической бедности смертного человека, не владеющего своим *заимствованным* бытием, которое может прерваться в любой момент. И в основу деонтологии мыслитель по-христиански полагал не «сознание своего достоинства», а, напротив, «сознание своего ничтожества, рабства, бедности естественной» (как первой заповедью блаженства является похвала «нищим духом», смирennemудрым, *не богатящимся* гордостью временных тленных заслуг и благ), из чего у Федорова и вытекает такая бытийственная задача: «Содержанием деонтологии, или долга, будет приобретение независимости, но не в политическом смысле, и собственности, не в социальном, а в онтологическом смысле, т. е. это будет приобретение того и другого в смысле физическом или даже в физико-астрономическом» (I, 107).

Это не значит, что социальная несправедливость, ее контрасты безразличны для русского мыслителя: он прямо указывает на необходимость включения первого вопроса (*о бедности и богатстве*) во второй (*о жизни и смерти*) как более широкий. Ибо второй вопрос касается той всеобщей, всечеловеческой нищеты, той неистребимой нужды, от которой не спасает ни сундук банкира, ни платье короля, того уравнивающего всех рабства перед стихийным ходом природных сил, которое может быть побеждено лишь всеобщей регуляцией, сознательным управлением этими силами. Борьба за онтологическую свободу и мощь человека, за его бытийственную независимость от сил разрушения и смерти представлялась Федорову неизмеримо существеннее всякой другой борьбы, социальной или политической, ибо первая никак не ополчает друг против друга и индивиды, и целые группы, большие и малые, а, напротив, объединяет их против одного общего всем врага, ведет к гармонизации мира и человеческой природы на уровне самом фундаментальном.

Особым образом Федоров ставит вопрос и о самом главном разделении, царящем в мире: это отрыв мысли от дела, разделение на *ученых* и *неученых*. Этот раскол первичной синкретической, родственной общности на две сферы: одну, рефлексивно-теоретическую, условно-проективную, и другую, механически-трудовую, бездуховно-практическую, несмотря на его историческую неизбежность (разделение труда), предстает как самое бедственное из разделений и нуждается в будущем плодотворном синтезе.

В чистом, предельном вычленении основной порок ученых определяется Федоровым как пассивное, созерцательное, теоретически-познавательное отношение к миру. Крайним следствием такого отношения недаром становится превращение мира в представление, в фикцию. Иначе относится к миру большинство неученых, которые своим практическим трудом непосредственно вторгаются в безусловную материальную реальность мира. «Человек по существу есть *деятель*; дикарь воображает себя и мир именно такими, каковы они и должны

быть, т. е. себя – активным, а мир – живым» (I, 57). Но действие неученых в мире ограничено узкими, прагматическими мотивами. Надо дать ему безбрежно широкий творческий выход, осветив знанием, одушевив высшей целью. Важное место в этой задаче принадлежит самим ученым. Хотя они «самое крайнее выражение неродственности», но вместе с тем «сословие, носящее в себе долг, способность и возможность восстановить родство <...> сословие, в руках коего все разумение, а следовательно, и разрешение этого вопроса...» (I, 40). «В истории, нравственно понимаемой, выделение городского сословия из сельского, ученого из городского не может иметь другого значения, кроме временной командировки...» (I, 41). Если в своих кабинетных размышлениях и в лабораторных, *игрушечных* опытах ученые составляли то или иное *представление* о мире, то в качестве особой откомандированной народом *комиссии* на них должна быть возложена задача выработать «проект лучшего мира», иначе говоря, проект *всеобщего дела*, преобразующего человека и природу. И только в ходе этого дела, когда все станут участвовать в познании мира, его регуляции окончательно преодолевается антагонизм ученых и неученых, знания и дела, теоретического и практического разума.

Надо особо подчеркнуть, что федоровская философия Дела предлагает последовательно *синтетический* способ мышления и достижения высших целей; это воистину философия синтеза, «*синтеза двух разумов (теоретического и практического) и трех предметов знания и дела (Бог, человек и природа)*», и, наконец, «*синтеза науки и искусства в религии, отождествляемой с Пасхой*» (I, 388).

Тому пути разделения, расчленения, анализа, которым шла современная наука и философия, автор «Философии общего дела» противопоставляет путь *воскрешения* как собирания, сложения, синтеза всего разъединенного и разложенного – от знания до человеческого организма. Аналитический тип мышления связан, по Федорову, с промышленной цивилизацией: она убивает, расчленяет живые натуральные продукты природы и сельского хозяйства, чтобы приготовить из них мертвые, искусственные вещи. Преобладание анализа связано и с подсознательным и сознательным согласием на смерть. Сама смерть – главный и радикальный анализатор, разложитель сложного на все более простые элементы. Воскрешение – воссоединение простого в сложное целое, сочетание частей, возвращение вещи, особи в ее цветущей сложности, – к тому же предполагается и приобретение нового, преобразованного качества. Философия воскрешения потому есть философия синтеза, «всеобщего синтеза». Пафос ее – в преодолении расколов, роковых и нероковых двойств, антагонизмов (ученых и неученых, города и села, знания и дела, чувства и мысли, мечты и воли, теоретического и практического разумов, веры и науки, эгоизма и альтруизма). Федоров пытается превзойти ввевшуюся во все поры человеческого разумения привычную логику возникновения и становления нового: любовь через очищающую ненависть, бессмертие через борьбу и смерть. Но нельзя же идти против смерти, за восстановление жизни, принуждая, насилуя и убивая. Ставя задачу превозмочь природную реальность, надо отказаться и от присущих ей средств достижения своих целей. Новые средства должны соответствовать по качеству цели. Задача в том, чтобы вырваться из диалектического проклятия враждующей двойцы, которая если и сулит синтез, то временный, для последующего распада и борьбы, нового синтеза, нового распада и так далее. Расколы, рознь, дуальность Федоров предлагает разрешить в творческом, любовном типе связи всего со всем, в гармонии «по типу Троицы». Какая в Троице «диалектика», где там тезис, антитезис, синтез, где борьба противоположностей и прочие диалектические законы, по которым мы привыкли мыслить бытие? К этому проективному совершенному синтезу, из которого невозможен дальнейший распад, где достигнуто состояние взаимодополненности и равноценности, можно идти только путем все большего примирения, синтезирования, интеграции усилий, сердец, умов, воли. Троица для Федорова – и идеал, и путь, как тип нераспадающегося синтеза. Может быть, поэтому точнее всех философский метод Федорова обозначил один из его первых критиков, религиозный философ С. А. Голованенко, назвав его «проективной синтетикой».



## *Неродственность – родство*

Первая попытка последовательного изложения Федоровым своих взглядов, предназначенная для посылки Ф. М. Достоевскому, позднее в расширенном виде получила название: «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства. Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим». (Кстати, Николай Федорович вспоминает, что Лев Толстой в одной из своих бесед с ним признавался, что это название у него «выворочено из души» – как нечто для него самое заветное.) Вызвала появление этой записки, по словам Федорова, «ненавистная раздельность мира и все проистекающие из нее бедствия» (I, 41), глобальные антагонизмы, разрывающие жизнь человечества: теория и практика, мысль и дело, ученые и неученые, город и деревня, богатство и бедность. Современное состояние мира характеризуется русским мыслителем как глубоко небратское, неродственное, отмеченное взаимным вытеснением и враждой. «Под небратским состоянием мы разумеем все юридико-экономические отношения, сословность и международную рознь» (I, 43). Казалось бы, Федоров повторяет старые упования социальных утопистов на осуществление братства, любви как прямого пути к земному раю. Но это не так. *Неродственность* у Федорова не только отрицательное определение мира межличностных или социальных отношений (Гоббсово «человек человеку волк»), но и этико-космическая категория. «Неродственность в ее причинах обнимает и всю природу, как слепую силу, не управляемую разумом» (I, 45). Неродственность – внутреннее качество самого природного порядка существования, стоящего на принципе взаимной непроницаемости, раздельности и последовательности, который и нас делает орудием «вытеснения старшего поколения младшим, взаимного стеснения, которое ведет к тому же вытеснению» (I, 45).

Неродственность – первое следствие основного зла, смерти. В отличие от многочисленных прекраснодушных проповедников всеобщей любви и братства, Федоров понимает, что «небратство коренится не в капризах, что словами искоренить его нельзя, что одно желание бессильно устранить причины небратства; для этого нужен совокупный труд знания и действия, ибо такая упорная болезнь, имеющая корни вне и внутри человека, не излечивается в мгновение ока...» (I, 42).

Оригинальность мыслителя в том, что он не ограничивает законы нравственности миром человеческих взаимоотношений, а указывает на прямую зависимость нравственного начала в человеке, его торжества от материально-природного порядка, сознательного овладения им. Представим, что на земле трудом, страданиями и лишениями нескончаемых людских поколений создано идеальное общество, устроенное на началах справедливости, братства и любви, вырастившее совершенных, гармоничных людей. Но эти люди, краса и гордость коллективного усилия тысячелетий, воплотившие в себе высший нравственный закон, остаются естественной жертвой непросветленной природы. Чем великолепнее человек, чем сложнее и прекраснее его духовный сосуд, тем мучительно-нестерпимее станет зависимость от сил болезни и смерти, могущих в любой момент начать свою мерзкую работу его разрушения и разложения. Да и само общество, со всеми его достижениями и культурно-трудовыми накоплениями бесконечного прошедшего, может нелепо сгинуть от какой-нибудь земной, космической катастрофы или от собственных кризисов...

Также и толстовская идея «царствия Божия внутри нас» неосуществима, по мнению Федорова, именно потому что существует внешняя сила, вынуждающая делать зло, разъединяющая людей: слепой природный закон, предполагающий взаимное вытеснение и смерть. Федоров и призывает направить этическое действие человечества и на темную непроницаемость, *небратство* вещества, *неродственность* материи и ее сил.

Прежде всего русский мыслитель призывает ко всеобщему, объединяющему всех исследованию причин неродственности и затем к ее устранению. Задача изучения причин небратства в человеческом мире, неродственного отношения к нам природных сил должна на первых порах стать одним из главных дел ученых, но не как отдельного сословия, а как временной, отделившейся от народа *комиссии*.

Поскольку неродственность уходит в корень бытия, формирует его недолжную структуру, то изучение причин неродственности равнозначно изучению самой этой структуры и попытке ее выправить. Братство – не великодушный моральный императив, оно обретается делом, сначала делом знания себя и других, знания и физической, и психической природы человека, знания мира и, наконец, делом дела, выполнением задачи регуляции и воскрешения.

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

«Это будет *полнота родства*: вместо индивидуального, разрозненного бытия личностей – сосуществование: вместо смены поколений – полнота жизни, отрицание и упразднение смерти! *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*» (II, 199). Выражением такой родственной полноты, в которой нет чужих, становится для Федорова слово *многоединство*: «Когда все будут чувствовать и сознавать *себя во всех* и таким образом даже дальние станут близкими, получится *многоединство*» (II, 199). Очевидно, такое возможно, при переориентации системы воспитания и образования, когда с раннего детства культивируется память от отцах и предках, о едином Небесном и земном Праотце, ощущение рода людского как на время далеко разошедшейся, но на деле единой семьи. Когда и язык – мечтает проектант всеобщего дела – должен стать единым, но не искусственным, не придуманным, типа воляпюка или эсперанто, преимущественно взявшего за образец один какой-то язык, как тут – романской группы (это есть ограниченное, на этот раз, лингвистическое родство, как то же товарищество по классу или гражданство по нации), а язык, основанный на корнях общего всем народам праязыка с обогащением его тем, что как самое нужное и оригинально-глубокое выработал затем в истории тот или иной язык или семья языков.

Философско-идеологическая система взглядов, которая посягает на практическое, реальное изменение человека и мира, не может не основываться на том или ином учении о человеке. Степень его глубины оказывается чрезвычайно ответственной как для судеб самой этой системы, так часто и для истории живущего в ней конкретного человека.

В своей статье «Горизонтальное положение и вертикальное – смерть и жизнь» Федоров ищет сущность природы человека в самом его начале, в точке его генезиса как человека. Первый акт самодеятельности человека есть принятие им вертикального положения. Человек возникает, по Федорову, актом внутреннего самопревосхождения, выхода в за- и сверхживотное, сверхприродное состояние. Он рожден дважды: природой и самим собой. «Вертикальное положение есть уже не дар рождения, не произведение похоти плотской; оно есть сверхъестественное, сверхживотное, требовавшее перестройки всего существа; оно есть уже результат первоначальной самодеятельности и необходимое условие самодеятельности дальнейшей» (II, 254). Вертикальное положение «есть выражение отвращения к пожиранию, стремление стать выше области истребления»; это первый акт «восстания человека против природы, обращения взора от земли к небу» (II, 252).

«Горизонтальное положение и вертикальное – смерть и жизнь», несмотря на свои небольшие размеры, – важнейшая работа в наследии Федорова. Ее можно рассматривать как отправной момент его философской антропологии. Это позволило автору первой западной монографии о Федорове Стивену Лукашевичу положить эту статью в основу последовательного структурно-логического усвоения системы мышления русского философа. Эта работа интересна и как пример единой дедукции основных человеческих качеств, представлений и понятий: верха и низа, части и целого, умственных ассоциаций, памяти, начал нравственности, совести, вплоть до рождения слова и искусства из акта вертикального *восстания*<sup>1</sup> человека и тесно с ним связанного сознания смертности.

Если «употребление самого простейшего орудия заставляет человека уже подняться, встать», то в процессе дальнейшего самосозидания человека труд у Федорова играет решающую роль. Мыслитель подчеркивает громадное значение открытия огня первобытным человеком, с которого «пробуждается человеческая жизнь на земле, является в природе существо, жизнь которого, раз она явилась, зависит уже не исключительно от капризного сочетания сил природы» (I, 133). Возникает и все более растет та область искусственного, творческого, созданного трудом человека, которая становится самым условием его существования и все большим расширением самого человека.

Кстати, сама исключительная среди других животных существ физическая незащищенность человека (где у него шерсть, клыки или яд?) явилась мощным побуждением к творческой самодеятельности. От природной обездоленности, недостатков, натуральной *бедности* человека – импульс к превозможению себя и достижению силы через изобретение, труд, творчество. Более того, из этого биологического факта Федоров выводит некоторые фундаментальные начала нравственной природы человека: «Как существо, лишённое защиты, слабое, человек не мог не признать сострадание величайшей добродетелью и не поставить умиротворение своей целью. <...> В беззащитности человека выражалось, сказывалось его миротворческое назначение, так же точно как в его лишениях и наготе предзнаменовалась созидательная сила» (II, 253, 254). И хотя Федоров понимает, что это, к сожалению, так и осталось пока лишь идеальным предзнаменованием «и человек, вступив в состязание с хищниками, далеко превзошел всех зверей в хищничестве» (II, 254), он верит в возможность полной реализации этой первоначальной идеи человека.

Определение природы человека как двусоставной: животной-природной, с одной стороны, и самодеятельно-трудовой, творческой, с другой, – первейшая посылка федоровской антропологии, из которой вытекают самые крайние выводы его учения. То, что человек произвел себя *сам*, через *труд* и *сознание*, и есть его собственно *человеческая сущность*, которая

непрерывно расширяется и в итоге должна совершенно преобразить его природно-биологическую основу (превращение дарового в трудовое, рожденного в сотворенное).

«Все открытия, все, что узнал человек в новом своем положении (вертикальном), сводится на сознание своей смертности, ибо смертность есть общее выражение для всех бед, удручающих человека, и вместе с тем она есть сознание своей зависимости от силы, могущество которой человек чувствовал в грозах и бурях, в землетрясениях, зное, стуже и т. п., а границ ей не видел» (II, 251) Смерть царит во всей природе, но только человек определяет себя как *смертного*, тем самым чувствуя смертность как основную свою родовую характеристику. Но, осознав свою смертность, человек возвышается над ней и может, в отличие от животных, вовсе ее не сознающих, признать ее для себя жестоким, недостойным человека явлением. Но до самой возможности такого прямого вызова природе путь далек.

Первая же, неудержимая внутренняя реакция человека на смерть, на потерю близких – скорбь<sup>2</sup> и попытки возратить умерших к жизни. В этом, по Федорову, смысл причитаний над покойным, его отпевания (чтобы *встал, проснулся* от смертного сна), захоронения (на хранение), а также «*перенесения* или *вознесения* образов отцов на небо», «олицетворения, <...> отцетворения, патрофикации, дидотворения или оживотворения небесных тел душами отцов» (II, 255). «Существо смертное, возносящееся очами, голосом, руками к небу (в своей скорби по умершим. – С. С.), – что это такое, как не существо молящееся, *animal religiosum*, как должны бы сказать натуралисты. Эта поза, как результат переворота, с коим и появился человек, или смертный, была первым и в то же время художественным произведением человека, предметом которого был он сам и которое было уже некоторою победою над падением, вообще – над земным тяготением или давлением» (II, 256).

С первобытной стадии развития человеком, считает Федоров, движет нравственное побуждение, неизвестное живой природе, за вычетом самого человека: скорбь по другим, по умершим, стремление воскресить их, пусть в мнимой, обрядово-мифической форме: «Сознание неразрывно связано с воскрешением; воскрешение было первою мыслью, вызванною смертью, первым сознательным действием, первым сознательным движением человека, или, точнее, первого сына и дочери человеческих; поэтому первый сын человеческий должен быть назван и смертным и воскресителем. “*Человек есть существо, которое погребает*” – вот самое глубокое определение человека, которое когда-либо было сделано, и давший его выразил то же самое, что сказало о себе все человечество, только другими словами, назвав себя *смертным*» (I, 141–142). Таким образом, первичным актом сознания, совпадающим с самим его возникновением как сознания, становится сознание смертности, сознание утрат. У Федорова нет сознания как формы саморефлексии, первичного нарциссического отражения «я». У него *сознание* и первое его *содержание*, содержание натуралистически-родовое, но пронизанное нравственным – *сознаю смерть, сознаю утраты*, – тождественны. *Сознаю, следовательно, существую*, по Федорову, может приниматься лишь существом, не желающим знать ничего и никого, кроме самого себя. *Сознаю, следовательно, чувствую утраты; сознаю, следовательно, воскрешаю* – вот две формулы Федорова, из которых одна выражает первосознание, равное первочувству, а другая – уже высший, проективный уровень сознания, мобилизовавшего волю и действие.

Федоров вообще предпочитал для обозначения каждого члена рода людского не слово «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”. Что же такое этот “человек”? Это – отвлеченное понятие; с одной стороны, оно значит: не зверь, не скот; а с другой стороны – не ангел, не дух» – II, 197), а «сын человеческий» («дочь человеческая»), являющийся синтезом двух понятий: и сына, и человека. «Сын человеческий» вмещает в себя и фундаментальную идею *сыновства* (Федоров часто уточняет: «сын умерших отцов»), уже прямо намекающую на долг по отношению к родителям, и идею всеземного отечества (узкородовое определение древности: «сыны Израиля», «сыны Геллена» – обретает «истинный, всечеловеческий смысл»). «Сын и человек, взятые в отдельности, не приводят к

высшему благу, к миру. Взятые же в совокупности, они раскрывают смысл и цель жизни, т. е. указывают на объединение и на то, для чего оно нужно» (II, 196).

Важнейшим принципом федоровской антропологии является идея о самообучающемся, *растущем*, преодолевающим свою природу существе. Вдумываясь в своей статье «Горизонтальное и вертикальное положение – смерть и жизнь» в самое начало человека, Федоров обнаруживает две основные составляющие его природы: ее незавершенность, требующую творческого самосозидания, и активный, деятельный характер человеческой природы. Самодовольство, покой не могли быть изначально свойственны человеку (чем быть довольным, когда гол, слаб, подвержен тысяче опасностей?) – они «ненавистны ему». «Дикарь воображает себя активным, а мир живым», стремясь воздействовать своей волей на мир *духов* природы, подчинить себе течение ее процессов. Итак, человек в своей изначальной целостности, до расщепления в нем *неученого* и *ученого* (действующего и мыслящего), пытался прежде всего воздействовать на мир в желательном направлении; «человек – существо по преимуществу деятельное» (II, 354), он – практик, преобразователь по своей природе. Многообразные магические ритуалы, которыми была заполнена жизнь древнего человечества, подтверждают пусть наивно, но впечатляюще такой взгляд: человек вставал против мира как власть имеющий, заклинатель и повелитель его стихий и сил.

Полемизуя с толстовским не-деланием, Федоров обращался и к высочайшему примеру: опровержению и отвержению Христом субботы в ее иудейском понимании как дня бездействия, прообраза будущего блаженного созерцания и покоя в Царствии Божиим. Иисус, напротив, все Свои основные дела, дела исцеления, призванные удостоверить Его божественную природу, совершал обычно по субботам, вызывая этим особенную ярость иудеев и желание Его убить (как и произошло после воскрешения Лазаря, опять же в субботу): «...субботство, как нирвана, противны его (человека. – С. С.) натуре, противны и христианству; недаром Христос был таким противником субботы!» (II, 354).

Свою глубокую убежденность в деятельной природе человека, свое отрицание покоя, *субботства* Федоров высказывает постоянно, доводя свою мысль до афоризма: «Покой ненавистен человеку; и пока не существует великого, действительно общего дела, а не одинакового лишь или общественного, социального, вносящего раздор, пока нет дела, всех объединяющего в общем труде, в котором нашли бы удовлетворение все способности человека, и пока человек лишен возможности созидать, воссоздавать, он будет разрушать» (II, 354). Требования активности человека вытекают из основоположений христианской антропологии, как ее понимал мыслитель: первое и главное в том, что Бог создает и совершенствует человека через него самого, начиная с первого акта его самостоятельности – принятия вертикального положения – и дальнейшего его трудового устроения. («Творец создавал человека через него самого».) Господь, однако, учит человека, как выражается Федоров, *гевристически* (эвристически): Он только наводит свое разумно-чувствующее создание на мысль о его предназначении и деле, оставляя выбор его свободе.

Утверждение творческой активности как высшей ценности, завещаемой людям, Федоров усматривал в ряде евангельских положений, в частности в известном обращении Христа: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в меня, Дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14:12). Объем же этих Христовых дел, как мы помним, никак не ограничивался нравственной проповедью, а обнимал полный круг власти духа над материей: исцеление больной плоти и души, утишение бурь, покорение стихий, воскрешение умерших. Таким образом, от человека требуется активность, творческий труд в стяжании новой природы («Царствие Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» – Мф. 11:12).

Уподобиться божественной сущности для человека («Итак, будьте совершенны, как совершен Отец Ваш Небесный» (Мф. 5:48) означает овладеть творческой природой Духа, принять на себя радость и муки созидательного труда, того «Отец Мой доныне делает, и Я делаю» (Ин. 5:17), что было для Федорова высшим выражением активного идеала. При этом надо учесть

главное: это высказывание Иисуса о непрекращающемся *делании* Бога было для Него своего рода метафизическим аргументом Своего *субботного* чудотворения, который приоткрывал важнейшую космогоническую истину: творение еще не окончено, Господь продолжает в нем созидать, приглашая к этому и свое вершинное сознательно-чувствующее творение.

Никто, как Федоров, так не воспел высочайшее достоинство труда в формировании и восхождении природы человека: «Труд есть высшая добродетель, уподобляющая нас Богу, создавшему все из ничего» (III, 40). Все даровое, во что человек не вложил своего труда, не имеет для него особой ценности, в том числе и нравственной – может быть, и поэтому родители любят больше детей, в которых они вложили столько своих сил, дети же обычно меньше любят и привязаны к родителям, поскольку меньше для них делают.

Русский мыслитель не устает повторять, что все *даровое* и природой данное в слепом рождении (*рожденное*) человек должен *выкупить* трудом, заменив на *трудовое* и *сотворенное*. Искупленное трудом, даровое поднимается на более совершенную ступень сознательно обретенного. И Царствие Небесное, выход в новый тип любовного, бессмертного, блаженного бытия, обретается через нравственно направленный общий труд и творчество, а не чудесным магическим путем или единократным сверхъестественным актом, пассивно претерпеваемым.

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

Полагая такое высокое достоинство сыновей и дочерей человеческих, возлагая на их плечи огромную задачу, вселенскую миссию, Федоров вовсе не был прекраснородным утопистом, он видел разительные противоречия природы человека, его глубинное несовершенство как существа еще промежуточного, подвластного слепым стихийным силам и вне, но главное, живущим в нем самом, как существа пожирающего, вытесняющего и смертного. Вместе с тем он категорически не принимал представления о радикальном зле в человеческом естестве, о некоей его фатальной безнадежности. Для него нет таких страшных грешников и преступников, которые при условии искупления их злодейств (ведь по идеалу всеобщего дела все жертвы вытеснения вольного и невольного возвращаются к жизни вечной и блаженной), при их собственном мучительном раскаянии на новом уровне сознания, даруемом преображающим их природу воскрешением, не могли бы быть прощены. «Все наши пороки – только извращения добродетелей. Пока нет у человека надлежащего исхода его жажде деятельности, до тех пор она будет растрачиваться на превозношение друг перед другом, на зависть, ненависть и гнев, на собиранье богатства и расточение его. <...> только открытие поприща для спасения жизни может освободить человечество от пороков» (II, 48–49).

Но ничто не казалось Федорову столь губительным, как гордость наличной природой человека, те гуманистические иллюзии, в которых забываются противоречия и зло этой природы, ее замешенность на животнo-природной нужде и страсти. Эту опасность он видел в гуманизме ренессансного типа. Возрожденческий идеал всесторонне развитого человека, то есть пробующего и утверждающего себя во все *измерения* своей нынешней природы, включал в себя веру в возможность обретения солнечной полноты, цветущей гармонии, в которой счастливо сопрягаются полярности тела и духа, света и тьмы, добра и зла. Сопрягаются, не уничтожая обратной, темной стороны, а как-то сумев превратить ее в энергичный котел, несущий на всех парах эту личность. Но куда? Можно ли сразу во все концы (и зверские, и скотские, и *ангельские*, и духовные)? И разорвалась, распялилась, расплылась предполагаемая гармония. Упадок, декаданс, декадентский человек – один из, может быть, конечных продуктов взрыва солнечной галактики ренессансной индивидуалистической личности. Упование на природу самого человека, якобы неудержимо стремящегося к прогрессу и свету, которое так часто выражало себя, оказалось совсем безусловным. Кризис гуманизма, явно развернувшийся уже в XX веке, но теоретически точно предсказанный тем же Федоровым, это обнаружение в историческом опыте доселе небывалого размаха той страшной противоречивости, что несет в себе чисто человеческая мерка как идеал. Выяснилось, что на человеке в его несовершенной, противоречивой природе, которого может заносить в кромешный ад, вымощенный – для иронии – самыми благими намерениями, нельзя основать абсолюта. За абсолюта может быть принят только идеал, стоящий выше человека, пусть даже только идеально, только в проекте. Для Федорова это мог быть только Бог или Высший обоженный человек в составе богочеловеческого единства. Люди, точнее *сыны* и *дочери человеческие*, по самому своему определению, укорененные в родовую цепь человечества, в родовое *единство*, и в своем высшем задании стать орудием осуществления воли Бога на земле и в космосе нуждаются во всечеловеческом, *соборном* объединении – оттого столь неприемлемо-порочным для мыслителя был идеал индивидуалистического титанизма, прометеизма, сверхчеловечества, охватывающего далеко не всех, а лишь исключительные личности или отдельные кастовые слои.

Путь же к истинно Высшему человеку должен идти через преображение самой физической природы человека, через обретение им более высокого онтологического статуса в составе всего рода людского. Федоров считает, что прочное нравственное усовершенствование человека возможно только вслед и вместе с физическим его усовершенствованием, освобождением от тех природных качеств, которые заставляют человека пожирать, вытеснять, убивать и самому умирать. Одним словом, необходима реальная, активная работа над преодолением своей нынешней *промежуточности* и несовершенства. И тут не просто замечательное утопическое пожелание, вырвавшееся из благородно настроенной души.

Эта вера была подкреплена восчувствием внутреннего импульса самой Эволюции. Уже к середине прошлого века на огромном палеонтологическом материале была обнаружена особая направленность эволюционного процесса: оказалось, что в нем, от появления зачатков нервной системы вплоть до человека, идет последовательное, пусть медленное, с остановками, но без откатов назад усложнение и усовершенствование этой системы, головного мозга (так называемая «цефализация»)³. Эта объективно существующая восходящая направленность развития живого не может прекратиться на человеке. Для большей убедительности дадим слово ученому: «Мы могли бы это предвидеть из эмпирического обобщения, из эволюционного процесса. Homo sapiens не есть завершение создания <...> Он служит промежуточным звеном в длинной цепи существ, которые имеют прошлое и, несомненно, будут иметь будущее»⁴. «Человек не есть «венец творения», — убежден Вернадский; за сознанием и жизнью в нынешней форме неизбежно должны следовать «сверхсознание» и «сверхжизнь», — утверждает Тейяр де Шарден.

Среди федоровских философских категорий, призванных опознать современное состояние человека и человечества, особое, пожалуй, центральное место занимает понятие *несовершеннолетия*. Это, может быть, самый точный, убедительный, всем, ученым и неученым внятный *натуральный* диагноз возрастного статуса рода людского: как подросток, он так и не ответил на главный вопрос: «для чего он существует и на что способен?» (III, 306). (А вот факт, что этот вопрос уже радикально поставлен в активном христианстве — к которому Федоров относил свое учение о воскрешении, — хотя, увы, не доведен еще до массового сознания, указывает, что совершеннолетие уже вызревает в духовном авангарде землян.) Незнание же высшего смысла своего явления в мир, непонимание своего предназначения быть орудием осуществления Божьей воли на земле выражается в разительных приметах совершеннолетия — их проницательно анализирует мыслитель. Это буйно-подростковая растрата сил, «вечное ребячество», не находящее настоящего дела, «бесцельное существование, рознь, взаимное истребление» (III, 319), разрушение (вместо созидания), нескончаемая борьба друг с другом наций, регионов, религий, классов, групп, отдельных людей с сопутствующими хитроумными, увлекательными интригами («дипломатические дразги, военные шалости» — I, 402), борьба за превозношение и власть, «страсть к мануфактурным игрушкам» (I, 402), «собираание богатства и расточение его» (II, 49), «вечный брачный пир на забытых могилах отцов» (III, 36), злые забавы, игра...

Именно игровые основы и игровой характер современной цивилизации (с философским экзальтированием игры как высшего, эстетически-свободного, практически бесполезного проявления человеческих фантазий и сил — *человек играющий*) особенно очевидно для русского мыслителя указывают на ее несовершеннолетие. Кстати, Федоров не раз выступал как критик и кантовского положения о «незаинтересованной», эстетически-игровой целесообразности искусства, и шиллеровского представления об искусстве как игре, столь расширительно развитых в мысли уже XX века (Йохан Хейзинга «*Homo ludens*»).

«Переход от *Игры* к *Делу* есть переход от несовершеннолетия к возрасту совершеннолетнему, от обязательного к добровольному. Отсутствие общего дела, участия в нем всех и производит общество несовершеннолетних, которые опеки, власти или дядек не желают, а жить без них не могут» (III, 306–307) — как видим, к приметам несовершеннолетия Федоров присовокупляет и общий юридико-экономический, сдерживающе-карательный уклад общества, в котором нуждаются его члены, вечные недоросли. Как он же блистательно-остраненно рисует нам существующее «общество полового подбора, брачного пира, ассамблеи», с его гедонистическим идеалом вечной юности и ее наслаждений, «в коем нет стариков, потому что они молодятся, нет и детей, потому что они подражают взрослым на детских балах», добавляя к этой картине еще такой остро-иронический шип: «Это общество вечно юных было бы в полном противоречии с самим собой, т. е. не было бы еще полным обманом, если бы не обращало и кладбищ в гульбища, если бы не белило и не румянило даже мертвецов» (I, 118–119).

За всем этим стоит преклонение перед слепой силой природы, служение ей, неоязыческое обожествление наличной природы вещей и самого человека, согласие на заданные ему природным роком пределы, идеал комфорта и наслаждения на краткое время живота, особенно его пика и цветения. «Объединение во имя комфорта, ради своего удовольствия, и есть самое наихудшее употребление жизни и в умственном, и в эстетическом, и особенно в нравственном отношении» (I, 59). При этом всячески камуфлируется, ребячески игнорируется обратная сторона такого идеала — дурная бесконечность вытеснения поколений, торжество смерти и угроза конечного самоуничтожения человечества, погрязшего в противоречиях своей страстно-самостной, вытесняющей и глубинно трагической смертной природы, так и не сумевшего *совершеннолетне* осознать свою эволюционную задачу: активно способствовать восхождению сознания, духа в лоне материи. «Несовершеннолетие рода человеческого ни в чем так не выражается, как в суеверном преклонении пред всем естественным, в признании за слепую



природою руководства разумными существами (естественная нравственность); в таком состоянии несовершеннолетия, или детства, находятся не дикари, не молодые народы, а устаревшие, давно не замечающие своего суеверия и даже гордящиеся своею свободою от суеверий» (I, 105).

Сам пресловутый прогресс, которым крепится современное человечество, с его сознанием двойного превосходства младших над старшими и живущих над умершими, первых – как якобы более передовых, развитых и умелых – над вторыми – отсталыми, устаревшими, вышедшими в тираж, – для Федорова тоже знак «вечного несовершеннолетия» (I, 59). «Биологически прогресс состоит в поглощении младшим старшего, в вытеснении сынами отцов; психологически он – замена любви к отцам бездушным превозношением над ними, презрением к ним, это нравственное, или, вернее, самое безнравственное вытеснение сынами отцов. Социологически прогресс выражается в достижении наибольшей меры свободы, доступной человеку (а не в наибольшем участии каждого в общем отеческом деле), ибо само общество, как небратство, конечно, требует ограничения свободы каждого; таким образом, требование социологии будет требованием наибольшей свободы и наименьшего единства, общения...» (I, 51) – с такой глубинной точки зрения рассматривает Федоров основы нынешнего фундаментального выбора. «Вырождение и вымирание» (I, 402), все углубляющийся глобальный кризис, вплоть до возможного рукотворного апокалипсиса, – вот к чему, по убеждению Федорова, приведет хозяйничанье на планете потребительски-гедонистического несовершеннолетнего человечества.

Оно любит хвалиться своим идеалом все большей личной свободы, но «освобождение, эмансипация, мнимая самостоятельность сынов и дочерей есть лишь отрицательное, обманчивое совершеннолетие» (I, 136) – пронизательно замечает Федоров. Главного – свободы «в онтологическом смысле», свободы от рабствования низшей природе, от разрушительных стихий вне и внутри себя, от смерти такая эмансипация не понимает и не дает. «А между тем смерть есть просто результат или выражение несовершеннолетия, несамостоятельной, несамобытной жизни, неспособности к взаимному восстановлению или поддержанию жизни. Люди еще недоросли, полусущества, но полнота личного бытия, личное совершенство возможно только при совершенстве общем» (I, 106), достигаемом через «труд самоустроения, самосозидания», что и ведет к совершеннолетию.

Идеал такого совершеннолетия дает Христос, «мера возраста Христова», когда Он, вочеловечившись и кенотически пройдя этапы постепенного взросления, в свои тридцать три года, наконец, выходит к служению, Своим делам, которые заключались как раз в обуздании смертоносных сил: исцелении больных, утишении стихий, воскрешении мертвых. При этом чаемое совершеннолетие имеет в основе своей детское чувство (Христово «Будьте как дети»): «В детском чувстве, в чувстве всеобщего родства, заключается критерий и исходный пункт дальнейшего совершенствования (т. е. достижения совершеннолетия), уклонение от коего составляет падение, создает блудных сынов, делает невозможным достижение совершеннолетия, обращает к ребячеству, которое нужно различать от детства» (I, 80). Дитя, наивно сохраняющее первоначальную чистоту любовного отношения к людям и миру как родным (все – дяди и тети), не принимающее ужаса исчезновения дорогого лица, генетически содержит в себе критерий родственности. Если детская любовь есть «отрицание неродственности <...> всего юридического и экономического и утверждение родственности» (I, 81), то на совершеннолетнем уровне из этого и рождается требование воскрешения. «Детская же вера, не знающая раздвоения, при совершеннолетию становится действительным осуществлением чаемого» (III, 307).

Интересно, что даже венчающий все Дело вопрос о всеобщем прощении и искуплении грешников и злодеев, о «всемирной амнистии как принадлежности праздника Пасхи (вместо конца мира и страшного суда, вместо воскресения гнева» (III, 325) у Федорова вытекает из опознания бытийственного возраста людей как несовершеннолетних. Да, само такое признание уже содержит в себе зерно естественного снисхождения – что взять с еще недорослей, в определенном смысле недочеловеков, таких кризисно-противоречивых, дисгармонично растущих, с уязвленной смертной самостью и изошренно направленной эгоистической

активностью! «В одном уже признании всего прошлого и настоящего несовершеннолетним выражается глубина любви Христианской – это амнистия, а вместе открывается безграничная надежда после полного отчаяния (пессимизма)» (III, 307), распахивается безграничное поприще для высоко осмысленного деятельного, творческого существования: сыны и дочери человеческие вступают «в меру возраста Христова», в совершеннолетие Богочеловеческого дела.

### Примечания

<sup>1</sup> *Востание* – в смысле принятия человеком вертикального положения – Федоров всегда пишет с одним «с».

<sup>2</sup> «Итак, в чувстве скорби первого сына человеческого, сожаления о потере отца зародилась та мировая скорбь о тленности всего, о всеобщей смертности, в которой природа впервые дошла до сознания своего несовершенства и с зарождением которой положено начало обновлению мира, начало эпохи человеческой, в которую мир должен быть воссоздан силами самого человека» (I, 93).

Интересно, что З. Фрейд также связывает мировую скорбь со смертью праотца. Однако у него эта смерть выглядит как убийство отца, старейшины клана, его сыновьями, стремящимися к первенству. За самим этим звериным актом следует раскаяние и скорбь, что, в свою очередь, разворачивает весь последующий, социально-культурный, собственно человеческий ряд развития: возникновение религии, в которой убитый отец возрождается в виде обожествленного тотема, общественной организации, основанной на сублимации темных инстинктов и скрепленной общей виной (см.: *Фрейд З. Тотем и табу*. М., 1923).

<sup>3</sup> См. подробнее: *Семенова С.Г. Русский космизм // Русский космизм: Антология философской мысли*. М., 1993. С. 4–12.

<sup>4</sup> *Вернадский В.И. Размышления натуралиста. Научная мысль как планетное явление*. М., 1977. С. 55.

*Е. А. Плеханов*

## ФИЛОСОФСКО-ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ «ОБЩЕГО ДЕЛА»

Антропологический характер «философии общего дела» Н. Ф. Федорова не вызывает сомнений. Характерный для русской религиозной философии антропологизм облекается Федоровым в идею вселенского воскрешающего и преображающего дела «сынов человеческих». Но для воссоздания того идеального, божественного миропорядка, который был утрачен вследствие первоначальной антропокосмической катастрофы, сам человеческий род должен преобразиться. Таким образом «философия общего дела» – это не столько проект будущего, которое ждет человека, сколько проект самого человека, ответ на вопрос, кто он есть и каким должен стать, осуществляя свое назначение в соборном деле возрождения.

Философия человека Федорова – это особого рода религиозная антропология, в которой родовая и индивидуальная природа человека раскрывается в символично-метафорических терминах «родственность», «братство», «сыновность», «детство», «совершеннолетие». Столь же обобщенный смысл Федоров придает «воспитанию», «образованию» и «просвещению», рассматривая их в свете целей и задач «общего дела». В итоге все федоровское учение оказывается проектом религиозно-нравственного самосовершенствования человеческого рода, осуществляемого в процессе осознания и осуществления вселенской воскресительной задачи. Воскрешение в «философии всеобщего дела» становится делом «философии всеобщего воспитания», что позволяет нам с полным основанием рассматривать учение Федорова под углом зрения философско-педагогической антропологии.

Вместе с этим характерное для русского мыслителя стремление к всеобщему синтезу побуждает его подходить к решению собственно педагогических вопросов исключительно в контексте ведущей мировоззренческой идеи: «школьное дело» для Федорова – это неразрывная составная часть «общего дела».

Интегральной антропологической характеристикой у Федорова является понятие «сыновность». Сущностные качества человек приобретает не благодаря собственной

индивидуальности, а посредством включения в систему родственных отношений с окружающим миром. Узлы родства необходимым образом погружают человека в универсум естественного, исторического и трансцендентного бытия. Тем самым соборная причастность к человеческому роду, дополненная родственными связями с природой и сыновностью с Богом, обнаруживает сущностное триединство человека.

Троичность человеческой природы отличает федоровское учение не только от монистических или дуалистических, но и от тех тринитаристских антропологий, в которых начала человека (дух-душа-тело, разум-чувство-воля) мыслятся преимущественно индивидуально-психологически. Поэтому он уже не может представляться абстрактным, изолированным индивидом. Все три сыновние ипостаси, соединенные в соответствии с принципом Божественной Троицы – «единство без слияния, различие без розни», образуют целостную природу человека. Однако сама эта целостность динамична и внутренне противоречива.

### *Дитя природы*

Природа входит в жизнь человека *извне*, он включен в общий порядок физических, метеорологических процессов, испытывает на себе действие как благотворных, так и разрушительных, стихийных сил природы. В самом человеке природа предстает в виде его телесной организации. В качестве живого, витального существа человек – лишь одно из порождений природы и далеко не самая совершенная из всех возможных ступеней общего эволюционного процесса. У Федорова отчетливо обнаруживается Спинозовское разделение природы на *natura naturata* и *natura naturans*, позволяющее ему открыть драматическую двойственность человека и в то же время возвысить его над природой. Как часть *natura naturata* человек частичен, неполон, не субстанциален. В силу этого в нашу жизнь входят страдания, болезни и смерть. Смертность – общий удел конечных модусов природы (вещей, живых существ и человека), выражающий абсолютную власть *natura naturans* над своими творениями. Однако в «младенческом» возрасте смерть еще не заключает в себе драматического смысла именно потому, что сознание конечности существования исключается «пренатальной» верой человека в неотделимость от мировой космической жизни.

Следующую ступень в становлении сыновней связи с природой знаменует отрочество человека со свойственным этому историческому возрасту притязанием на самостоятельность, независимость и господство. «Ребячливость» преисполнена эгоцентризмом и безответственностью, она порождает греховное чувство гордыни, волю к власти и желание покорения природы в угоду сомнительным материальным благам. Голос Федорова своеобразно присоединяется к критике новоевропейского гуманизма, культивирующего пагубную иллюзию в отношении цивилизационного предназначения человека. Природа жестоко развенчивает это заблуждение незрелого сознания, наказывая его владельца стихийными бедствиями, засухами, голодом. Она обращается к нам своим смертоносным ликом и воспринимается теперь как «общий враг, единый, везде и всегда присущий в нас и вне нас живущий...» (II, 239). Однако чем больше люди развивают технические средства покорения природы, чем большие силы они противопоставляют ей, тем более уязвимыми становятся, поскольку эти силы оборачиваются против них. И без того хрупкие основания нашей жизни подтачиваются истощением земли, ростом населения и нерешенностью «санитарного вопроса» (загрязнением окружающей среды – *Е.П.*). Проницательно указав на проблемы, которые перед человечеством встали во весь рост лишь через столетие, Федоров вводит тему конечности в новый, уже не индивидуально-личностный, а общечеловеческий, эсхатологический контекст.

Несовершеннолетие – период блужданий, тяжелых ошибок и ценных прозрений на пути к осознанию человеком подлинного места и назначения в мире объективного бытия. Лишь

восстановив узы родства с природой, свою единственность с ней как *natura naturans*, человек может принять на себя миссию творческой, активной и жизнеутверждающей силы, действующей не стихийно и бессознательно, а разумно и целенаправленно. Субстанциальность открывает горизонты свободы в формах регулирующей планетарно-метеорические процессы деятельности и благотворного созидательного труда. Познающий разум и моральная воля, убежден Федоров, позволяют нам обрести положительную свободу, но не вне, а внутри общего мирового порядка вещей. В лице человека как свободного, универсального и космического существа природа «уже ничего разрушать не будет, а все в эпоху слепоты разрушенное восстановит, воскресит. <...> *Задача сынов человеческих*, – подчеркивает мыслитель, – *восстановление жизни, а не одно устранение смерти*» (II, 239). Бесспорно, поскольку человек продолжает оставаться частью природы сотворенной, на нас по-прежнему лежит печать несовершенства и конечности. Однако природа теперь для нас «враг временный, а друг вечный потому, что нет вражды вечной, а устранение временной есть наша задача, задача существ, наделенных чувством и разумом» (II, 239).

### ***Сын человеческий***

В понимании социальной стороны человеческой природы Федоров принципиально расходится с теми антропологическими концепциями, которые исходят из принципов натурализма и индивидуализма. Это относится и к фейербахианскому учению. Принципиальное различие между двумя мыслителями состоит и в том, что они по-разному видят моральную природу уз межчеловеческого родства. Для Фейербаха нравственное чувство братской близости непосредственно содержится в любви как естественном, биологическом начале. Отсюда гуманизация человека предстает процессом духовно-нравственной «сублимации» витальной сферы межиндивидуальных связей. У Федорова род как биологическое сообщество не сливается, а напротив, противопоставляется человеческому роду как духовно-нравственной общности. В первом случае родовое целое остается сферой господства бессознательных природных сил, проявляющих себя в вытеснении одними поколениями других, в принесении родителями себя в жертву детям. Как бесконечная череда рождений и смертей, биологическая эволюция оказывается одной из форм рабства человека у природы. Над смертью торжествует не индивид, а род. Но поскольку в мерцании отдельных человеческих жизней не заключено никакого разумного и нравственного смысла, то нет его и в жизни всего биологического целого.

Отношения духовно-нравственной общности диаметрально противоположны репродуктивным связям. Их смысл состоит в том, чтобы все живущие сыны человеческие из силы, несущей смерть своим отцам, стали силой живительной, воскрешающей. Воссоздание ранее живших поколений означает обращение вспять естественно-природного закона эволюции. Поэтому нравственный долг возвращения жизни тем, кто ее отдал нам, создает духовно совершенно новую общность людей, возникновение которой совершенно невозможно, если следовать ходу мысли Фейербаха. Родовая сущность человека имеет, следовательно, не биологическую, а морально-этическую природу. Объединяющее людей чувство неоплаченного долга перед умершими рождается не как согласие, а как протест против объективной логики мирового эволюционного процесса, как нежелание примириться со слепой и жестокой природной необходимостью. Таким образом, человеческий род – это не эмпирическая, а трансцендентальная общность, границы которой значительно шире совокупности реально живущих людей. Благодаря памяти эта общность включает в себя все бесчисленные прежде жившие поколения. Соборное единство является способом достижения бессмертия человеческого рода, но уже не в виде живого сверхорганизма, а в качестве сообщества сознающих свой нравственный долг перед отцами сынов человеческих.

С особенной ясностью и чистотой чувство всеобщего родства и сыновней любви обнаруживает себя в исторически первоначальном состоянии, «когда разъединяющие причины не оказали еще на людей своего действия» (I, 79). Как в культурно-историческом (филогенетическом), так и индивидуально-личностном (онтогенетическом) смысле пора детства – это свойственное человеку состояние непосредственного пребывания в «истине и благе». Из всех возможных отношений и различий между людьми для ребенка имеют значение лишь подлинные – отношения и различия родства. «А если для дитяти (отрока) все люди братья и сестры его отца и матери, то что же такое он сам, этот ребенок, как не сын человеческий» (I, 80). Поскольку в детской сущности предстает незамутненная сущность человека вообще, ребенок у Федорова является олицетворением нравственной нормы и образца «сына человеческого». Присущие такой норме цельность жизни (свойство «не отделять знания от действия») и родственное отношение к миру и к другим людям (свойство «не ограничивать знания») составляют важную черту ранних, доцивилизованных обществ. Период исторического детства повсеместно отмечен бессознательной потребностью людей в патрофикации, которую они реализовывали в форме ритуалов и обрядов, посвященных предкам. Именно отцетворение заключает в себе действительный смысл любой религии. «*Истинная религия, – полагает Федоров, – одна, это культ предков и притом всемирный культ всех отцов как одного лица...*» (I, 71). И тем не менее чувство воскресительного долга у языческих народов находится на интуитивной, бессознательной ступени, оно еще религиозно не пробудилось и не осознало себя.

Столь высокая оценка детства побуждает поставить вопрос об отношении Федорова к неоруссоизму, наиболее известным представителем которого в России был Л. Н. Толстой. Здесь, как и по многим другим важным нравственно-мировоззренческим вопросам (вопросы смысла жизни, духовного самосовершенствования, личного бессмертия, оценки науки и культуры, истории и общества и др.), позиции русских мыслителей заметно разнятся. Руссоистский радикализм, ярко выраженный в словах Толстого о том, что «родившись, человек представляет собой первообраз гармонии, правды и красоты»<sup>1</sup>, заставляет его безоговорочно идеализировать детскую природу, а вместе с ней и чисто естественное, индивидуальное начало в человеке. Ребенок у Руссо и Толстого – существо одинокое, асоциальное, а детство человечества – синоним доцивилизованного общественного состояния. Поэтому воспитание и история расцениваются ими как непоправимое искажение естественной природы человека, его безвозвратное удаление от совершенного и гармоничного первообраза. Принципиальное отличие позиции Федорова заключается в том, что ребенок предстает у него существом одновременно и природным (дитя природы), и нравственным (сын человеческий). Идеализировать детскую природу неправомерно уже потому, что это означало бы признание и идеализацию в ней той части, которая заключает стихийное и слепое начало. Руссоизм, предлагая следовать естественной природе, основывается на ложной, языческой мудрости. Если детство и производит впечатление гармоничного возраста, то это объясняется лишь временным бездействием разъединяющих причин. Действительная истина, сообщенная христианством, требует следовать беспорочной природе детства, в которой выражается «отрицательно – отсутствие порока, а положительно – исключительное господство родства» (I, 82). Следовательно, высшей ценностью обладает внутреннее, духовное существо ребенка, которое проглядывает в его внешнем телесном образе и состоит в непосредственном нравственном чувстве причастности к другим людям. В детском состоянии заключен не идеал, а «критерий и исходный пункт дальнейшего совершенствования».

Наступление несовершеннолетия или времени *ребячества* объясняется Федоровым пробуждением в человеке прежде дремавших стихийных, природных сил. Эволюция, принявшая форму общественного развития, здесь выступает как прогресс. Его суть Федоров видит в «сознании сынами своего превосходства над отцами и в сознании живущими своего превосходства над умершими, т.е. в таком сознании, которое исключает необходимость, а потому и возможность объединения живущих (сынов) для воскрешения умерших (отцов)...» (I, 52). Прогресс – ложное направление в движении человеческого рода, осуществляющееся на началах

всеобщего разъединения и борьбы, порождающее «небратское», «неродственное» состояние. Основные пороки прогресса, в равной мере присущи и его закономерному результату – современному «цивилизованному» обществу. Главный среди них – обособление мысли от дела, научного знания («ученых») от практических потребностей («неученых»), города от деревни – не позволяет людям обуздать вредоносные и разрушительные силы природы. В забвении братства, в индивидуализме и эгоизме несовершеннолетнего человека лежит причина создания им механистичного гражданско-правового уклада жизни, торгово-промышленной цивилизации, общества материального комфорта и развлечений. Но еще более важно, с точки зрения Федорова, господство разлада и вражды в духовной жизни человека, где отсутствуют солидарность и миролюбие, справедливость и братская любовь, существует глухое обособление разума от веры, морали от искусства, прошлого от настоящего. Здесь – царство частных, отвлеченных истин, не позволяющих людям найти общий язык взаимного понимания. Понятно, что развитие цивилизации не выводит человеческий род из возраста несовершеннолетия. Напротив, «прогресс как отрицание отечества и братства есть полнейший нравственный упадок, отрицание самой нравственности» (I, 82) и, следовательно, является искажением исконного образа человека, отчуждением от него его родовой сущности.

И все же неприятие Федоровым современного общественного состояния не выливается в отторжение толстовского типа. В нигилистической оценке Толстым всех достижений истории и цивилизации, в объявлении им ненужными занятий трудом, наукой, искусством, Федоров видит проявление все того же прогрессизма. Призывая к отказу от благ цивилизации, равно как и к неучастию в общественных делах, Толстой становится глашатаем только одной из сторон прогресса. Но в нем наряду с отрицательной стороной заключается и положительный элемент, состоящий в стремлении к совершенствованию. Особенно резко Федоров выступает против толстовской дискредитации научного знания. «Науку, – пишет он, – Толстой знает только как она есть, и видя приложение ее к мануфактурно-фабричным игрушкам и ко всяким безделушкам, а также нынешнюю неприложимость ее к вопросу о жизни и смерти <...>, дающему смысл и цель жизни, как наукоборец отвергает ее, вовсе не подозревая, чем она могла и должна бы быть, и потому с легким сердцем совершает великое преступление <...>, подстрекая погасить этот светоч, который может и должен сделаться орудием победы над смертью, орудием возвращения к жизни» (I, 416). Поэтому учение о «непротивлении злу», в котором заключены как неприятие общества и культуры, так и проповедь пассивности, не-делания, есть «всеобщее жизнеразрушение», выражение все того же духа небратства, неродственности, который свойственен незрелому «ребяческому» сознанию.

Вступление в совершеннолетие знаменует начало присвоения человеком своей родовой сущности, осознание себя «сыном человеческим» и добровольное принятие долга воскрешения отцов. Хотя воспитание историей и оставляет человечество вечным школьником, однако его результатом является сознание пагубности избранного «блудными сынами» пути. Поэтому в культурно-историческом плане совершеннолетие означает разрыв с прогрессом, который «есть прямая противоположность воскрешению» (I, 52) при одновременном сохранении его достижений, которые в виде силы научного знания и технических средств должны быть обращены на регуляцию природы и возвращении к жизни умерших предков. Общее дело как нравственно преображенный коллективный труд имеет целью достижение не потустороннего, а реального физического бессмертия всех когда либо живших людей. Обращение всеобщих усилий на возвращение к жизни ушедших от нас создает внутренне обновленное человеческое сообщество, в котором находит свое завершение родовая, соборная сущность человека, раскрываемая Федоровым в понятии «сын человеческий».

Вместе с природной и социально-исторической зрелостью родовой человек достигает совершеннолетия и в духовном смысле, определяемом Федоровым как возраст Христа. «Прийти в меру возраста Христова – значить сделаться именно сыном человеческим, ибо и сам Христос называет себя сыном человеческим» (I, 44). Христос как Сын человеческий и одновременно Сын

Божий есть истинный человек. В возрасте зрелости божественная ипостась становится составной частью родовой сущности, в силу чего человечество в целом предстает Богочеловечеством.

### *Богосыновство*

Принимая основные положения христианства, касающиеся трансцендентной природы человека, Федоров истолковывает их в духе основной идеи своего учения. Это относится уже к догмату творения человека, который, по мысли русского философа, может быть правильно понят только в свете Богосыновства. Создание человека неверно представлять актом стихийным, бессознательно-творческим, ибо творцом здесь выступает не природа, а Бог. Вместе с тем, божественное творение нельзя мыслить по аналогии с внешним, техническим действием, и, следовательно, человек не является конструкцией, продуктом Бога-ремесленника. Творение – это рождение, ибо в нем Бог отделяет частицу собственной сущности, передавая ее человеку. Поэтому связь между Богом и человеком имеет внутренний, интимный, таинственный характер. Созданный Отцом по его образу и подобию, человек неизменно наследует сыновство у Бога. Узы родства – единственно всеобщие и истинные отношения, связывающие людей как друг с другом, так и с Отцом Небесным.

Духовное детство – это состояние незамутненной беспорочной веры, находимой человеком в себе в виде непосредственного чувства родственной близости и любви к Богу-Отцу и всем его сынам без различия званий и рангов, установившихся во внешнем, общественном мире. В духовное, а не историческое, детство человечество вступает в первые века христианства, которое сознание родства и чувство смертности очистительно преображает благодаря слову и делу Сына Человеческого. В учении и подвиге Христа духовно, а не только телесно, воссиял детски чистый и непорочный образ человека, на века сохранивший для людей значение абсолютного идеала. Детская чистота духовно вводит человека в Царствие Божие, которое индивидуально открывается в молитве, а коллективно, соборно в храмовой литургии. Религиозный смысл богослужения – в уповании на Бога в спасении и воскрешении всех. Однако в молитвенном деле есть только чаяние возрождения, но нет еще дела. Поэтому в духовном смысле детство это – возраст Богочеловека, когда вера остается внутренней, не принявшей деятельного практического выражения.

Становление богосыновства сопровождается преобладанием собственно человеческого, природного в духовном составе человека и, как следствие, искажением нравственно чистого детского образа. «Чтобы судить о глубине нашего нравственного упадка, достаточно сказать, что уже не различают естественного для слепой силы от того, что естественно для человека; это значит, что остаются в детском состоянии, но лишены детской чистоты» (I, 106). Этот период, символически называемый Федоровым возрастом «блудных сынов», знаменует забвение богосыновства и упоение отрицательно понимаемой свободой. На место подлинной религиозности духовно несовершеннолетний человек ставит веру в разум, в силу научного знания, язычески преклоняется перед относительными материальными благами, создает себе вселенский храм из мануфактурно-промышленной цивилизации. Активное преобразующее начало в человеке реализуется в общем деле, не одухотворенном истинной верой и поэтому получающем ложное направление. Вне веры дело безблагодатно и не согласуется с волей Бога, приурочившего род человеческий к бессмертному богосыновству.

Возраст духовной зрелости открывает эру воплощения в человечестве Сына Божьего Иисуса Христа. Содержание этого периода раскрывается в федоровской христологии, которая на первый план выдвигает не трансцендентную, а человеческую сторону Богочеловека. Подчеркивая, что в Новом Завете Христос именуется Сыном человеческим, Федоров трактует отношения родственной близости между Богом-Отцом и Богом-Сыном с позиций нравственного богословия. Если следовать догмату боговоплощения, согласно которому Христос соединяет в

личностном единстве всю полноту как божественной так и человеческой природы, то окажется, что метафизический статус Богосыновства и человекосыновства различен. Хорошо понимая это, Федоров восстанавливает распадающееся двуединство богочеловеческой природы, придавая понятиям Сын Божий и Сын Человеческий равный нравственный смысл – любовь Христа к людям как сына и брата человеческого столь же полна, как и его любовь к Отцу Небесному. Поэтому, разделив с людьми страдания и муки земные и сохранив верность Богу, Христос явил собой живой образец Сына Человеческого.

Подлинный смысл Нового Завета Федоров усматривает в чуде воскрешения Лазаря и в воскрешении самого Спасителя. Спасение, истолкованное как воскресение, открывает перед человеческим родом эсхатологическую перспективу, подкрепленную религиозно-нравственным долгом, вытекающим из того, что в бессмертии Бога-Отца прочитывается обязанность сыновей воплотить любовь к своим отцам в деле всеобщего воскресения. «...Если мы назовем, – пишет Федоров, – человека созданием Божиим и вместе подобием и образом Создателя, то этим самым укажем на его назначение и цель» (III, 264).

Богосыновство, безусловно, дар человеку Свыше, однако в нем заключена не только благодать, но и призвание, долг *стать* Сыном Божьим. «Человек не природы порождение, а Бога через нас самих творение и к жизни всех умерших на земле, чрез нас же, возвращение для разумного всеми мирами управления» (I, 398). Отсюда следует, что Бог творит человека через него самого. Сущностного Богоподобия человечество добывается собственными активными усилиями. Путь к нему открывается во вселенском воскресительном деле, как деле не только практическом, но и духовном, искупительном, внутренне возрождающем и преображающем человека. А это означает, что в качестве особой формы историчности проективизм распространяется Федоровым и на богосыновство человека, которое предстает процессом духовного взросления человеческого рода.

Богочеловечество – это религиозное преображение единого человеческого рода во имя завещанного Отцом вселенского дела всеобщей патрофикации. Воссоединение ранее разделенных веры и дела дает человеку *надежду* на бессмертие и приобретает форму внехрамовой литургии как совместного, общего служения Богу отцов делом воскресения.

Таким образом, все три составляющие человеческой природы оказываются историчными, становящимися. Однако иерархически более высокой является трансцендентная ипостась; ею определяется единство всех сторон антропологического проекта.

### ***Философия воспитания***

В возрасте зрелости подлинное воспитание не заканчивается, а только начинается. «Воскрешение, – пишет Федоров, – будучи противоположно прогрессу, как сознанию превосходства младшего над старшим, как вытеснению младшими старших, требует такого воспитания, которое не вооружало бы сынов против отцов, а напротив, ставило бы главным делом сынов воскресение отцов, требует <...> такого воспитания, которое было бы взаимным возвращением сердец отцов и сынов друг другу. Истинное воспитание состоит не в сознании превосходства над отцами, а в сознании отцов в себе и себя в них. Воскрешение есть полное выражение совершеннолетия, выход из школы; оно требует общества самостоятельных лиц, сынов, участвующих в общем деле воскресения отцов. С воспитанием кончается дело отцов, родителей, и начинается дело сынов – воскресителей» (I, 56–57). Таким образом, совершенно новый нравственный смысл приобретают взаимоотношения между людьми в обществе, а вместе с ними и отношения между поколениями. Теперь дело родителей по отношению к детям – воспитание, долг же детей по отношению к родителям – воскресение.

В обществе разделенном, небратском воспитание и образование в целом не выполняют своих действительных функций. В первую очередь это относится к школе, главный недостаток которой – ложная ориентация в отношении целей и задач образования. Существующая система



образования подготавливает своих питомцев к частным видам деятельности, а не к общему для всех делу. Она является совокупностью профессиональных, специализированных учебных учреждений, внутренне не взаимосвязанных между собой единой целью и общим назначением. В сложившихся обстоятельствах, – указывает Федоров, – «общее» не имеет не только высшего учреждения, оно не имеет и низшего и среднего, даже и совсем нет этого общего» (II, 426). Поэтому беда школьного дела состоит не в многообразии форм и уровней, а в отсутствии такой направленности образования, при котором оно стало бы делом всех и каждого.

Поскольку духовный смысл образования усматривается Федоровым в подготовке человека к осуществлению долга житнетворения предков, то задача учиться и учить, воспитываться и воспитывать составляет религиозную обязанность каждого. С этих позиций обосновывается необходимость создания системы массового, действительно народного просвещения, дело которого было бы продолжением образовательного дела христианства, ведь именно христианское учение, которое в человеке видит не эллина или варвара, а сына человеческого, заключает в себе истинный воспитательный смысл. «На наше принятие христианства, – отмечает русский философ, – на наше крещение, и нужно смотреть как на крещение детей, для которых оглашение, или воспитание, начинается после крещения, а не прежде его» (I, 83). Долг же организации религиозного образования народа возлагается Федоровым на православную церковь в союзе с самодержавным государством. Этим объясняется, с одной стороны, огромное значение, которое он придавал церковно-приходской школе, и резко отрицательная оценка системы светского образования, с другой.

Крайним выражением пагубного разделения воспитания и обучения, веры и знания Федоров видит в земской школе и университете, олицетворяющих для него все изъяны светского образования. К их числу относится возведение знаний в самоцель, их отвлеченный, лишенный наглядности характер, господство заучивания в противоположность исследованию. Большой личный опыт педагогической работы позволил Федорову ясно увидеть бесцельность и «материального», и «формального» образования. Первое ориентировано на «знание ради знания», второе – на «развитие ради развития». Но особенно нетерпим, по убеждению Федорова, сам дух светского образования, служащего целям прогресса, а не воскрешения. Отсюда в форме противопоставления учителя ученику, воспитателя воспитаннику берет исток разделение на ученых и неученых, составляющее главную общественную несправедливость. Авторитаризм и чиновничий произвол, царящие в школе, несовместимы с христианским пониманием учительства, с атмосферой родственной близости и семейной общности в педагогическом сообществе. Наиболее болезненное выражение светской системы образования Федоров усматривает в университете, который в форме атеизма и позитивизма культивирует у молодежи преклонение перед силами слепой природы. Созданный «недорослями», сынами, забывшими о своем долге перед отцами, университет становится храмом ложной науки, носителем формально-юридически понятых прав и свобод, рассадником «фарисейской», основанной на мнимом достоинстве человека, нравственности. Именно поэтому недостатки светского образования не могут быть исправлены частными мерами. Школе должна быть придана новая направленность, отвечающая целям совершеннолетнего человека.

Пробуждение от бесчувственности и забвения воскресительного призвания сопровождается, по Федорову, кардинальной трансформацией духовной конституции родового человека. «Как только ум приходит в чувство, то начинается воспоминание отцов умерших (музей), а вместе и соединение сынов этих умерших, а также и отцов, еще живущих (собор), для воспитания своих сынов (школа)» (I, 45). Музей, Храм (Собор) и Школа становятся важнейшими взаимосвязанными и взаимообратимыми символами, выражающими внутреннюю перестройку общей жизни людей. Соответственно этому их соединение в единый образовательно-воспитательный комплекс составляет основу философско-педагогической программы русского мыслителя.

Понятия «школа», «музей» и «храм» наполняются Федоровым как конкретным, так и обобщенным содержанием.

В широком смысле идея Школы выражает универсально образовательный, воспитательный аспект общего дела. Человечество не только осуществляет космическое животворящее предназначение, но и проходит практическую школу общего дела, образующего «всех сынов, как одного сына, сына едиnorodного, носящего в себе *«образ Отца»*, Таков, – подчеркивает Федоров, – первоначальный смысл *«образования»*, ныне произвольно понимаемого и применяемого в деле *«просвещения»*; и, согласно этому смыслу, школы сынов и дочерей нельзя отделять от музея, как памятника отцов» (I, 95). Образовательно-воспитательное значение музея, также понимаемого символически-обобщенно, состоит в том, что в проективной философии Федоров отводит ему роль всеобъемлющего хранилища преображенной родственным чувством исторической памяти. Задача воспитания через сострадательное, нравственно разумное вхождение в соборно актуализированный мир умерших отцов дополняется образовательным назначением музея, призванного осуществлять детальное и конкретное познание всех сторон жизни. Цельное исследование, предметом которого является как прошлое, так и настоящее, как история, так и природа достигается, на языке Федорова, соединением музея с обсерваторией. Такое соединение необходимо для того, чтобы *«все стали познающими и все стало предметом знания, и чтобы наука была выводом из наблюдений, не кое-где, кое-кем и кое-когда производимых, а из наблюдений, производимых всеми, везде и всегда»* (I, 95). Приобщение к универсальной науке, а точнее активное, деятельное участие во всеобщем познании является формой истинного обучения, дающего человеку реальные, всесторонние и практически действенные знания<sup>2</sup>.

Если учесть духовно-нравственное, религиозно-воспитательное назначение музей, то он естественно и органично обращается в Храм – не только поминальное, но и воскресительное учреждение. Храмовое образование значительно более широкое нежели церковное уже потому, что соединяет в себе разум, чувство и веру, знание природы, истории и Священного Писания, научное, художественное и духовно-религиозное познание. В максимально широком смысле проективная мысль Федорова движется к тому, что Храмом становится вся преображенная делом природа, вся Вселенная как место внецерковной литургической службы соборно объединенного человечества. Лишь такой Храм, выстроенный всеобщим трудом сынов человеческого, может быть Школой воспитания всего человеческого рода.

### Примечания

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Кому у кого учиться: крестьянским детям у нас или нам у крестьянских детей // Толстой Л.Н. Педагогические сочинения. М., 1989. С. 287.

<sup>2</sup> Федоровский проект Музея-школы по содержанию весьма близок к замыслу «Пампедии» Я. А. Коменского, у которого принцип «все должны учиться всему и притом всесторонне» также выражает идею универсально энциклопедического и духовно-преображающего (пансофийного) образования.

Л. Л. Регельсон

### ОБРАЗ СЯТОЙ ТРОИЦЫ В ПРОЕКТЕ НИКОЛАЯ ФЕДОРОВА.

Каждый, кто помнит свои детские размышления о рождении и смерти, помнит и основной, как бы самоочевидный, вывод: не может быть, что меня когда-нибудь не будет, так же

как не может быть, что меня когда-то не было. Идея о бессмертии, как и мысль о предсуществовании, и у взрослого вызывает живейший отклик в самых глубинах души.

Восприятие учения Н. Ф. Федорова, как правило, замыкается в рамках этого простейшего переживания и потому вызывает законные вопросы. Зачем еще одно учение о воскрешении, если все религии в той или иной форме уже обещают вечное существование? С другой стороны, если речь идет о продолжении или восстановлении нашей телесной жизни, то это вызывает еще большее недоумение, а порой даже отвращение и ужас; ведь в этой земной телесной жизни все мы глубоко несчастны, как бы ни убеждали себя в противоположном. Помимо телесной немощи, причина несчастья – естественный человеческий эгоизм: радость одного постоянно оборачивается горем для кого-то другого. Устранение же эгоизма представляется невозможным без устранения самого человека. Если в человеке исчезнет всякое «я», то воскрешать будет уже некого, и некому быть счастливым или несчастным.

Однако лишь немногие дают себе труд убедиться в том, что мысль Федорова, иногда подчеркнута наивная по форме, далеко не наивна по существу; в частности, он вовсе не мечтал о царстве бессмертных эгоистов. Практика обсуждений показывает, как часто его читают невнимательно, упуская главное, неординарное, нравственно и религиозно ценное. Вместо этого критический, а порой и недоброжелательно иронический взгляд фиксируется на очевидных, хотя и второстепенных слабостях и ошибках, зачастую обусловленных спецификой мышления его эпохи. Поэтому мы считаем необходимым собрать воедино наиболее яркие цитаты, выражающие тринитарную концепцию Федорова.

### ***Основные идеи проекта***

Федоровская мысль постоянно сосредоточена на фундаментальном противоречии между единичным и всеобщим; вопрос о смерти он никогда не рассматривает вне этого контекста. Чаще всего он говорит о ложной альтернативе в духовных поисках человечества: индивидуалистическая рознь Запада либо деспотическое единство Востока. Выход из этого тупика, по его убеждению, возможен только путем перехода к иному способу существования человека, при котором целью и содержанием его индивидуального бытия становится бытие всех других. Не уничтожение личности ради безличного единства и не отречение от собственного эгоизма ради эгоизма другого, но «жизнь со всеми и для всех». Рассмотрев с этих позиций основные религиозные учения, он приходит к выводу: единственный найденный человечеством идеал истинного существования – это образ христианского Троицеобразного Бога.

Заметим, что Федоров ни разу, никогда не говорит об эгоистическом мотиве преодоления смерти; всегда и везде он говорит не о стремлении человека воскресить самого себя, а только о воскрешении других, в первую очередь – отцов и матерей, а затем и всей цепи предков, вплоть до праотца Адама. В невозможности смириться с их смертью, в глубочайшей нравственной потребности вернуть их к жизни он видит самую суть нового человеческого самосознания, прежде всего сыновнего и дочернего. Эта новая суть противоречит и противодействует естественному порядку природы, согласно которому главное предназначение человека – продолжить свою жизнь в потомках. Федоров считает необходимым и возможным обратить вспять мощную энергию продолжения рода, свойственную всему живому. Допуская различные решения вопроса о том, откуда вообще взялось в человечестве столь противоположное устремление к восстановлению жизни предков, он принимает это стремление как наличный факт всей человеческой истории. Он утверждает, что чувство сыновнего долга – основной признак, отличающий человека от любого животного, даже умного и умелого. Не желая отталкивать от «общего дела» воскрешения предков тех, кто не имеет сознательной веры в личного Бога, он не настаивает на библейском учении о сотворении человека, но считает логически допустимым представление о человеке как о результате саморазвития природы.

Предоставим слово самому Николаю Федоровичу. Как бы в противовес будущей фрейдовской концепции о начале человеческого рода с акта отцеубийства, он видит это начало в первичном акте почитания отца:

«В чувстве скорби первого сына человеческого, сожаления о потере отца зародилась та мировая скорбь о тленности всего, о всеобщей смертности, в которой природа впервые дошла до сознания своего несовершенства и с зарождением которой положено начало обновлению мира, начало эпохи человеческой, в которую мир должен быть воссоздан силами самого человека. И без этой сыновней добродетели, без родового быта мы никогда не могли бы понять учения о Троице Боге, учения изумительного и по своему величию едва достигаемого для самых высоких умов, по чувствуемой же в нем сердечной теплоте доступного даже детскому пониманию» (I, 93)<sup>1</sup>.

Следующий важный аспект учения Федорова: он категорически отвергал всякое «природопоклонство». Именно в обожествлении природы он обвинял как новейший эволюционный материализм, так и модный уже в его время индуизм, резко противопоставляя им христианскую позицию:

«Природное, естественное совершенно противоположно христианскому или даже человеческому; природное – пожирание, христианское же <...> творческий процесс, *воссоздание* своего организма, заменяющее питание; природному размножению в христианстве соответствует <...> *всеобщее воскрешение*, т. е. воспроизведение *прежде живших поколений*. Можно сказать, что между природным и христианским такое же отношение, т. е. такая же противоположность, как между Троицею христианской и Тримурти индийской, открытию которой так обрадовались противники христианства, находя в ней изумительное сходство с христианской Троицею, и действительно, сходство поразительное – там *три* и здесь *три*...» (I, 281).

Отметим, что в наше время подобному внешнему сходству радуются не столько атеисты, сколько сторонники холизма и суперэкуменизма, которые решают мучительную проблему отношений между разными религиями столь же просто, сколь и безответственно: все религии кажутся им всего лишь гранями одной и той же истины. Как будто прямо по их адресу направлена ирония Федорова насчет «поразительного сходства», если «там три и здесь три». При таком подходе обесмысливается, обесценивается не только содержательное ядро каждой из религий, но и само понятие *истины*.

В частности, великая промыслительная ценность ислама для современного «теплохладного» христианства в том, что он своей пламенной ревностью о Боге и в нас пробуждает настоятельную необходимость заново углубиться в первичные основы нашей веры. Именно эта ревность об истине проявляется в страстной полемике Федорова с исламом:

«Мнимое единство ислама состоит в безусловном подчинении себя слепой силе природы, в которой он видит волю Аллаха (фатализм), <...> положительно – в священной войне, в обязанности быть орудиями истребления для водворения единства; а отрицательно – в том, чтобы быть жертвами истребления, не противодействовать, а страдательно принять болезнь и смерть, не противодействовать и той естественной, столь же животной, как и истребление, страсти, которая проявляется в многоженстве. И чем на самом деле отличается эта монотеистическая религия от тех религий, которые поклоняются и производительной, и истребительной силе?!... Надо сознаться, что язычество и иудео-магометанство различны только в мысли, в представлении, в догмате, и тождественны в заповедях» (I, 86–87).

В целом, соглашаясь с Федоровым в его оценках, столь актуальных на сегодняшний день, мы все же считаем необходимым несколько смягчить категоричность его суждений относительно простого монотеизма. Хотя одинокий, «бессыновный» (по выражению Н. Ф.) Бог формально-логически действительно должен был бы пониматься как всепожирающий Абсолют, однако в религиозном опыте иудаизма и ислама Он представляется, как правило, совсем иным: Яхве – прощающий грехи, «внимающий воплю человеческому»; Аллах – милостивый и милосердный. Однако эти именованья Всевышнего, открытые через пророков, не подкрепляются образом

самого Бога как Троицкого; Бог есть любящий, но Бог не есть Любовь. Строго последовательный монотеизм вообще запрещает что-либо утверждать (и даже задаваться вопросом) относительно сущности и образа Всевышнего. В этом есть внутреннее противоречие: раз о Боге ничего нельзя сказать, значит нельзя настаивать и на Его простой единственности. Следовательно, монотеист не может отвергать возможность того, что Яхве (Аллах) сочтет необходимым в нужное время открыть Себя в качестве того самого Троицкого Бога, в которого веруют христиане.

Федоров с горечью признает, что и для самих христиан Троица есть «мертвый догмат, не имеющий для жизни никакого значения». Федоров прав и не прав: именно разрыв между идеалом и реальностью имеет огромное значение для жизни. Из глубокого переживания этого разрыва рождается неприятие существующего строя бытия и стремление этот строй коренным образом изменить. В этом христианском максимализме – залог и перспектива новой жизни (в которую сейчас мало кто верит, но в глубине души жаждут все). Творческий порыв самого Федорова как раз и возникает из несогласия смириться с этим разрывом:

«Пока в жизни, в действительности самостоятельность лиц будет выражаться в розни, а единство – в порабощении, до тех пор многоединство, как подобие Троицества, будет лишь мысленным, идеальным. Если же мы не допускаем отделения действия от мысли, то Троицество будет для нас не идеалом лишь, а проектом, т. е. не надеждою только, а заповедью. Только *делая, осуществляя на деле, можно понимать*» (I, 90).

Самым глубоким разрывом между идеалом и реальностью является факт смерти. Поэтому именно преодоление смерти Федоров считает главной заповедью Троицкого Бога, основной задачей и целью *общего дела* всего человечества:

«Божественное Существо, которое в Самом Себе показало совершеннейший образец общества, Существо, Которое есть единство самостоятельных, бессмертных личностей, во всей полноте чувствующих и сознающих свое неразрываемое смертию, исключаящее смерть единство, – такова христианская идея о Боге, т. е. это значит, что в Божественном Существое открывается то самое, что нужно человеческому роду, чтобы он стал бессмертным. Троица – это *церковь бессмертных*, и подобием Ей со стороны человека может быть лишь *церковь воскресенных*. В Троице нет причин смерти и заключаются все условия бессмертия» (I, 90).

Трудно остановиться, прервать этот живой, пульсирующий поток мысли Федорова, с неутомимым поиском слов и образов, способных хотя бы намекнуть на почти непередаваемое содержание его глубинного духовного опыта. Дерзнем спросить себя: что это за опыт, откуда черпает он волю и вдохновение для своего пожизненного, столь тяжкого служения – быть «гласом вопиющего в пустыне»? Имел ли он опыт прямого Богообщения? Николай Федорович предпочел оставить это в тайне, чтобы нечаянно не внушить мысль о том, что участие в *общем деле* – удел немногих (лишь тех, кому такой опыт дарован). Поэтому в своей аргументации он ограничивался тем, что доступно каждому – родовыми традициями, религиозными заповедями и нравственными переживаниями; ведь и они имплицитно несут в себе образ Троицкого Бога, Его замысел о человеке. Пройдя сквозь толщу веков, родовая память постепенно теряет свою отчетливость, но зато обогащается всей полнотой живого исторического опыта человечества.

Именно богатство исторических, бытовых, психологических аргументов придает проповеди Федорова свойство общедоступности, но одновременно делает ее уязвимой для критики. Обнаженная искренность, незащищенность, отсутствие претензий на безупречность и систематичность – все это выгодно отличает его от многих деятелей русского религиозного возрождения. По мере того как время выявляет истинные масштабы и роли каждого из участников этого великого духовного движения, становится все более очевидным, что именно Николай Федоров стоит у его истоков, можно даже сказать, сам является его истоком. Влияние его огромно, хотя зачастую оно остается скрытым или косвенным; самое главное – оно продолжает возрастать, хотя время полного понимания его дел еще не пришло: что-то важное и значительное еще не свершилось в самой жизни.

### ***Богословский аспект проекта***

В отличие от большинства богословов, прежде всего стремящихся выявить нецерковные черты федоровского учения, мы попытаемся доказать глубокую укорененность этого учения в православной традиции. Одна из главных трудностей для Федорова состояла в крайне ущербном состоянии церковного учения о Святой Троице в его время. Только та огромная работа, которая была проделана русскими богословами за последние 100 лет, дает нам возможность попытаться внести в интерпретацию Тринитарного догмата некоторые уточнения, которые представляются необходимым и для развития федоровского проекта.

Прежде всего, присмотримся более внимательно к тому первому, и пока единственному эпизоду в истории мирового христианства, когда догмат о Троице действительно был провозглашен как заповедь для практического исполнения. Речь идет, конечно, о заповеди преподобного Сергия Радонежского: «Взиранием на Святую Троицу побеждать страх пред ненавистной раздельностью мира». Как отмечает Федоров, это был один из самых критических моментов русской истории (добавим от себя – в чем-то аналогичный нынешнему), когда народ был как бы заново поставлен перед ситуацией выбора веры. Это было время, когда поминаемый на русской церковной литургии самодержавный царь московской (золотоордынской) Руси – хан Узбек, после долгих колебаний между православием и мусульманством, окончательно избрал ислам. Это было впечатляющее торжество унитарного монотеизма. И в это же самое время с Запада, в основном через Новгород и Псков, на Русь начинают проникать антитринитарные ереси. Перед лицом таких масштабных угроз сохранение верности православию требовало убедительного и действенного свидетельства о Боге как о Троице. Между тем, в церковном арсенале того времени такого свидетельства не нашлось. Поскольку речь шла о главном предмете веры, необходимо было новое откровение, сопоставимое по глубине и масштабам с великими богословскими прозрениями святоотеческой эпохи. Исихастская духовность паламитской Византии, представленная на Руси школой преподобного Сергия, создавала благоприятные условия для восприятия нового, углубленного откровения о Троице. И такое откровение Бога о Себе Самом было дано: через преподобного Сергия – русскому народу, а в перспективе – всему человечеству.

Столетие после Сергия было веком усвоения этого откровения, «золотым веком русской святости», в течение которого сформировались самые глубинные чаяния и устремления народной души. Однако тогда подобные чаяния еще не могли быть воплощены в реальной жизни; этому препятствовала общая интеллектуальная и психологическая незрелость. Современный человек качественно отличается от человека той эпохи: он не лучше и не хуже, он – качественно иной (как взрослый – иной по отношению к ребенку). Благодатная детская святость достаточна для спасения души, но недостаточна для преодоления телесной смерти. Причина смерти – разрыв и противоборство между верхними пластами души, способными воспринять образ Святой Троицы, и ее нижним пластом – животным эгоизмом (оба пласта столь же присущи народной душе, как и душе индивидуальной). Животное в человеке, относительно мирное в благополучных условиях, оказывает яростное сопротивление тринитарным энергиям, потому что воспринимает их как смертельную угрозу самому своему существованию. Только мощные и зрелые верхние пласты души могут осуществить грандиозную работу по тринитарной перестройке животного начала в человеке. Пока человек не созрел для этой работы, на всем протяжении истории господствовало эгоистическое самоутверждение во всех его формах; оно было лишь частично ограничено рамками морали и культуры. Даже самые мощные прорывы христианской святости до сих пор были обречены на трагическую неудачу. В частности, традиция Сергия была оборвана разгромом движения «нестяжателей» и, казалось бы, окончательно похоронена в эпоху Грозного.

Постепенное, с перерывами и отступлениями, возвращение к этой традиции начинается с духовной школы св. Паисия Величковского и продолжается до наших дней.

Федоров ясно сознавал свои корни, хотя в его время исторические знания об эпохе преп. Сергия были очень ограничены (да и сейчас эти знания весьма не полны). Достаточно сказать, что он даже не видел рублевскую Троицу, которая впервые была расчищена лишь через два года после его кончины. Между тем, «богословский текст» этой иконы хранит в себе основные тайны сергиева откровения. Но имеющий глаза – не видит, имеющий уши – не слышит, ибо время еще не пришло. Однако рано или поздно это время придет, и как все важное в русской истории – оно придет внезапно. И тогда «диковинные» призывы Федорова вдруг покажутся глубоко традиционными и даже самоочевидными. Впрочем, эта кажущаяся внезапность всегда подготавливается самоотверженными трудами опередивших свое время одиночек. И вот что ими движет:

«Нужно глубоко, твердо усвоить себе идею долга, чтобы при тех невообразимых трудностях, кои предстоит преодолеть человеку и кои могут напугать самые смелые воображения, не впасть в отчаяние, не потерять всякой надежды, чтобы остаться верным Богу и отцам. Только через великий, тяжкий, продолжительный труд мы очистимся от долга, придем к воскрешению, войдем в общение с Троицей, оставаясь подобно Ему самостоятельными, бессмертными личностями, во всей полноте чувствующими и сознающими свое единство. И только тогда мы будем иметь окончательное доказательство бытия Божия, будем видеть Его лицом к лицу...» (I, 125).

Тринитарный проект Федорова предполагает взаимодействие двух активных начал: Троицеобразного Бога, с одной стороны, и реального человека со всеми его нераскрытыми потенциями, с другой. Развитие проекта требует углубления понимания каждой из этих сторон: как природы человека, так и образа Святой Троицы.

В сознании большинства христиан всех конфессий этот образ весьма расплывчат, а богословские суждения крайне противоречивы. Как правило, никто не покушается на формулировки тринитарного догмата, принятые вселенскими соборами. Споры идут по поводу жизненно важных аспектов интерпретации этого догмата, причем все авторы высказываний на эту тему, разделенные временем и пространством, становятся как бы участниками единого соборного обсуждения, которое далеко еще не завершено.

В частности, мы хотим критически обсудить федоровскую трактовку образа Святой Троицы: «Божество есть одухотворенные Сын и Дочь, безграничную любовь к Отцу питающие» (I, 95).

Резко полемизируя с авторитетной богословской традицией, не признающей существования божественного первообраза женского начала, Федоров пишет: «Если в учении о Троице Дух не будет представлен образцом для дочери, то сама Троица обратится в безжизненную, монашескую, платоновскую, или платоническую» (там же).

По нашему убеждению, ошибка Федорова, как и многих других толкователей, заключается в неразличении Духа Святого как Божественной Энергии и Духа Святого как Третьего Лица Св. Троицы. Аналогичную ошибку делают и те, кто прямо отождествляет Божественный Логос со Вторым Лицом Св. Троицы. Что же касается Первого Лица, то Его непосредственно отождествляют с Божественным Началом как таковым. Совокупность этих ошибок порождает в умах верующих недоумения и путаницу и нередко приводит к выводу, что по поводу Святой Троицы вообще ничего вразумительного сказать нельзя. Получается, что мы толком даже не знаем, в какого Бога мы верим. И уж совсем нереальным начинает казаться образ Святой Троицы как заповедь и проект, в духе Федорова.

Включаясь в соборное обсуждение этого главного вопроса нашей веры, позволим себе предложить следующий теологумен (богословскую гипотезу).

В реальном мистическом опыте богообщения под именем Отца переживается Сам Бог во всей Его полноте, т. е. в Его Троицестве. И лишь согласно святоотеческому принципу

«перенесения имен», имя Отца переносится на Первое Лицо Св. Троицы, непостижимой и невыразимой в Своей сущности.

Аналогично Иисус Христос в Своей божественной природе познается как образ Троиединого Бога, как Сын Божий, предвечно рожденный и воплощенный в полноте Энергий Троицы. Христологический догмат утверждает единство Его Личности в двух природах – божественной и человеческой. Поэтому о Нем и как о человеке сказано: «В Нем пребывает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2:9). И лишь по тому же закону перенесения имен Его имя как Сына усваивается Второму Лицу Св. Троицы.

Несомненно также, что под именем Святого Духа всегда переживается Божественная Энергия как изливание, как исхождение самой из себя неизреченной Божественной сущности – в том смысле, как об этом учил св. Григорий Палама. Каждая из многообразных Божественных Энергий есть Энергия всей Троицы, одно из проявлений Ее бесконечно богатой внутренней жизни. И по тому же принципу перенесения имен, Святым Духом именуется Третье Лицо Св. Троицы, такое же недоступное созерцанию, как и любое из трех Лиц.

После того как мы, вслед за Григорием Паламой, осознали четкое различие понятий Троиединого Бога и Его Энергий, далее необходимо уточнить само понятие Божественной Энергии. В нашем привычном словоупотреблении «энергия» лишается своего структурного, логосного аспекта. Многое можно прояснить путем перевода греческого термина «энергия», который на русском языке означает «действие». О Божественном Действии вполне можно сказать, что оно имеет три аспекта: субстанциальный, логосный и динамический (энергетический в узком смысле слова).

Возвращаясь к поставленной Федоровым проблеме божественного первообраза женского начала, попытаемся сформулировать эту проблему более корректно. Святоотеческое богословие соотносит Логос (логосный аспект Божественного Действия) с образом предвечного Сына Божия. В связи с этим можно рассматривать динамический аспект Божественного Действия как первообраз женского начала (в частности, женщины как дочери), хотя богословски недопустимо вводить какую бы то ни было персонификацию женского начала в Боге (ни в Его сущности, ни в Его энергиях). Однако проблема, требующая решения, здесь есть, и склонность Федорова к такой персонификации не случайна; она выражает какие-то глубинные стремления и чаяния русского религиозного сознания, начиная с древнерусского культа св. Софии, уникального по своей интенсивности.

В связи с этим приобретает особое значение федоровская оценка образа Богородицы в русской православной традиции. Подчеркивая влияние постоянной военной опасности на религиозное сознание народа, он пишет: «Архистратиг Михаил и Пресвятая Дева – Богоматерь, на время как бы затмили поклонение Св. Троице, ибо от Архистратига чаяли победы, а от Матери Божией – утешения в утратах, неизбежных и при самых победах» (I, 118).

С такой оценкой мы согласиться никак не можем: культ Богородицы и Архангела Михаила не только не затмил, но органически вошел в созданную преп. Сергием традицию почитания Св. Троицы.

Роль Богоматери в служении Святой Троице наиболее ярко высвечена Григорием Паламой, духовным последователем которого был преп. Сергей. Согласно паламитскому учению, после Своего воскрешения Богородица становится как бы сосудом, вмещающим в Себя всю полноту тринитарных божественных энергий. Столь высокий уровень почитания Богородицы как Царицы Небесной иногда приводит к такой богословской крайности, как отождествление Ее с Духом Святым как Третьим Лицом Святой Троицы. Прежде всего, недопустима мысль о введении внутрь Святой Троицы никакого сотворенного (даже полностью обоженного) существа. Кроме того, нельзя говорить о женской природе какого-либо из Божественных Лиц, так же как нельзя говорить об их мужской или «андрогинной» (смешанной) природе. Категория пола ни в каком, даже самом утонченном смысле, к Божественным Лицам не применима.



Что же касается Архистратига Михаила (который, по мнению Федорова, также «затмевал» почитание Св. Троицы), то в Сергиевой традиции Его связь с Троицей совершенно особая – и до времени остающаяся прикровенной. На первой посмертной иконе Сергей изображен в молитвенной позе перед Богородицей и Михаилом. Епифаньевское житие преп. Сергия, называя его «тайнозрителем Св. Троицы», сообщает о том, что Архангел Михаил в образе «огненного мужа» регулярно сослужил ему во время литургии. Дерзнем предположить, что именно при этих посещениях Михаил сообщил важнейшие тайны Святой Троицы и своего предназначения в будущем служении Ей. Тайны эти, переданные Сергием своим ученикам, были сохранены для потомков в двух знаменитых иконах. Первая из них – «Архангел Михаил с деяниями», написанная безымянным иконописцем, который руководствовался божественным откровением, полученным духовной дочерью преп. Сергия (вдовой князя Дмитрия Донского). Вторая икона – «Троица» Андрея Рублева, который написал ее «в честь и похвалу преп. Сергия», пребывая в это время среди его учеников.

Столь же пламенный, как и Федоров, почитатель Святой Троицы о. Павел Флоренский, сформулировал заповедь преп. Сергия заново, и еще более энергично: «Троица – или гибель!».

Ум и сердце, проникнутые образом Св. Троицы, способны не только ограничить и облагородить проявления нашего животного эгоизма, но и по-новому выстроить всю структуру нашего подсознания, не оставляя места индивидуализму ни в какой его форме (даже самой утонченной). Такой задачи ни одна из религий, кроме христианства, не ставила и не могла поставить, поскольку до Иисуса Христа образ Бога как Троицы еще не был явлен человечеству. Никакой тени индивидуализма в Троице нет. Глубоко ошибочным является широко распространенное богословское представление о том, что каждое из Лиц существует самостоятельно и лишь затем вступает в отношения с другими Лицами. (Столь же недопустимо противоположное представление о Лицах Троицы лишь как о модусах или качествах единого Божества, которое при этом оказывается абсолютно одиноким.) Каждое из Лиц Троицы ни в каком смысле не существует вне отношений с Другими; более того, совокупность отношений с Другими является сущностью каждого Лица и полностью исчерпывает Его содержание. В своем инобытии в качестве Божественных Действий (Энергий) эти отношения становятся первообразами и проектами всего существующего.

Такого рода рассуждения могут показаться абстрактным умствованием, попыткой приспособить образ Божий к требованиям нашего естественного, хотя бы и философского разума. Между тем дело обстоит прямо противоположным образом. Мыслить о Боге – это значит изменять свой ум под воздействием божественного Откровения, которое не обязательно предполагает переживания каких-то чрезвычайных экстатических состояний. Даже легкое дуновение Божественной Энергии может стать стимулом для неустанной и кропотливой работы по коренному самоизменению личности. Целью этой работы является перестройка ума и сердца – в соответствии с тем образом Троицы, который несет в себе каждая из божественных Энергий. Опыт такого рода переживает едва ли не каждый искренне верующий, но лишь очень немногие воспринимают эти бесценные дары благодати не только как духовное наслаждение, но и как призыв к активному, прежде всего внутреннему, а затем и внешнему действию. Если со стороны верующего такого отклика нет, то прикосновения благодати постепенно прекращаются, и наш православный современник погружается в глубокомысленные пессимистические рассуждения о глобальном наступлении мирового зла, из-за которого Дух Святой якобы совсем покинул нашу грешную землю.

### *Антропологический аспект проекта*

Вторая сторона тринитарного проекта – наша человеческая природа, как в ее наличном состоянии, так и в потенциальных возможностях. Божественный замысел о человеке

парадоксален и непостижим для обыденного сознания. Природный индивидуализм, подлежащий безусловному преодолению, в то же время является фундаментом свободной личности. Поэтому нельзя ханжески презирать человека за его животный эгоизм, абсолютно необходимый на определенном (близком к завершению) этапе его становления. Только на этой основе человек смог обрести самостояние перед Богом, возможность верить и не верить в Него, способность соглашаться и возражать, принимать решения и брать на себя ответственность. Сама наша жажда жизни, желание никогда не умирать имеет вполне природный характер – индивидуальный или родовой. И только через мучительный опыт всей человеческой истории мы начинаем сознавать, что единственно возможный и достойный человека путь к вечной жизни лежит через перестройку природно-животной основы нашей психики. Направление этих кардинальных изменений задается сначала через категорические требования Ветхого Завета, а затем и через прямое евангельское Откровение образа Троица. Наше подсознание не способно вместить призыв Иисуса: «будьте совершенны, как Отец ваш Небесный». Понять и, тем более, приступить к реализации этого призыва мы сможем лишь по мере того, как наш основной инстинкт – воля к выживанию – будет становиться тринитарным.

Учение Федорова кажется совершенно чуждым самому духу современного христианства. В частности, не приемлет это учение такой глубокий мыслитель и богослов, как Георгий Флоровский, обвинявший его автора в «гуманистическом активизме», а также в «магическом и техническом натурализме». Такая степень непонимания свидетельствует о том, насколько далеко академическое богословие ушло от самого духа раннехристианской традиции. В трагически одиноком пророке – московском библиотекаре – после многих веков забвения как будто оживает пламенный дух св. Иринея Лионского, первого из великих Отцов Церкви. Этот ученик св. Поликарпа, который, в свою очередь, был учеником самого апостола Иоанна Богослова, в противовес спиритуалистическим ересям того времени, проповедовал телесное воскресение в Царстве Божиим на этой земле. Однако так называемое «русское религиозное возрождение», получившее первый импульс от Федорова, потерпело неудачу из-за того, что захлебнулось в волнах спиритуализма. Тем самым Ориген, внедривший это направление мысли в церковную традицию, одержал еще одну победу над Иринеем: человек снова признал вторичность и ущербность земного мира по сравнению с миром бестелесных духов, вторичность тела по отношению к душе.

Не напрасно Федоров так опасался «мистицизма» и старался избегать всякого упоминания о посмертном существовании души (хотя прямо никогда его не отрицал). «При мистицизме не требуется объединения ни разума, ни чувства, ни воли <...> долг воскресения является пустым звуком, потому что ни к чему не обязывает, никакого дела не указывает, все делается само собою, без участия человека» (I, 420–421). Такая установка вызывала возмущение Федорова, который клеймил ее как противление воле Божией, требующей от человека инициативного, творческого подхода к делу воскресения. По его мнению, плохи те христиане, которые надеются, что «все делается само собой, без участия человека, без участия его ума, чувства, воли; все способности его и он сам оказываются ни на что не нужными, все преподносится человеку даром» (I, 421). Федоровская горькая ирония вовсе не означает, что, с его точки зрения, Бог не может обойтись без помощи живущих на земле людей в деле воскресения умерших, – речь о том, что Бог без этой помощи обходиться не хочет.

Концентрируя внимание на материи и ее потенциях, мы, так же как и Федоров, не отрицаем существования тонкого мира и населяющих его многочисленных духов. Главное здесь – вопрос об иерархии ценностей. Вопреки широко распространенному мнению, мы глубоко убеждены, что для Творца «тонкий мир», как и населяющее его ангельское воинство, – нечто предварительное, промежуточное и служебное, тогда как высшая ценность и цель творения – именно человек как телесное существо. Однако человек, вопреки этому замыслу Творца, охотнее отождествляет себя с душой (если верит в ее существование), тогда как тело склонен считать чем-то вторичным, всего лишь временным этапом в истории бессмертной души. Более того, нередко

возникает образ тела как «темницы», из которой душа освобождается с помощью смерти, – образ земного человека как своего рода «пленного ангела».

Отчасти такое отношение к телу объяснимо: ведь потрясающая сложность и богатство структур человеческого тела начинает постепенно осознаваться только благодаря современным достижениям цитологии, генетики, молекулярной биологии. До этого тело и не могло восприниматься иначе, чем внешняя форма, наполненная жизненными энергиями. Само понятие «тело» в религиозном контексте, как правило, означает не что иное, как нижние, сугубо витальные пласты психики. Представители элитарной культуры «серебряного века» Дм. Мережковский и Вяч. Иванов мечтали найти путь к будущей «святой плоти» через рискованные эротические эксперименты. Такими путями «святой плоти» не достичь, потому что все подобные проекты основаны на подмене задуманной Богом иерархии в отношениях между душой и телом. Вместо того чтобы служить телу, которое предназначено стать храмом Святой Троицы, наша жаждущая удовольствий душа злоупотребляет своей властью над телом, заставляя его служить собственным эгоистическим целям.

Некоторые критики доказывают, что современные научные знания делают проект Федорова еще более нереальным, чем казалось в его время. Первая трудность, кажущаяся непреодолимой – вопрос о том, где и как сохраняется информация о теле умершего человека, чем обеспечивается самоидентичность воскрешаемой личности? Федоровское представление о «собирании всех рассеянных частиц, которые входили в состав данного тела», поражает своей наивностью и служит постоянной мишенью для недоброжелательной критики. Можно согласиться с его гипотезой о том, что каждая молекула каким-то образом сохраняет память (несет на себе метку) о теле. Однако это не решает проблему, потому что тело – это не сумма отдельных молекул, но совокупность сложно структурированных молекулярных потоков. Через человеческое тело в течение его жизни протекает огромное количество молекул, причем каждая из них успевает побывать во множестве различных тел.

В связи с достижениями в области клонирования может возникнуть мысль, что для воспроизведения любого тела достаточно установить его полный генетический набор (геном). Однако, хотя геном клона – тот же самый, что у прототипа, но при этом тело клона не тождественно телу прототипа. Клонирование – это не воскрешение. Самоидентичность тела определяется не только генетически, но и всей историей его эмбрионального и последующего развития. Стоит напомнить еще и о том, что геном каждого человека сохраняет лишь половину генетического материала родителей, тогда как другая его половина при зачатии нового организма бесследно теряется (а ведь есть еще и множество тех, кто вообще не оставил потомства, как и сам Федоров). Поэтому оказывается несостоятельной также и федоровская идея о том, что память о телах предков, достаточная для их воскрешения, хранится в телах потомков.

Некоторые религиозные течения (в частности, иеговисты) выдвигают такое представление: после смерти человека вся полнота информации о его теле, необходимая для воскресения, сохраняется только в памяти Божией. Но это означало бы что-то вроде «божественного клонирования»: в акте воскресения из рук Творца выйдет не сам мой отец, а лишь его точная или даже улучшенная копия. Наше сыновнее чувство со всей силой протестует против такой подмены отца – его двойником. Проблема не решается также и заменой «памяти Божией» чем-нибудь вроде «космического банка данных» или «акаша-хроники» тонкого мира: ведь все равно восстанавливается другая личность, хотя бы даже и в похожем теле.

Мы видим единственный способ сохранения самоидентичности тварной личности – в непрерывности ее существования; пока не преодолена смерть, эту непрерывность может обеспечить только человеческая душа. Позволим себе предложить парадоксальную, но логически необходимую концепцию происхождения и предназначения души.

Прежде всего, для нас не приемлем ни один из обычно предлагаемых вариантов: душа существует предвечно; душа сотворена Богом раньше, чем тело; душа сотворена одновременно с телом, но независимо от него. В этом вопросе мы следуем за Иринеем Лионским, который

утверждал: «Душа не прежде, чем тело в его сущности, ни тело в своем образовании не прежде, чем душа, но оба происходят зараз»<sup>2</sup>. Отрицание неразрывной связи между телом и душой обесценивает, обесмысливает саму идею человеческой личности. Именно внутренний опыт взаимодействия материального и психического начал определяет достоинство человека как единственного Божьего творения, наделенного творческой силой. При всех своих различиях материя и психика, тело и душа не так чужды друг другу, как на этом настаивают и научный материализм, и спиритуалистический оккультизм.

Наиболее перспективной нам представляется следующая концепция, связывающая между собой эти две реальности. Все виды материи – это различные классы возможных состояний так называемого «вакуума». Одним из таких классов является «тонкая материя», не наблюдаемая в обычных физических экспериментах. По этому вопросу прошедший век обрушил на нас буквально лавину весьма сумбурной информации, которую пока не удастся включить в научную парадигму. По нашему мнению, серьезное изучение тонкой материи возможно только при концентрации всей мощи экспериментальных и теоретических методов современной науки. Редкие фрагментарные попытки такого рода сколько-нибудь убедительных результатов дать не могут. Здесь необходима целостная программа исследований, которая невозможна без теоретической концепции или хотя бы предварительной модели.

Нам представляется приблизительно такая картина. Атомное ядро производит возбуждение вакуума, порождая вокруг себя облако «психической материи». Это «пси-облако» локализовано приблизительно в том же объеме, что и электронная оболочка атома. При всей своей «размытости» оно обладает динамической целостностью и устойчивостью. «Пси-атом» можно интерпретировать как своего рода «душу» материального атома. Такие «атомные облака» психической материи, взаимодействуя между собой, образуют относительно устойчивые конфигурации. На нижних уровнях пси-материя точно воспроизводит молекулярную структуру тела, а на более высоких – начинает выстраиваться на основе своих собственных принципов организации.

По мере возникновения все более высоких уровней сложности пси-материя обретает ряд специфических качеств, обеспечивающих все большую ее автономность и возможность обратного влияния на тело. Предельная автономия «пси-структуры» человека – существование в разрыве с породившим ее телом (это, по определению, и называется смертью). Только «душа», сформированная таким путем, может выполнить функцию сохранения всей полноты информации о человеческом теле в целом – как о его генетических структурах, так и о всех тончайших деталях его истории. В трагическом и опасном промежутке между смертью и воскрешением именно она служит носителем и хранителем всего нашего индивидуального опыта – как осознанного, так и бессознательного, как телесного, так и духовного. Информация, или память о своем теле, сохраненная такой душой, дает принципиальную возможность воссоздать его в абсолютно самостоятельной форме. Остается «всего лишь» решить проблему реализации этой возможности... Тожественность воскрешенного тела не нарушается тем, что в нем могут проявиться новые свойства. Этими свойствами наше тело потенциально обладает уже сейчас, но нынешнее состояние нашей души не позволяет им проявиться. Главная из этих скрытых возможностей – способность не умирать и даже не болеть. Именно такими свойствами, согласно христианскому преданию, обладало тело Христа, как до воскресения, так и после него.

Предлагаемая концепция, на наш взгляд, может придать федоровскому проекту большую реалистичность. Главное, что каждый из нас может приступить к этому «общему делу» уже здесь и сейчас: если, работая над своей душой, мы научимся раскрывать скрытые потенциалы нашего живого тела, то незачем будет и умирать. Достаточны ли для этого современные психологические технологии? Анализ многих поразительных результатов, достигаемых с их помощью, обнадеживает. Перестройка глубинного подсознания по тринитарному образу и подобию может привести к тонкому, но решающему изменению механизмов клеточного деления, обмена веществ и производства энергии на молекулярном уровне – тех ключевых процессов жизнедеятельности,

которые и приводят к старению организма. Лишь длительной и многосторонней практикой можно будет подтвердить или опровергнуть, что такая возможность существует.

Кто кому при этом содействует – человек Богу или Бог человеку – спорить не будем; важно, что это совместная работа, «синергия» Бога и человека. В связи с этим становятся неуместными обвинения в адрес Федорова, который якобы похищает у Бога Его прерогативы в деле «воскрешения из мертвых». Действительно, в чем больше проявляется величие Бога: в том, что Он Сам делает, или в том, что Он сотворяет тех, кто может делать?

Наконец, иногда приводится такое соображение: Иисус Христос, для того, чтобы воскреснуть, в человеческой помощи не нуждался. На это можно ответить, что Иисус как человек содействовал Самому Себе как Богу в деле собственного воскрешения. Нельзя забывать и о роли жен-мироносиц, выполнивших весь предусмотренный Законом ритуал, а также и о той силе скорби всех любивших Его, которая, безусловно, содействовала воскресению их Учителя. Принципиально важно и то, что в момент воскресения тело Иисуса оставалось целым; совсем другая ситуация возникает, когда от тела остались только «сухие кости» или совсем ничего. А ведь нам предстоит воскрешать праотца Адама...

Живое свидетельство того, что человеческая душа (включая глубины подсознания) в принципе может быть тринитарной, впервые в истории явил Иисус Христос. То, что Ему свойственно по природе, для нас является задачей и целью. Церковные таинства необходимы, но сами по себе еще недостаточны для решения этой задачи. Вдохновленные образом Иисуса, святые подвижники и духовные старцы, прошли значительную часть пути к этой цели. Их многотрудную работу творчески и вдохновенно продолжил Федоров. С отдельными его идеями можно не соглашаться, но нельзя отрицать, что от всей его личности исходит свет и дыхание святости. Человек, все помыслы которого были постоянно направлены на образ воскресшего Иисуса и Святой Троицы, чье сердце было исполнено сострадания ко всем смертным, – такой человек поистине «ходил перед Богом».

Мы постарались собрать аргументы в пользу того, что тринитарный проект Федорова осуществим и соответствует воле Божией. Что же касается его реализации на деле, то это целиком зависит от нас.

## Примечания

<sup>1</sup> Здесь и далее цитируется основополагающая работа Н. Ф. Федорова «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства (Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим).

<sup>2</sup> *Св. Иринея Лионский*. Творения. М., 1996. С. 546.

*Г. П. Аксенов*

## БИОСФЕРА И БОГ

### Активное христианство Н. Ф. Федорова и учение о биосфере В. И. Вернадского

Федоровское учение впервые в православии проповедует активную роль человека в мире. Человек выступает в системе понятий Федорова как реализатор замысла Бога о мире, как управляющий, который может проникнуть в замысел Творца Вселенной и вместе с тем упорно работать над его осуществлением. Впервые в русском богопонимании человек выступает не как «раб Божий», а как сотворец, идущий рука об руку с Создателем.

Эта центральная и драгоценная для нас мысль учения Федорова преодолевает православный квиетизм и широко распространенную веру в двойственное начало мира –

материальное и идеальное, согласно которому первое является источником зла, с которым надо бороться, а второе – добра. Под этим учением просматривается далеко не изжитое на Востоке манихейство, придающее злу онтологический характер и укореняющее человека в вечном противоречии и в вечном плаче о своей греховной натуре. Сосредоточиваясь на падшей природе человека, церковь лишает верующего и себя какой-либо созидательной энергии.

Федоровское учение ориентирует человека совсем в иной плоскости – ставит его под луч божественной любви. Оно мощно и обоснованно ставит перед человеком цель обрести смысл жизни при жизни, спастись сегодня, а не в потустороннем мире. Любовь к Богу, к человеку, к истине, вера в возможность и способность человечества понять, объяснить и перестроить мир на разумных началах снимают дуализм, возвышают человека. Вот почему федоровская мысль, совершенно непривычно для русского традиционного сознания, исполнена такой энергии. Она сосредоточена на моральной практике, требует умного деяния, воодушевления, призвания, пробуждения в себе божественной искры и в конце концов – подвига, на что и была направлена жизнь западного христианства во все века.

3. Федоровское учение сосредоточено на должном состоянии, на ригористском требовании выполнения человеком своего высшего нравственного долга перед предками, долга восстановления всех когда-либо живших. Нравственное чувство является двигателем, изменяющим природу человека. И как ни странно, но это требование, имевшее только этические побудительные импульсы, получило с развитием науки естественные основания. Оказалось, что они не противоречат законам природы, и более того, преодолевают их частичность, ограниченность. Эти обоснования появились в учении о биосфере Вернадского, органической частью которого стало эмпирическое обобщение о разуме человека как о природном, то есть неслучайном, явлении планетного масштаба.

Через двадцать лет после смерти Федорова Вернадский в яркой речи «Мысли о современном значении истории знаний» поставил вопрос: каким образом возможно изменение человеком среды своего обитания, если мысль не является формой энергии. И ответил себе так: творческая личность является тем двигателем, который в соответствие со своей научной мыслью и своим призванием меняет биосферу, двигая ее к более развитому состоянию. Человек как целостное существо способен к действию и пересозданию действительности, к переделке ее в соответствии с требованием Федорова «все даровое сделать трудовым».

Научным фундаментом такого положения служит идея вечности, непроисходимости жизни, ее космического характера. Эта идея впервые за 300 лет меняет, переворачивает привычные школьные гелиоцентрические представления и является основой совершенно нового, геоцентрического мировоззрения, в котором оживленная Земля становится главной планетой солнечной системы. Биосферы являются строительницами планет, что вполне можно возвести к Федорову, который в статье «Астрономия и архитектура» сближал биологию и мироздание. Соответственно, для Вернадского разум человека в полном согласии с федоровским учением – не постороннее явление в мире и не развившееся в случайном порядке из животного, а вполне закономерное. Его природа не следует из темного биологического происхождения, а имеет разумное начало, идущее не из прошлого, а из будущего, из должного состояния мира, которое человек приближает, осуществляет. Таким образом, не дарвиновская эволюция правит живым миром, а восхождение личности, восхождение разума к своему источнику, к наивысшему проявлению. Человек изобретает будущее, догадывается о нем, или по-федоровски – разгадывает замысел Бога и в этом смысле изобретает не всякое бесконечно фантазийное состояние, а соответствующее научным основаниям.

Идея вечности жизни существенно меняет традиционные представления о творении мира из ничего, перешедшие из религиозной метафизики в общую схему научной картины мироздания и приводит к новой картине мира. И жизнь и разум в ней являются такими же вечными составляющими космоса как материя и энергия. Эта идея не является чисто умственным продуктом, или пожеланием, а эмпирическим обобщением, совершенно строго

следующим из фактов, открываемых науками о Земле. При глубоком рассмотрении это обобщение гораздо ближе религиозному сознанию человека, чем традиционная официальная антропология. Оно открывает правильное соотношение между вечностью и временем.

Вернадский всегда много размышлял о религии, считая ее необходимым и не уничтожимым элементом сознания человека. По его мнению, борьба науки и религии осталась в европейском прошлом, была историческим пережитком и из нее следует извлекать уроки. Наука относится к рациональному постижению и познанию мира и самопознанию, а религиозное чувство является именно чувством, долгом. Наука дает бесстрастные альтернативы, а религиозное чувство, как чувство любви к Богу, как вера в человека, в лучшее в нем, предопределяет и жизненный, и ежедневный выбор из этих альтернатив, оно сообщает человеку импульс для деяния, который не содержится в его рассудке. Поэтому Вернадский не был атеистом, он считал религию необходимой, однако наличные ее формы – недостаточными, еще не найденными. Построения религии не удовлетворяют разум, они слишком антропоморфны, или пока не теоморфны, если так можно сказать.

В учении Федорова содержится существенно новая форма религиозного сознания, не противоречащего науке. Оба мыслителя олицетворяют союз науки и религии, их правильное сочетание и даже гармонию, но не конфронтацию. Для глубоко религиозного Федорова наука есть главный и по сути дела единственный эффективный инструмент человеческой деятельности, она есть основная ценность его цивилизации. Он не мыслит человека без науки, без ее общеобязательности и логичности. Точно также и для Вернадского – энциклопедиста и создателя новой научной картины мира – наука тем не менее не является достаточной. Он твердо был уверен, что личность человека без одушевляющей его любви и веры в человечество не может пробудиться. Как Вернадский доказал своей жизнью, он не имел в виду абстрактную любовь к абстрактному человечеству, но действенное милосердие и личное участие во всем доступном ему круге людей, нуждающихся в помощи.

Поэтому учения их дополняют друг друга совершенно естественным образом. Для них обоих:

а) мировая гармония восходит не к временной, природной, естественной, но к вечной, разумной. Поэтому экологические современные нам настроения «природного равновесия» не являются научными, они ведут опять же к вражде и вытеснению, к «небратскому» состоянию мира,

б) человек является сотворцом мира, нарушителем его косности, он обязан опережать энтропию, то есть скорость царящего в природе распада,

в) личность человека не имеет границ, она составляет существо человека, а разумное начало ставит его в управляющий центр действительности вокруг него,

г) научная картина мира не противоречит религиозному чувству человека, но усиливает его, дополняет духовный импульс личности логической силой всего прошедшего объединенного наукой человечества

Сегодня в стране идет, без всякого сомнения, церковное возрождение. Однако это возрождение имеет такой же поверхностный, эстетический и не затрагивающий основ личности верующего характер, какой он был накануне ее крушения. Религия как институт восстанавливается на тех же идейных основах, какие и поставили ее на грань гибели, для нее как бы не существовало всего XX века с его небывалым научным развитием и гигантскими социальными катаклизмами. Православие не извлекло уроков из своей истории. Поэтому оно пытается, но не может ответить на вызовы жизни, на проблемы ее смысла, стоящие перед каждым человеком, ей нечего сказать образованным людям. В результате в школах преподают безудержный и бездушный материализм, а в храмах – отвлеченную «духовность». И вместе им не сойтись.

Церковь сделала вид, что такого учения как федоровское – не существует, не видит в нем никакой ценности для своих идейных основ. Точно так же она не сможет ответить на вопрос о

вечности жизни, как он выявляется в учении о биосфере Вернадского. Но нельзя бесконечно их игнорировать, иначе возрождение будет бесполезным для страны, станет очередной идейной и социальной смутой.

*В. Меденица*

## **ИСТИНА ЕСТЬ ЕСТИНА, АЛЕТЕЯ, ВЕЧНАЯ ПАМЯТЬ**

В статье «Музей, его смысл и назначение» Николай Федоров пишет, что тот, кто «не видит за книгою автора, чья мысль не переходит от произведения к тому, кто произвел его, тот не действует нормально ни в умственном, ни в нравственном смысле, тот поступает не по-сыновнему» (II, 379). Этим Николай Федоров указывает на присутствие личности в тексте, на огромную ответственность читателя по отношению к тексту, являющимся произведением личности, а вместе с тем и на саму сущность чтения как «воскрешающего» акта, акта который «вселяет жизнь», освобождает того, кто заключен внутри переплета своего собственного самосвидетельства. Каждая книга есть самосвидетельство, она, даже и несознательно, даже и если она чисто теоретическая, является свидетельством себя перед Истиной. Читатель несет ответственность перед Истиной, перед личностью и будет поступать по-сыновьи только в том случае если в духе общего дела участвует в воскресении автора текста, т. е. личности, которая логосно самосвидетельствуется. Федоров, следовательно, наводит нас на совсем особую и незаурядную манеру чтения, не ту критическую, формировавшуюся столетиями и внушившую *всем нам* идею, что *мы все*, и авторы и читатели, только своего рода служители истины, которые ради нее должны пожертвовать даже своей жизнью. Но в таком понимании люди являются не чем иным как средством, средством, чье достоинство несколько не увеличивается фактом, что они служили и служат такому возвышенному предмету, каким является истина. Ибо каждое отношение, в котором человек является не целью, а средством – и не только сегодняшний, а всегдашний человек, человек во всех временах, в том числе и какой-нибудь давно умерший писатель, – не есть нормальное отношение ни в интеллектуальном, ни в моральном смысле, не есть отношение сыновнее. Когда человек, всегдашний человек – цель, тогда и истина не может быть Молохом, в жертву которому приносятся *живые* люди, а как раз наоборот: она должна быть то, что человеку даруется, что кормит и поддерживает его, что дает ему жизнь. И если авторов и читателей до Федорова еще и можно освободить от этой ответственности, то после Федорова это уже принципиально невозможно. Поэтому слова: «Платон мне друг, но истина дороже», приписываемые Аристотелю, суть гордые слова философа, губительные в своей гордости для самой философии и ее поисков Истины. Платоновское определение познания как памяти, вполне вытеснено этой гордостью, а вместо него выдвинуто отвлеченное понятийное догадывание, как служение своего рода истине, которая якобы существует по себе и для себя. Эта мнимая истина по себе и для себя стала в дальнейшем Великим инквизитором философии, владельцем ключей, могилой духа и ума, могилой самой Истины.

Русская религиозная философия – соборная, органическая мысль *sui generis*. Это общее место, которое не надо доказывать, но надо иметь в уме. Ее носители – сторонники одного соборного сознания, чья сущность не определена только общими содержаниями, т. е. тождественностью или хотя бы родством его основных идей, вопросов, которые оно ставит, и решений, которые оно предлагает, а глубинным познанием, что человек может добраться до Истины только как Богочеловечество, как соборная общность многих *я* и многих *ты* с Богом, и что лишь соборность, церковность является тем, что обеспечит истинное познание и истинное действие. Это соборное сознание определено, следовательно, его основной интенцией, интенцией



к свободному единству в любви, к живому знанию, к преобразению существа в целом, к «новому небу и новой земле» или, в федоровском ключе, интенцией к воскресению и воскрешению.

В последующем тексте мы попытаемся на примере Федорова, Флоренского и Флоровского продемонстрировать именно соборное единство этой мысли, разговор между *я* и *ты*, «спасающее», «воскресающее», «личностное» чтение, завещанное нам Федоровым, и вместе – действие критического ума, т. е., выражаясь терминами Хайдеггера, вторжение безличного «оно», «кого-то» или «-ся» в живое общение, вторжение, которое не спасает, не воскрешает, а разрушает и убивает всякую личность, всякую истинную соборность. Ибо «будьте как дети» является требованием, которое приходит от слишком высокой инстанции, чтобы его не заметить, и касается такой серьезной вещи, какой является чтение. Чтение – сыновье отношение, верующее, воскресающее отношение, которое требует детской открытости сердца к книгам, в которых сохранены наши предки, наши «духовные родители». Ибо «не живет человек хлебом единым», он живет и логосной (словесной) едой, человек «ест книгу», ест в ней то, что кормит и поддерживает, ест Истину-Естину, ест, чтобы съеденное сохранить в себе и вернуть его как еду тем, кто придет после него.

\* \* \*

Мало кто среди философов и богословов оставил на всех философских и богословских вопросах, которыми занимался, такой сильный отпечаток своей личности, как Павел Флоренский. У него на все вопросы были свои ответы, для всех проблем были свои решения. Но и «свои» решения подаренные каким-то странным образом. Человек, хотя и невольно, должен согласиться с Николаем Федоровым: «У нас нет ничего своего, все даровое». С этим, наверняка, согласился бы и отец Павел, он признавался, что Федоров вдохновил его на некоторые соображения и идеи, притом, разумеется, гораздо больше чем это можно заключить на основании его буквальных ссылок на Федорова.

Во втором письме своего знаменитого *Стопна*, письме под заглавием *Сомнение*, Флоренский говорит о четырех аспектах истины, пользуясь при этом и этимологией слова истина. Мы лишь в незначительной мере затронем эту этимологию в попытках нахождения того психологическо-онтологического, общего всем основания федоровского проекта воскресения предков и регуляции универсума.

Итак, каково русское понимание истины? Какова русская жизнь во истине?

*Истина* есть *естина*, то, что есть, то, что существует. Истина есть присут(ь)ствие, и только то, что присут(ь)ствует, может быть истинным. Одновременно она, в плане этимологии, в большей степени сербской, чем русской, есть и то, что кормит и поддерживает в существовании. Мы едим и пьем хлеб и вино, на Святом причастии кормимся (серб. *хранимо се*) плотью и кровью Христовой, все мы, присут(ь)ствующие, соборно, вся церковь. Мы участвуем в Истине благодаря Священной тайне причастия. Для православных верующих это несомненно.

Но, Федоров обращается и к верующим и к неверующим, и к образованным и к необразованным, обращается к ним с призывом к Общему делу.

Итак, существо, каждое существо, *есть* благодаря Истине. И не только. В некотором смысле, оно само является истиной. Как истинное существо оно кормится и живет благодаря Истине. Истина, следовательно, далеко от того, чтобы быть только гносеологической категорией, ее нельзя сводить к *adequatio rei et intellectuallis*, этим она является в самой меньшей степени, она не представляет собой какую-либо формальную или теоретическую ценность, Истина – это онтологическая действительность, глубочайшая сущность существа, она – само существо, то что есть, что остается тем же, «истый во отца» (серб. «исти-на-оца»), она «хлеб наш насущный», то что, как было сказано, кормит и сохраняет в существе, в существовании, жизни, в смысле, в Сущем. Истина то, что живет и поддерживает жизнь и в потоке преходящего остается

неизменным. В дальнейшем развёртывании этимологии Флоренского: истина то, что дышит, то, что живое.

А для Федорова живое и является истинным. Но как, каким образом живое?

«Я Бог отцов, Бог не мертвых, а живых». *Жизнь – добро, смерть – зло.* Зло – не истинное, его жизнь только мнима, смерть – не истина, не живет, не дышет, не существует. Смерть – вранье, небытие; не кормит, не поддерживает, не существует; таким образом смерть показывает себя, в самом сильном смысле этого слова, как ничтожное ничтожество. Но *жизнь – добро, а смерть – зло.* Зло и добро не могут коэзистировать, не могут сосуществовать в одном существе. Чтобы по-настоящему существовало добро, существовала жизнь, в ней не должно быть зла, не должно быть смерти, жизнь должна быть бессмертной. Только бессмертная жизнь есть добро, бессмертная жизнь для всех. Это есть Истина. Рядом с такой Истиной или в самой Истине не может существовать ложь, не может быть *неистины* в Истине, Истина не бывает относительной, а только абсолютной; относительная истина, или истина, которую пропитывает ложь, уже не истина в абсолютном смысле, а ложь (в таком же, абсолютном смысле). Поэтому смерть должна трансцендироваться как нечто, что держит этот мир в кандалах вранья, смерть должна трансцендироваться Жизнью в Вечности, то есть в Истине. Но Федоров обращается и к тому сознанию, которое колеблется между сомнением и верой, для которого не все ясно, которое впадает в малодушие, обращается он и к неверующему сознанию. Этому сознанию иногда кажется, что никакая истина, никакая жизнь не может победить смерть. Смерть представляется ему непроходимой запрудой для всякой жизни, оно принимает смерть как нечто имманентное самой жизни и ему кажется, что жизнь, всякая жизнь, навеки должна быть опрокинута перед смертью – вопреки всякой *еде*, всякой естине. Означает ли же это, что возможна только какая-то ограниченная истина, только истина о такой же ограниченной жизни? Или же это, наоборот, означает, что невозможна любая Истина о мертвом, о истории, скажем, о прошлом, об ушедшем времени, умерших поколениях, что умершее, следовательно, навсегда выпало из истины, что временность – последняя участь каждого существа, что конечность, наша непреходимая, единственная, неизменяемая и незаменяемая, с самого рождения в нас присутствующая смерть, выражаясь словами Хайдеггера, то что именно есть, последний онтологический слой нашего существа, – небытие, на котором зиждется бытие, само небытие, которое парадоксально является бытием? Согласно этому, не является ли сама смерть, то есть небытие, – истиной, а то, что мы провозглашаем Истиной, действительным бытием и действительной жизнью, не есть ли оно всего лишь мнимая и ложная жизнь, не есть ли, если быть бесстрашными и последовательными, и само Святое Причастие ложь, хотя и благородная, не есть ли оно лишь утешение, которое в своей доброте преподносит нам Великий инквизитор-спаситель, и сам подверженный смерти и разложению, утешение, с помощью которого несовершеннолетним детям мира сего подается надежда на то, что, на самом деле, не осуществится никогда? Не есть ли, следовательно, истина и то, что и умершее пропало безвозвратно и навсегда, и что единственным достоверным *настроением истины* может быть безропотность Проповедника, своего рода глубокое отчаяние, которое пронизывает все наше существование? На этом, впрочем, и заканчивается путь европейского нигилизма, как и уничтожается само понимание этой участи и возможная героическая в ней позиция. Но этот героизм, абонированный иначе только для Великого инквизитора-спасителя, оказывается в свете учения Федорова, и русского софианства вообще, только следствием суженного сознания. Изнанкой этого суженного сознания является понимание невозможности для идеальных структур осуществиться в этом мире, является манифестация радикального монотеизма, вернее, разочарованности в нем, чрезмерной веры в силу Божию, вернее разочарованности в ней. В своем истоке это сознание представляло себе силу Божью всегда чем-то независимым и превосходяще высшим по отношению к силе, точнее к бессилию человека, а сущностное равноправие, и в количественном и в качественном смысле несоизмеримых, совершенно неодинаковых величин, Бога и человека, было ему абсолютно чуждо и неизвестно. Оно никогда не знало, равно как и сейчас не знает, про Богочеловечество.

Между тем, каждое действие, каждое нахождение и приобретение смысла, спасение вообще, должно быть исключительно синергическим актом, совместным актом Бога и всего человечества. Синергическое равноправие далеко не подразумевает равенство сил. Оно подразумевает божественный кенозис и человеческий подъем.

*Я Путь, Истина и Жизнь.* В Священной тайне причастия человек ест и пьет тело и кровь Христову. Он ест Жизнь и ест Истину, она же в качестве Незабвения, в качестве того, что незабыто существует, остается в нем. Истина – *алетейя, незабвение, сила памяти* сопротивляющаяся скорости Леты, реки забвения, сила, спасающая умершее, спасающая его из реки забвения. На согласно греческому пониманию истины как алетейи (этого аспекта истины, который, как выразился Владимир Соловьев, в «подготовительной теофании» был раскрыт мощному эллинскому духу), задается первоначальный удар той якобы неизменной участи нашего существа, всеприсутствующей, и в нас всегда, в каждый момент нашей жизни, роющей смерти: Я память, воспоминание, которое объединенное с Церковью, с Богом, соборно, становится *Вечной памятью*.

Церковь отпевает на *могиле*, рекомендует умершего милости Божией и спасению. Могила является центральным местом федоровской братской и отцовской, психократической общности. Могила – место, на котором живые остаются возле своих мертвых, в котором живые берегут своих мертвых. В могиле мы хороним, сохраняем, следовательно, тот житнетворящий крест, крест любви, Истины-естины и Истины-алетейи, Незабвения, Вечной памяти, поддерживаем его *до времени* пока не сделаемся пригодными «и больше сих сотворить», а хороним навсегда, предаем забвению тот римский крест болезни, мучений и смерти... (которому мы все еще подвержены в своем фактическом существовании).

Поэтому и присутствующие на похоронах говорят об умершем все самое лучшее. Это обычай, но для того, чтобы ему быть хорошим обычаем, он не должен превращаться в своего рода лицемерие, в своего рода «культурное поведение», в ритуальный «бонтон», который определяет поведение на могиле и разговор об умершем, не должен утратить свое исходное назначение: он призван быть подтверждением Истины-естины, Истины-алетейи. Но для того чтобы ему быть чем то больше хорошего обычая, в памяти необходимо всегда хранить то глубинное послание Алетейи и Истины-естины, что *умершее в истине и что оно живо*, что оно может быть восстановлено вновь как навсегда живое благодаря Вечной памяти церкви, в которой и мы участвуем. Тот факт, что в *умершем* мы видим *все лучшее*, станет тогда выражением самого проникновенного человеческого чувства, а в сознании оно кристаллизуется уже как императив единственного, теопозитического ума, сердечного ума, как императив воскресения, императив, который требует, чтобы умершее зажило вновь, и при этом зажило в своем лучшем виде, как самый светлый образ собственной истины-естины. Ибо в памяти-поминках, которая вырастает в Вечную память, совершается, даже на уровне психологии, торжество Истины (разумеется, поскольку присутствующие на похоронах, сознавая свое лицемерие, не пребывают в мертвой ооченелости, не заморожены своей неоткровенностью, не присутствуют только потому, что «так полагается»). В настоящих поминках раскрывается умерший, его жизнь, умерший воскресает перед нами в своем, так сказать, «лучшем издании», перед нами *как живой* встает его идеальный образ, его идея, т. е. образ и подобие Божие, его *наилучшая возможность*. А о том, что в воспоминании, участвующей в Вечной памяти Церкви, нет никакой идеализации, об этом имеется свидетельство в каждом из нас, свидетельство, в котором мы должны признаться, если только припомним похороны наших самых близких – друзей, знакомых, если припомним их образ, который возник в нашей памяти в момент опускания их гроба в могилу, если припомним, что и в нашем видении умершего, явившегося нам в данный момент, хоть на одно мгновение просиял Фаворский свет Истины, Истины воскресения. Тут психология соединяется с онтологией, тут затерянная, заблудшая душа возвращается к своему первоисточнику, тут подтверждается истина души. Образ умершего, очищенный мощной рукой Незабвения, очищенный ото всего грешного, безобразного, ложного, такой его образ очищает и нас самих, и

мы сами в этом созерцании, в этом видении, в этот момент неизъяснимой тоски-смирения проявляемся перед собой и перед покойником в своем самом прекрасном издании, в своем как бы на вечность приуготовленном образе. Возвращенная душа становится душой мира, одиночество становится соборностью, смерть рассеивается, подобно мгле, исчезает перед светом воспоминания о вечном образе умершего, сквозь который сверкает Образ Незабвения.

Итак, в этом воспоминании, в этом запоминании-вечной памяти содержится православное чистилище, умерший очищается в нас и одновременно очищает и нас самих. Могучая рука Незабвения, Истины-алетей раскрывает и умершего и нас такими, какими мы будем, если вместе с Богом, синергически, выступим в деле осуществления телеологии спасения, т. е. Общего дела Николая Федорова.

Поэтому похороны являются своего рода чистилищем: все ложное, гиблое, смертное, низкое и лицемерное, то есть грешное и преступное, что было в умершем и что есть и в нас, в этом последнем воспоминании гибнет, Лета его уносит. Все это исчезает в момент последних проводов, похорон, этой мистерии полного вручения Богу умершего и нас самих. Умерший действует в нас, он *питает* нас духом благодетельного воспоминания, но и в своем наличном состоянии, уже входя в слепой круговорот материи, подверженной закону падения, начинает *питать* нас и телесно, как перегной, которым питается земля. Дети *пожирают* своих родителей, новые поколения *пожирают* старших, и это закон наличного, падшего естества. Умерший кормит нас именно так, как это является в натуралистической проекции всеобщего круговорота и обмена веществ в природе. Это бесспорно, и сам Федоров никогда это не оспаривал, а, напротив, напоминал об этом, не опасаясь быть обвиненным в натурализме и материализме. Даже в буквальном смысле, мы живем благодаря умершим, – наша жизнь, правда, весьма относительна, так как мы живем в кандалах грешного мира, слепых сил природы и одной воли к жизни во что бы то ни стало, воли, увы, обреченной на неудовлетворение, на смерть. *Мы буквально питаемся своими предками.* Природа пожирает саму себя, преходящие существа пожирают преходящие существа, младшие пожирают старших, будущие – прошлых, а современность не может быть понята иначе, как кишка этого пожирания, как мгновение, которое собой и своим непрерывным повторением, служит органом данного пожирания. И мы, содрогаясь, исполненные отвращения, задаем себе вопрос о том, что в этом вообще может быть доброго, возможно ли, чтобы *и в сознании*, отвращающемся от такого удела, появилось что-либо кроме абсолютного отчаяния, кроме желания вместо всякого воспоминания, памяти, получить вечное забвение? Возможно ли, чтобы *в этом сознании* появилась какая-то благодарность, благодарность родителям, предкам, всецелому веществу за то, что прахом своим кормит нас и поддерживает, какое-то чувство вины по отношению к ним? Возможно ли, чтобы в детях «дурной бесконечности» явилось какое-то чувство долга, той соборной тоски по всему веществу, которое *стенает* и *мучится* и поныне? Может ли в таком их состоянии появиться хоть луч света иной бесконечности, той искупающей и спасающей вечности? Может ли та *объединенность* всех существ в цепи питания, в кандалах земного греха, в тисках материального мира и обмена веществ, может ли она перейти в *особорение* всех живых и умерших, может ли перейти в возвращение всего умершего, в *возврат-рвоту* всего сожранного, может ли человек уйти от закрытых циклов языческой религии кругового движения, или же от непрерывной смены пожирателей и пожраных *ad infinitum*? Существует ли, может ли существовать тот «единый, сознательный и добровольный возврат» (II, 129), о котором говорил нам Федоров, есть ли возможность преодоления описанного состояния пожирания, возможность трансцендирования смерти и конечности? Если существует отвращение, принуждающее на рвоту, должно ли отчаяние быть единственным ответом на эту физиологическую проекцию на плоскость судьбы, или возможно и существование надежды, основанной хотя бы на чувстве некоей благодарности? Обнадеживает ли нас само это, едва заметное присутствие долга и чувства вины в еще четко не артикулированной благодарности, намекая, что в нас существует нечто, что может трансцендировать нашу обреченность на дурную бесконечность космических круговоротов? Мы уже отмечали, что какой-то выход существует в

самом воспоминании, которое рождается и укрепляется на могиле, в самой памяти, уже самой своей чистой формой являющейся отрицанием преходящести и расколотости времени.

Итак, после того как утверждена память, все же можно и нужно поставить неизбежный для раздвоенного, подозревающего и малодушного сознания вопрос: правда ли, что умершее, истинное только благодаря памяти, живет лишь в памяти, длится, пока длится память: год, два, может быть, и больше, чтобы потом, как выцветшее воспоминание, бледнея все больше и больше, исчезнуть в другой, вечной могиле, неотвратимой смертью тех, кто помнит? Но воспоминание – «воскресающая память» (Бердяев). Покойник каким-то образом воскресает в памяти, вернее в воспоминании, которое раскрывает его таким, каким он будет в вечности, воспоминании, которое надвременно укрепляется в запоминании-вечной памяти и которая, пусть даже принадлежала неверующему, вырастает в Вечную память церкви. Может ли это воспоминание действительно вернуть то, что сохранено в нем? Может ли возобновится то, что было уже раз, может ли оно человеческим действием воскресения быть подготовлено к последнему Божьему действию всеобщего воскресения? Ответ Федорова утвердительный. Утвердительный в той мере, в какой данное воспоминание действительно, реально, практически, соединится с Вечной памятью Церкви, утвердится в ней, насколько оно вырастет в богочеловеческий процесс, насколько мы сами, сыны человеческие, этим действием воскресения, оживотворения, к которому направляет нас Федоров, подготовим Божье действие воскресения, насколько наше действие, так сказать, «спровоцирует» возвращение Божье и Его вступление в общее дело, насколько наступит синергия, свободное содействие Бога и человека. Тогда, конечно, в пользу жизни бессмертной и чистой будет решено столкновение единственного, соборного, теопозитического ума и истории, костей истории. Истина действительно будет жизнью, вечной жизнью для всех, даже для тех, чьи кости рассыпаны на поприще длительной истории падения. Тогда умершие не будут жертвами смерти и лжи, не будут служить только пищей потомкам в наличной, падшей и оттого только мнимой жизни, этой комедии жизни. И если уж питаемся умершими, если совокупное вещество кормит нас и поддерживает, если уж являемся их могилей, тогда мы должны быть могилей в том проективном смысле, как месте с-хоронения и со-хранения. Съеденных, мы их храним, хороним и со-храняем, переносим их будущим поколениям через наше тело, наш перегиб, но сейчас, после Федорова, с завещанием сыновьяго долга, чтобы как их, так и нас самих сохранили, схоронили в себе до времени, пока человечество не станет братством сынов ради воскресения отцов, до времени, пока оно, как мы уже говорили, сможет и «больше сих сотворить». Истина – путь, освобождение из цепей мира сего, богочеловеческий путь, который, как таковой, безвозвратно заканчивается в лоне святой Троицы, которую Федоров поставил целью и смыслом действия всего человечества.

Если сознание соборно, если оно всеедино, тогда и память не может быть чем-то изолированным, некоей способностью среди остальных потенциалов души, а вместе со всеми душевными качествами является частью целостного живого существа, в котором одновременно действуют все способности. Чтобы соборность осуществилась во всем человечестве, она должна осуществиться и в отдельном существе. Это *особорение* человека и есть его осуществление как целостной личности, как образа и подобия Божия. Ни один орган в человеке ни выше, ни ниже других органов. Человек – целостное существо и ни одна его часть не должна служить средством для какой-то другой его части. Необходимо превзойти господство части над целым, господство одного органа над целостным человеческим существом. Органы человека, разумеется, не одинаковы, спекулятивный ум философа и здоровый разум крестьянина так же разнятся, как любовь сердца и смутный позыв желудка, и все же, несмотря на качественную неодинаковость человеческих органов, они, точно также, как Бог и последний человек, должны быть полностью равноправны, чтобы в одном синергическом, теургическом действии преобразилось существо мира в целом. Так и память не является чем-то, что выступает самостоятельно, она пропитана печалью, стремлением, ностальгией, волей, «мировой скорбью».

«Мировая скорбь есть также печалование за всех страдающих и умирающих и эта скорбь не остается только чувством, не может им оставаться, а переходит, должна переходить в дело. Выражение этого действенного начала мировой скорби есть всеобщее воскрешение...» (I, 103).

Все это вместе, и печаль, и скорбь, и стремление, и ностальгию, и волю, все это объединяет русское слово *тоска*. Но, речь идет не о тоске, ведущей к отчаянию, к безнадежному горю и плачу, а о тоске, что в своей имманентности является воспоминанием-воскрешением, надеждой и жаждой, чтобы то, что было раз, – было снова. Нет воспоминания без стремления к тому, чтобы то, что живет лишь в воспоминании, т. е. лишь мнимой жизнью, было снова, вернее жило действительной, истинной, вечной жизнью в Истине-естине...

А для того, чтобы нечто действительно стало двигаться в направлении «Общего дела» воскрешения и регуляции природы, нужно прежде всего оцерковить всю культуру, историю, прошлое и будущее, нужно создать Музей, в центре которого будет находиться храм Вечной памяти, та величественная могила, где будет храниться сущность памяти об умерших, и она уже не будет «собранием вещей», но «собором лиц». Нужно вернуться к тому бессмертному началу философии, который сама она вычеркнула в своей гордости, и укрепить в сознании определение Платона о том, что познание – воспоминание, но не воспоминание об абстрактных идеях, а о конкретных, живых образах умерших отцов, о вечном бессмертном образе Пресвятой Троицы, благодаря которому мы можем и видеть личность-лицо умершего в один единственный миг проективного воспоминания. Проективное воспоминание должно актуализироваться: Музей не может быть только библиотекой, служащей современникам для приобретения знаний, для самого знания, или каким-то этнографическим учреждением, предназначенным для экскурсий, организованных туристическими агентствами. Музей исполняет функцию проективного воспоминания, воскрешающей памяти, он призван вразумить человечество на высшее действие, которое отменит основы его нынешнего существования, так как все, что сейчас в нем только хранится, со-храняется, станет снова конкретным, живым в истинном, полнейшем смысле *жизни, жизни без смерти*, без боли, без страдания и страха, «без круговорота и обмена веществ в природе», а не брэнного и относительного, кратковременного существования, держащегося благодаря *съеданию* остатков отцов и матерей, всех предков, съеданию способному, как мы уже сказали, ужаснуть наивное сознание до отчаяния.

*Я есмь Путь, Истина и Жизнь.* Основное задание сынов человеческих подтверждено и самой историей евангельского воскрешения и воскресения. Почему после воскресения Христова не последовало всеобщее воскрешение? Что препятствовало всеобщему воскресению, что ожидалось или, лучше, кто ожидался? Это вопрос, который Федоров ставит в начале третьей части «Вопроса о братстве...» Почему земля, могилы, кости умерших не превращены в Истину-естину, в вечную жизнь? Почему проблема реального преобразования, оживления и воскресения теряется в эсхатологических туманах, а те мертвые, ожидающие, ждут воскресения мертвых и жизнь будущего века: кого, чье действие они ждут? Они ждут нас и ждут в нас, они ждут Бога и ждут в Боге, они ждут в Вечной памяти церкви, ждут христианского дела, общего дела богочеловечества. «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века» значит «жду Сына человеческого». Каким-то образом, Бог оказывается, если позволительно так выразиться, заблокированным в каком-то тупике, в какой-то безвыходной позиции. Для акта воскресения Он может из этой позиции освободиться только если его освободит человек, сын-воскреситель, актом воскрешения. В каком-то смысле здесь наличествует новое самоограничение Божие. Это новое самоограничение Божие является, на наш взгляд, завершением и вершиной кенозиса Христова, его венцом. Лишь когда явится Сын человеческий, когда человек по образцу Сына Человеческого станет Сыном человеческим, когда человечество станет истинным братством («психократией»), *свободным соборным обществом свободных личностей по образцу Пресвятой Троицы*, объединенным во внехрамовой литургии, в святом общем деле воскрешения предков и регуляции универсума, т. е. *обезгрешения* и восстановления Творения в целом, лишь тогда наступит синергия, лишь тогда наступит истинное Богочеловеческое действие воскресения-

воскрешения и существо перейдет из своего наличного состояния в истинную бессмертную жизнь, согласно Пресвятой Троице. *Жизнь – добро, а смерть – зло.* Только бессмертная жизнь добро, бессмертная жизнь для всех. Смерть должна быть уничтожена, побеждена, чтобы зажило существо в целом, чтобы действительно торжествовала Истина-Алетейя, Истина-Естина в Истине-Жизни, Жизни вечной со всеми и для всех.

\* \* \*

«Будьте как дети» выразилось у истинных носителей русского духовного ренессанса в их искупляющем *чтении*, в своеобразной «герменевтике спасения» (и тут настоящим образцом является то, как Бердяев *читал* работы своих предшественников, Хомякова, Достоевского, Леонтьева, Федорова, Соловьева и других), основанной на сознании неуничтожимости личности. Каждое, прежде всего богословское и философское *прочтение* должно быть руководимо «герменевтикой спасения», своеобразным пониманием чистоты идеи, чистоты образа, лица, автора, пониманием произведения как «личностного существа», как существа, в котором хранится личность. При таком чтении не будет возможной дисквалификация данных произведений из-за их несогласованности с той или иной философской, теологической или идеологической парадигмой, из-за логических противоречий и других «теоретическо-познавательных» недостатков (слабостей в демонстрации, методе, способе изложения и т. п.), из-за той философской гордости сыновей диалектики, якобы высоко поднявшихся по мнимой лестнице познания, но будет открытым полем для вдохновения тем, что данные произведения, как личностные творения, несут в своей истине.

Необходимо вернуть философию из ее опасной близости к науке, в близость к искусству, в близость к религии (Бердяев). Если когда-то академию Платона, как говорят, невозможно было войти без знания геометрии, то сегодня в храм философии и теологии надо было бы запретить вход тому, у кого нет ни веры, ни сердца, ни любви, у кого нет ни вкуса к прекрасному, ни воли к добру. Ведь и философия и теология стараются и хотят вернуться к своей самобытности, к своей музе – Софии, Премудрости Божией. Впрочем, не только в сотворении, но и в рецепции сотворенного необходимо соблюдать основной запрос русского софианства – участие в данных актах целостного человека, интегрального духа, целостного ума.

С русским софианством окончательно проваливается гегелевская идея диалектики, дохождения до полного самосознания и самопознания через понятие и его движение. Поэтому система Гегеля является великой школой мышления, но не человечности. Сведя искусство к чувственности и восприятию, а религию к представлению, предоставив в конце становления царственное место философии, т. е. понятию, Гегель не столько искалечил религию и искусство, сколько саму философию, удалив ее еще более от родного источника, чем это сделал Кант. Гегель использовал форму Троичности для того, чтобы в своих диалектических триадах по сути скрыть систему прогрессивного движения и безумной веры в ум, ум философа. Вопреки своей методологической и гносеологической предпосылке, что истина – целое, Гегель своим типом философствования принадлежит далекому прошлому, не видящему целостность человечности, соборность личности... Насколько грандиозна система Гегеля, настолько грандиозна и его неудача, неудача не только теоретическая, но и практическая. Это уже понимал и Владимир Соловьев. А то насилие над историей, проведенное во имя диалектического, критического ума, является нам лишь известным доказательством этой неудачи. Возвращение философии в близость к искусству и религии станет возвращением к божественному самосвидетельству Иисуса: «Я есмь путь, истина и жизнь». Это будет возвращением к целостному человеку, в котором в неразрушимом единстве сопряжены его эссенция и экзистенция (существование), это будет возвращением к тому, на чем настаивали русские мыслители во главе с «шутком Божьим», Николаем Федоровым, будет возвращением к Сущему, возвращением к живому, Троичному Богу. Истинная троичность подразумевает равноправное, неслиянное и нераздельное сосуществование

трех элементов. Так же неслиянно и нераздельно должны существовать искусство, философия и религия. Похоже думал и Гегель: их неслиянность должна состоять в *способах* раскрытия истины, а нераздельность – в *содержании* истины, *существе* и *сущности* истины. Между тем, даже и здесь, где вера Гегеля, похоже, не отступает от истины христианства, она не в духе истинной Троичности. Участь рационального, понятийного сознания состоит в различении, разделении, дифференциации; участь же исторического движения – в диалектике истории, реализующейся через борьбу и единство, преодоление противоположностей; в то время как догмат о неслиянности и нераздельности не может быть предметом различия и дифференциации, историзма и диалектики; он а-теоретичен, он по ту сторону любого развития, хотя бы оно было и диалектическим. Парадоксально для разума, неслиянность и нераздельность всегда идут вместе. Поэтому давать преимущество разуму, который в себе не имеет представления и восприятия, или представлению, которое не сознательно и не прекрасно, или же чувственности, не имеющей в себе разумности и способности представления, веры и изобразительности, есть бессмыслица, ведущая к ереси худшего сорта, ереси разорения цельности человеческого существа и гипертрофии одной его части за счет целого. Поэтому Истина должна явиться как калокагатия или не явиться вообще. А воскресающая память является глубочайшим выражением единственного теопозитического ума, единства теории и практики, мышления, благой цели и сотворчества (хоть оно будет и воссозданием, возобновлением бывшего), является тем исполнением всеобщего долга, который сын человеческий имеет по отношению к отцам-предкам, к совокупному веществу, к природе, которая ему служила и служит и поныне, отдаваясь ему в виде еды, в виде того, что кормит и поддерживает и что только в исполнении единственного долга станет Истиной-Естиной, пока лишь символически засвидетельствованной в Священном Таинстве причастия... А диалектическому проектированию истории, насилию над историей в значительной мере покровительствовала всякая мысль, философская или теологическая, покровительствовала тем, что вопреки Святому Предмету усваивала диалектику превосходения, критический ум, вместо того чтобы усваивать и в сознании рядового читателя формировать прежде всего феноменологию открытости, детского сердца, т. е. «воскрешающего чтения», «спасающего понимания» или «герменевтики спасения».

\* \* \*

Нам остается сказать несколько слов об aberrации, разоряющей соборность, о победоносном наступлении *критически* читающего разума. Самую радикальную, но в своих основных предпосылках неоправданную критику учения Федорова высказал в книге *Пути русского богословия* Г. В. Флоровский, один из влиятельных православных богословов XX века. Преданный святоотеческому преданию, христианскому традиционализму, выступая как апологет традиционного христианства и защитник Церкви, и одновременно, как разгонитель тумана и ядовитых испарений «серебряного века» – и не только философских, а и поэтических (Белый) и музыкальных (Скрябин) (чем действительно «основательно» подорвал престиж одного из самых значительных периодов в истории человеческой культуры), Флоровский считал федоровские идеи ненужными, соблазнительными новациями, не имеющими связи с истинным христианством. Мы здесь не будем в деталях излагать критику Флоровского, она хорошо знакома, так же как не будем пытаться ее оспаривать в деталях, а скажем лишь то, что принципиально не существует рациональной методологии, не существует богословской, ни философской методологии, способной к прочтению софианских текстов, включая принадлежавшие Федорову. Флоровский был учеником старой логики, старой модели мышления и старой модели общения, которые в данном случае попросту не работают. Главным образом Флоровский был пленником того «критического разума», достигшего своего окончательного триумфа в нигилизме и секуляризме нововековой западной философии, в смертоносной отвлеченности нелогосной рациональной



цивилизации, которой даже и Страшного суда, если бы он для нее вообще мог существовать, хотелось бы дожидаться комфортно, «в креслах»...

Ибо, кого ненавидят больше всего? Ницше однажды дал ответ: того, кто «ломает старые таблицы ценностей и ставит новые», кто «духовных буржуев» выбрасывает из уютной колеи их повседневности, кто ищет преображения, целостного сознания, являясь как прерыв их непроблематичного мышления и их делящейся истории – создателя ненавидят больше всего.

А Федоров был истинным, единственным создателем, открывателем новых перспектив, новых горизонтов, тех горизонтов на которых сходятся все наши разбитые, отчужденные жизни, – как параллельные прямые в геометрии Лобачевского сходятся в Бесконечности...

*Е. М. Титаренко*

## **РЕЛИГИОЗНАЯ ЭСТЕТИКА Н. Ф. ФЕДОРОВА**

Созданный Н. Ф. Федоровым проект всеобщего воскрешения, пронизанный верой в «град Божий» и надеждой на обретение «града человеческого», представляет собой одно из наиболее значительных явлений русского христианского универсализма. Появление «Проекта» воскрешения С. Н. Булгаков назвал «симптомом величайшей духовной важности», требующим осмысления. «Проект, писал он, – есть первая молитва к Богу о воскресении, первый зов земли к небу о восстании умерших, и радостно думать, что в мире уже был Федоров со своим “проектом”»<sup>1</sup>.

В фундаментальной работе С. Г. Семеновой, посвященной исследованию учения Федорова, мы находим принципиально важные подходы к анализу эстетических и культурологических идей, выраженных в «Философии общего дела», в частности, мысль об использовании Федоровым арсенала христианских архетипов, их активного переосмысления в духе учения эстетического супраморализма<sup>2</sup>.

Определение особенностей эстетики Федорова представляется необходимым для понимания концепции преодоления кризиса культуры, сформулированной в «Философии общего дела», для определения оснований, сближающих «эстетический супраморализм» Федорова с художественными поисками русского искусства.

В конце XIX века резко обозначилась проблема идентичности русской культуры. Вопрос о ее своеобразии рассматривается уже не в рамках парадигмы западничества и славянофильства, а на основании универсалистских представлений, которые обосновывают идею особого предназначения России и православия в мире. «Философия общего дела», выстраивающая и изображающая «конечный идеал», ориентирована прежде всего на преодоление размывания и маргинализации смыслового пространства православного универсума. Сохранение этого пространства связывается Федоровым с устранением расширяющейся пропасти между светской и духовной культурой. Проект всеобщего воскрешения появился в результате поиска путей преодоления антиномичности русской культуры, в которой, по выражению А. М. Панченко, уже в XVIII веке сталкиваются две культуры – «мужичья» (но своя), культура «светлой Руси» и ученая (но чужая) культура барокко<sup>3</sup>. Идея супраморализма представляла собой попытку конструирования универсального механизма кумуляции культуры, придания смыслового единства русской и всей мировой культуре, разрешения противоречия между культурой и верой, между «учеными и неучеными». Возвращение к культу, к религиозным основам жизни представляется Федорову условием преодоления кризиса культуры, в том числе и эстетического кризиса. Фактически Федоров предпринимает радикальную переоценку ценностей с позиции «социального христианства» или «христианского универсализма».

Как и для многих представителей русской религиозной философии, для Федорова было характерно стремление к осмыслению православия как универсального мировоззрения, ценности которого способны стать основой всеобщего синтеза – супраморализма или проекта всеобщего объединения в духе христианской свободы. Федоров так определяет этот тип отношений: «Жить для себя – это язычество. Жить для других – это буддизм. Жить друг для друга, друг в друге – это взаимность, на взаимном знании основанная, это лицемерие, ставшее душезрением. Это братотворение через усыновление для исполнения долга к отцам, душеприказчества, для совершения Евхаристии отцам или Богу и отцам, т. е. это христианство действительное» (III, 318).

Нельзя не согласиться с В. В. Зеньковским и С. Н. Булгаковым в признании религиозного характера учения о всеобщем воскрешении. Вместе с тем, важно отметить, что в религии, точнее в христианстве, Федоров акцентирует деятельное, активное состояние веры, связанной не только с совершенствованием личности, но и с преображением мира. Какие бы темы не затрагивал Федоров, о чем бы он не писал, на все он смотрел сквозь призму постулата воскресения. «Укажите мне из моих заметок хотя бы одну, где не говорилось бы о воскресении прямо или косвенно, явно или скрытно...» (II, 73).

Интенции «Философии общего дела» отмечены, на наш взгляд, чертами, сближающими проект супраморализма с ключевыми принципами модернистской культуры. Поиск новой парадигмы художественности, стремление к предельному синтетизму, разрушающему грань между пространством мира и пространством художественного произведения, опыты конструирования нового языка культуры – все это оказалось созвучным умонастроениям эпохи начала XX века и вызывало интерес к федоровскому проекту со стороны выдающихся представителей русской культуры, среди которых были В. Брюсов, А. Белый, М. Горький, В. Хлебников, А. Платонов, В. Чекрыгин, К. Малевич. Обращение к наследию Федорова представителями различных художественных течений и направлений русского искусства вызывает интерес не только как факт истории искусства, но и как факт, указывающий на самобытность и многозначность самого феномена «эстетического супраморализма», его связи с традицией русской и мировой эстетической мысли.

Основанием мировоззрения Федорова является идея всеединства, в контексте которой вырабатывались его эстетические взгляды, осуществлялась рецепция эстетических теорий, интерпретировался опыт мировой художественной культуры. Все многообразие идей мировой эстетической мысли Федоров воспринимает под углом зрения проекта воскрешения, что определило характер отношения автора «Философии общего дела» к культурному наследию. Любая эстетическая идея, каждое произведение искусства рассматриваются Федоровым как моменты восхождения к проекту эстетического супраморализма и к делу его реального воплощения. Литература, живопись, архитектура, наука, техника, школа – все объединяется в единое, гигантское произведение, созданное человечеством и воплощенное у Федорова в образе храма-музея – хранилища памяти «о всех живших на земле».

В своих существенных чертах универсалистская конструкция супраморализма близка синтезирующей тенденции в культуре модернизма, для которого характерен интерес к предшествующим формам культуры, стремление к их переосмыслению и использованию в рамках новой ценностной парадигмы. Автор проекта супраморализма фактически следует этой программе. Он ценит прошлое и придает большое значение каждому свидетельству человеческого духа, его истории. Вместе с тем, прошлое оказывается радикально переосмысленным. События, факты истории человечества видятся сквозь призму проекта всеобщего воскрешения, утрачивая свое самостоятельное место и значение в потоке истории. В действительности Федоров идет по пути «преодоления истории». Весь пафос его откровения направлен в будущее, на реализацию проекта всеобщего воскрешения. Проективизм, являющийся существенным признаком модернистского мировоззрения, принимает в философии общего дела черты религиозного учения, основывающегося на догмате воскресения. Вера в воскресение

мертвых – главная и абсолютно характерная черта православия. Отношение христианства к воскресению выражено у Апостола Павла: «Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» (1 Кор. 15:13–14). Догмат о воскресении находит обоснование у Отцов Церкви. Иоанн Дамаскин говорит о воскресении как о «вторичном воздвижении упавшего»<sup>4</sup>. В основном постулате христианства, утверждающем необходимость победы над смертью, поскольку жизнь совершеннее смерти, нашло выражение христианское понимание бессмертия и совершенства. Федоров следует этому пониманию. В христианской традиции ему особенно близко учение о воскресении, об апокатастасисе или о восстановлении всего мира без всяких исключений в «обоженное состояние». Свое понимание сущности истории и смысла культуры Федоров формулирует с позиций идеи имманентного воскрешения.

Г. В. Флоровский находил в этом основание для того, чтобы говорить о «зачарованности смертью» как о главной черте мировоззрения автора «Философии общего дела», о присущей ему «некротомии, в которой душно взыскующему истине человеку»<sup>5</sup>. Однако федоровская идея воскрешения, имеющая религиозный характер, находится в русле всей европейской культурной традиции, для которой органично осмысление жизни через смерть. Осмысление себя как живущего в сопряжении со смертью, превращает человека в субъекта значимых поступков, порождает особую логику смыслополагания и формирования ценностей. Именно в этой логике разворачивается антропология Федорова, основывающаяся на определении человека как «существа погребавшего» или как «осознающего долг отцетворения», «патрофикации», как деятельности «сынов – воскресителей», перед которыми стоит задача воскрешения всех живших на Земле и воссоздания полноты бытия. Любовь к родителям Федоров ставит выше плотской любви, а чувство сыновства, родства называет единственной силой, противостоящей розни и смерти. Этика воскресительного долга и есть безусловная нравственность или супраморализм. Императив этой этики, преодолевающей односторонность эгоизма и альтруизма, Федоров выразил в формуле: «Жить не для себя, не для других, а со всеми и для всех».

Панморализм мировоззрения Федорова определяет его взгляды на феноменальное бытие и сущность культуры. Суть федоровского отношения к культуре можно определить как требование спасения от культуры. В этом заключено его отношение ко всем формам, в которых пребывает культура, лишенная сакрального содержания и выросшая на ценностях секуляризованного сознания. В реализации такого рода ценностей Федоров не видит полноты осуществления свободы личности. Человек не преодолевает смерти, а значит остается в тесных рамках несвободы «падшего мира»; культура в этом случае становится манифестацией личного, индивидуального опыта, но не выражением подлинного предназначения человека в этом мире.

Проект Федорова направлен на преодоление относительных ценностей. Перед величием «царства абсолютного добра», о котором говорит Федоров, меркнут все преходящие ценности, в том числе и ценность добродетельной жизни, ведущей к индивидуальному спасению. Только действительное воскресение, утверждает он, имеет ценность вечную, которая упасть не может и есть истинное добро, а все прочие лишь мнимое. На основании такого понимания и постулирования ценностей, Федоров приходит к мысли о необходимости преодоления культуры, замены ее рекреатурой, воссозданием, воскрешением. Вот что он пишет по этому поводу в примечаниях к статье «Внутренняя роспись храма»: «Не признавать верным определение культуры как вымирания и вырождения можно только по недоразумению и недомыслию. Культура есть произведение эпохи, которая отказалась от бессмертной жизни, не признавала зла в умирании личном и в вымирании родовом. Она хотела жить, наслаждаться жизнью, издерживать капитал, а не создавать и не воссоздавать его. Кто хочет утонченной, интенсивной жизни, тот не должен жаловаться на скоротечность; даже вообще, кто не ставит целью жизни труд, и даже именно труд воссоздания, тот не имеет права жаловаться на смерть. Только аристократическая привычка жить даровым может требовать бессмертия прирожденного, по праву рождения, а не как результат труда. Если признать культуру вымиранием, то нет основания

удивляться, что целью жизни будет спасение от культуры, губительной для жизни человека и для природы внешней, насколько человек имеет на нее влияние. Культурность выражается в самоистреблении, во взаимоистреблении, в истощении сил природы, и прогрессом будет в этом случае такое улучшение, которое вынуждает сперва признать смерть не злом, а потом даже добром, спасением от культуры и прогресса» (Ш, 480–481). За призывами к спасению от культуры и за критикой ее исторических форм, пронизывающей весь текст «Философии общего дела», стоит стремление сконструировать универсальный образ мира, в полноте и абсолютной значимости которого преодолевается ограниченность исторических форм бытия человечества и относительность всех прежде существовавших ценностей. Заметим, что этот идеал вдохновлял теоретиков и практиков многих течений модернизма в культуре двадцатого века.

Условием реализации проекта воскресения является, согласно представлениям Федорова, преодоление секуляризации. Секуляризация понимается им как профанация, («стояние вне храма, вне священного места»). Секуляризованная культура пронизана, по мнению Федорова, духом ложных ценностей. Культура как факт, или сложившаяся исторически культура, согласно Федорову, есть путь, ведущий к вырождению и вымиранию. Смысл этой культуры – усовершенствование, улучшение существующего, достижение комфорта, развитие в логике естественного порядка вещей, в котором за рождением неизменно следует смерть. Следствием реализации ценностей этой культуры является, по мнению Федорова, индустриализм, милитаризм, углубление разобщения, секуляризация, а значит и профанация всех форм жизни. В соответствии с этим взглядом, Федоров оценивает всю европеизированную, светскую культуру России как профанированную, утратившую связь с православием. В монистической картине мира, основание которой составляет идея религиозизации жизни, творчество понимается как процесс, всецело связанный с православным христианским культом. Культура, как утверждает Федоров, должна обратиться к своему истоку – к культу и посредством этого стать «рекреатурой», воссозданием, эстетикой жизнотворчества. Развитие мировой и русской истории предстает в «Философии общего дела» как движение от культа, который в догматах, в храмовом действии, в «эстетическом богословии» выражает идею воскресения, – к культуре, представляющей собой обмирщенный, профанированный, лишенный подлинно духовного содержания образ истории, и от культуры – к «рекреатуре», преобразению и всеобщему воскресению. Культура в федоровском проекте «преодолевается» делом, вернее, единством веры, молитвы и дела. Рекреатура становится воплощением эстетического супраморализма.

Эстетика Федорова литургична по своей природе. Литургия представляется смысловым ядром, основанием и единственно возможной формой воплощения «общего дела». Литургия храмовая и Пасха храмовая, согласно Федорову, есть образ внехрамовой литургии, внехрамовой Пасхи, объединяющей всех живущих «в познании и обращении слепой силы природы в животноносную» (Ш, 367). «Внехрамовая Литургия и внехрамовая Пасха не есть только внемирная так называемая Ангельская Литургия или Пасха, которую поют ангелы на небесах, а всемирная, т. е. обращение самой мировой силы из слепой, бесчувственной, вне и в нас действующей, в управляемую разумом и чувством» (Ш, 367). В этих рассуждениях, наряду с христианской идеей преобразования и воскресения, проявилась традиция, сложившаяся еще в рамках ренессансного гуманизма, утверждающая идею космического предназначения человечества как силы, способной через содействие с Богом преодолеть грехопадение, преобразая мир своей деятельностью, простирающейся до горизонтов победы над смертью, регуляции природы и расселения воскресших поколений во Вселенной. Литургичность в понимании эстетического идеала, выраженная в супраморализме, определяет смысл и форму, в которой должна разворачиваться история человечества. «Объединение живущих, – пишет он, – или сынов и дочерей, для воскрешения отцов и матерей включает в себе и Литургию оглашенных, или объединение, и Литургию верных, воскрешение умерших. Санитарно-продовольственный вопрос во внехрамовой Литургии есть истинная Евхаристия или исцеление души и тела, но не отдельных лиц, а всего рода человеческого от болезни, или порчи, происходящей от цивилизации, или

вырождения душевного, и от культуры, или вырождения телесного и истощения самой внешней природы» (Ш, 368).

Принцип всеединства, понимаемый как объединение всех живущих в общем деле воскрешения, оказывается вписанным в литургический контекст. В «Философии общего дела» не только обосновывается этот принцип, но и раскрывается его эстетическое содержание. Не случайно Федоров говорит об «эстетическом богословии», определяя выразительные стороны учения о воскрешении, а само это учение называет «эстетическим супраморализмом». Символическое, сакральное содержание храмового действия, православный дневной и годовой богослужебный круг, службы страстной и пасхальной недель Федоров рассматривает дидактически, как наставление деятельного отношения к жизни, превращения молитвы в дело, внутреннего во внешнее, литургии храмовой в литургию внехрамовую.

Центральное место в рассуждениях Федорова о литургии занимает толкование Евхаристии и Пасхи. Не случайно Федоров излагает свое учение в форме «пасхальных вопросов». Глубоко понимая символическое и духовное содержание храмовой службы, особенно службы пасхальных дней, он интерпретирует все аспекты культа (в том числе и литургические) с позиций эстетического супраморализма. В христианстве Федоров видит путь к достижению полноты бытия и смысл христианства связывает с Пасхой, которая выделяется в православии как праздник праздников. О себе Федоров говорил, что он воспитан службою Страстных дней и Пасхальной утрени. Слово «Пасха» означает «переведение» от небытия к бытию, от смерти и тления – к бессмертию, к вечной жизни как первоначальному и естественному состоянию человека. Радикальное устранение зла, как полагал Федоров, есть всеобщее воскрешение – Новая Пасха. Формулируемые им «пасхальные вопросы» обосновывают эту цель. Федоров видел в литургии священный обряд и символический образ, указывающий на необходимость совместного действия, направленного на воскрешение. Он придавал огромное значение выразительной, эстетической стороне храмового действия.

Из текстов «Философии общего дела» следует, что понятие эстетического является стержнем всей конструкции супраморализма. Само определение дела и проекта воскрешения как эстетического супраморализма означает, что под эстетическим подразумевается не суждение вкуса, а сама преображенная и одухотворенная христианскими ценностями действительность. Полемизируя с И. Кантом, отвергая принципы позитивистской эстетики Г. Спенсера, отталкиваясь от эстетизма Ф. Ницше, Федоров утверждает, что христианская эстетика «выражается в осуществлении чаемого и в жизни будущего века» (II, 154). Это суждение указывает на онтологическое понимание эстетического. В сущности, можно говорить о понимании эстетического в супраморализме как о Новой Пасхе и Новой Земле. Эстетическое для него – это всеобщее воскрешение и преображение, – это мир без ущерба, без разрушения и смерти, – это внехрамовая литургия. Иными словами, эстетическое – это воплощенный деятельностью объединенного человечества христианский идеал.

Для религиозной эстетики Федорова характерно стремление к достижению целостности культуры в абсолютном и актуальном выражении. Интуиция целого определяет весь строй мировоззрения и эстетики Федорова. Это в свое время отмечал С. А. Голованенко, который в статье «Имманентизм и христианская философия» писал: «Целое воспринимается как пространственное целое, это сплошное непрерывное единство, замкнутое, хотя и бесконечное, оно в сущности однородно. В нем лад, красота, оно осязательно, видимо все. Явления жизни, смерти, воскрешения заволакиваются этой интуицией, выражают ее»<sup>6</sup>. Итак, эстетическое у Федорова онтологизируется и понимается как целостность бытия, преображенного деятельностью победившего смерть человечества. Эстетический супраморализм есть воскресение умерших и преображение мира, это искусство или художество, ставшее самой жизнью.

Вместе с тем, мы находим в «Философии общего дела» многочисленные свидетельства исключительного внимания к выразительным сторонам бытия. Эстетическое понимается как выражение. Воспользуемся определением А. Ф. Лосева, отмечавшего, что «...эстетическое»

предполагает прежде всего такую внутреннюю жизнь предмета, которая обязательно дана и внешне, и такое внешнее оформление предмета, которое давало бы нам возможность непосредственно видеть его внутреннюю жизнь»<sup>7</sup>. Интуиция целостности придает взгляду Федорова на соотношение внутреннего и внешнего особое значение. Единство внутреннего и внешнего представляется неперенным условием эстетического. Федорова отличала чуткость к символической стороне бытия. За внешним он всегда стремится различить внутреннее (лик бытия). Кроме того, с точки зрения Федорова, внешнее может быть подвергнуто «обработке», шлифовке для того, чтобы внутреннее представало рельефно, в наглядном, отчетливом выражении. Кажется, во всем он стремится усмотреть проявление внутреннего содержания бытия, понимаемого как воплощение долга воскресения.

Конечно, для того, чтобы показать единство внутреннего и внешнего, Федоров чаще всего обращается к символическому и выразительному богатству храмового искусства, к литургии, особенно к службе пасхальных дней, в которой, по его мнению, внутреннее достигает предельного выражения во внешнем. В текстах Федорова содержатся многочисленные описания храмов, икон, храмового действия, картин, архитектурных сооружений, музеев, выставок. Этим описаниям присуща своеобразная поэтика, возрождающая традиции описательного анализа произведений искусства, традиции экфрасиса, получившего широкое распространение в Византии, как и вообще в культуре христианского мира. Обратимся к одному из характерных примеров подобного рода описаний, которыми изобилует текст «Философии общего дела».

Характерно само название статьи, отрывок из которой будет приведен для иллюстрации приемов описания эстетических, выразительных свойств реальности – «Схема – чертеж, изображающий антиномию эгоизма и альтруизма, или двух смертей, и разрешение антиномии в долге воскресения, или полнота родства и жизни, т. е. любви». В самом названии статьи выражен образ главной идеи «Философии общего дела». Для наглядного изображения всеединства как естественного, нравственного, прекрасного состояния человечества Федоров обращается к описанию пасхальной службы. «В празднике Пасхи, – пишет он, – мы на земле имеем подобие Троиинства, а в запрещении земных поклонов на Пасху отрицание господства и рабства» (Ш, 347–348). Пасхальная служба представляется Федорову предельным выражением единства внутреннего и внешнего. Догмат воскресения, «показуемый» в пасхальном богослужении, обретает наглядность, внешнюю выразительность. Федоров стремится не упустить ни малейшей детали в своих описаниях храмового действия, особо подчеркивая символическую сторону обряда, слова молитвы, иконостаса, росписи стен храма, символики архитектурных форм. Литургия видится выражением Символа Веры. Эстетическая сторона богослужения приобретает исключительное значение, являясь, согласно взглядам Федорова, условием понимания смысла догмата воскресения и условием превращения храмовой литургии во внехрамовую. Эстетическое в этом контексте предстает формой выражения трансцендентного в имманентном, Вечного и Абсолютного в земном. Художественное творчество и искусство, понимаемые как инструмент «переведения» Абсолютного в земное, становятся смысловым ядром описаний «произведений» искусства в «Философии общего дела».

Поэтика экфрасиса органична строю мировоззрения и стилю мышления Федорова. Его сознанию и манере излагать мысли свойственно образное, «живое», доступное пониманию «ученых и неученых» выражение идеи. «Картинность» – характерный топос поэтики «Философии общего дела». Вышеупомянутое описание пасхальной заутрени отмечено чертами такой картинности. Наряду с возвышенным символизмом динамики внутреннего и внешнего перед нашим взором предстает храмоцентричная, евхаристическая модель мироздания, пространство которой «расширяется» от чаши причастия, от пространства храмового действия к пространству погоста и пространству Вселенной. Экфрасис, описывающий картину всеобщего воскресения и преображения мира, имеет существенную особенность: он изображает не реально существующее конкретное произведение искусства, хотя перу автора «Философии общего дела» принадлежат и такого рода описания, возьмем, к примеру описание храма Воскресения в Александрове,

описание Нового Иерусалима, или изображение архитектуры и убранства храма Христа Спасителя в Москве, а идеальное, некое сверхпроизведение, в котором проект супраморализма приобретает «картинный», наглядный образ. Федоров определяет свой проект как «схему-чертеж, рисунок (картину)», как «наглядное изображение “Супраморализма”, или долга возвращения жизни».

Судя по описанию «картины» супраморализма, Федоров следует древней и богатой традиции экфрасиса. Он обращается к монологическому типу описаний, но этот монологизм имеет имперсональный характер. Федоров повествует не от своего лица, а от лица «неученых», от лица ушедших поколений. Описания произведений искусства, проекты картин-икон изображающих супраморализм, анонимны. Автор «стушевывается», поскольку он не смеет претендовать на авторство в отношении того, что является сакральным, ведь проект воскрешения Федоров понимает как саму сущность христианства, выраженную в Символе Веры.

Генетическая конструкция экфрасиса у Федорова определяется литургической природой его мировоззрения и эсхатологизмом историософских представлений, характерных для философии «общего дела». «Наглядные» изображения супраморализма насыщены коннотациями, указывающими на неразрывную связь храмового действия с внехрамовой литургией, понимаемой как смысл истории человечества, являемой в свете эсхатологической перспективы. Описание Небесной Литургии или Литургии ангелов соседствует с картинами регуляции природы, вдохновленными безграничным науковерием Федорова. Иконическая образность, эстетика света, приверженность к византийскому канону в понимании живописности сочетаются с готовностью принять формы новоевропейского искусства, правда, при условии, их переосмысления на основе православных ценностей. Так, образ иконы «Первосвященнической молитвы», как изображение супраморализма, дополняется грандиозной программой росписи стен Кремля, который, являясь «алтарем России», должен наглядно показывать, по мнению Федорова, всю историю человечества «как факт» и указывать на всеобщее воскрешение как на «проект» истории.

Анализ текстов «Философии общего дела» позволяет говорить о том, что Федоров «воскрешает» традицию экфрасиса, опираясь прежде всего на опыт византийских авторов. Мы не найдем в «Философии общего дела» прямых указаний на этот счет или ссылок на византийские источники, и тем не менее, связь эстетики «наглядного изображения супраморализма» с византийской традицией описания произведений искусства очевидна. Конечно, факт обращения к архаичной художественной форме, из которой выросли наука об искусстве и художественная критика, в эпоху, когда последние прочно утвердились в культурном пространстве, выполняя роль инструмента формирования эстетических ценностей, представляет интерес. Объяснение этому факту, по всей видимости, следует искать в том, что Федоров, осуществляя переоценку ценностей и выдвигая задачу религиозизации жизни, стремится актуализировать духовный опыт православия, и в том числе опыт художественный. Обращение к архаичному выглядит как один из приемов модернизации. В этом смысле шаг за пределы сложившихся стереотипов культуры, даже если этот шаг направлен в сторону прошлого, становится фактом, расширяющим пространство культуры, диалогизирующим, а значит, придающим ей новые импульсы развития. Федоров предпринимает попытку раздвинуть ставшие привычными и стереотипными рамки светской культуры, найти более органичные и символически более емкие, многомерные формы воплощения художественного опыта, которые были бы способны к предельно наглядному выражению смысла его идей и отвечали бы задачам эстетики жизнотворчества. Рецитация экфрасиса, как и рецитация литургичности становятся приемом, придающим проективизму «общего дела» эстетическую выразительность.

Заметим, что у Федорова экфрасис получает своеобразную интерпретацию. Он направлен прежде всего на описание должного, идеального бытия как совершенного произведения искусства и как акта эстетического творчества. Предметом художественного описания становится Проект всеобщего воскрешения, как это сделано, например, в статье «Изображение Всеобщего Дела воскрешения картиною-иконою в византийском стиле – подобно (изображению) Небесной

Литургии или Литургии ангелов, – как исполнение молитвы: “Воскресение Твое, Христе-Спасе, ангели поют на небеси и нас... сподоби)” (Ш, 348–349). Воображаемая картина содержит проекцию композиционных, световых и цветовых характеристик. Федоров стремится к тому, чтобы показать, что и как должно быть изображено. Казалось бы, императив наглядности располагает к описательности и детальному воспроизведению образа супраморализма. В некоторых случаях мы действительно видим у Федорова достаточно скрупулезное изображение проектов художественных произведений. Так, в статье «Внутренняя роспись храма», посвященной вопросу о создании храма-памятника царю-миротворцу Александру III, Федоров, отмечая, что «нужно общему представлению, составившемуся об отшедшем, дать внешнее, наглядное выражение, художественный образ» (Ш, 474), разворачивает описание росписи и архитектурного облика храма, символизирующего всеобщее объединение, в том числе, объединение религий. Главный алтарь этого храма должен быть создан, по замыслу Федорова, в виде храма Софии, а «приделы, посвященные Кириллу и Мефодию, этим последним святым, общим Западной и Восточной церквам, в виде храмов в старо-римском и греческом стилях» (Ш, 475).

В описании проекта храма-памятника говорится о росписи сводов, о композиции изображения святых на стенах галереи, опоясывающей храм, об иконах старинных, вывезенных с Востока, и иконах, принадлежащих царю, которые должны быть водворены в храм-памятник. Федоров, казалось бы, всецело поглощен задачей создания максимально конкретного, видимого образа, не забыв даже отметить, что на своде галереи должны быть приготовлены незанятые клейма, рамки, ореолы, «для святых будущей воссоединенной церкви» (Ш, 475). И все же и вышеприведенный пример описания супраморализма, и словесное изображение внутренней и внешней росписи храма-памятника, как и многочисленные повествования о проекте росписи стен Кремля, дают лишь весьма смутное, очень общее представление о самом изображении. Вся энергия Федорова в процессе создания словесного описания воображаемых произведений концентрируется на раскрытии знаково-символического содержания тех или иных элементов изображения. Образно-символическое объяснение выдвигается на первый план, что соответствует знаково-символической природе его восприятия мира.

Обращение к экфрасису связано со стремлением Федорова к изобразительному выражению супраморализма. Его описания пронизаны духом символизма, сочетающегося с несколько тяжеловесной дидактикой приобщения к Проекту всеобщего воскрешения. Попытки сконструировать зримый образ супраморализма или дать знаково-символическую интерпретацию воображаемым, как впрочем, и реальным произведениям искусства, отражает представление Федорова о том, что эстетическое относится к сфере видения, к созерцательным ценностям. Критерием же ценности изображения рассматривается не подобие образа действительности, а отражение в нем литургических оснований бытия. В русле этих представлений складывается понимание сущности прекрасного.

Назвав свое учение эстетическим супраморализмом, Федоров не мог не обратиться к вопросу о сущности красоты. Его рассуждения о прекрасном вплетены в контекст обоснования и изображения Проекта всеобщего воскрешения. В «Философии общего дела» красота трактуется онтологически. Она предстает как объективное качество реальности, вернее, как сама эта реальность, потенцированная к Вечности, к Абсолюту, как «осуществление внемирного идеала в самом мире». Федоров формулирует свои взгляды на прекрасное, основываясь на принципах теoантропoдицеи, составляющих содержание концепции супраморализма. И здесь мы вновь видим в качестве главного исходного принципа – антропоцентризм. Творение, по мнению Федорова, не завершено, оно ущербно, поскольку в нем есть смерть и разрушение, но это не соответствует замыслу Создателя. Грехопадение привело мир к отпадению от должного бытия, к господству стихии природных сил. Однако Бог, наделив человека разумом и нравственным чувством, возложил на человечество долг преодоления зла, указал воскресением Христа путь победы над смертью. «Страждущий и воскресший Христос, – говорит Федоров, – есть тип всех



людей, сынов человеческих; Ему посвящены две недели в году, но и остальные пятьдесят есть лишь повторение этих двух» (I, 399). Христос для Федорова – Воскреситель.

Паулинистская традиция в христологии оказывается наиболее близкой духу проективизма «общего дела». Антиномичность христианского отношения к смерти выражена у Апостола Павла: «разрешиться и быть со Христом несравненно лучше», «лучше желать выйти из тела и водвориться у Господа» (Фил. 1:21–23; 2 Кор. 5:8). Смерть здесь понимается как ценность. И с другой стороны, смерть есть последний враг, который должен быть «истреблен» (1 Кор.15:26). Разрешение этой антиномии в словах Апостола Павла «... не оживет, аще не умрет» (1 Кор. 15:36).

Толкование смысла прекрасного в учении супраморализма связано с вопросом смерти и воскрешения. Красота в понимании Федорова есть «благолепие нетления». Природа, в которой господствует смерть и разрушение, не может быть воплощением красоты. Федоров далек от пантеистических представлений о природе, его не вдохновляет космологическое понимание красоты, обожествляющее естественный порядок природного бытия. Он не может смириться с признанием смерти как необходимого и неустранимого условия миропорядка. Дериватом прекрасного в универсалистской логике философии «общего дела» выступает, как мы уже отмечали, всеединство. Прекрасна только полнота, абсолютное единство, совершенство универсума, в котором преодолена смерть. Можно говорить о том, что Федоров прибегает к апофатическому утверждению красоты. Ригористический пафос его высказываний об истории «как факте», о современной ему социальной жизни, о политике, о культуре, о религиозной жизни выдает присущую Федорову жажду совершенного. Он отрицает ради утверждения. Он разбивает привычный образ мира, для того чтобы выявить лик абсолютного совершенства мироздания, утвердившегося в Боге.

Красота, согласно взглядам Федорова, принадлежит только Богу как Троицизму и человеку как многоединству. Красота в природе может стать лишь результатом деятельности объединенного человечества, направленной на регуляцию природных процессов, на преодоление смерти и воскрешение всех живших поколений. «Чувство прекрасного, – пишет Федоров, – или эстетическое чувство, возможно только у разумно-нравственных существ, и предметом эстетического чувства может быть только одушевленное, т. е. тоже нравственно-разумное существо; ибо если и находят природу прекрасною, то только потому, что приписывают ей душу, чувство. Если и в произведениях искусства находят прекрасное, то и это потому, что видят в них нечто живое. Прекрасным может быть только общество, т. е. союз одушевленных существ. Приписывать прекрасное только обществу не значит ограничивать прекрасное, ибо искусство есть напоминание, а воскрешение как осуществление хранимого в памяти, есть расширение общества на все поколения, которые и будут душою всего мироздания. Т. е. природа, когда будет управляема разумом, станет выражением человеческой мысли и чувства, сделается, следовательно, истинно прекрасною» (II, 437).

В этих представлениях достаточно отчетливо видны черты антропоцентрического мировоззрения. Несмотря на резкую критику гуманистических идеалов и «гуманитарной культуры», Федоров следует традиции, идущей от ренессансного рационализма с его верой в безграничные возможности человека. Однако следует заметить, что реализацию этих возможностей Федоров связывает только с религиозным отношением к жизни, причем понимаемым в духе активного христианства. Об этом он пишет в работе «Супраморализм, или всеобщий синтез (т. е. всеобщее объединение)». Супраморализм Федоров определяет не только как христианскую нравственность, но как само христианство, «в коем вся догматика стала этикою, (догматы заповедями), и этикою, неотделимую от знания и искусства, от науки и эстетики, которые должны сделаться, стать орудиями этики, само же богослужение должно обратиться в дело искупления, т. е. воскрешения» (I, 388). Религия и эстетика предстают в «Философии общего дела» в нерасторжимом единстве. Движение к совершенству мыслится возможным только на путях религиозного преображения жизни. «Религия, как соединение

знания и дела, и есть культ умерших, или Пасха страдания и воскресения; религия есть совокупная молитва всех живущих, вызванная страданием и смертью, молитва о возвращении жизни всем умершим, исполнение которой есть долг и дело самих молящихся, а в этом исполнении заключается и истина, и благо, и красота, или благолепие нетления» (I, 399).

В универсалистской эстетике Федорова последовательно проведена идея единства истины, добра и красоты. Универсализм не допускает абстрагирования. Истина, добро и красота понимаются как свойства самой жизни. Эти свойства должны составлять существо человека. «Все эти три свойства Бога и человека – благо, истина и прекрасное, неделимы между собою; не отделимы они и от того, кому принадлежат. <...> Истина не может быть принадлежностью ученых, а прекрасное принадлежностью художников» (II, 437). Интуиция целостности и необходимости достижения полноты бытия заставляет Федорова смотреть на человечество как на сверхличность, в которой объединены и представлены все способности и творческие качества. Причем, надо заметить, что Федоров далек от того, чтобы полагать такой сверхличностью сущее, «эмпирическое» человечество. Истина, добро и красота объединятся в человеке будущего, когда будет достигнуто единство общественного и индивидуального, государственного и личного, когда станет действительностью конфессиональное единство. Сверхчеловечество для Федорова – эстетический проект, который может быть осуществлен в пространстве универсума, укрепленного религиозными ценностями.

В «Философии общего дела» мы можем найти описание движения от молитвы «к делу» пришедшего к сознанию своего предназначения человечества. Здесь присутствуют и рассуждения о всеобщей воинской обязанности, которая станет обязанностью деятельности по регуляции природы, и о всеобщем обязательном обучении, о собирании памятников и свидетельств о прошлом, о создании храмов-музеев-школ, которые формировали бы человека как воскресителя. Федоров облакает, как ему казалось, в конкретные формы программу движения к сверхчеловечеству, в котором истина, добро и красота найдут свое выражение.

В онтологизме эстетического супраморализма теряются проблемы относительности прекрасного, здесь вопросы культурных, исторических, социальных факторов, влияющих на формирование представлений о красоте, не рассматриваются. Вся феноменология прекрасного «растворяется», она оказывается несущественной, мелкой, когда поиск красоты ведется за горизонтами бытия, преодолевшего смерть. Интуиции всеединства принесена в жертву способность различать контрасты и различия культур с их исторически своеобразными подходами к пониманию красоты.

Антиномия прекрасного и безобразного в эстетике Федорова приобретает вид противоречия в самой онтологической природе бытия. Прекрасное – Бог, Триединство; безобразное – природа и человек, отпавшие от Бога и в силу этого обреченные на разделение, разрушение и смерть. Человечество, обратившееся ко Христу и вставшее на путь, ведущий к многоединству, создает, вернее, воссоздает красоту. Конечный идеал, который виден в проекции ценностных установок супраморализма, – достижение абсолютной красоты. Фактически это образ мира, находящегося вне истории, вне привычных пространственно-временных координат. Здесь нет прошлого, оно, будучи трансформировано в воскресительной деятельности, стало настоящим. Все ранее жившие поколения становятся современниками. Здесь нет изъянов, какой-либо лакуны, несовершенства. Все оказывается преобразованным подвигом сознательной деятельности воскресителей. Здесь нет рождений и нет смерти. Плотская любовь заменена любовью к родителям и долгом воскресения. Здесь нет различия между идеальным и реальным, между мыслью и делом. Эстетика мысли становится эстетикой житнетворчества. Многообразие мира в федоровском проекте заменяется многоединством, которое понимается как красота, или как абсолютная полнота. Эстетическая деятельность ставится Федоровым в абсолютную зависимость от сверхличных, объективных ценностей. Источником эстетической деятельности и критерием красоты видятся христианские ценности, принявшие в концепции супраморализма облик Проекта всеобщего воскресения.

В эстетических построениях «Философии общего дела», касающихся проблем творчества и понимания задач искусства, также различимы черты, сближающие проект эстетического супраморализма с парадигмой модернистской культуры. Проблема соприкосновения русской культуры эпохи модернистских исканий с эстетикой Федорова рассмотрена С. Г. Семеновой и А. Г. Гачевой<sup>8</sup>. Стоит еще раз заметить, что проблемы художественного творчества, понимания смысла и предназначения искусства не были для Федорова темами периферийными. Обоснование принципов универсальной нравственности сочетается у него с поиском средств, которые могут выразить, воплотить, объективировать эти принципы. Эстетика супраморализма как эстетика жизнетворчества в качестве такого инструмента видит искусство. По мнению Федорова, искусство должно стать орудием преобразования Вселенной, придавая космичность, целокупность мирозданию. В сущности, можно говорить о том, что вся «Философия общего дела» есть теория творческого акта, и, пожалуй, наиболее выразительные аспекты этой теории запечатлены в рассуждениях о смысле искусства. Творчество понимается как осуществление всеобъемлющего синергизма. Оно полагается атрибутом Бога. Философия и эстетика христианского универсализма в попытках очертить контуры сверхчеловеческого пути, обращается к попыткам религиозного оправдания творчества. Характерным является следование паламитско-исихастской традиции, где творчество понимается как результат синергии с Творцом. Поскольку истинное творение всегда от Бога, то раскрытие творческих потенций личности видится не на путях создания нового как самоцели, а в уподоблении сотворенному, в преображении души и плоти в земной жизни. Федоров определил этот процесс как «рекреатуру», утверждая, что смысл творчества не в создании, а в воссоздании. «Творить мы не можем, – пишет он, – 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 и разрушиться. Но воссоздавать мы можем лишь в совокупности (в совокупности всех живущих и всех сил и способностей, им присущих). Иначе – для чего же даны разум, чувство и воля?» (II, 77). Подлинный Художник есть Бог. Человечество лишь в совокупности может «творить» подобие Его произведения.

Воскресительный долг детей перед отцами – вот источник искусства. Вертикальное положение – вот естественное начало искусства, и это начало указывает на цель и значение искусства. Вместе с последним вздохом отцов поднялся взор сынов к небу, как лону отцов, не мертвых, а живых, потому, что только живое могли они понять» (II, 235). Объяснив таким образом происхождение искусства, Федоров пытается увидеть перспективу, будущее искусства, а также дать оценку современного искусства. Ключевыми понятиями в анализе феномена искусства в «Философии общего дела» становятся понятия «птолемеевского и коперниканского» искусства. Первое обозначает то состояние в развитии искусства, когда оно способно создавать лишь подобия, давать изображение видимого. «Искусство подобия есть изображение неба, лишаящего нас жизни, и земли, поглощающей живущих. Поэтому-то это искусство и осуждается божественною заповедью как идолопоклонство или идололатрия (т. е. преклонение перед кумирами, изображающими сильные силы, вместо управления ими) и идеолатрия (т. е. преклонение перед мыслью, не переходящею в дело, перед знанием безцельным, бездушным, бездельным, перед знанием ученых)» (II, 230).

В этом искусстве, в «искусстве подобия» Федоров выделяет два направления развития. Одно – это светское искусство, утрачивающее связь с религиозными корнями жизни, нарушающее все десять заповедей и, по выражению Федорова, «творящее грех», усиливая подчинение человека слепой силе природы. Наиболее полным воплощением такого искусства Федоров считает всемирную выставку, называя ее «ярмаркой полового подбора». Другое – это священное искусство, воспроизводящее мир в виде храма. Храмовое искусство становится предметом особого внимания Федорова. В храмовом зодчестве, в росписях, в иконах, пении он видит наглядное изображение долга воскрешения. Федоров говорит о храме как об «изображении земли, отдающей своих мертвецов, и неба (свод храма и иконостас), населяемого оживленными

поколениями». Храм предстает как образ космоса. Несмотря на то, что Федоров очень критичен в отношении светского искусства, он способен и в нем увидеть признаки подлинности, или подлинного духовного содержания. Важно то, что и светское и храмовое искусство он относил к «птолемеевскому искусству». Подлинное же искусство – «коперниканское» есть искусство действительности, или действительного воскрешения. Переходом от искусства подобий к искусству действительности должен служить музей всех наук, соединенных с храмом. Объединенные науки, по мысли Федорова, станут инструментом художественного творчества, материал которого – вся Вселенная. Задача такого искусства состоит в спасении вселенной, и спасителем Федоров полагает человечество. Если искусство понимается как дело спасения вселенной, то и эстетика рассматривается не как наука о способности суждения, а как наука о преобразовании мира, о радикальном устранении зла, т. е. смерти и разрушения. «Эстетика 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. В этом воссоздании и заключается начало блаженства вечного» (II, 231).

Итак, сущность искусства Федоров связывает с эстетическим творчеством, но эстетика жизнетворчества здесь не ограничивается внутренним духовным пространством личности, не растворена как у Ф. Ницше, в «метафизике субъективности», свободной от сверхчувственного мира, от Бога, от культуры от религии. Федоров, кстати сказать, был одним из первых и наиболее внимательных читателей произведений Ницше в России. Увидев в Ф. Ницше вершину и своеобразное завершение западной философии и культуры, русские неоидеалисты, в том числе и Федоров, выбирают позицию религиозного взгляда на жизнь и на сущность искусства. Эта позиция объединяла мистицизм, рационализм и утилитаризм в понимании искусства. Федоров предпринял попытку возвести на фундаменте религиозных православных ценностей универсальную конструкцию, в которой присутствуют элементы эстетических доктрин античности, средневековья и возрожденческой, новоевропейской культуры.

Момент перехода от искусства подобий к искусству действительности Федоров связывал с современностью, полагая, что более идти по пути подражания действительности искусство не может. Состояние, в котором осознается необходимость такого перехода, Федоров назвал эстетическим кризисом. Предчувствие и свидетельства наступления эстетического кризиса он находит в творчестве великих мастеров. «Если Микеланджело, – говорит Федоров, – приписывает слабости своего гения, что он силою своего искусства может вызвать только мертвое, несмотря на то, что горит желанием вызвать живое, то все художники, философы должны согласиться, что не в недостатке гения, а в недостатке искусства или техники вообще нужно искать причину мертвенности искусства, т. е. в самих материалах, в самих средствах, которые употребляет искусство» (II, 434). По мнению Федорова, материалом должна стать природа, космос, а средством – разум и деятельность объединенного человечества, направленная на спасение вселенной.

Основываясь на таком понимании смысла и цели искусства, Федоров излагает идею проективности искусства. Он подчеркивает деятельное начало искусства, то, что всякое искусство направлено на изменение мира, но характер этих изменений будет определяться содержанием художественного произведения. Согласно Федорову, ни одно произведение искусства невозможно понять и оценить без уяснения того следа, которое оно оставляет в действительности. Связь искусства с действительностью видится в «Философии общего дела» слишком прямолинейно. Фактически, логика универсализма, доводя свое понимание всеединства до устранения границ между искусством и действительностью, переводит объяснение вопросов взаимодействия искусства и действительности в плоскость утопических построений. Можно сказать, что искусство в этих построениях возвышается над действительностью, становясь генератором всех возможных изменений в реальном мире. Конечно, такой подход к пониманию искусства не является открытием самого Федорова. Он лишь следует традиции, характерной для

эстетики Ренессанса и Просвещения. Однако у Федорова идея креативности искусства приобретает свое предельное выражение. Поскольку высшей ценностью признается идеал всеобщего воскрешения, то содержание искусства прямо связывается с выражением этого идеала. На этом основании решается вопрос об иерархии и синтезе искусств, о художественной ценности произведений искусства, о значении тех или иных видов и жанров искусства в истории культуры.

Универсалистский проективизм моделирует моноцентричную картину мира. Этот мир представляется как иерархия смыслов, символов, видов деятельности, в том числе, и деятельности художественной. Искусства Федоров представляет иерархически. Если вся литература «венчается» поэмой, изображающей супраморализм, то все искусства «венчаются» архитектурой. От космоса храмовой архитектуры Федоров обращает взор к космосу вселенной, преобразуемой творчеством объединенного человечества. Эсхатологическая нота «исполнения» жизни, разрешения до конца своих возможностей звучала в эстетике и искусстве модернизма. Она слышна и в «Философии общего дела», но здесь теургический энтузиазм художника-пророка элиминирован эстетикой воскресительного долга.

### Примечания

<sup>1</sup> Семенова С.Г. Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990. С. 231–251, 281–302.

<sup>2</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1917. С. 367–368.

<sup>3</sup> Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 48.

<sup>4</sup> Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. СПб., 1894. С. 267

<sup>5</sup> Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Париж, 1981. С. 326.

<sup>6</sup> Голованенко С.А. Имманентизм и христианская философия. (О реал-философских предпосылках Н. Ф. Федорова) // Богословский вестник. 1914. Июль–август. С. 571.

<sup>7</sup> Лосев А.Ф. Две необходимые предпосылки для построения истории эстетики до возникновения эстетики в качестве самостоятельной дисциплины. Эстетика и жизнь. Вып. 6. М., 1979. С. 222.

<sup>8</sup> Семенова С.Г. Николай Федоров. Творчество жизни. С. 346–362; Гачева А.Г. Русский космизм и вопрос об искусстве // Философия бессмертия и воскрешения. Вып.2. М., 1996. С. 30–48.

*М. М. Шибанова*

### КУЛЬТУРФИЛОСОФСКИЕ МОТИВЫ В УЧЕНИИ Н. Ф. ФЕДОРОВА

«Федоров – пророк.  
И в этом основной смысл  
его явления на вершине  
русской культуры.»  
(Владимир Ильин).

Содержательно-смысловая неисчерпаемость учения «Московского Сократа», пронесшего через всю свою подвижническую жизнь «одной лишь думы власть, одну, но пламенную страсть» (Лермонтов), выдержала испытание временем и на сегодняшний день воспринимается как одно из выдающихся достижений культуры. Федоровская «Философия общего дела» не только включена в культурный контекст конца II и начала III тысячелетий от Рождества Христова, но и ощутимо активизирует духовно-творческие устремления тех, кто принимает основные положения и пафос Проекта – осуществление «долга воскрешения» (I, 338).

Примечательно при этом, что сами тексты Федорова обладают способностью вызывать у определенного типа читателей особую реакцию – «гнозис переживания», не сводимый, однако, к

безграничному восхищению. Диапазон гностических переживаний сопряжен как с многогранностью и глубиной федоровского наследия, так и с самобытными способами утверждения мыслителем своего «credo» относительно Проекта. Универсализм учения о перспективах человечества в обретении бессмертия, энциклопедизм его автора, стилистические перепады в федоровской аргументации, смелость и неожиданность аналогий в многовековом опыте «блужданий» в поисках истины, наконец, особое, подчас критическое мнение Федорова по поводу многих признанных имен деятелей культуры всех эпох, вплоть до начала XX столетия – все это порождает у читателей (особенно начинающих освоение трудов мыслителя) гамму противоречивых чувств. Отсюда и эмоционально-психологическая «синусоида» восприятия тех открытых, вечных вопросов, которые поставлены в «Философии общего дела» и своеобразно разрешены в федоровских ответах.

Одним из источников противоречивости гностических переживаний в начальную пору освоения философского и эпистолярного наследия Московского Сократа является, на мой взгляд, рефлексивно-проективный подход Федорова к культуре. То обстоятельство, что в его текстах понятие «культура» встречается гораздо реже, нежели «религия», «искусство», «философия», «наука», «техника», даже «цивилизация», отнюдь не свидетельствует о том, что мыслителя не интересовали проблемы этого сложного многогранного динамического явления. При внимательном вчитывании, т. е. «вживании – вчувствовании» в контекст федоровского учения обнаруживается напряженное творческое биение мысли его автора относительно созданной устремлениями, разумом, трудом многих-многих поколений отцов и сынов культуры.

Несмотря на то, что в названиях его текстов почти нет прямого указания на его пристальное внимание к феномену культуры, содержательная насыщенность раздумий, прогнозов, наконец, концепции культурно-исторического пути человечества – одно из неоспоримых свидетельств наличия в наследии Федорова ярко выраженных культурфилософских мотивов. Они касаются генезиса, логики развития и назначения культуры (онтологического аспекта), ее ценностно-смысловых оснований (аксиологии), много- и разнообразия способов познания (гносеологии); культурфилософская рефлексия направлена также в трудах Федорова на проблемы субъекта культурной эволюции, сущности творчества и, конечно же, на нравственные вопросы, разрешение которых возможно лишь на путях супраморализма.

Все отмеченные аспекты федоровского отношения к проблемному пространству культуры, к ее «диалектике приобретений и утрат» (Гегель) дают основание для того, чтобы попытаться выявить и проакцентировать вклад мыслителя в мировой опыт культуруфилософской рефлексии, имея в виду суть и характер его Учения. Ведь методологически значимые для «Философии общего дела» понятия родства и неродственности оказываются внутренне сопряженными с культурно-историческим опытом человечества в разнообразии форм его выражения. Именно потому, что, согласно Федорову, «...в родстве полнота жизни, чувства, разума действия, примирения религии с наукой, искусством, нравственностью; в неродственности – безжизненность, разъединение, раздор» (III, 254), философ так страстно, порой полемично анализировал ключевые проблемы культуры.

Этот анализ задолго до введения в научный оборот понятия «хронотоп» синтезировал ретроспективный, актуальный и футурологический «срез» судьбы культуры во Времени и Пространстве ее бытия. Естественно, что каждая из культурно-исторических эпох (от античности до культурного авангарда конца XIX – начала XX столетий), как и неповторимые ареалы культуры различных «стран света», были предметом изучения и оценки, исходя из учения Московского Сократа. В этом-то обстоятельстве и заключен уникальный вклад Федорова в мировой опыт культуруфилософской рефлексии. И действительно: нет, пожалуй, ни одной из граней проблемно-тематического пространства философии культуры, которая бы внимательно, в русле Проекта воскрешения и обретения вселенского бессмертия, не была глубоко и оригинально раскрыта русским религиозным мыслителем и страстным ученым.

Федоровские размышления, оценки, прогнозы в сфере философского постижения культуры на принципах и критериях теoантропoургии несут на себе печать неoборимой веры в то, что «...внесение во все гармонии, лада, строя должно быть задачей человека» (II, 367). Отсюда и тот максимализм и критицизм в отношении культуры, который порой обескураживает или, по крайней мере, способен смутить читателя, воспринимающего само понятие культуры и ее достижения как синоним позитивного и плодотворного начал в жизнедеятельности людей. У мыслителя это все иначе. Аналитико-оценочный характер воззрений философа на культуру в целом обусловлен установкой на взаимосвязь перспектив общего дела и культурных факторов его успеха. Так, в одном из писем В. А. Кожевникову (1898 г.) он подчеркивал бессмысленность «говорить о религии, науке, знании, искусстве, не касаясь воскрешения» (IV, 338).

Отсюда и эта «строгость» Федорова в отношении сопоставляемых друг с другом культурно-исторических эпох, Имен великих деятелей культуры и их текстов (философских, научных, художественных, публицистических и т. д.): все подвержено интерпретации в аспекте задач, стоящих перед сынами человеческими. Для автора Проекта было особенно важно проакцентировать и обосновать собственную позицию в историософском плане, а также в оценке культуры как механизма преемственности сыновьями опыта отцов, в вопросе о возможностях достижения синтеза основных типов культурoсозидательной деятельности, а главное – в моделировании той культуры, без которой невозможны ни созидание «всеобщего отечества», ни воскрешение каждого из умерших, ни исчезновение, «конец сиротства».

Какого же рода установки-традиции в отношении к культурным ценностям-целям и ценностям-средствам имел в виду автор «Философии общего дела»? Являя собой, по признанию его почитателей, «живую энциклопедию», Федоров прекрасно знал о сложившихся еще в эпоху античности трех типах понимания и слова, и явления «культура». И хотя эта культурно-историческая эпоха систематически определяется им как неизбывно языческая, каждая из трактовок культуры – на Востоке, в Элладе и древнем Риме, принималась Московским Сократом, ибо – как ни парадоксально – ценностно сопрягалась с сутью и духом его Учения.

Так в восточном мирозерцании многое определяли два слова: «культ» и «ура», синтез которых дал понятие культуры как *почитания* (!) Солнца, ценностей высшего, т. е. трансцендентного характера, творческого начала. Насколько же значимым, смыслообразующим в учении Федорова был этот принцип почитания как культа – общеизвестно.

Из контекста «Философии общего дела» следует, на мой взгляд, и позитивное отношение к трактовке феномена культуры греками. Сложившееся еще в границах космологического мироотношения и жизнeвосприятия понятие «пайдейя» наряду со своим первоначальным смыслом (образование, воспитание детей) трактовалось расширительно: как сфера посредничества между Макрокосмом (Вселенной) и микрокосмом (человеком); могла ли родоначальника русского космизма оставить равнодушным идея гармонизации с помощью знаний, искусств, наставничества отношений землян с Небом? (К этой теме придется еще раз обратиться под иным углом зрения, здесь же достаточно подчеркнуть факт приятия Федоровым эллинского подхода к сущности и назначению культуры.)

Еще более соотносимой с федоровским учением представляется древнеримская традиция интерпретации культуры, суть которой связана с *деятельностным* подходом людей к окружающему миру. Являя собой едва ли не первых носителей духа прагматизма (в отличие от мечтателей-романтиков греков и созерцателей-мистиков Востока), римляне первоначально использовали слово «культура» в качестве агрономического термина, означающего выведенный людьми или усовершенствованный злак, овощ, плод и т. д.; по мере же изменения взглядов на мир и собственное место в нем и появления концепции Рима как «столицы круга земель» спектр задач культивирования, т. е. совершенствования значительно расширился; теперь под культурой понимались одновременно и цивилизационный процесс, и гуманизация межличностных отношений (не без помощи Пантеона богов). Вероятно, в связи с переакцентировкой культуры как понятия и результата различных видов духовно-практической деятельности римские храмы

стали посвящаться не только Юпитеру или Марсу или Венере..., но и таким ценностным категориям, как «мудрость», «справедливость», «гармония». Вряд ли это обстоятельство не было замечено и адекватно оценено Федоровым, создавшим – в контексте православия и самого Проекта «общего дела» – собственную концепцию храма, основанного на глубоких религиозных чувствах строителей и на предвосхищении начал «коперниканского зодчества». «Храм есть прототип самого дела воскрешения или обращения падающих миров посредством воскрешенных поколений во вселенную, в одушевленные ими миры...» (Ш, 67).

Разумеется, эта аналогия более чем приблизительна уже в силу того, что языческая и монотеистическая (у Федорова православная) культуры синтезируют в себе концептуально разные типы мирозерцания и отношения к человеку. Тем не менее, он признавал в качестве положительного опыта античности следующее обстоятельство: «По-своему, древние глубоко чувствовали связь, соединяющую все поколения человеческого рода. Догадываясь об этом сердцем, они, таким образом, предупредили результаты, к которым новейшая мысль приходит путем внимательного и вдумчивого изучения истории» (II, 226). Обращая внимание на интуитивно-провидческие возможности сердца (не потому ли тем, что «О, память сердца, ты сильней рассудка памяти печальной», восторгался и А. С. Пушкин?..), автор самого гуманного Проекта, из всех созданных до него, отмечал этический потенциал античного отношения к ушедшим и живущим поколениям. Здесь Федоров демонстрирует свой дар использования для учения наиболее ценных обретений прошлых культурно-исторических эпох; поднимаясь над своим неприятием не только язычества, но и многих текстов античной культуры, он высоко оценивает верность египтян, греков, римлян, не говоря уже о жителях Древнего Востока, идее «единства всех поколений» (II, 226), благодаря чему она становилась «для первобытных народов могущественным средством к нравственному совершенствованию, крепкой связью для семейства и общества» (II, 226).

Однако следует подчеркнуть, что федоровская оценка отношения древних к культуре либо как к сфере почитания святынь и культа мертвых либо как к способу изменения мира к лучшему, не отказываясь от опыта отцов, является и своего рода укором современникам, многих из которых мыслитель называл «варварами промышленной культуры» (II, 208). При этом его не могло не возмущать то, что духовно-нравственное и творческое начала подлинной культуры, восходящие к глубокой древности политеизма, в Новое время трансформировались в утилитарно-праздничные формы восприятия, в апологию гедонизма и вандализма в отношении к собственной жизни вопреки христианскому вероучению.

Будучи глубоко уверенным в том, что «христианство, как истинная религия, есть воскрешение» (II, 42) и что «сущность православия заключается в долге воскрешения» (II, 44), Федоров воспринимал современную ему культуру (а ведь речь идет о «золотом веке» культурных обретений и в России и в Западной Европе, о XIX столетии н. э.) как отступничество от идеала преображения человека и его отношений с Богом. Именно потому, что в христианстве понятие «культура» адекватно идее преображения человека через восхождение в течение отпущенного ему земного срока *от тварности к Творцу*, для создателя «Философии общего дела» так важно было отразить фундаментальные проблемы культурной истории и реальности.

Широкий диапазон культурфилософских мотивов в федоровском наследии обнаруживает себя в синтезе онтологического, аксиологического, гносеологического, философско-антропологического, креативного и собственно супраморалистического аспектов постижения культуры. Своеобразие его опыта культурфилософской рефлексии состоит не только в глубине подхода к феномену, определяемому просветителями как «вторая природа», а спустя несколько десятилетий неокантианцами как «символическая вселенная» (Кассирер), не только в разносторонней аргументации, но и еще в одном важном обстоятельстве. Обстоятельство это связано с мощным интеллектуально-пророческим потенциалом личности Федорова и многогранностью его вклада в опыт философского постижения культуры; отечественный мыслитель, стоявший у истоков русского космизма, соединил в себе «пафос организационно-



технической коллективной идеи и верующего христианства»<sup>1</sup>. Отсюда-то и вытекает продуктивность его размышлений во всем объеме философских направлений.

С онтологической точки зрения культурфилософские размышления Федорова представлены: выделением и характеристикой трех типов культуры как реальности; раскрытием причинно-следственных связей кризиса гуманизма; вопросами повседневного отношения к духовно-творческому наследию в целом.

Вклад Федорова в онтологию культуры, т. е. в опыт философского осмысления ее в качестве многогранного динамического явления, заключается прежде всего в том, что он обратил пристальное внимание на факт подвижного соотношения в реальности сакрального, секуляризованного и «народно-церковного» типов мировосприятия и жизнепонимания. С точки зрения создателя и подвижника Учения о воскрешении и преодолении смертности на началах супраморализма и психократии, распад некогда целостного феномена культуры на религиозную, светскую (мирскую) и, говоря словами И. В. Киреевского, «бытовое исповедничество», породил ряд серьезных проблем у «блудных сынов».

По Федорову, уже с периода Ренессанса культурная повседневность становится все более хаотичной и потенциально враждебной человечеству из-за профанации отношения самих деятелей культуры к сакральным ценностям, т. е. к святыням. Будучи православным мыслителем, он отдавал предпочтение первому из типов культуры потому, что «для сынов *человеческих*, объединенных внутренне и внешне по образу Божественного Троиинства, – объединение становится многоединством всех миров чрез воскрешенные поколения как проявление внемирного, потустороннего Троиинства в посюстороннем.» (II, 164). Более того, огромная роль религиозной культуры, т. е. сакрального опыта в судьбе человечества обусловлена именно тем, что с ее помощью пробуждается и поддерживается «надежда на исполнение общего дела и долга сынов *человеческих* перед их отцами и перед Богом отцов...во всеобщем воскрешении и воскресении» (II, 239).

Однако, раскрывая и высоко оценивая нравственно-психологический потенциал христианства, Федоров не обходил молчанием те моменты, которые ослабляли позитивное воздействие на исполнение сынами *человеческими* их долга перед отцами. В ряде работ он возвращался к трагическим последствиям такого историко-культурного события, как раскол христианства, которое «распалось прежде, чем оно, а с ним и *человеческий* род, успело достичь совершеннолетия, т. е. прежде, чем успело устроиться по образцу нераздельной и неслиянной Троицы, чтобы приступить к общему делу» (I, 372). Отсюда и федоровская страстность, порой полемичность относительно не только существования в лоне христианства трех его ветвей (не говоря уже о других формах раскола вероучения), но перспектив преодоления *ситуации распада* его на православие, католицизм и протестантизм. Подобного рода ситуация находится в резком противоречии с новозаветным учением и с Христом как Мессией-Воскресителем.

Федоровская рефлексия над феноменом религиозной культуры как сакрального опыта обнаруживается и в христианской космологии, духом которой пропитано его учение в целом. Суть и пафос христианской космологии Федорова раскрываются во многих его трудах, в совокупности составляющих «Философию общего дела». Он был глубоко убежден в том, что «перед лицом космической силы умолкают все интересы, личные, сословные, народные, один только интерес не забывается, интерес, общий всем людям, т. е. смертным...» (I, 263). Православие открывает перед людьми возможность положительно решить вопрос об этом интересе через веру, через молитву, которая, соединяя «в себе все силы и способности, сама собой переходит в дело как свое внешнее выражение» (III, 403). Существенную роль в христианской космологии автора Проекта играет идея храма как «подобия вселенной, неба и земли» (III, 403). И молитва и созидание храма необходимы. ибо «только чрез воскрешения все миры нам станут осязательно доступны и чрез воскрешение только всех прошедших поколений глубокое чувство родства распространяется до неведомых границ вселенной» (III, 521).

В значительной мере оптимистическая тональность федоровского учения питается верой в неизбежность воскрешения и обретения бессмертия в будущем потому, что «сама вселенная превращается в единый храм знанием и действием, трудом миллионов молящихся денно и ночью о том, чтобы разверзлись могилы и в лице оживших все звезды восхвалили бы Бога отцов» (III, 403) и вот почему необходима вера, с одной стороны, и глубокое осознание сынами человеческими того, что «христианство не есть лишь жизнепонимание, а дело искупления, которое и состоит в расширении и распространении регуляции на весь мир» (II, 244).

Особого внимания заслуживает при осмыслении отношения Федорова к религиозной культуре отсутствие мистических мотивов. Придавая огромное значение вере сынов человеческих, он видел одну из их задач в том, чтобы для успеха общего дела заменить «чудесное, сверхъестественное трудом естественного знания. В этом и будет примирение Веры и Знания, духовного и светского» (III, 401). Нетрудно заметить, что возможности осуществления Проекта воскрешения Федоров связывал с достижением синтеза религиозного типа культуры и противоположного ему секуляризованного опыта мироотношения и жизнепонимания.

И действительно, при всем своем критицизме в отношении светской культуры (или городской, как часто он определял секуляризованный образ мыслей и стиль жизни), мыслитель ставил вопрос о примирении обоих типов культуры. Сложность его воззрений на сущность и статус светской культуры обнаруживает себя в трудах, посвященных состоянию ее основных элементов (науки, философии, искусства, нравов), судьбе гуманизма и особенно – проблеме девальвации ценностно-смысловых основ духовно-практического освоения мира. Федоров знал и признавал те позитивные результаты, которые дало развитие в Новое время науки и искусства, но при этом чутко реагировал на тенденции секуляризации культуры и снижения ее характеристик.

Стоит подчеркнуть при этом, что и историософские, и онтологические, и аксиологические, и гносеологические и, разумеется, философско-антропологические мотивы федоровской рефлексии над культурой в целом и отечественным культурным хронотопом в частности, обусловлены негативным отношением мыслителя к современности. «Поле проблем» культуры для философа было взаимосвязано с тем, что «наше время зараз – век ренегатства и век ретроспективности» (II, 206), и многое в интеллектуальной, духовно-нравственной и творческой сферах диктует «цивилизация, как культура промышленно-торговая» (II, 207).

Неприятие такого типа культуры носит концептуальный характер: в ряде своих работ, в том числе и в статье «Выставка 1889 года, или наглядное изображение культуры, цивилизации и эксплуатации...», Федоров писал о тенденциях и явлениях духовно-нравственного упадка, о подмене благих целей потребностями в комфорте и роскоши, о кризисе общества в целом и интеллигенции в частности. Понимая под кризисом культуры «перелом, переворот, колебание совести, умственных и нравственных начал, основ, устоев» (III, 452), философ имел в виду *умирание* животворных начал в основных сферах образа мыслей, чувств и поведения людей, превращающихся в «блудных детей».

За таким, на первый взгляд, категоричным и публицистическим определением современной культуры (а ведь еще не завершился XIX век, который и ныне на исходе XX столетия, воспринимается как «золотой век» в длительном культурном развитии человечества) стоит не только неприятие Федоровым основных тенденций и проявлений кризиса. Мыслитель подробно и предельно ясно раскрыл в своих работах тот комплекс причинно-следственных связей, который – если сыновья не изменят своего варварского ненасытно-гедонистического отношения к жизни – стремительно приближает человечество к духовной и нравственной катастрофе.

У Федорова тема катастрофизма рассматривается именно в связи со светской культурой, а истоки ее «грехопадения» он относит к ренессансному периоду, а то и ко времени Данте и его «Божественной комедии». Для автора Проекта воскрешения всех умерших на основе супраморализма завершение Средневековья как культурно-исторической эпохи «поминовения»

(II, 324) (а именно с феномена Данте и его последователей-гуманистов ведется точка отсчета иного мироотношения и жизневоззрения) – трагедия. По его глубокому убеждению, все последующие столетия несли и несут гибель ценностям высшего порядка из-за смещения представлений людей об их подлинном назначении, о смысловых основаниях бытия.

В этой связи необходимо отметить, что Федоров был одним из очень немногих мыслителей, который интерпретировал и оценивал культуру Нового времени так резко. Но в контексте его «Философии общего дела» подобного рода критицизм в отношении характера и плодов культурной эволюции всесторонне обоснован – при всей полемичности, а порой и парадоксальности размышлений о сущности и судьбе светской культуры.

Прежде всего Федоров демифологизировал культурно-исторические достижения эпохи Возрождения, до сих пор (правда, с рядом оговорок и уточнений) оцениваемой как один из триумфальных периодов в развитии культуры в целом. Согласно мыслителю, именно тогда возникают признаки деформации отношения к подлинным, т. е. сакральным, ценностям. Заданный ранними гуманистами антропоцентризм как концепция приоритета человеческих ценностей-целей и ценностей-средств постепенно был возведен в XV – XVI вв. в статус основного принципа.

Принцип духовно-психологического раскрепощения человека, присущий текстам и атмосфере культуры эпохи Возрождения, с одной стороны, воплотился, согласно Федорову, в бесспорных успехах науки (особенно в «коперниканском перевороте»), а с другой, в начале процесса *секуляризации* основ миропонимания и жизневоззрения. Еще в большей мере процесс стремительного «обмирщения» культуры и смещения ценностно-смысловых акцентов в отношении человека и направленности-реализации его активности Федоров связывает с эпохой Просвещения, а точнее – с *энциклопедистами*. И тут правомерно обратить внимание на то, что, несмотря на признание им важности для осуществления Общего дела научно-технического прогресса в Новое время, он ставит своей целью и призывает своих последователей пересмотреть традиционные воззрения «на четыре последних века, т. е. века Гуманизма» (III, 393).

Согласно Федорову, именно в этот четырехвековой период происходит и постоянно усиливается профанация культуры, творимой сменяющимися друг друга поколениями «блудных сынов». В своей статье «О секуляризации как профанации» он в емкой форме раскрыл сущность и негативные последствия «обмирщения» культуры, т. е. «оскорбление, нарушение или разрушение святыни» (II, 66). При этом Федоров подчеркивает и один важный для всех историков культуры момент: обращение гуманистов к античному наследию и апологизацию ими культурных достижений древних народов Средиземноморья.

Но, как следует из этой же статьи, взрыв интереса к культурному наследию античности в эпоху Ренессанса и в последующие столетия можно объяснить не столько механизмом преемственности и стремлением гуманистов восстановить «связь времен», сколько причинами – потребностями обмирщения культуры в XV – XIX вв. Федоров был глубоко убежден в следующей логике воплощения ценностей античного опыта в культурных текстах Нового времени: «Секуляризация для оправдания профанации ищет себе опоры в древнем мире и потому делается псевдоклассицизмом» (II, 67). Понимая под профанацией искажение, а потому и девальвацию подлинных ценностей, автор «Философии общего дела» продемонстрировал поразительный дар синтезирования в своих размышлениях аксиологического, онтологического и историософского типов рефлексии над культурой. Одно из доказательств тому – его классификация основных типов «псевдоклассицизма»: «...1-й псевдоклассицизм – итальянский, гуманистический, времен Возрождения; 2-й – французский, века Людовика XIV; 3-й – немецкий, конца XVIII и начала XIX-го; наш же классицизм есть сугубо – или трегуболживый, ибо мы – подражатели всех трех предыдущих...» (II, 67).

Уместно отметить при этом «приставку» к понятию классицизма (как сферы образцового, чему следует подражать): Федоров протестовал не против включения культурных достижений древности в контекст повседневной жизни христианского мира. Наоборот, он говорил об

искажении гуманистами Европы подлинного духа античной культуры с точки зрения верности подлинным ценностям и отнюдь не секуляризированным. Упрекая деятелей культуры Нового времени в том, что с их ведома в реальность вернулись «язычество и идолопоклонство по форме и содержанию» (II, 67) и даже превзошли их античные образцы, Федоров, однако, и в этой статье позитивно оценивает духовно-нравственные устои мироощущения древних и их отношения к ушедшим поколениям. Вот откуда и акцентирование этого «псевдо» у носителей нововременного сознания, у «...поклонников секуляризации и профанации» (II, 67): то, что они считали и считают возрождением для современных поколений классическим наследием, на самом деле далеко от истинного духа культуры древних народов. И в этой связи автор Проекта воскрешения сынами отцов вновь, как и в ряде других своих работ, напоминает: «В античном мире чувство родины, отчизны, любовь к родной земле, хранительнице праха предков, было очень живо. <...> Полноправность гражданства даже в вольнодумных Афинах зависела не от поземельного владения, а от сохранения могил на этой земле и от возлияний, совершаемых на семейных очагах богам, героям и вообще умершим. По представлению древних умершие ничего так не желали, как возвращения на землю...» (II, 67).

Таким образом, итальянские гуманисты, французские энциклопедисты, немецкие философы и отечественные деятели культуры несут, согласно Федорову, ответственность за искажение истины: в процессе и плодах секуляризации, обмирщения светского образа мыслей и жизневоззрений повинно не античное наследие, а их мифологическое истолкование.

Не меньшее внимание (и столь же эмоционально выраженное) уделено в федоровской критике светской культуры и самому гуманизму – и как концептуальному принципу, и как одному из факторов духовно-нравственного упадка. На первый взгляд, негативно окрашенная оценка феномена гуманизма не только допустима, но и обосновательна; более того, такая целеустремленность и страстность «обличения» гуманистического типа мировосприятия и отношения к человеку как высшей ценности вызывает сомнение, а порой и недоумение. И тем не менее...

И тем не менее, по мере углубления в контекст аналитико-оценочных размышлений Федорова относительно и антропоцентрических (точнее, эгоцентрических) издержек гуманистической системы воззрений и разного рода «плодов просвещения», сомнение в его правоте ощутимо ослабевает (хотя по поводу ряда моментов и не исчезает полностью). Какие же обвинения предъявлены создателем «Философии общего дела» гуманизму от времени Данте и Петрарки до Толстого и Ибсена?

Прежде всего начало «грехопадения» светской культуры русский религиозный мыслитель связывает с гуманистической трактовкой Спасителя, которая и дала толчок процессам секуляризации и профанации. Согласно Федорову, «...века *Гуманизма* исказили, сузили Образ Христа» (III, 393). Ему представляется едва ли не кощунством, что, несмотря на отношение евангелистов к Иисусу Христу как Сыну человеческому, «...Гуманизм продолжает, согласно с Пилатом, называть его человеком» (III, 393). Так возникла и получала все чаще свое воплощение в текстах культуры альтернатива «безбородого гуманизма» (Федоров) и христианской концепции возвышения, точнее, восхождения человека «от тварности к Творцу».

Глубина и полнота христианской концепции смысловых оснований человеческого бытия не только восхищали автора Проекта, но и являлись для него критериями оценки ренессансного, просветительского и современного ему гуманизма. В том, что для гуманистов Возрождения, их последователей XVII – XVIII вв., занявших позиции деизма и пантеизма, не говоря уже о поборниках атеистического гуманизма XIX столетия, Христос был низведен до статуса человека, Федоров видел несовершенство данного подхода к вечным проблемам. В сноске его статьи «Человек или сын человеческий?» дана такая характеристика «безбородого, молодящегося» гуманизма: «Гуманизм есть несовершенство. Отвергая детство и отрочество, расширяя юность на детство и отрочество, гуманизм не признает мужества и старости. Гуманизм знает лишь юность (женехов и невест). Табак, вино, женщины – символы гуманизма...» (III, 311).

Процитированное определение Федоровым гуманизма содержит в себе признание не только инфантильности, но и еще одного (для мыслителя огромного) недостатка гуманистического мирозерцания: его гедонистической ориентированности. Потому и не прониклись гуманисты всей серьезностью отношения к Сыну Человеческому, к Спасителю, что их незрелость и установка на наслаждение как основной смысл жизни все дальше и дальше вводила, по убеждению Федорова, от подлинных ценностей. Альтернативный характер светского гуманизма по отношению к христианскому вероучению нашел свое воплощение в «мирской», а по сути и стилю, неязыческой культуре. Данное обстоятельство рассматривалось Московским Сократом как измена сыновей отцам, которые, исповедуя сакральные ценности, благоговели перед Христом; «отцовская» культура (т. е. религиозная) была исполнена духа святости и ответственного отношения к жизни, особенно к своей бессмертной душе. Дети же, эти «безбородые гуманисты», своим облегченным, с федоровской точки зрения, взглядом на человека и его назначение совершили тяжкий грех: «восстановление язычества, или древности, (которое. – М.Ш.) есть мнимое омолаживание, действительное старение, мнимое возрождение и действительное вырождение» (Ш, 311).

Такого рода оценка в отношении светской, т. е. на гуманистических принципах основанной и развивающейся культуры, вытекает из супраморализма автора Проекта. В русле ориентаций и оценочных критериев концепции Всеобщего объединения, с одной стороны, и этического пафоса христианской космологии, с другой, ни один из исторических типов гуманизма, а стало быть, и светской культуры не освобождается от взыскующего взгляда Федорова. И его утверждение относительно того, что «нынешнее время можно считать переходом от классического, антропологического, к зооморфическому» (Ш, 276), неразрывно связано с обоснованием в ряде работ тезиса о вине гуманистов перед людьми за их эгоизм, а порой и за подчинение животному началу. В уже упоминавшейся статье о выставке 1889 года, которая призвана дать, по Федорову, ясную и правдивую картину пагубности цивилизации и культуры безрелигиозной направленности, он писал: «...гуманизм состоит в снисхождении и побряках слепой чувственности» (I, 456).

Примечательно, что горькие плоды «искушения» гуманизмом (особенно просветительским), по его убеждению, вызревают в *городе*, где все, что создается на фабриках и заводах, в конечном счете направлено на удовлетворение «культы женщин» и потребностей в роскоши и комфорте. Живя большую часть своей жизни в «Первопрестольной» столице и работая в Румянцевском музее вблизи Кремля (сущность и назначение которого подробно рассмотрены в «Философии общего дела»), Федоров негативно оценивал и городской образ жизни и стиль повседневного существования и царящую культурную атмосферу.

Всесторонней критике Федорова подвергается хронотоп культуры Нового времени: т. е., как уже было отмечено ранее, четыре века гуманизма, и территория его распространения - город. Подтверждение тому следующий тезис мыслителя: «В гуманизме, или гомункулизме, - в самой неопределенности уже этого слова заключается отрицание смысла жизни. Сыны, оставившие прах отцов, построили *город* (курсив мой. – М.Ш.), изменили наименование *сынов* на *человек*, чтобы ничего не напоминало о смерти, об умерших отцах. Город должен быть вечным брачным пиром...» (I, 453).

Можно было бы цитировать еще и еще, демонстрируя различные нюансы федоровской критики и самого уклада города, и его «растлевающего духа», и пагубного воздействия культуры, создаваемой «блудными сынами» – городскими жителями. Казалось бы, резко относясь к урбанистическому образу жизни и причинно-следственным связям в сфере светской, т. е. городской, культуры, Федоров «забывает» или сознательно «обрекает» на забвение высокие, общепризнанные достижения науки, философии, искусства. А между тем именно городские факторы «грехопадения» светской культуры с ее обмирщением и апологией «гомункулизма» обусловили, согласно мыслителю, девальвацию фундаментальных ценностей культуры (истины, блага и красоты).

Эта девальвация обнаруживается как на онтологическом уровне (говоря словами Марины Цветаевой, в превращении Бытия в быт), так и в судьбе самой светской культуры: в ее текстах и в осязаемом перераспределении функций основных сфер. «Затмение» городом ума и сердца людей привело, по глубокому убеждению автора Проекта, к *отрешению* «от прошлого, от общего дела всех поколений, что и лишило нашу жизнь смысла и цели, а в литературе породило фаустов, донжуанов, каинов и вообще мятежные типы, а в философии – субъективизм и солипсизм» (II, 373). Утрата подлинных ценностей – целей и подмена их иллюзорными привели к тому, что в сфере светской культуры «...слово, переставшее быть *делом*, стало орудием увеселения, забавы, как и все другие *искусства*, ставшие служанками полового подбора, искусства не Парнасского, а Альпийского полуострова, подчиняющие художественное промышленному» (I, 453). Не обходит молчанием философ и тенденции популяризации знания, которые вызвал к жизни французский энциклопедизм, постепенно распространивший свой дух облегченности мировосприятия на европейскую, в том числе и русскую, культуру. Вопреки сложившемуся мнению выдающихся деятелей культуры относительно подлинно просветительской, а потому несомненно гуманной миссии энциклопедистов (т. е. Вольтера, Гельвеция, Дидро, Монтескье, наконец, Руссо и многих других имен), для Федорова созданный ими многотомный труд не более чем «...словарь модных слов, превративший сухое школьное знание в популярное, т. е. в бесплодное в науке и разрушительное в жизни, в обществе...» (I, 443).

Таким образом, подвергнув различные грани городской культуры онтологической, аксиологической, гносеологической и этической рефлексии, создатель «Философии общего дела» раскрыл и объяснил взаимообусловленность процессов трансформации идеала, ценностных ориентаций и критериев, поправа святынь и пропаганды энциклопедистами «...отречения от небесного и замены его земным» (I, 444). Кроме того, вина энциклопедистов состоит, по убеждению Федорова, в том, что, с одной стороны, создавая свои тексты, они «имели целью поднять третье, т. е. промышленное сословие» (I, 443–444), а с другой, множили ряды культуртрегеров. В развенчании культуртрегерства как специфической (и во многих странах весьма результативной) формы посредничества между профессиональными деятелями культуры и слоями общества, занятыми иными проблемами и делами, еще одна особенность федоровского отношения к хронотопу культуры Нового времени. В брошюре «К делу умиротворения, возбуждаемому нотою 12-го августа 1898 года» русский религиозный мыслитель писал: «К поклонникам культуры, эволюции, слепого прогресса, к распространителям этих явлений и на область, где должен действовать разум, к этим так называемым культуртрегерам, т. е. носителям вырождения и смерти, и относится слово Спасителя – лучше бы им было повесить на выю жернов осельный и бросить в пучину морскую» (III, 191–192).

Вероятно, с учетом угрозы «вырождения и смерти» в недалеком будущем Федоров считал необходимой после цитируемых слов Христа следующую сноску: «Конечно, этому осуждению подлежит весь XIX век, но стоит только ему понять к последнему своему дню свою ошибку, и жернов будет снят» (III, 192). Увы... Немногим хватило мудрости и мужества осознать, «...Как мало пройдено дорог, // Как много сделано ошибок» (Есенин). И потому, когда «Век девятнадцатый, железный, // Воистину жестокий век!» (Блок) перешел без покаяния и без «общего дела» – в век двадцатый, окончательно развеялся «гуманистический туман» (Блок) и над «блудными сынами» нависла неизбежность катастрофы. Как сказано в блоковской поэме «Возмездие», «Двадцатый век...еще бездомней, // Еще страшнее жизни мгла // (Еще чернее и огромней // Тень Люциферова крыла».

...Да не покажется такое ассоциирование федоровской оценки «торгово-промышленного» духа XIX века с блоковской интерпретацией болезни обоих столетий некорректным, а также не совсем уместным. Ведь при внимательном чтении текстов и Федорова и Блока обнаруживается как факт культуры поразительное созвучие мотивов философской рефлексии у автора Проекта воскрешения и глубокого переживания поэтом катастрофизма светской культуры. Даже одно только совпадение (название федоровской статьи «Мефистофель, как выразитель светской

культуры» и блоковская метафора «Тень Люциферова крыла») позволяет говорить о том, что и прозорливость Московского Сократа и интуиция поэта-символиста совпали в отношении к хронотопу культуры конца Нового времени и в фиксации трагического положения самого человека, отступившего от истинных целей своего Бытия во имя потребностей в сиюминутных удовольствиях.

И если Федоров через все свои работы проводил мысль о том, что измена Богу, идеалу, собственному назначению превращает людей в «блудных сынов», обреченных на гибель, то и Александр Блок предсказывал своим современникам «Неслышанные перемены // Невиданные мятежи». При этом он так же, как создатель «Философии общего дела» связывал неизбежность социально-культурных катастроф с неопределенностью и размытостью ценностей-целей в человеческой жизни. Отсюда и столь же злободневные, сколь и требующие своего ответа во имя спасения блоковские вопросы: «Что ж, человек? – За ревом стали, // В огне, в пороховом дыму, // Какие огненные дали // Открылись взору твоему?»

Более того, созвучными друг другу оказались в творческом наследии Федорова и Блока и мотивы ответственности интеллигенции за то, что «...в сердцах людей последних поколений, – утверждал в своем докладе «Стихия и культура» поэт перед членами Религиозно-философского общества (1908 г.), – залегло неотступное чувство катастрофы»<sup>2</sup>. А повинны в этом чувстве, согласно Блоку, «люди культуры, сторонники прогресса, отборные интеллигенты...»<sup>3</sup>. Отсюда и сама расплата: «Распалась месть Культуры»<sup>4</sup>.

Правомерно заметить, что в одном фрагменте доклада Блок вел речь о культуре с маленькой буквы, а в заключительном – о Культуре с большой буквы. Стало быть, и здесь совпадение в стремлении философа и поэта развести культурную повседневность, которую пронизывает «мелочность и пошлость <...> нашего позитивно-мануфактурного века» (II, 273) и религиозную Культуру, концентрирующую в себе сакральные ценности и традиции почитания святынь. Именно поэтому взаимосвязанными оказываются и проблема пропасти между обоими типами культуры и вопрос о том, кто в этом повинен, на ком лежит ответственность за культурное грехопадение?

Ответы Федорова на подобного рода вопросы предельно ясны и органично связаны с пафосом «Философии общего дела», с принципами и критериями супраморализма. Четко разводя по ценностно-смысловым основаниям и этическому потенциалу первый (религиозный) и второй (секуляризованный) типы культуры, мыслитель не раз обращался к вопросу о виновности в духовном и нравственном упадке *светского* человека. Так, в уже упоминавшейся статье «Мефистофель, как выразитель «светской культуры» мыслитель заостряет внимание на том, что «Если не было ошибкою со стороны народа в обмирщении, в секуляризации видеть отречение от Бога, то нет ошибки и из светского человека сделать Мефистофеля» (II, 204). Согласно Федорову, люди города как продукта секуляризованной культуры, в которой все являет собой профанацию и «неоязыческий гуманизм» (II, 208), составляют особый и, к сожалению, все более увеличивающийся слой общества. Слой этот – горожане, о которых мыслитель не без сарказма отзывается так: «...это улучшенная порода людей, как плотьядная, хищная порода составляет в животном царстве улучшение травоядной» (IV, 56).

Примечательно, что сия хлесткая характеристика городских разрушителей основ святоотеческой традиции и нравственных устоев дана Федоровым в заметке «По поводу статьи В. С. Соловьева “Народная беда и общественная помощь”». Вынося за скобки всю сложность философского диалога обоих религиозных мыслителей, правомерно проакцентировать в связи с этой работой неприятие Московским Сократом того, что «Г. Соловьев видит причину голода в полукультурности общества и бескультурности народа» (IV, 55). С точки зрения Федорова, как раз народ творит ту культуру, тот тип духовно-нравственных «заветов отцов», который обладает положительной силой, отсутствующей в культурной повседневности города и его «блудных сынов». И если горожане осваивают и приумножают свою культуру, которая, как убеждает оппонент Соловьева, «есть улучшение достигаемое на счет своего и чужого крестьянства и

наказываемое вырождением и вымиранием» (IV, 56), то сельские жители творят совсем другую культуру – *народно-церковную*.

В определенной степени повышенное и явно благосклонное внимание Федорова к 3-му типу культуры вытекает прежде всего из его убежденности в том, что «город <...> не имеет отеческого дела» (II, 388), а деревня, несмотря на распространение дурного влияния «праздных» и эгоистических горожан, все еще благодаря своему земледельческому быту «продолжает служить отцам» (II, 388). Мыслитель – как это видно из его текстов – не просто констатирует полярность обоих типов культуры, но и обосновывает причинно-следственные связи в генезисе и историческом движении каждого из них. И в этой рефлексии над светской (секуляризированной) и народно-церковной культурой также проакцентированы онтологические, аксиологические, философско-антропологические и – хочется непременно подчеркнуть – гносеологические моменты в пользу духовно-нравственного уклада села и его обрядово-фольклорного традиционализма.

Существенно для создателя «Философии общего дела» и то, что народное мировоззрение, с одной стороны, фокусирует в себе органические, естественные, здоровые начала сельского образа жизни, а с другой – пронизано духом истинной искренней веры. Следует отметить, что такая оценка достоинств народного мировоззрения в противовес городскому интеллектуальному «самодовольству» распространяется Федоровым и на современное ему «бытовое исповедничество» селян. Благодаря верности культу отцов и Богу, а также близости к земле, народ безошибочно отделяет зерно от плевел, правду от лжи. Именно поэтому «то, в чем светские люди видели только освобождение от суеверий, в том для народа было уже отречение от веры» (II, 204).

Другой, отрадный для философа, стороной народно-церковной культуры является *сельское знание*, которое «не отдалается от жизни, составляет с ней одно» (I, 231). Восхищаясь тем, что трудолюбивыми пахарями прекрасно изучена «мать сыра-земля», Федоров возмущался тем, что городские жители – от ученых до «светской черни» не знают «...села, как проявления знания и прежде всего – естествознания» (II, 388). Таким образом, размышляя о феномене народного мировоззрения, он проакцентировал органично присущий ему синтез веры и знания (обоснование ценности и перспективности которого было отличительной чертой многих русских философов – от Ломоносова и Радищева до Соловьева и Федорова...).

В не меньшей степени у автора Проекта воскрешения всех умерших вызывало уважения народная память как стихийное чувство истории. С его точки зрения, культ отцов и есть история. «...Культ мертвых состоит в представлении их живыми или, вернее, в оживлении их чрез сынов никогда не умирающим Отцом всех...» (I, 205). Многообразие форм народного культа предков Федоров связывал и с религиозностью, и с устным творчеством этноса. И с безупречным чувством правды, т. е. такой высокой степенью здравого смысла и душевной зрелости, которые и дают надежду на сохранение сельскими сыновьями верности и их отцам и Богу.

В контексте федоровских размышлений о 3-м типе культуры как «народно-церковной» обнаруживается еще один авторский мотив о том, что «Новая история Европы <...> есть распадение <...> на протестантизм и католицизм и распадение ее на интеллигенцию и народ» (III, 495). Известно, что автор Проекта воскрешения и обретения усилиями всего рода человеческого бессмертия использовал словосочетания «мертвая интеллигенция» и «сонм живущих», народ (III, 497) для выражения того, что именно их разделяет. И эту *вечную*, особенно для России, проблему дистанцирования одного социального слоя, профессионально занятого вопросами светской культуры, от народа-пахаря и кормильца, верного носителя «преданий старины», т. е. опыта отцов и дедов, Федоров раскрыл на сопоставлении двух текстов. Я имею в виду народную легенду о Фаусте, которую с XV века играли в балаганах бродячие труппы артистов-кукловодов, и программное произведение Гете «Фауст», написанное через три века.

Для сопоставления в качестве текстов-антиподов, демонстрирующих полярность смысложизненных установок и нравственных критериев народа и интеллигенции, у Федорова



были следующие причины. Он был глубоко убежден в том, что вот уже несколько веков историками «много говорится о возрождении гуманизма, но мало обращается внимания на народную реакцию против возрождения древнего язычества. Эта реакция и выразилась в легенде в Фаусте» (III, 495). В федоровской интерпретации фольклорный текст о Фаусте свидетельствует, во-первых, об отрицательном отношении народа к идеям ренессансного гуманизма, во-вторых, о неприятии им секуляризации, а в-третьих, о стремлении сохранить свое право «молиться за умерших, совершая какие-нибудь обряды, преследуемые бездушным протестантизмом» (III, 496).

Не время и не место в данной статье для более подробного раскрытия федоровской позиции относительно протестантизма, о котором тот же Гете (как и многие деятели культуры других стран и эпох) отзывался противоположным образом. Важнее другое: сопоставляя народную трактовку истории доктора Фауста с философско-поэтической «версией» Гете (потратившего на нее около 60 лет), Федоров самой проблеме взаимоотношения интеллигенции и народа придает статус негативного фактора усиления «неродственных» и «небратских» отношений. В цитируемой статье «“Фауст” Гете и народная поэма о Фаусте» философ размышляет так: «История интеллигентного класса еще не кончилась. Соединится ли он, увлеченный величием общего праотеческого дела, <с народом>, или же <...> <будет продолжать> считать себя Сыном земли, а не сыном человеческим?» (III, 496).

Вопрос, которым задается Федоров, столь же концептуален, сколь и открыт для самого создателя учения, пронизанного духом теоантропоургии и пафосом супраморализма. В различных вариантах, но всегда чрезвычайно серьезно, данный вопрос обуславливает ход размышлений, ассоциаций и логических умозаключений Московского Сократа. Подобного рода взыскующее вопрошание создателя «философии общего дела» вытекает из всей ее аналитико-проективной глубины и поразительного человеколюбия. Насколько напряженно билась федоровская мысль над вопросом о перспективах человеческого рода и Проекта воскрешения и преодоления на фундаменте всеобщего объединения смертности, свидетельствуют не только его философские тексты, но и переписка.

Вот три извлечения из эпистолярного наследия Федорова. В 1895 году он писал А. А. Кирееву («светскому богослову, как его называли современники): «Если живущее, т. е. еще не умершее, забывающее уже умерших и не замечающее умирающих, несмотря на непрерывность умирания, будет ставить себе целью свое благо (комфорт), то дело, такую цель имеющее, будет не только чудовищно безнравственно, но и в высшей степени бессмысленно» (IV, 292). Спустя два года, в черновом письме В. С. Соловьеву он утверждал, что только в долге воскрешения «...заключено все благо, умствен<ное>, «нравствен<ное> и эстетичес<кое>» (IV, 319) А в 1900 г. в очередном послании своему сподвижнику В. А. Кожевникову он подчеркивал, что лишь на путях возвращения «к делу жизни, как священному (священнодействию) <...> можно покончить с декадентскою нравственностью» (IV, 429).

Относя к числу факторов, противодействующих реализации его Проекта, светскую культуру «вымирания и вырождения» (III, 480), он, с одной стороны, утверждал, что для сынов человеческих «целью жизни будет спасение от культуры...» (III, 481) подобного типа, а с другой, неустанно моделировал оптимальный тип культуротворческих деяний.

Федоровская модель культуры будущего телеологична и отвечает основным критериям теоантропоургии и супраморализма. В соотношении с Целью исполнения «воли Бога отцов <...> наука и искусство человеческие возводятся на самую высокую ступень и примиряются с религиею, исполняя наивысшую ее наибольшую заповедь и чрез все это жизнь получает наивысшую ценность» (III, 310).

Отсюда и поразительно оптимистический дух всего Учения Федорова, тот идущий от его Личности и текстов «Свет далекой звезды», который так нужен всем, кто посвящает себя задаче гармонизации сакральных ценностей и подлинно культурных ценностей во имя Долга Воскрешения и Торжества над смертью.

## Примечания

<sup>1</sup> Ильин В. Эссе о русской культуре. СПб, 1997. С. 126.

<sup>2</sup> Блок А.А. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1955. С. 92.

<sup>3</sup> Там же. С. 98.

<sup>4</sup> Там же. С. 101.

Ю. В. Линник

## МИФОЛОГЕМА ИЛЬИ-ПРОРОКА В ФИЛОСОФИИ ФЕДОРОВА

1. Вознесение Ильи пророка – знаковая мифологема: вертикаль эволюционных устремлений здесь впервые уходит не только в космос, но и в трансцендентные измерения. Читаем в 4 книге «Царств»: «...и понесся Илия в вихре на небо» (4 Цар. 2:11). Какая мощная духоподъемная тяга! Траектория этого взлета задает ось, с которой совпадут столпы византийских аскетов, экстатические башни готики, наши северные шатры.

2. Философия Федорова – это *космический вертикализм*: вектор физического и духовного возрастания, направленный к точке зенита, имеет у него безусловный смысл. Вертикаль Федорова абсолютна – она не подлежит релятивизации. На нее накладываемся шкала непререкаемых ценностей. В статье «Горизонтальное положение и вертикальное – смерть и жизнь» осмысливаются радикальные последствия прямохождения – оно преобразило человека:

– благодаря вертикальному прямохождению человек получил возможность «*взглянуть на мир как на целое*» (II, 251): вместо дробных и частных фрагментов ему предстала интегральная картина, в контексте которой четко означились как основные оппозиции бытия, так и адекватные человеку интересы и цели;

– вертикаль содействовала широте охвата, что вело к развитию ассоциативного мышления и памяти; человеку открылись как перспективы, так и ретроспективы – он научился координировать прошлое, настоящее и будущее; экстраполируя возможности своего роста, человек вплотную подошел к уровню вечности – возвысился до него;

– как пишет Федоров, вертикальное положение помогло человеку «*стать выше области истребления*» (II, 252) – оно споспешествовало развитию этики, категорическим императивом которой стало неприятие смерти. Танатос работает против вертикали – клонит человека долу, вынуждает его занять горизонтальное положение в домовине.

3. Феномен прямохождения – и огненный взлет пророка: это звенья одной цепи, которая нарастает по вертикали. К образу Ильи Федоров обращается в статье «Падающие миры и противодействующее падению существо». Падение – и подъем, снижение – и возвышение, обрушение – и вознесение: в свете философии Федорова эти диалекты обретают огромный мировоззренческий смысл. Федоров констатирует: Вселенная находится в состоянии падения – «природа есть совокупность падающих звезд» (II, 243). Может показаться, что падение здесь понимается механически. Но мы вправе сказать, что *падению* у Федорова – категория не только космологическая, но и онтологическая. Попробуем осмыслить ее на фоне современного философу естествознания.

4. В 1850 г. Р. Клаузиус вводит функцию, названную им *энтропией*. Суть данного понятия хорошо определяет П. Шамбадаль: «*Энтропия – это мера трудности возвращения системы в начальное состояние*»<sup>1</sup>. Что такое воскрешение по Федорову? Можно сказать, что это антиэнтропийная акция – она призвана вернуть человека к исходной норме нетления. Между федоровским *падением* и физической *энтропией* много параллелей. Федоров пишет: «*Падение есть выражение разности между приходом и расходом силы, дефицит*» (II, 243–244). По сути

свою проблематику мыслитель здесь выражает на языке термодинамики. Но *падение* в его толковании все же не редуцируется к *энтропии*. Оно охватывает разнообразные ценностные сферы; с ним волне может коррелировать мифологема *падения* – отступничества ангелов и людей от Бога, приведшего к деструкции творения. Тем не менее идеи Федорова полезно соотнести с дискуссиями по поводу космологических приложений второго закона термодинамики. Созвучья тут очень значительные.

5. Уже Клаузиус пытается приложить понятие энтропии ко Вселенной в целом. Результат получается эсхатологический – мир деградирует, его ожидает *тепловая смерть*. Как говорят физики, различие между прошлым и настоящим надо измерять не хронометром, а термометром – Вселенная остывает, ее температура *падает*. Не есть ли то *падение* аналог того, о чем говорит Федоров? Замечательная деталь: гипотеза *тепловой смерти* вызвала широчайший нравственный протест – появились и продолжают появляться различные проекты, направленные на спасение мира. По этому поводу М. С. Шагинян, которая, кстати, была знакома с идеями Федорова, собиралась написать роман «Второй закон термодинамики». Задумка осталась неосуществленной.

6. Среди оппонентов Клаузиуса был физик Й. Лошмидт. Он полемизировал и с Л. Больцманом. Лошмидт выдвинул так называемый *парадокс обратимости*: указывая на симметрию механических явлений, он видел в этом контраргумент к утверждению, что термодинамические процессы могут протекать только в одном направлении. По мнению, Лошмидта, введенная Больцманом функция *H* имеет равные шансы как для возрастания, так и для убывания. Именно критика со стороны Лошмидта подвинула Больцмана к вероятностной интерпретации второго закона термодинамики. Это было великое обретение науки. Клаузиус говорит со всей однозначностью: «Энтропия Вселенной всегда возрастает». Больцман менее категоричен: «Очень вероятно, что энтропия Вселенной всегда возрастает». Это означает, что имеется малый шанс на обращение знака энтропии, которое сделает принципиально возможным как инверсию энергии, так и воскрешение из мертвых. Больцман пишет: «Мир исходил из очень маловероятного начального состояния»<sup>2</sup>. Задачу федоровского «общего дела» можно переформулировать в этом духе: необходимо поднять мир из бездны падения на тот уровень, когда его энтропия равнялась нулю. Апокатастасис созвучен этой установке.

7. В речи памяти Лошмидта Больцман подчеркивает «то рвение, с которым он стремился спасти Вселенную от так называемой "второй смерти" через диссипацию энергии». И далее: «его много занимала идея об обратимости всего происходящего»<sup>3</sup>. Лошмидт и Федоров были современниками. Между ними есть некоторое внутреннее сродство. Оба не приемлют энтропию – оба утверждают возможность инверсии. Но Федоров мыслит обратимость во всеобъемлющем масштабе: он предполагает воскрешение отцов, которое, по словам философа, должно стать не трансцендентным, а имманентным – т. е. посясторонним, входящим в компетенцию человека – действием (см.: II, 255).

8. Прямохождение для Федорова – «*победа над падением*» (II, 256): в этом преобразовании человек начинает утверждать свою антиэнтропийную миссию. Вот исключительно важные мысли философа: «В вертикальном положении уже заключается Я и не-Я и то, что выше Я и не-Я» (II, 257). Отсюда мы вправе сделать такие выводы:

– именно прямохождение содействовало субъект-объектной дифференциации: возникло принципиальное *различие*, которое в информационном плане означало прирост *негэнтропии*;

– преодолевая субъект-объектную оппозицию, человек как бы возвышался над нею – мысленно входил в роль трансцендентного наблюдателя, т. е. Бога; Федоров видит прямую связь между прямохождением и зарождением религиозных чаяний.

9. Человек хоронил предков в земле – и в то же время возносил их на небо: мысленно осваивал запредельные высоты. Это было противостоянием смерти-падению. Федоров мечтал о том, что оно примет планомерный характер – превратится в регуляцию природы. Опору для своих наитий Федоров нашел в образе Ильи-пророка. Очень яркую, нетривиальную

интерпретацию он дает библейскому персонажу, видя в нем прямого союзника по реализации «общего дела» – быть может, его зачинателя.

10. Посмотрим на Илью-пророка глазами Федорова. «И ниспал огонь Господень» (3 Цар. 18:38). Ниспал не сам по себе, а благодаря действию Ильи-пророка – по мысли Федорова, он *управляет* стихиями, подчиняет их конструктивным задачам человека. Илья-пророк предстает как пионер в деле регуляции природы. Другой сюжет: Илья воскрешает сына сарептской вдовы: «...и возвратилась душа отрока сего в него, и он ожил» (3 Цар. 17:22). Возвратилась! Здесь четко утверждается обратимость смерти. Наконец, сюжет вознесения: Илья становится небожителем – обретает личное бессмертие в измерениях вечности. Программа «общего дела» осуществляется им последовательно и всесторонне.

11. А. Эддингтон утверждал, что «стрела времени» – это свойство энтропии. Значит, одоление энтропии коррелирует с одолением времени? Вспомним апофеоз «общего дела»: все поколения существуют синхронно – темпоральные разрывы между ними преодолены навсегда. Это и есть вечность. Рукотворная вечность! Столь удивительное состояние предвещает нам икона «Преображения», где мы одновременно видим Христа, апостолов, Моисея, Илью: Фаворский свет явил нашему взгляду вечность. Мы обречем ее на пике своего вертикального возрастания.

#### Примечания

<sup>1</sup> Шамбадаль П. Статьи и речи. М., 1967. С. 193.

<sup>2</sup> Больцман Л. Статьи и речи. М., 1970. С. 178.

<sup>3</sup> Там же. С. 67.

С. В. Корнилов

### ПРОЕКТ «ВСЕОБЩЕГО ДЕЛА» И ПРЕОДОЛЕНИЕ «ФИЛОСОФИИ БЕЗНАДЕЖНОСТИ И ОТЧАЯНИЯ»

Проект Н. Ф. Федорова, предполагающий «всеобщее воскрешение, заменяющее рождение», когда «через нас, чрез разумные существа, природа достигнет полноты самосознания и самоуправления, воссоздаст все разрушенное и разрушаемое по ее еще слепоте» (IV, 165) решительно противостоит гносеологическому вектору развития европейской мысли – от античности до современности. Более того, проект «всеобщего дела» становится возможен только при условии преодоления той философии «безнадежности и отчаяния», которая получила свое максимальное выражение в критицизме. «Кант, – утверждал Федоров, – представитель старости, переходящей в младенчество. Хотя он и восхищается небесным сводом, но доступ в него закрывает человеческому роду. Восхищается он и пустым, лишенным всякого содержания долгом, но он истинный враг простора и шири. Ему, философу *безнадежности и отчаяния* (курсив мой. – С. К.), всюду мерещатся грани и пределы, которые он и налагает на все области жизни, на мысль и на деятельность» (II, 83). Может ли проект «Новой Пасхи» выйти за границы, установленные критицизмом? Усвоены ли уроки Федорова и способна ли философия освободиться от «ига «критики» Канта», стать «мыслью о деле», переходящей в само дело?

Опровержению кантовского учения русский мыслитель придавал важное значение. Федоров обращал внимание прежде всего на то, что философии Канта стала венцом развития европейского мышления, которое началось с принципа «познай самого себя». Последний, по мысли Федорова, значит: не верь отцам своим, не верь преданию, отвергни свидетельство других людей. Провозглашение автономности мысли, классически воплощенное в Декартовом «мыслью, следовательно, существую», направило ученое сообщество по ложному пути. Результатом

реализации подобного подхода стало учение Спинозы о всепоглощающем единстве и столь же одностороннее представление Лейбница о непреодолимой розни монад.

Кенигсбергский теоретик устроил «Страшный суд» над философией, отвергая все то, что не могло быть им критически обосновано. Его приговор признал весь интеллектуальный мир Запада, но на самом деле он является лжесудией, так как заточил человека в «вечную тюрьму», полагал Федоров. Границы, проведенные Кантом, искусственны, они делают опыт игрушечным. «Критика чистого разума» превращает познание в ограниченное, фрагментарное, неспособное к истине. Аналогичная ошибка совершается им в «Критике практического разума», которая знает только действие в одиночку, и поэтому его нравственная философия не может уничтожить зло в мире, как кантовская гносеология – стать мышлением о деле. Однако самый большой вред его учения – в признании раздвоения разума на теоретический и практический как неустраняемого и вечного.

Находят ли оценки Федорова подтверждение в ходе дальнейшего развития отечественной мысли? Обращаясь к характеристике гносеологической концепции Канта, Н. А. Бердяев пришел к выводу, что основным пороком кантианства стал разрыв между знанием и бытием, в результате которого критическая философия оказалась бессильна соединиться с реальностью и потеряла свою корневую основу. Кантианство, утверждал он, «есть порождение ложной, болезненной духовности»: «Нужно очень глубокое повреждение здоровья, чтобы придавать познанию такое поистине демоническое значение. Правда, эта демоническая роль познания разыгрывается только в книгах по гносеологии, только в книгах этих бытие упраздняется, подчиняется суждению. Но сами эти книги отражают болезнь, поразившую уже саму жизнь. Ведь для Канта не только наука, знание, но и сам мир, сама природа создаются познавательными категориями, судящим субъектом»<sup>1</sup>.

Помимо теории познания в философской системе Канта есть другая, обособленная часть – этическая концепция, которую иногда пытаются представить как выдающееся обоснование нравственности. Каково же ее действительное место в развитии взглядов на мораль? Бердяев, разбирая учение Канта в работе «О назначении человека», относит его к нормативной этике. Согласно кантианству, все человеческие поступки должны быть подчинены универсальному моральному правилу, категорическому императиву. В нем долгое время усматривали «золотое правило нравственности», упуская из вида, что «закон добра» предписывает безусловное подчинение и тем самым провозглашает абсолютную несвободу. Он неизбежно приходит в противоречие с истинной нравственностью, которая основывается на свободе выбора. «Нормативная этика, – справедливо заключает Бердяев, – всегда тиранична»<sup>2</sup>. Действительно, абстрактный закон беспощаден к человеческой личности. Вместе с тем ригоризм кантовской концепции морали имеет и обратную сторону, ибо, будучи не в силах побороть зло, она вынуждена приспособляться к человеческим слабостям.

Необходимость противостояния кантианству осознается в русской философии в целом, и недаром П. А. Флоренский называл его не иначе, как «Столп Злобы Богопротивная». «Чтобы увидеть “Столп Истины”, – утверждал о. Павел, – нужно укротить геену, нужно разрушить “Столп Злобы Богопротивная”»<sup>3</sup>.

Но еще до того, как сформировалось отношение к критицизму в отечественной философии Серебряного века, Федоров, не ограничиваясь разбором отдельных положений кантианства, осуществил его сокрушительную критику. Федоров открыл в учении Канта особое, интегральное качество: быть философским выражением национальной ментальности. «Кантизм – пронизательно замечает русский философ, – есть сущность германизма» (II, 87). Действительно, именно в кантианстве субъект превращается в силу, конструирующую объект, навязывающую последнему свои понятия и категории – никогда еще экспансионистские устремления не получали такого рафинированного интеллектуального выражения. Федоров стал первым мыслителем, кто увидел и раскрыл эту особенность кантианства.

Вслед за основоположником учения о «всеобщем деле» к схожей оценке приходят и другие русские философы. Замечательный анализ связи отвлеченных категорий критицизма с земными реалиями осуществил В. Ф. Эрн. В речи «От Канта к Круппу», произнесенной на заседании Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева 6 октября 1914 г., он предельно точно сформулировал суть вопроса: «Но вот налетает война. Под мягкой шкуркой немецкой культуры вдруг обнаружились хищные, кровожадные когти. И лик “народа философов” исказился звериной жестокостью. Малин и Лувен, Калиш и Реймс вызвали бурю негодования, и все разом, дружно решили, что немецкая культура – одно, а зверства – другое, что Кант и Фихте столько же повинны в милитаристических затеях прусского юнкерства, сколько Шекспир и Толстой, и потому: да здравствуют Кант и Гегель, и да погибнут тевтонские звери!

Моя речь – самый страстный протест против этого упрощенного понимания всемирной истории. Я сразу скажу свои тезисы и затем перейду к доказательствам. Я убежден, во-первых, что бурное восстание германизма предрешено *Аналитикой* Канта; я убежден, во-вторых, что орудия Круппа полны глубочайшей философичности; я убежден, в-третьих, что внутренняя транскрипция германского духа в философии Канта закономерно и фатально сходится с внешней транскрипцией того же германского духа в орудиях Круппа»<sup>4</sup>. Сегодня кое-кто стремится стыдливо замолчать эту связь. Раньше данной «транскрипции» не стеснялись: в 1914 г. философский факультет Боннского университета присудил и самому Круппу, и директору его заводов Аусенбергу звание доктора *honoris causa*.

Огромной заслугой Федорова стало то, что он развил вполне самостоятельную критику «кантизма», обнаруживая в нем предрассудок, «свойственный сословию, обреченному на одно мышление». Точка зрения кенигсбергского философа представляет собой выражение мировоззрения городского, мещанского сословия, члены которого живут в неродственной чуждости друг к другу. Крайний индивидуализм, присущий им, приводит к тому, что они действительно оказываются ограниченными в пространстве, привязанными к земле, и конечными, т. е. смертными. Но если это предрассудок, то его преодоление зависит от самого человека, и границы, установленные Кантом, будут постоянно раздвигаться по мере *совершенлетия* людей. Тогда «предметом первого разума была бы не *мысль о мысли, а мысль о деле*, т. е. проект всеобщего дела, а разум второй, практический, был бы *исполнением общего дела*, тогда как третий, как творение подобию, был бы введением во второй, *созиданием моделей того, что должно бы быть воссоздано вторым, деловым разумом*, при помощи знания, даруемого первым» (II, 90). Каковы же конкретные контуры замысла Федорова?

В основе проекта «всеобщего дела», или «религии воскрешения», лежит учение о родстве, разработанное мыслителем. Стремясь последовательно изложить его, он так формулирует центральную проблему, вынося ее в название своей основной работы: «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства. Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим». Обращаясь от «неученых» к «ученым», Федоров подчеркивает, что выражает позицию основной массы людей, живущих естественной жизнью, в противоположность городскому сословию и прежде всего ученым. Отделение мысли от дела привело к тому, что знание стали рассматривать в качестве конечной цели, породив идеологию – культ идей. Однако ученая специальность имеет только временное значение и ее представители должны образовать комиссию для того, чтобы знания поставить на службу общему делу – преодолению небратского, неродственного состояния.

Под последним философ понимает все юридические и экономические отношения, существующую сословность и международную рознь. Выделение ученых в особое сословие превратило их в равнодушных наблюдателей, лишь констатирующих разобщенность людей, но без всякого стремления устранить зло. Ум, отделенный от воли, превратился в разум бесчувственный. С ним появляется неродственность: забвение отцов и распадение сынов. Однако незамутненный, хотя и не обремененный специальным знанием взгляд простого человека видит

мир глубже, правдивее, так как схватывает главное – то, что, во-первых, человек смертен и, во-вторых, является сыном. Вот два важнейших, родовых качества каждого из нас. Поэтому Федоров предпочитал нейтральному слову «человек» емкое «сын человеческий». И как только, замечает философ, ум приходит в чувство, «начинается воспоминание отцов умерших (музей), а вместе и соединение сынов этих умерших, а также и отцов, еще живущих (собор), для воспитания своих сынов (школа); полнота же чувства есть объединение всех живущих (сынов), полнота воли, или совокупного всех живущих действия, есть воскрешение всех умерших (отцов), собор всех оживших, или объединение рожденных для воскрешения умерщвленных, умерщвленных путем рождения и питания» (I, 45). Так выкристаллизовывается центральная идея философии Федорова.

Ее первое историческое выражение он видел в христианстве. В последнем на смену единому Богу Ветхого Завета приходит понимание Божества как единого в трех лицах, трех ипостасях. Бог-Отец предвечно рождает Сына. Но тот не вытесняет Отца, а представляет собой его истинный образ. В триединстве реализуется нераздельная и одновременно неслиянная общность отдельных божественных личностей. Троица, с точки зрения Федорова, – это пример, которому должны следовать сыны человеческие, чтобы обрести родственность.

Особый символический смысл в глазах Федорова имеет фигура Иисуса Христа. Он явился как воскреситель, и в этом его всемирное значение. Общее же дело всех людей состоит в том, чтобы трансцендентное воскресение превратить в воскрешение имманентное. Литургия должна выйти из храма, сделаться универсальной. Она видится мыслителю как символическое обозначение общего дела. «Объединение народов произойдет, – предсказывает мыслитель, – в общем деле, в литургии, приготовляющей общую трапезу всем (вопрос продовольственный) для исцеления души и тела всех (вопрос санитарный), и эта всем человечеством совершаемая литургия будет молитвою, переходящею в действие, мысленным воспоминанием, переходящим в действительность; престолом этой литургии будет вся земля, как прах умерших, “силы небесные” – свет, теплота – будут видимо (а не таинственно) служить для обращения праха в тело и кровь умерших» (I, 265).

Задача регуляции природы включает, по Федорову, два вопроса: продовольственный и санитарный. Вопрос о воскрешении есть одновременно вопрос о ликвидации голода. Познавая себя и мир, человек должен научиться производить достаточно, чтобы обеспечить и себя, и воскрешенных предков. Для этого ему потребуется овладеть и атмосферными явлениями, превратить метеорологию в метеоургию, т. е. перейти от изучения погоды к управлению ею. С энтузиазмом приветствовал Федоров первые опыты по искусственному вызыванию дождя, осуществленные американскими учеными. Мыслитель ставит вопрос о поиске новых источников энергии, «вентиляции и ирригации» земного шара, более того, допускает возможность управления самим его движением. Тогда из планеты Солнечной системы он превратится в естественный космический корабль и позволит освоить человечеству небесные пространства.

Вторым пунктом глобальной регуляции природы является вопрос санитарный. Он мыслится как *«восстановление здоровья телесного и душевного всего рода человеческого, освобождения от болезней не только хронических и эпидемических, но и наследственных, органических пороков...»* (II, 311). По сути, это есть распространение управления природными процессами на человеческий организм, поскольку без преобразования последнего бессмертие принципиально недостижимо. Людям важно научиться воссоздавать себя из самых первоначальных веществ, атомов, молекул, покончив с природным пожиранием, являющимся причиной саморазрушения организма. Процесс восстановления будет заключаться в овладении механизмом превращения элементарных, космических веществ в минеральные, затем растительные и, наконец, животные ткани. Необыкновенно изменятся поэтому его органы, он сможет изменять их по своему разумению, приобретая аэро- и эфиронавтические свойства, позволяющие свободно перемещаться в пространстве и менять среду обитания. Полная регуляция природных процессов необходима для осуществления самого главного, того, что составляет сердцевину учения мыслителя – его проекта всеобщего воскрешения.

Воскрешение умерших отцов – нравственный закон для сынов человеческих. В основе его лежит наша любовь к предкам и осознание своего долга перед ними. Рождение и длительный процесс возвращивания и воспитания детей приводит в истощению родителей и их смерти. Каждое новое поколение невольно виновато в исчезновении поколения предыдущего. «Сознание, что этот долг не оплачен, есть сознание своей зависимости, рабства, невольности, смертности – словом, небратства, – писал Федоров. – В неоплаченном долге заключается наказание рабством, смертью. Оплаченный долг есть возвращение жизни своим родителям, т. е. долга своим кредиторам и через то – свободы себе» (I, 108). Так как воскрешение состоит в преобразовании действительного мира, который изменяется не мыслью, а делом, то и называется оно не идеалом, а проектом.

Осуществление общего дела предполагает замену «гражданственности», «цивилизации» братством, превращение человечества в большую семью с единой судьбой. Оглядываясь на историю развития человечества, Федоров дает ей уничижительную оценку: «История как факт есть взаимное истребление, истребление друг друга и самих себя, ограбление или расхищение чрез эксплуатацию и утилизацию всей внешней природы (т. е. земли), есть собственное вырождение и умирание (т. е. культура); история как факт есть всегда взаимное истребление, будет ли оно открытым, как во времена варварства, или же скрытым, как при цивилизации, причем жестокость делается только утонченною, а вместе и более злою» (I, 138). Но если такова бессознательная история, то какова она будет сознательной?

Когда масса людей превратится *из толпы в стройную силу*, произойдет объединение сынов для воскрешения отцов, возникнет новый тип организации человечества – психократия. Мир тогда будет управляться душою, это означает регулирование сознанием материальных процессов, а не некое бестелесное существование. Одновременно осуществится переход от нынешнего индустриализма к сельской общине. Последняя решит те проблемы, которые оказались неразрешимыми для государства: уничтожит конкуренцию, спекуляцию и войны. Силы, растрачивавшиеся в братоубийственной вражде, найдут применение в мирном труде. Для этого не надо уничтожать армии, а следует обратить военное дело в изучение природы, использовать накопленный опыт, в частности, для метеорической регуляции. Искусственность городской жизни сменится союзом сынов человеческих, работающих для одной цели. Построенное по образцу Троицы братство людей не будет нуждаться во внешнем принуждении. Восторжествует коперниканское миропонимание. Геоцентрическая точка зрения, объявляя Землю и человека центром мироздания, обрекала людей на роль пассивных наблюдателей происходящего. Кажущееся принималось за действительное. Из гелиоцентрической концепции вытекает иное: мыслящее существо стало целью развития, его проектом.

Органической частью последнего является в философии общего дела музей. Понимаемый Федоровым в предельно широком смысле слова, он мыслится как материальное хранилище памяти, объединяя собрание, хранение, изучение результатов всей истории человечества. Выполняя все эти многообразные функции, музей становится, по существу, вселенской церковью. Культ предков, с точки зрения Федорова, есть глубинная основа религии, и самое страшное, что может произойти с людьми, – это если они забудут своих отцов. Поэтому музей должен пробуждать любовь к предкам, стать нравственным воспитателем человечества, реализовать идею всеобщей родственности. Вспоминая, что под музеем древние понимали собор ученых, Федоров развивает мысль о том, что отрыв разума от воли привел к бессилию самого разума, так как была поставлена преграда его развитию. Новый музей должен не только заключать в себе всю науку о человеке и природе, но и стать исполнением проекта отечества и братства. «Музей, – подводит итог своим размышлениям Федоров, – есть *не собрание вещей, а собор лиц*; деятельность его заключается не в накоплении мертвых вещей, а в возвращении жизни останкам отжившего, в восстановлении умерших, по их произведениям, живыми деятелями» (II, 377).



Кто же в современном мире может взять на себя гигантский труд сохранения прошлого и его восстановления? В действительности много равнодушных, живущих одним днем. Но еще опаснее для общего дела те, для которых прошлое выступает объектом эксплуатации. Промышленная цивилизация последовательна в своем хищничестве по отношению к минувшему, ее идеологи уверяют, что в силу закона прогресса лучшее находится в будущем, а не в прошлом. Философским обоснованием запросов западной цивилизации стало так называемое «просвещение», пропитанное духом самостийного человеческого разума и отрицанием возможности всеобщей истины. Этому царству смерти противостоит прежде всего церковь: она не исключает из своих списков умерших людей. Она оказывается обществом еще не умерших, которые молятся об ушедших из жизни и поддерживают с ними связь, напоминая об их существовании. Более того, церковь создает общины-приходы, призывая заботиться друг о друге.

Впрочем, бесплодно только сокрушаться о смерти сынов человеческих, необходимо приложить все силы в труде их воскрешения. Предпосылки для решения поставленной задачи сохранились не везде, они присутствуют у сельскохозяйственных народов и прежде всего в России. Русская история имеет поэтому всемирное значение. Правда, понятие всемирности было узурпировано западниками, причем они истолковали его искаженно, ограниченно, в духе преклонения перед Западом. Идея о том, что «Москва – третий Рим, а четвертому не быть», верно формулирует всемирное призвание русского народа. Преодоление смертности является главной задачей человечества, а не частной проблемой России, Востока или Запада.

В развитии этих представлений Федоров опирается на традиции русской философии, в частности, на идеи славянофилов. А. С. Хомяков и его соратники указывали на предназначение русской нации, сохранившей и сберегшей для будущего основу устройства должной жизни – общины. Сохранение соборного начала в жизни русского народа служило для мыслителей-славянофилов теоретическим основанием для вывода о его всемирно-исторической роли в будущем. Но славянофилы, замечает автор проекта всеобщего воскрешения, не раскрыли и не выяснили, для какого дела требуется соединение всех сил, какова должна быть главная цель. Не был разработан ими и вопрос о средствах, какими можно было бы осуществить задуманное. Наконец, они не задались вопросом, для кого и по какому образцу будет происходить восстановление цельности жизни. Одним словом, славянофилы не смогли развить активного, творческого отношения к будущему.

Не удовлетворяла мыслителя и соловьевская историософия. Создатель концепции Всеединства пророчествовал о конце истории. Если рассматривать историю как процесс воспитания человеческого рода, то как кончается несовершеннолетие и человек становится совершеннолетним, так и человеческий род должен рано или поздно перейти от накопления знаний к действию. С этого момента начинается новая история – творение, воскрешение сынами отцов. Следовательно, наступит не конец истории, а начнется настоящая жизнь, в которой реализуется нравственная задача человечества. В связи с этим Федоров отмечал: «...Впадает Соловьев в метафизику, говоря, что нравственность предполагает отношения к *другим* людям. Если бы Соловьев вместо отвлеченного понятия “человек” поставил живое “сын человеческий”, то этими “другими” оказались бы отцы, родители и Отец отцов, следовательно, *вовсе не другие, не чужие, а свои*, коих отделять от себя не следует, точно так же как не чужой, не другой и для Сына Человеческого, а вместе и Сына Божия, был Отец отцов» (II, 176).

Проект «всеобщего дела» стал поворотным пунктом в развитии русской философии. Он поднял значительный пласт проблем, который не мог возникнуть в рамках предыдущего философствования. Благодаря Федорову удалось преодолеть «иго» философии «безнадежности и отчаяния» и определить перспективу общественно-нравственного движения сынов человеческих, поставив задачу обретения истинного, а не формального братства всех людей.

#### Примечания

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 77.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Назначение человека. М., 1993. С. 32.

<sup>3</sup> Флоренский П.А. Соч.: В 2 т. Т. I (I). М., 1990. С. 259.

<sup>4</sup> Эрн В.Ф. От Канта к Круппу // Эрн В.Ф. Соч. М., 1991. С. 308–309.

М. М. Панфилов

## ПРЕД АЛТАРЕМ КНИЖНОЙ КУЛЬТУРЫ («Московская партия» и Н. Ф. Федоров)

### Памяти Кирилла Тарасова

Средоточие федоровского «неученого» учения связано с «высшим местом» книги «среди памятников прошедшего», которые призваны *посредничать* в *воскрешении родства* поколений, завершивших и подолгающих свой земной путь. «Лишь тогда книга с этого первого места снизойдет на последнее, когда то, что было лишь в книге, то есть только в мысли и голове, станет живым делом человечества» (III, 661).

В сущности, *книговедение*, по Федорову, имеет высочайшее предназначение не как *наука*, в обычном смысле, и даже не *наука наук*, а как *образ служения*, цель которого – *восстание* падшего мира, возвращение к жизненному *первообразу*. Человеческая мысль не в состоянии достичь большей *высоты*, оставаясь на *земле*. А федоровский космизм, при всем своем *сверхчеловеческом* дерзновении, твердо укоренен в русской *почве*, органически принадлежит ей. Именно «московский Сократ» *словом* и *делом* возвращает в наш искореженный интеллектуальный обиход *святые* традиции допетровской книжности. Именно его *голос* наиболее *полнозвучен* в полифонии русской идеи книжного бытия. Но кто внимал Федорову *тогда* – в канун национальной катастрофы? И кто слышит его *теперь* – в российской духовной *разноголосице*? Похоже, это не только самый *сильный*, но и самый *одинокий* голос.

«Праведник и неканонизированный святой»... Так назовет его Н. О. Лосский, мягко упрекнув, впрочем, за «чрезмерный интерес к одной проблеме»<sup>1</sup>. Однако нравственно-религиозный максимализм федоровского учения в сердцевине своей есть не что иное как *детская* полнота *мужественно* осознанной веры. Библиотечная *литургия* отнюдь не призвана реанимировать интеллектуальную самодостаточность «книжных проявлений» (наоборот, «целью жизни будет спасение от культуры» – III, 481). Это не культурологический апофеоз библиофильства, а деятельное *книгоспасение* рода, народа, человечества...

Исходя из необычайно многогранной значимости книжного слова, «московский Сократ» обосновывает социокультурный статус библиотечного дела и библиографии, придает чтению характер непосредственного общения с «книгописцем» – от неличеприятного диалога до поминальной молитвы. «К самой книге, как выражению мысли и души ее автора, должно относиться как к одушевленному, как к живому существу, и тем более, если автор умер. В случае смерти автора на книгу должно смотреть как на останки, от сохранения коих как бы зависит самое возвращение к жизни автора» (III, 229). Книжная *панихида*, посвященная *смертному*, и книжный *молебен* пред *иконами* «личности» и «события» тем самым являются неотъемлемой частью «общего дела» – воссоздания *памяти*, «сердечного» *знания*, преобразования действительности.

Залог всеобщего *спасения* – в *соборном* движении «по вертикали». В своей вере Федоров *безогаден* настолько, что переходит в иное *измерение* мысли, оставаясь вместе с тем в стане тех, кто в XIX–XX столетиях посвятил себя личностному служению пред *алтарем* книжной культуры. Во имя духовного воскресения живых, во имя обретения *русскости* – национального монолита, утраченного в бесконечных расколах.

*Проповеди* Федорова – *первосвященника «общего дела»* – направлены на *сверхчеловеческое выпрямление*. (Символически это можно уподобить преобразению книжной *скорописи* и *полуустава* в канонически совершенное *уставное письмо*.) Его *паству* должна была, прежде всего, составить *когорта преданных со-служителей*. Но сам Федоров не видел своих предшественников даже в той *горсти*, которая составила блистательную плеяду русского «культурного национализма» в XIX веке – от А. С. Шишкова и Н. М. Карамзина до славянофилов и почвенников. Правда, рядом был верный В. А. Кожевников, на какое-то время мог обнадеежить интерес к «общему делу» со стороны Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева. Искорки мирозерцательного тяготения вспыхивали, мерцали и... гасли.

Увы, даже Федорову не суждено было *растопить* мировоззренческую *неродственность*, в отмеренные ему сроки земной жизни. И это еще одна драматическая веха в *исходе* русской идеи книжного бытия. От ревнителя церковно-народной чистоты языка протопопа Аввакума до идеолога «грядущей России» И. А. Ильина и других мыслителей, чьи разрозненные *голоса* заглушаются *гвалтом «злобы дня»*, *отцы* и *братья* по храму русской книжности стремятся быть *услышанными*, не успевая, в сущности, *вслушаться* друг в друга.

«Идеалист-Федоров»<sup>2</sup>... Такова непростительно беглая для В. В. Розанова характеристика «московского Сократа». Однако даже в этом скупом эпитете, который в розановском контексте соединяет Федорова со славянофильством, присутствует сокровенный смысл. Здесь мерцает одновременно и признание вдохновенных идеалов федоровского «проекта», и приговор реальной неукоренимости «общего дела».

«Неученое учение» Федорова не избежало *общей* участи звучания русской идеи книжного бытия, оставаясь, по сути, лишь в «книгах» и «мыслях». Эти «книги» и «мысли» еще слишком мало *прочитаны*, но генезис соприсутствия их в русской идее книжности можно проследить хотя бы в самом первом приближении. Волею судьбы, преемственность славянофилов и Федорова явлена здесь наиболее непосредственно, хотя «московский Сократ» и в малейшей степени не признавал своего *родства* с А. С. Хомяковым, И. В. Киреевским, вокруг которых сплотилась «московская партия» (Ю. Ф. Самарин, К. С. и И. С. Аксаковы, Н. П. Гиляров-Платонов).

Именно с «русским воззрением», которое «московская партия» проецировала на историософию национальной культуры, связано становление книжной «педагогике», книжного «охранительства». (У истоков их – столь несхожие между собой А. С. Шишков, М. Л. Магницкий, Н. М. Карамзин, В. А. Жуковский, Д. В. Веневитинов, С. П. Шевырев, Н. И. Надеждин.)

«Русское воззрение» на книжность как краеугольный камень национального домостроительства входит в пору расцвета за три десятилетия до того, как Федоров приступил к созданию своего основного труда – «Вопрос о братстве...». При всех внутренних мировоззренческих расхождениях пиком единения «московской партии» стал период издания журнала «Русская беседа» (1856–1860). «Москвичи» непроизвольно приближались к выработке методологических принципов книжной «педагогике», формирования репертуара российской печати, ее сущностных эталонов. По самым различным поводам и в самой различной форме авторы «Русской беседы» анализируют аспекты психологии литературного творчества и чтения, реалии цензуры.

Идеологи «молодой редакции» погодинского «Москвитянина», «Московских сборников», «Русской беседы» фактически рассматривали книжность как зеркальную духовно-предметную среду, отражающую взлеты и падения, многовековые болезни нации. Российская книжная культура в их интерпретации – *живой организм*, способный по ходу своего *выздоровления* *перевоспитывать* «публику», «образованное сословие» и *просвещать* «простой народ».

Основные «педагогические» постулаты «московской партии» направлены на приуготовление разобщенных *сословий* русского этноса к бытийно-бытовому синтезу, сопряжены с развитием начал «соборности» (А. С. Хомяков), «цельной личности» (И. В. Киреевский), «народностью

науки и образования» (Ю. Ф. Самарин). Тем самым во многом пролагался путь для движения самобытных, рабочих идей Федорова. Но «московский Сократ» резко отстраняется именно от Хомякова, Киреевского и Самарина как от своих непосредственных предшественников – исторически *ближайших* по возрасту *старших братьев*. (Похоже, на остальных «славянофилов» он вообще не обращает внимание.) Именно эта *триада* «московской партии» становится объектом его острой критики. А критика со стороны Федорова всегда беспощадно прицельна. Но в чем причины крайне обостренного неприятия в данном случае? Чем руководствовался и на что опирался Федоров при анализе идеологии славянофильства?

«Московский Сократ» обвиняет все российские сословия, кроме простого народа, в «забвении отцов», в подражании стереотипам европейской культуры. Вот лишь одно из наиболее характерных его утверждений: «...Три начала – православие, самодержавие и народность – служили выражением патриотизма в самом высшем, священном, народном и в то же время в самом древнем его значении в смысле любви ко всем отцам, выражением для которой должно и может быть лишь всеотеческое дело; и они, эти начала, совершенно чужды патриотизму в смысле гордости своими предками, каков патриотизм, понятый по-дворянски, по-рыцарски, как понимает его и вообще интеллигенция, разумеющая под отечеством совокупность граждан, а не сынов; чужды они, эти начала, и патриотизму, понятому по-купечески, как понимают его купцы, торговцы, отождествляющие отечество с богатством, в борьбе за которое не щадят жизни главным образом других, а иногда даже и своей» (II, 28).

Властная категоричность характерна для федоровской мысли. Это его *стиль*. И разумеется, вынесение такого *приговора* не является самоцелью. (К подобному *стилю* очень близка и сама обвиняемая в данном случае «московская партия».) Но если «москвичи» таким образом хотели пробудить в читательской среде начатки национально-личностного сознания, то Федоров стремится высветить импульс к *надсловному* – «всеотеческому» самопознанию.

«К сожалению, и славянофилы, и западники имеют понятие о патриотизме одинаково весьма далекое от истинного, и с тою лишь разницею, что славянофилы хотят показать, будто они гордятся своими предками, а западники искренне презирают их; и надо думать, что ни те, ни другие одинаково не примут отождествления православия, самодержавия и народности с патриотизмом в смысле любви к отцам» (II, 28).

С Федоровым заведомо можно согласиться во многом. Действительно, как Хомяков, неразлучный со своим *братом*-оппонентом Чаадаевым, так и вся «московская партия» не свободны от интеллектуального «рыцарства», фрондерства, склонностей к «красноречию», культурологическим парадоксам. Славянофилы выдержали искушение, исходящее от соблазнов западной цивилизации, но влияние европейской культуры не прошло для них бесследно. Русская философия, у истоков которой стоят Хомяков и Киреевский, впитала в себя логику немецкой мысли. Интуитивно Федоров, вне всякого сомнения, обнаружил эти уязвимые звенья. Однако вслушаемся в заключительный пункт цитированного выше федоровского обвинения.

«Славянофил Хомяков даже в пасхальной утрени не замечает отцов и их сынов, а видит лишь братьев, почему и говорит, будто “слово братья всех слов земных дороже и святей”. Крайний же западник Толстой, обругав и науку и искусство, обругал, наконец, и патриотизм, т. е. отцов и матерей» (I, 400).

Выбор Хомякова в качестве *мишени* концептуально понятен, но почему Федоров *разлучил* его с *кровным братом* по нескончаемой полемике в московских гостиных? Почему не вспомнил о Чаадаеве, который, пикируясь с «русским воззрением», на самом деле благодушно относился к становлению «московской партии»? Похоже, в адрес Толстого у Федорова накопилось гораздо больше *обвинений* (и *обвинений* обоснованных). Но тогда Хомяков – «крайний славянофил, фарисей» (в отличие от «саддукея» Толстого)?

Федоров неоднократно с осуждающей тональностью упоминает строку из стихотворения Хомякова «Кремлевская заутреня на Пасху». Был ли он серьезно знаком с поэзией Хомякова или

стихотворение было замечено случайно, возможно, благодаря его названию? Но ведь у Хомякова есть и «Воскресение Лазаря»...

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 вспрянет  
И выйдет в свет Твоих лучей!  
И оживет и величавый  
Ее хвалы раздастся глас  
Тебе – сиянью Отчей славы,  
Тебе – умершему за нас!<sup>3</sup>

Эти строки Хомяков написал после самого тяжелого потрясения в своей жизни – смерти любимой жены. Стихотворение называлось первоначально «На Лазареву субботу», «На воскресение Лазаря». Надо учесть, что, относясь к своей поэзии как к чему-то второстепенному, Хомяков тщательно обдумывал, вынашивал замысел каждого стихотворения, работал практически без черновиков. Смысл изменения названия ясен: стихи не связаны с непосредственным переживанием Пасхи, как «Кремлевская заутреня...». Замысел «Воскресения» сложился у Хомякова в октябре 1852 г. и знаменовал освобождение от долгой, мучительной депрессии. Вряд ли Федоров не отреагировал бы на это стихотворение (хотя бы одним упоминанием), будь текст ему известен. Между тем «Воскресение Лазаря» неизменно публиковалось в составе хомяковских «Стихотворений» (М.: 1861, 1868, 1881, 1888; Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 4). Можно предположить скорее, что Федоров, заведомо отгораживаясь от хомяковского наследия в целом, оперировал по преимуществу фрагментарно подобранным – иллюстративным для своей мысли – материалом. По крайней мере, подобные примеры далеко не единичны.

Так, в уже цитированной выше работе «Самодержавие» Федоров критически комментирует «выписку из Хомякова», заимствованную из «Русского обозрения». (Сам источник его, очевидно, не заинтересовал.)

«Когда... русский народ общим советом избрал Михаила Романова своим наследственным государем (таково высокое происхождение императорской власти!), народ вручил своему избраннику всю власть, какую облечен был сам во всех ее видах». Такой купированной фразы Федорову оказалось достаточно для резкой отповеди: «Кто узнает в этих словах *славянофила, признающего православие, самодержавие и народность*, – в этих словах так ясна радость нашедшего и в своей истории что-то подобное западному; а между тем такое понимание призвания Михаила Федоровича противоречит и православию, и самодержавию, несогласно и с понятием русского народа, который не признает за собою права давать власть, а Богу приписывает это право...» (II, 25).

Между тем, у Хомякова речь идет о соборном «принципе свободы» Церкви, исповедующей Святую Троицу, о преемственности византийской и русской православной мысли. «Мы думаем и теперь, так же как и греки, что государь, будучи главою народа во многих делах, касающихся Церкви, имеет право, так же как и все его подданные, на свободу совести в своей вере и на свободу человеческого разума; но мы не считаем его за прорицателя, движимого незримою силою, каким представляют себе латиняне епископа Римского. Мы думаем, что, будучи свободен, государь, как и всякий человек, может впасть в заблуждение, и что если бы, чего не дай Бог, подобное несчастье случилось, несмотря на постоянные молитвы сынов Церкви, то и

тогда император не утратил бы ни одного из прав своих на послушание своих подданных в делах мирских; а Церковь не понесла бы никакого ущерба в своем величии и в своей полноте: ибо никогда не изменит ей истинный и единственный ее Глава. В предположенном случае одним христианином стало бы меньше в ее лоне – и только»<sup>4</sup>.

«Соборность», по Хомякову, есть свободное воссоединение, полнота личности, общества, народа. Принцип соборного единства связан у него с троичным началом и противопоставлен «ассоциации» (формальному соединению). Человек, его родители, род, племя, народ, Церковь, Св. Троица – таковы ключевые понятия онтологии, гносеологии, историософии Хомякова.

Федоров подвергает беспощадной критике «славянофильскую соборность» как «ложный патриотизм», отвлеченную благодность церковного сознания, которое, в своей самодостаточности, лишено осмысленного предназначения. Однако создается впечатление, что отталкивается он не от прямого диалога с Хомяковым, а от вторичных источников, конспективных выписок, беглых наблюдений.

«Люди фарисействуют и лицемерят <...> но не фарисействует и не лицемерит народ. Слабость и порок принадлежат отдельному человеку, но народ признает нравственный закон, повинуется ему и налагает это повиновение на своих членов. Пусть немец и француз этого не понимают, в них непонятливость извинительна; но досадно, когда слышишь русских или людей, которые должны бы быть русскими, вторящих словам французов и немцев»<sup>5</sup>.

*Это – Хомяков, скорее всего, неслышанный Федоровым.* Приведенный фрагмент заимствован из статьи «Англия», в которой цензор «Москвитянина» в 1848 г. безошибочно *расслышал* острейшую иронию по поводу «духовной религиозности» и «просвещенности» российской аристократии. Кровная принадлежность к родовитому дворянству не помешала Хомякову, пусть и слегка завуалированно, утверждать, что «высшее общество» в России не имеет основы ни в истории, ни в чувстве народном». «Где аристократия не в общем духе, там она раздваивает общество и вызывает демократию»<sup>6</sup>. (По мысли Хомякова, демократия есть политический и социальный произвол в стиле западной идеологии.)

При жизни Н. Ф. Федорова текст цитированной статьи публиковался трижды, с восстановленными цензурными купюрами, в составе полного собрания сочинений Хомякова (редакционное заглавие – «Письмо об Англии»). Разумеется, «идеальному библиотекарю» все эти издания были доступны. При знакомстве с текстом, причем в контексте цензурной истории «Письма...», он мог бы небезосновательно упрекнуть Хомякова в крайностях англофильства, но этого, очевидно, не произошло. Похоже, «московский Сократ» не считал Хомякова оппонентом, заслуживающим развернутой критики (в отличие, к примеру, от Л. Толстого и «блудного сына философии» Ницше).

Чуть большее внимание Федоров нелицеприятно уделяет книжной «памяти» о Киреевском. Но и здесь обвинения в «фарисействе», «крайнем спиритуализме», утопичности духовного делания цельной личности вынесены не столько на основании первоисточников, сколько на материале монографии В.Н. Лясковского «Братья Киреевские: Жизнь и труды их» (СПб., 1899). Между тем, в распоряжении Федорова, несомненно, был фундаментально подготовленный А. И. Кошелевым двухтомник «Собрание сочинений И. В. Киреевского» (М., 1861). Мотивы федоровской критики опять же во многом понятны. И все-таки...

С конца 1830-х годов Киреевский плодотворно занимался проблемами универсальной культуры Православия. Ему принадлежат глубочайшие наблюдения, связанные с особенностями «русского ума» в пространстве «просвещения». Вместе с К. С. Аксаковым, другими «москвичами» Киреевский причастен к продолжению дела Ломоносова и Шишкова – обновлению сакрального статуса церковнославянского языка в книжной культуре. Во многом благодаря трудам Киреевского в 1840-е – 1850-е годы российская читательская аудитория получила богатый свод изданий святоотеческой классики.

Отличающийся тонким проникновением в психологию восприятия духовной литературы Киреевский полагал, что усвоение «церковно-словенского» (производное от *слова*) языка есть

прямая стезя для каждого русского, вне зависимости от его сословной принадлежности. Преобладание духа «гражданской печати» в начальной школе, по Киреевскому, приводит к тому, что в дальнейшем подросток «хотя знает много, но объективно скоро забывает все, чему учился; если же займется чтением, то единственно чтением переводных романов; особенно скоро изглаживается из памяти то, что всего важнее...»<sup>7</sup>.

Разве здесь что-нибудь противоречит федоровскому учению? «Направление философии, – утверждает Киреевский, – зависит от представления о Св. Троице». Русская философская книга в своем высшем предназначении должна давать своим читателям трезвые комментарии для проникновения в святоотеческие и библейские тексты. По убеждению Киреевского, «христианские понятия» настолько пострадали от «западных искажений, вросшихся в истинное учение в продолжении тысячелетий и ослепивших не только ум наш, но и сердце», что «мы, даже читая древних святых отцов, подкладываем им собственные понятия и не замечаем того, что не согласно с западным учением»<sup>8</sup>.

Чтение святоотеческих творений, как полагает Киреевский, в пространстве русской книжности необходимо ориентировать на церковнославянские переводы (с комментариями на русском языке, поскольку «на западных языках они искажены и, большею частью, в тех именно местах, которые самые существенные для утверждения на прямом пути человека, который стремится к Востоку от Запада». Последовательность читательского выбора при этом должна быть «сообразна особому устройению каждого человека», без притязаний на «высшее, приличное только совершенным и опытным мужам». Ибо «заделывать трещину в построенном здании труднее, чем класть новое»<sup>9</sup>.

Федоров не приемлет интеллектуальных подступов Киреевского к личной вере, его поглощенности «спасением своей собственной душеньки»<sup>10</sup>. Как и от Хомякова, его отчуждают «мысли», не ставшие «делом», «гордость», вошедшая в плоть и кровь мирозерцания «благодаря вольностям дворянства». Гениальная интуиция Федорова стремительно отбрасывает *тернии*, сквозь которые прошла «московская партия». Но ведь именно «гордые славянофилы» своим извилистым *исходом* расчистили путь для федоровского учения – в мысленных *книгах*, которые устремлены на Восток...

«Общественные идеалы не выдумываются и не навязываются, они слагаются сами собою, вырабатываясь постепенно историческою жизнью целого народа, и передаются от одного поколения другому бесчисленными, незримыми нитями живого предания. Где историческое предание порвано, там идеалы теряют свою жизненность, тускнеют в сознании и в совести; где каждое поколение обзаводится для своего обихода новыми всякого рода идеалами, политическими, художественными, религиозными, там они остаются на степени мнений или увлечений, но не переходят в убеждения и не приобретают разумной силы над волею. Где с каждым десятилетием меняются основы и системы воспитания общественного и частного, там не бывает ни зрелости умственной, ни крепкого закала характеров, ни строгости нравственных требований. Самая почва общественная мало-помалу выветривается; она, по-видимому, не теряет своей восприимчивости, на ней может расти все, но все обращается в пустоцвет, и ничто не вызревает в плод»<sup>11</sup>.

Приведенное размышление Самарина, *третьего* из *бичуемых* Федоровым «славянофилов», быть может, гораздо тверже, чем намеревался сам автор, очерчивает социально-культурные реалии, которые обусловили безысходность идеологии «русского образования» на общественно-государственной службе. Это фрагмент из ставшего классическим «Предисловия к первому изданию» – комментария к богословским сочинениям Хомякова. По сути, самаринская вступительная статья переросла в самостоятельный философский трактат – *пролог*, мирозерцательно неотделимый ни от мировоззренческого *эпилога* «московской партии», ни от *памятного кануна* «общему делу».

Федоровская интерпретация воззрений Самарина складывалась фактически по аналогии с обличением «старших славянофилов». Поводом для обвинений на сей раз послужили

*инакомыслие* по отношению к государственной политике при Николае I и замаскированный «протестантизм». Интуитивно Федоров вновь прикасается к одной из самых *болевых точек* «московской партии», в которой за время Крымской войны (1854–1856) усилилась антиправительственная настроенность. Однако насколько Федоров был знаком с деятельностью Самарина в период реформ? Следил ли он за тем, как складывалась самаринская идеология «народной монархии»? Почему критика «протестантизма» строится исключительно на материале «Переписки Ю. Ф. Самарина с баронессой Э. Ф. Раден»? Ведь в богословском наследии Хомякова и Самарина «московский Сократ» мог бы найти немало *созвучий* для своего учения (к примеру, постулаты о недопустимости церковного отказа от культа икон и молитвы об умерших).

Федоров обходит молчанием фундаментальную работу Самарина «Стефан Яворский и Феофан Прокопович», которая открывала бы бескрайний простор для полемики, но уже по существу – с учетом глубокой оценки богословия «московской партии», высказанной в 1880 г. о. А. М. Иванцовым-Платоновым: «В богословском учении славянофилов главным образом две стороны: положительная – светлый и высокий идеал православия, и отрицательная – анализ слабых сторон католицизма и протестантизма сравнительно с православием. В сочинениях Хомякова, несмотря на их внешний полемический характер, везде преобладает положительная сторона, возвышенное и светлое созерцание православного идеала. В этом существеннейшая сила и привлекательность. Рядом с положительной стороной везде идет у Хомякова и полемика, анализ и опровержение односторонностей и неправильностей католицизма и протестантизма: но это в сочинениях Хомякова как бы тени, от которых только яснее выступает светлый образ православия. В сочинении же Ю. Ф. Самарина, хотя оно имеет форму спокойного научного исследования, а не полемической брошюры, по преимуществу преобладает полемическая сторона (тем более сказывается это в других его сочинениях, прямо имеющих полемический характер). Ни у кого из славянофилов, говоривших об односторонностях и фальшивостях католицизма и протестантизма, анализ этих односторонностей и фальшивостей не проведен с такою строгостью и последовательностью и не обоснован так твердо на изучении самих памятников католического и протестантского вероучения, как у Юрия Федоровича. Напротив, положительная часть, где автору в сопоставлении с неправильностями учений католических и протестантских приходится говорить о православии, у него не так тверда и ясна»<sup>12</sup>.

Возмущенный «протестантизмом» Хомякова и Самарина, «московский Сократ» явно не собирался углубляться в полемику с ними (скажем, подобно П. Я. Чаадаеву<sup>13</sup>). Далек он и от бесстрастной благожелательности Иванцова-Платонова, который, к примеру, следующим образом обрисовывает стиль самаринской мысли:

«При особенном складе Ю. Ф-ча, при уме и по преимуществу аналитическом и потому наклонном к крайностям скептицизма, при строгой добросовестности натуры, всегда хотевшей быть искреннею, при постоянной склонности к самоиспытанию и самообличению, доходившей иногда до болезненного самоистязания, внутренний мир мог нарушаться в нем не вполне разрешенным и выясненным для него самого вопросом. Но когда он находил вполне удовлетворявшее его разрешение вопроса, когда возвращалась ясность и твердость мысли и сама жизнь вызывала на живое дело – на исповедание убеждений и борьбу за них, Юрий Федорович отдавался служению своей идее со всем жаром, и в этом отношении, как и другие подобного настроения люди, способен был иногда доходить до крайностей и преувеличений. Он готов был с беспощадною строгостью осуждать все, что представлялось ему несогласным не только с самою идеею, которую он исповедовал, но и с тою формулою, в которой он ее принимал. Так, являясь ревнителем православия, он иногда как будто представлял себе православие исключительно в той формуле, в какой оно окончательно выяснилось и утвердилось в его личном воззрении; и поэтому он склонен был обличать неправославие там, где по существу дела слишком строго было бы находить его»<sup>14</sup>.



В этом психологическом портрете есть штрихи, невольно напоминающие Федорова. Какое бы впечатление возникло у него при чтении приведенного текста? Любое предположение сейчас прозвучит нелепо, поскольку до настоящего момента не удалось обнаружить ни малейшего свидетельства о том, что Федоров обращался к материалам «Сочинений» Самарина, в редакционной подготовке которых участвовал Иванцов-Платонов. (А ведь, помимо всего, это издание включило корпус статей, ставших программными для «русского воззрения» на книжную культуру.)

Родоначальника «фарисеев-славянофилов» и «саддукеев-западников» Федоров видит в Юрии Крижаниче, хорватском мыслителе, снискавшем авторитет среди кремлевских книжников, пользовавшихся покровительством царя Алексея Михайловича. Трудно судить, что побудило Федорова столь импульсивно обозначить *родословную* «московской партии». Решающий внешний стимул хронологически связан с публикацией «Записок Крижанича о миссии в Москву 1641 г.»<sup>15</sup>, автор которой предстает ревностным сторонником католической унии. В феноменальной *библиографической памяти* Федорова вполне могло быть зафиксировано, что в 1859 году в качестве приложения к «Русской беседе» был опубликован трактат Крижанича «Политика» (редакционный вариант названия – «Русское государство в половине XVII века: Рукопись времен Царя Алексея Михайловича»). Но знаком ли был Федоров с комментарием к тексту – вступительной статьей близкого к «московской партии» П. А. Бессонова? Вряд ли, поскольку этот историософско-культуроведческий трактат не смог бы оставить его равнодушным.

Веяния «реформ», по Бессонову, не оставляли Русь на протяжении всего XVII столетия, но так и не нашли полнокровного воплощения, трансформировавшись в книжные симптомы «перестройки», когда «готовится и поднимает голову класс передовых людей, небывалый в древней Руси, еще новый в XVII веке, но хорошо знакомый векам последовавшим, <...> одни думают устроить окружающую среду, стоя вне ее круга, и даже не прикасаясь к ней, создать быт народа логическим бытием умозаключения, – это реформа по преимуществу сверху, деспотически-теоретическая; другие, заразившись поветрием логических решений, не проникая в их сущность, но почуя в своей грубой природе толчок с их стороны и растолковавши его себе святым призыванием долга, без оглядки переламывают действительность, строят и ломают, ломают и строят, вращаясь уже в сфере внешних явлений и вековые их права принося в жертву размаху материальной силы, – это перестройка преимущественно с боков и снизу, реформа тиранически-практическая»<sup>16</sup>.

К наиболее символическим книжным вехам преддверия петровских реформ Бессонов и относит произведения Крижанича. (Он намеренно не упоминает имени автора, придавая тем самым типическое значение комментируемой стилистике литератора-«выходца».)

«Речь безобразная, чуждая почти всякой народной стихии, видно что воспиталась она в кабинетных трудах в тесном общении с одними сверстниками, довольными условным значением слова. Кабинетный аскетизм, долговременно чуждавшийся водоворота окружающей жизни, а вместе с тем в сфере образованной недостаток выразительных, готовых терминов для новых, вторгавшихся понятий, и к сожалению, недостаточное знакомство с языком древлеписьменным и современным народным, – все это принуждало автора весьма часто ковать новые слова, большею частью по латинскому образцу. Порою даже прямо и целиком прибегает он к речи латинской, а невольно срывавшиеся с языка латинские выражения, заметки и вставки доказывают, что он даже мыслил по-латыни и такой способ мышления был ему гораздо привычнее и сподручнее. Самые письма, латинские, очевидно выбраны для сочинения не по скрытности, не с тайными целями, а просто потому, что сочинитель набил в них руку многократным употреблением. И рядом со всем тем, к нашему слуху долетают целые фразы, как видно взятые сейчас из среды нынешней нашей речи, воспитанной книгами и между людьми книжными: это потому, что именно выходцы XVII и XVIII века своим участием в наших школах, и притом высших, в нашей литературе произвели всем нам присущий, современный книжный

или образованный язык, столь безмерно отставший от речи простого народа, или ушедший от нее без оглядки»<sup>17</sup>.

Заподозрить редакцию «Русской беседы» в апологетических симпатиях к Крижаничу, таким образом, можно было лишь отстраненно от обозначенного контекста. Не исключено также, что к «московской партии» Федоров, пользуясь общепринятой «кличкой» – «славянофилы», причисляет все окружение погодинского «Москвитянина», где идеологический панславизм Крижанича способен был найти более *озвученную* поддержку.

Вновь и вновь Федоров импульсивно отталкивается от «славянофилов-фарисеев», каждый раз непроизвольно обнаруживая свое *кровное родство* с ними. В служении пред алтарем книжности он пошел гораздо *дальше*, поднялся несоизмеримо *выше* «московской партии». Мысль Федорова устремлена в *космос*, но исходит из *средоточия русской идеи*. Здесь духовная вертикаль *крестообразно* пересекается с горизонтальной линией истории. Отсюда начинается *крестный путь домостроительства* книжной культуры. И на этом поприще – *отцы и старшие братья* Николая Федоровича Федорова, несомненно, явлены «московской партией».

### Примечания

<sup>1</sup> Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 85, 91.

<sup>2</sup> Розанов В.В. Когда начальство ушло... М., 1997. С. 556.

<sup>3</sup> Хомяков А.С. Стихотворения и драмы. Л., 1969. С. 131.

<sup>4</sup> Хомяков А.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 31.

<sup>5</sup> Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. М., 1988. С. 171.

<sup>6</sup> Там же. С. 189.

<sup>7</sup> Киреевский И.В. Собр. соч. Т. 1. М., 1860. С. 274.

<sup>8</sup> Киреевский И.В. Полн. собр. соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1911. С. 258.

<sup>9</sup> Там же. С. 256–257.

<sup>10</sup> *Стиль федоровских обличений ярко проступает в статье «О некоторых мыслях Киреевского» (II, 193–196).*

<sup>11</sup> Самарин Ю.Ф. Соч. Т. 6. М., 1887. С. 336.

<sup>12</sup> Там же. Т. 5. М., 1880. С. XX–XXII.

<sup>13</sup> См., напр.: Чаадаев П.Я. Соч. М., 1889. С. 441–443.

<sup>14</sup> Самарин Ю.Ф. Соч. Т. 5. С. XXVI–XXVII.

<sup>15</sup> См.: Русское обозрение. 1896. № 2. С. 838–955.

<sup>16</sup> Бессонов П.А. [Вступительная статья] // Русское государство в половине XVII века: Рукопись времен царя Алексея Михайловича. М., 1859. С. XI–XII.

<sup>17</sup> Там же. С. XV.

С. Г. Семенова

## Н. Ф. ФЕДОРОВ И СЛАВЯНОФИЛЫ: ДИАЛОГ ИДЕЙ

Известно, что начала самобытной русской философии как философии религиозной, православной были заложены славянофилами, что суть русского логоса в его отличии от западноевропейского способа мышления была раскрыта ими же. Размышляя над особыми задатками России, которые и позволили родиться здесь проекту воскрешения, Федоров отмечает многое из того, над чем размышляли славянофилы и что также было предметом их надежды на особый ее путь в истории: это и крестьянская основа хозяйствования страны, *земледельческий быт, община*, где русский мыслитель выделяет несколько особо важных для него черт, способных к проективному расширению: отсутствие вражды между отцами и детьми, «зародыш учения о, так сказать, круговой поруке в общем, а не личном только спасении» (I, 198–199), стремление не к излишней *мануфактурной* роскоши, а к «прочному обеспечению существования», что «в последнем результате есть бессмертие» (I, 199), служилое государство,

особое континентальное положение, соби́рание земель, народные идеалы родственности и братства в противоположность договорно-юридическим отношениям и институтам, *правда* против отчужденного *права*... «Особенности нашего характера, – писал при этом автор «Вопроса о братстве...», – доказывают лишь то, что и славянское племя не составляет исключения в среде народов, что и оно так же не похоже на другие народы, как евреи не были похожи на греков, а греки на римлян. Как романское племя резко отличается от немецкого, так и славянское племя решительно не имеет права претендовать на исключительное положение – оставаться всегда бесцветным, ничего не внести во всемирную историю, хотя такое положение было бы гораздо легче, несравненно покойнее» (I, 200).

Эту трудную работу национального самосознания, работу приведения в единство мысли, чувства и воли и начали представители первой волны славянофильства (в целом религиозно-философского и общественного движения 1840–1890-х гг.), так называемые старшие славянофилы, и прежде всего Иван Васильевич Киреевский (1806–1856) и Алексей Степанович Хомяков (1804–1860), на мысль которых главным образом оглядывается Федоров. И как бы ни полемизировал философ всеобщего дела с высоты идеала активного христианства, уже вызревшего в его мысли, с рядом положений их доктрин, недаром же называет он свое учение «истинным, новым славянофильством» (II, 196).

Начнем с тех капитальных подходов и тем, что были явно продолжены – в новом конкретном раскрытии и углублении – в федоровской философии, таившейся для более-менее широкой огласки до начала следующего, XX века. В своих работах «В ответ А. С. Хомякову» (1839), «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» (1852), «О необходимости и возможности новых начал для философии» (посмертно – 1856), «Отрывки» (посмертно – 1857) Киреевский провел, по определению В. В. Розанова, «самые общие разграничивающие черты между культурным сложением западноевропейского мира и мира восточнославянского, в частности русского»<sup>1</sup>, уловив в первом преобладающее значение «чистого, голого разума, на себе самом основанного, выше себя и вне себя ничего не признающего и являющегося в двух свойственных ему видах – в виде формальной отвлеченности и отвлеченной чувственности»<sup>2</sup>. Тот же Розанов, оценивая мысль Киреевского, великолепно вмести́л основной принцип западного ума в формулу: «Истина есть то, что доказано», уловлено «сетью силлогизмов», чредой эмпирического наблюдения и опыта. Киреевский, на мой взгляд, среди других славянофилов<sup>3</sup> смотрится своего рода русским, православным Кантом: он тоже озабочен более всего вопросом гносеологии, в том же разрезе возможности истинного познания, его инструментов и границ. Правда, в отличие от Канта, русский мыслитель снимает эти границы, выдвигая в качестве органа познания не рационально-логический разум, а *гиперлогический, верующее мышление*, собравшее воедино все умственные, созерцательные, душевные, интуитивные силы проникновения и понимания. При этом главным условием истинного познания становится не «внешняя связь понятий», а «правильное внутреннее состояние мыслящего духа»<sup>4</sup>, иначе говоря, верный строй целостного духовно-душевно-телесного состава *человека познающего*, полнота его живого восприятия и оценки себя и мира.

Киреевский констатирует закономерное уменьшение влияния западной философии, недавно царственной, но к концу 1830-х годов уступившей свое интеллектуальное лидерство политике, общественным вопросам. Да и могло ли быть иначе, когда в магистральной своей линии «рационального самомышления» она достигла (прежде всего в Гегеле) своего предела, «последнего всевмещаемого вывода», в котором «все бытие мира является ему (человеку. – С. С.) прозрачной диалектикой его собственного разума»<sup>5</sup>. Систематика отвлеченно-рационального мышления не работает перед лицом мощных исторических сдвигов, социальных, практических задач, наконец, запросов живой человеческой личности. В своей критике преобладающего типа западного мышления Федоров во многом совпадает с анализом Киреевского, и прежде всего с его *обесцениванием* теоретического разума, отделенного от других способностей человека (внутреннего созерцания, нравственного и эстетического чувства, душевного проникновения,

воли к действию), которые в западной системе идей заперты каждая в свою рубрику и отдельную надобность<sup>6</sup>. В поисках новых начал философии, философии восточной, славянской, мысль Киреевского, как мы видим, движима пафосом синтеза всех сущностных сил человека, одушевляемых и как бы возглавляемых православной верой. Он практически первым в русской философии ставит проблему, чрезвычайно важную для учения всеобщего дела: о совместимости веры и знания, о согласовании их, что потерпело, по его мнению, фиаско на Западе. Там самостийный человеческий разум в своем победоносном (как тому казалось) философском полагании всего и вся из себя самого незаметно удаляет веру как лишнюю и ненужную, а стремление спасти веру у тех, кто этим озабочен, нередко ведет к ее разрыву с разумом (как стало ясно, чревато безбожием), оставляя религию в благочестивой «слепоте», в отторжении от науки и знания. Для русского любомудра такой процесс взаимного расхождения огромных сфер человеческого духа (знания и веры) – «несчастное, но необходимое последствие внутреннего раздвоения самой веры» (С. 296): образовавшийся вследствие отрыва римско-католической церкви от церкви вселенской<sup>7</sup> недостаток *чистоты* и *цельности* веры в ней ведет к поискам единства в отвлеченном мышлении, сначала в рассудочной средневековой схоластике, затем в рационалистической философии, в конце концов подложившей мину под родившее ее лоно (а это лоно, по Киреевскому, – западное христианство, прежде всего в его *опротестованной*, лютеранской ипостаси, провозгласившей в вопросах веры «личное понимание каждого» – с. 298).

При этом Киреевский точно схватывает неизбежные процессы секуляризации и материализации западной жизни, лишившейся живых основ религии. А ведь именно религия всегда несла в себе импульс онтологического восхождения. А тут этот импульс угас и «человечество тем охотнее подчинялось влиянию рассудочной философии, что при отсутствии высших убеждений стремление к земному и благоразумно обыкновенному становится господствующим характером нравственного мира» (с. 306–307)<sup>8</sup>. Логическая *отвлеченность* лежит у истоков не только сознания призрачности бытия (сомнения в самом существовании мира, как выражался Федоров об итоге западного философского развития), но и *отвлеченности* самосознания человека, для кого осталась одна безусловная реальность – *физическая* сторона его личности. Ее-то и удовлетворяет, ублажает промышленно-мануфактурный строй жизни: «Промышленность управляет миром без веры и поэзии» (с. 315). Таков у Киреевского диагноз фундаментального выбора и направления развития современной западной цивилизации, близкий Федорову.

Утвердив тонкую и ценную мысль о глубинной зависимости философии от первичных исповеданий веры того или иного народа и региона, Киреевский (как все славянофилы) настаивает на особом, определяющем значении православия для типа и склада национального мышления. Мыслитель полагает, что явленное здесь в незыблемом церковном предании божественное откровение и человеческое мышление не пресекают и не давят друг друга: «неприкосновенность пределов» откровения оберегает его от «неправильных перетолкований естественного разума», с другой же стороны, «ограждает разум от неправильного вмешательства церковного авторитета» (с. 317). Причем сама эта четкая отграниченность двух областей рождает у верующего разума, то есть у людей православных и озабоченных философскими вопросами, сильное стремление согласовать свой разум с верой, с учением Церкви. Тем более, что такой верующий разум не может не склоняться перед мнением великих отцов Церкви, ставивших философию на подчиненную ступень по отношению к вере. И тогда процесс согласования знания и веры будет заключаться не в том, чтобы отсекал в разуме все, идущее в кажущийся разрез с верой, а в том, чтобы *возвысить* сам разум, собрать «в живое общее средоточие» все способности человека, достичь такого «цельного зренья ума», которое наиболее глубоко схватывает все уровни бытия материального и духовного, добровольно соглашаясь на служебную роль философии в поле высших религиозных задач и целей. «Философия не есть одна из наук и не есть вера. Она общий итог и общее основание всех наук и проводник мысли между ними и верою» (с. 321) – этот вывод Киреевского<sup>9</sup> в общем смысле родственен федоровскому деловому

подходу к философии, которую он видел как проводника, конкретного разработчика религиозного идеала, *раскладывающего* его на все сущностные силы человека, находящие свое выражение в науках, технике, искусствах.

Высоко оценивая православную духовность, в свое время давшую свой высший цвет в патристике, Киреевский вовсе не ратует за простую и буквальную реставрацию учения святых отцов: да, оно должно быть для национальной философии «живительным зародышем и светлым указанием пути» (с. 322), но нельзя не учитывать и разницу эпох развития *образованности*, тогдашней и сегодняшней. Тогда в окружении полу-языческой римской государственности, византийской власти, принадлежавшей «по большей части <...> еретикам и отступникам», пользовавшимся церковью «как средством для своей власти» (с. 324), протест против враждебных начал *мира сего* выражался главным образом в уходе из этого мира во внутреннюю духовную свободу: «Чтобы спасти свои внутренние убеждения, христианин византийский мог только умереть для общественной жизни. <...> Пустыня и монастырь были не главным, но, можно сказать, единственным поприщем для христианского нравственного и умственного развития человека» (с. 324–325). А нынешнее «развитие новых сторон наукообразной и общественной образованности требует и соответственного им развития философии» (с. 322). Если прежде в вынужденно монастырско-аскетическом склонении жизни и деятельности патристическая философия ограничивалась «развитием внутренней, созерцательной жизни» (с. 325), то теперь речь уже должна идти о религиозно-философских проекциях на современный мир, его семейно-гражданские, общественные, государственные отношения, на развитие наук и культуры.

Итак, здесь Киреевский выступает как пророк грядущего этапа развития православной философии, который как раз и открыл Федоров: этапа новой патристики<sup>10</sup>, активного христианства, – а оно уже не просто, по чаянию славянофилов, обратилось к миру современных общественно-культурных проблем, но поставило богочеловеческое дело преображения мира задачей сынов и дочерей человеческих, наконец-то реально-практически усыновившихся Богу. Интересно, что «православно-христианское любомудрие», «проникнутое постоянной памятью об отношении всего временного к вечному и человеческого к божественному»<sup>11</sup> (начатки которого Киреевский, как и его идейные соратники, видит в древнерусской, православной образованности), провозглашается как коллективный результат «деятельности людей единомысленных», целой плеяды мыслителей нового склада, «разнообразно, но единомысленно стремящихся к одной цели» (с. 423). И это в полной мере осуществилось в поразительном явлении русской религиозно-философской мысли последней трети XIX – первой трети XX века, первым и наиболее радикально-дерзновенным представителем которой и является Федоров.

По замыслу автора, статья «О необходимости и возможности новых начал для философии» представила преимущественно критическую часть (направленную против западных рационалистически-отвлеченных принципов философствования), за которой должна была последовать часть положительная с отрефлектированным явлением этих обещанных новых начал. Увы, и здесь отчасти проявился столь частый русский рок, сгущенно-гротескно запечатленный Гоголем в фигуре помещика Андрея Тентетникова, который все приступал к написанию грандиозного труда, долженствующего охватить Россию со всех сторон и углов, от хозяйства и политики до религии и философии, двинуть ее в захватывающее дух *вперед*, открыть «великую будущность», а кончал изгрызанием перьев, рисунками на бумаге и возможно, какими-то набросками... Конечно, в истории русской мысли все было значительно плодотворнее: являлась критика, исторический обзор, а вот до целостной собственной системы творец дойти часто не успевал, оставляя разве что глубокомысленные черновые фрагменты. Так случилось и с Киреевским: вторая, главная, *догматическая* часть додумалась до стадии «Отрывков», опубликованных уже после смерти автора. На ряд положений этих отрывков специально и отреагировал Федоров в небольшой статье «О некоторых мыслях Киреевского».

При обычной своей строгости, даже некоторой предвзятости, особенно к явлениям, в чем-то ему близким, Федоров высказывает здесь вещи пронизательные, прочерчивая разделительную линию между мыслью одного из родоначальников славянофильства и собственным активным христианством. Николай Федорович начинает с наброска: «Не для всех возможны, не для всех необходимы занятия богословские...», и протест его против этой мысли Киреевского сразу же взмывает к высотам идеала христианского дела: «Неправда! Для всех необходимы и для всех возможны! Во всяком случае, возможны для тех, кого, надо думать, преимущественно разумеем приведенное изречение – для так называемых “неученых”, “необразованных”. Новгородские мужики, созида обывенный храм, в этот день в своем многоединстве на деле осуществляли тайну Триединства Божественного. *Богословская* мысль о Пресвятой Троице становилась у них *богодейством*, делом Божиим. И если бы новгородские мужики не ограничились храмовым делом, а могли бы перейти и к делу объединения уже не местного, а всеобщего, они достигли бы такой высоты мысли, о которой даже не снится ни западникам, ни славянофилам, хотя вторые спят больше западников» (II, 194). Так Федоров расширяет богословие, «одни слова о Боге и одни рассуждения о догматах» (II, 194) (что для него равнозначно употреблению Имени Божия *всуе*) до *богодействия*, условием чего становится уже известное нам превращение догматов в заповеди, заряжающие ум, сердце, волю всех для дела воистину всеобщего. И тогда богословие как *богочеловекодействие* не просто может быть занятием всех, а должно для успеха Дела быть таковым.

А вот то согласование «с коренными убеждениями веры» «главного занятия и каждого особого дела» всех, на чем настаивает Киреевский, кажется Федорову в нынешнем непотревоженном порядке природно-смертного бытия «пока еще ни для кого невозможным, если смотреть на него серьезно»: «Без планомерной же организации общего дела и при ведении “особых” (личных) дел врозь – какое может быть серьезное согласие дела и частного занятия с коренными убеждениями?» (II, 194).

Достоинством «целостного знания», выдвинутого Киреевским и Хомяковым, была – повторим – идея синтезирования всех воспринимающих, интеллектуальных, сердечных сил человека в акте познания, иначе говоря, настаивание на нравственно-душевных сторонах этого акта (к ним в своей идее соборности Хомяков отчетливо добавлял еще и *любовь*). Правильное познание предполагало для Киреевского правильное, соответственное внутренним убеждениям поведение и правильную жизнь, хотя и мыслимые в православных и национальных традициях, но еще не достигавших, на взгляд Федорова, требований делового вселенского христианства. Именно традиционный уклон Киреевского во внутренний труд личного благочестия, характерный вообще для пассивной веры с ее отсутствием заботы о всеобщем спасении, как раз требующего объединения и Дела, вызывал наиболее язвительные замечания Федорова: «У Киреевского благодаря вольности дворянства никакого занятия, кроме мысленного, никакого “особого” дела не было, и потому он трудную задачу всю жизнь обратить в одно дело уже очень легко решил!

Занимался он, правда, с оптинскими старцами спасением своей собственной душеньки. Но это дело – внутреннее, исключительно личное и даже предполагающее гибель большинства... Для такого спасения нужно отказаться от всякого дела и проповедовать неделание. Для общего же спасения нужно всякое дело обратить в орудие общего спасения» (II, 194).

Особенно пристально Николай Федорович всмотрелся в два отрывка Киреевского: «О новом самосознании ума» и «Об определении веры», которые в книге В. Ляскового о братьях Киреевских (на которую непосредственно откликнулся Федоров) были помещены рядом – с примечанием автора, что они для него равноценны по значению двум томам сочинений Киреевского. Федоров не мог не сочувствовать выраженному здесь «стремлению к <...> новому и живительному мышлению, долженствующему согласить веру и разум», как и потребности *верующего мышления* «собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и

удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одном живое единство»<sup>12</sup>. Только в таком единстве встает в своей полноте человеческая личность, чувствующая, сознающая свою связь с Божественной личностью, что составляет, по Киреевскому, сущность веры. И этот собранный воедино ум «создан для стремления к Единому Богу»<sup>13</sup>. Однако Федоров высказывает сомнение в том, что Киреевский действительно сумел преодолеть (хотя бы и в мысли своей) разрыв теоретического и практического разума, отъединение веры от знания, ибо не нашел у него среди всех совокупляемых человеческих сил «разума о хлебе насущном», *насущном* «в самом строгом смысле» обеспечения прочного и следовательно в пределе – неподвластного смертному разрушению существования. «Он (Киреевский. – С. С.) не задумывался над задачей, что всю природу надо сделать предметом (объектом) разума, чтобы не умереть с голода по мере увеличения населения на земле» (II, 195). И отсутствие мысли о такой всеобъемлюще практической науке и о таком преобразовательном направлении деятельности людей Федоров связывает с ущербом философии русского любомудра, как представителя «сословия отживающего», которому «задумываться над вопросом о хлебе насущном было не нужно», – тогда как, утверждает в противовес ему философ общего дела: «Не одним хлебом жив будет человек, но и не “одним умом”, хотя и “стремящимся к Единому Богу”» (II, 195).

В конечном итоге само *богомыслие* одного из духовных отцов славянофильства таит, на взгляд Федорова, существенный изъян, который и не позволяет ему выйти на богочеловеческие перспективы, открывшиеся уже только философии активного христианства. Так, если в хомяковской соборности уже вызревает понимание сверхъиндивидуальной, соборной природы сознания, благодатного органически-любовного единства членов Церкви, то Киреевский все же больше восчувствовал и утверждал персоналистическую связь каждого отдельного человека с Богом. И здесь – самое существенное возражение Федорова: «Холод чувствуется <...> в определении Киреевским веры, не заключающем в себе ничего евангельского, детски-простого и чистого. “Сознание об отношении живой Божественной Личности к личности человеческой”, вместо сынов и дочерей человеческих *в их совокупности* или братстве и в их отношении к Богу отцов – вот его определение веры. <...> Это *одиночное* отношение человеческой личности к также *одиночной* Личности Божественной равнозначуще ли и равномощно ли оно отношению сынов человеческих, взятых в их братской совокупности, к Троиственному Богу отцов, не мертвых, а живых? Конечно, нет! А между тем только это второе отношение к Богу прямо указывало бы, каковы должны быть должные отношения и людей друг к другу в их уподоблении Божественному Существо. Равным образом только здесь может быть ясна и цель совокупной, общей деятельности, направляемой верою, совмещающею в себе все догматы, не отделяя их от заповедей» (II, 195–196).

Не совсем точно Федоров приводит еще одну цитату из отрывка «О новом самосознании ума», кстати, не вошедшую в книгу Лясковского. Высказанное здесь сдвигает федоровскую аналитику в тему достаточно общественно-злободневную, хотя сама по себе мысль Киреевского касается здесь обычной для него контроверзы западных и российских начал: «Своей науки (как и философии), своего искусства Россия не создала, а в западных удовлетворения не нашла. Не вынеся в них раздвоения веры и знания, внутренней и внешней жизни, мысли и дела, она жаждала единства, предчувствовала его» (II, 195)<sup>14</sup>. Вряд ли Николаю Федоровичу могло понравиться такое «чаадаевское» отрицание всякой самобытной науки и искусства в России, где уже были и Ломоносов, и Пушкин, и Гоголь, не говоря уже о русской иконописи и церковном зодчестве, но он обращает внимание на другое: «Но почему же, выражая верно отношение русского самосознания к западному, сам Киреевский не в мышлении своем, а в жизни оказался столь равнодушным к тому, что мешало во внутренней и внешней жизни родины осуществлению этого единства?» (II, 195). Федоров тут имеет в виду факт, констатируемый Лясковским: равнодушие Киреевского к вопросу об освобождении крестьян, поскольку главным и срочным для него оставалось «разрешение вопросов веры и нравственности»<sup>15</sup>. На что Николай Федорович

резонно замечает: «Но если так, то приходится допустить, что вопрос об отношении господ к крестьянам находится вне нравственности. К сожалению, нравственность понималась так узко и ограниченно и не одними славянофилами... <...> С этой упрощенной точки зрения Киреевский мог не признавать блага в освобождении крестьян, но тогда он должен был бы признать зло в освобождении дворянства и поставить долг на место пустой свободы, заменить барщину государщиной» (II, 195).

Тут к месту остановиться на одном постоянном сюжете федоровской общественной мысли – так сказать, из области его историософских сожалений, принявших форму своего рода ретропроекта, упущенного русской историей. Роковой ее ошибкой Николай Федорович считал освобождение дворянства Екатериной II от обязательной службы государству с одновременным окончательным закабалением крестьян тому же *освобожденному* дворянству. Ко времени Крымской войны 1853–1856 гг. (тяжелое поражение в которой стало поворотным пунктом в историческом движении России, уже почти неуклонно начавшей сползать ко все большей сословной, классовой, партийной вражде и борьбе и в конечном итоге к революции) необходимо было, по мысли автора «Философии общего дела», восстановить служилый статус дворянства, вернувшись тем самым к старине, и освободить крестьян от крепостной зависимости классу дворян-помещиков, чтобы и их поставить на службу государству (всеобщеповинная воинская повинность, соединенная со всеобщеповинным образованием, была не только необходима в тех чрезвычайных исторических обстоятельствах, но должна была в перспективе послужить делу реализации христианских чаяний преобразования мира, общему делу регуляции разрушительных стихийных сил и победы над «последним врагом» – смертью). Царь-Освободитель, конечно, совершил великое дело, полагал Федоров, но в духе начал европейских (в каком совершилось его прабабкой и освобождение дворян), ему не удалось найти самобытно-национального поворота реформ, с тем чтобы и дворяне, и крестьяне (то есть объединенное большинство русского народа) стали служить прямо царю, отечеству, отцам, Богу отцов, общехристианскому Делу. «Народ же всегда стоял крепко за самодержавие и требовал для себя не *освобождения*, а *службы*, но службы *непосредственно* царю и отечеству, такой службы, которую несло дворянство до своего освобождения при Екатерине II-й. <...> Влияние Запада, выразившееся не столько даже в западниках, сколько в славянофилах, исказило народное требование службы в освобождении от нее...» (II, 23)<sup>16</sup>.

Сама высота миссии дать *органичное* направление развитию русского ума и русского общества, которую возложили на себя славянофилы, побуждала Федорова предъявлять им (и в данном конкретном случае) наибольшие претензии. Так, он резко полемизирует с Юрием Самариным (1819–1876), одним из старших славянофилов, известным публицистом и общественным деятелем, точнее с его мнением, высказанным в статье «Чему должны мы научиться?» (1856), запрещенной цензурой и ходившей в списках, где тот утверждал неизбежность поражения России в Крымской войне вследствие пороков николаевского режима: «Гордый славянофил, признающий самодержавие и говорящий конституционным языком, до того доводит свое поклонение Западу, что полагает, будто никакая сила не могла отвратить *исторически законного* исхода восточной войны. Другого исхода, по его мнению, быть не могло, и продолжение войны было бы безумным упорством... Но, искренно или неискренно, Европа объявляла войну рабовладельческой России; почему же Самарин и его собратья не предложили тогда же освобождение крестьян?!<sup>17</sup> Не царь, а само дворянство должно было бы предложить и себя в службу, признав, что именно освобождение его, дворянства, от службы и обращение крестьян на службу ему, дворянству, и было причиной “исторически законного исхода войны”... Таким образом на вопрос, поставленный Самариным в заглавии статьи, может быть один лишь ответ – *должно было научиться винить себя, а не других*» (II, 25).

Претензии и тон Федорова могут показаться чрезмерными для тех, кто не учитывает, что он выдвигал национально-объединительную нравственно-практическую, воодушевляющую альтернативу тому повороту исторических событий, который последовал за крымской



катастрофой, унижением самодержавной России, торжеством демократического Запада, реформами, началом революционного брожения, с его «восстанием молодого против старого, сынов против отцов» в студенческих кружках и забастовках, в нигилистическом направлении, в терроре (в чем Федоров видел «крайний нравственный упадок») – за всей этой еще относительно дальней прелюдией к революции... А ведь и интеллигенция, и та же молодежь, по точному чувству Николая Федоровича, хотела как раз того, что он предлагал: общего, самоотверженного служения, цели благородной и высокой: «...все лучшее и особенно молодое в ней (в интеллигенции. – С. С.), требуя по недоразумению свободы, в сущности желало именно дела, службы и даже, можно сказать, *ига*, вследствие чего и делались орудием тех, которые указывали им дело, ведущее будто бы к свободе; благодаря такому настроению интеллигентной учащейся молодежи и образовалось в шестидесятых годах множество различных обществ, кружков, в которых была строгая дисциплина, подчиненность, не допускавшая никаких рассуждений. Требовалось, следовательно, не освобождение для того, чтобы было легче дышать, как это некоторые лицемерно или по недомыслию говорили тогда; дышать становилось невозможно именно вследствие отсутствия всякого дела, всякой обязанности, цели и смысла» (II, 26).

Учение всеобщего дела еще только формировалось в 1860–1870-е годы, в 1880–1890-е не смогло выйти в свет, в начале XX века, в предреволюционные годы, когда оно по меньшей мере дошло до крупнейших религиозных философов, почувствовавших его масштаб и вешую правду, те все же не сумели, по более позднему выражению С. Н. Булгакова, сказать ему ни «нет», ни решительного «да». Практический шанс для федоровского активного христианства как объединяющей идеологии был для России упущен и разверзся кровавый галоп совсем другого братоубийственного опыта. В 1840-е–1880-е годы авангардом выработки «православно-славянского» любомудрия, которое претендовало указать России ее истинный самобытный путь, были славянофилы, и Федорову надо было четко обозначить, что в их основоположениях, по его мнению, не могло войти в «хлеб живой» богочеловеческого делового христианства.

И. М. Ивакин в своих «Воспоминаниях», составленных из его дневников, рассказывая о беседах с Федоровым, передает и его мнение о славянофилах, основное впечатление от их доктрин: «У славянофилов остается крайне неопределенно, что же такое православие <...> У славянофилов все как-то неопределенно, все как-то нужно понимать внутренне, духовно... Штраус, описывая вход в Ерусалим, говорит, что, вероятно, в это время у Христа уже была мысль установить культ внутренний, духовный <...> То же было у славянофилов, даже у Хомякова в его богословских трактатах. Относительно Троицы, напр<имер>, у него страшная неопределенность, мистичность. Славянофилы не умели прознавать за Троицей нравственного смысла, а между тем этим проникнуто все Евангелие, особенно Иоанна: “Я в Отце и Отец во Мне и тии едино суть” – вот Троица, хотя слова этого в Евангелиях и нет» (IV, 530). Как видим, ключевое здесь негативное определение – слово «неопределенность», которое варьируется во всех замечаниях и статьях Николая Федоровича о славянофилах: абрис настоящего онтологического христианского дела еще не прорисовывается в их построениях, особенно в конкретном, практическом смысле, как у самого Федорова: «Славянофилы много говорили о русской науке, но ничего определенного о свойствах и содержании этой науки сказать не могли, и это потому, что, воображая себя русскими, они были на самом деле иностранцами, и как иностранцы они не понимали, какое важное значение в жизни народа имеет *хлеб, обеспечение урожая*, и даже не подумали, чтобы именно это сделать предметом науки, что *именно в этом* заключается предмет и содержание русской науки, как для Запада предмет науки заключается в мануфактурном производстве; точно так же никто из славянофилов не подумал о приложении способа, предложенного Каразиным, самый же правоверный из славянофилов – Хомяков – выдумал какую-то паровую машину для несуществующей русской мануфактуры и отправил ее на выставку в Лондон» (III, 20). Иначе говоря, новую проективную *русскую науку*, совпадающую в данном случае с общечеловеческой<sup>18</sup>, Федоров видит на путях существенного, субстанциального *обеспечения* жизни от голода, разрушительных стихий и смерти.

В заметке «Неопределенность мыслей славянофилов об единении» Федоров обращается к одной из центральных их идей, разработанной Хомяковым в экклезиологическом (церковном) смысле, но фактически примененной другими славянофилами уже в отражении на общественное бытие. *Соборность* являлась тогда в качестве гармонического принципа устройства, находимого ими в крестьянском *мире*: так было в учении К. А. Аксакова о *земле*<sup>19</sup>, *общине*, стоящей на нравственно-христианских принципах, где личность утишена в своих эгоистически-самостных импульсах, свободно, «как в хоре», объединена и согласована с другими.

Во взгляде на общинность как характерную черту русско-славянского народного жизненного уклада, на ее самобытные, плодотворные качества – родственность, уважение общих целей и задач, отсутствие духа юридизма – Федоров по сути чрезвычайно созвучен славянофильским взглядам. Да и Церковная соборность Хомякова как «единство во множестве»<sup>20</sup>, свободное единение членов Церкви на основе и в духе Христовой любви и благодати (*свобода*, основанная «на силе взаимной любви», «смирении взаимной любви»<sup>21</sup>), где каждая личность утверждает себя в своей цельности, разумности, творческом потенциале, в неразрывности со всеми, во многом описывает то, что Федоров называл *всехъединством*, для коего образец находится в бытии трех Божественных ипостасей, *нераздельных* и *неслиянных*. Правда, у самого Хомякова, чьи идеи соборности разбросаны большей частью в полемических сочинениях и письмах на французском языке, публиковавшихся первоначально за границей, прямо не раскрыто то, что Федоров считал главным: уподобление соборного *всехъединства* Божественной Троице, раскрытие догмата Троичности как заповеди для организации человеческого общежития на новых бессмертно-преображенных началах. Концентрированно суть своих претензий к пониманию соборности славянофилами Федоров выразил так: «Соборность славянофильство видит и в мирском слое славянства (община, артель), и в церковном (соборы). Конечно, оно видит в этом строе не завершение, а только предзнаменование великой, хотя и совсем неопределенной будущности. Но славянофильство вовсе не думает, не дает себе даже и труда подумать: во-первых, *для чего, для какого дела* нужно такое соединение сил? Какой *долг* нужно исполнить? Какой *цели* нужно достигнуть? Во-вторых, не думает оно также и о том, *как, какими способами* можно произвести теснейшее соединение в целом и в частях? В-третьих, славянофильство не задает даже вопроса, *во имя кого и по какому образцу* должно происходить собрание? Одним словом, славянофильство относится к будущему не активно, а пассивно, суесловя о любви и правде и злоупотребляя этими словами, особенно последним» (II, 193). Мы видим, что в серии этих кардинальных вопросов, какие славянофилы, по мнению Федорова, не поставили себе, он по существу очерчивает круг того нового содержания богочеловеческого дела, что раскрыло уже только активное христианство Федорова и русских религиозных философов конца XIX – первой трети XX века.

На «нерасположение» Николая Федоровича к славянофилам (именно таким словом определял его отношение к ним Кожевников), вызывавшее, по мнению ученика, резкости в их адрес, не всегда справедливые, повлияла одна конкретная история, связанная с самой чувствительной для Николая Федоровича темой. Речь идет о сцене умирания поэта Николая Михайловича Языкова (1803–1847), друга и единомышленника славянофилов, которую передал в своих «Воспоминаниях о Н. М. Языкове» Михаил Петрович Погодин<sup>22</sup> (на них и ссылается Федоров): «За два дня до кончины, среди горячки, в ясную минуту возвратившегося сознания, вдруг обратился он к людям, стоявшим около его смертного одра, и спросил твердым голосом, веруют ли они воскресению мертвых»<sup>23</sup>. В письме к матери Киреевский описывал этот же предсмертный эпизод так: «Накануне кончины он (Языков. – С. С.) собрал вокруг себя всех живущих у него и у каждого поодиночке спрашивал, верят ли они воскресению душ? Когда видел, что они молчат, то просил их достать какую-то книгу, которая совсем переменит их образ мысли, – но они забыли название этой книги!»<sup>24</sup>. Было от чего горестно изумиться и вскипеть от негодованием великому борцу со смертью и философу воскрешения! Тут и спиритуальная, явно личная версия Киреевского о «воскресении душ» вместо целостного «воскресения мертвых», и

дружное молчание на вопрос умирающего, и даже поразительное невнимание к последним словам Языкова о книге, которая убедила бы их в возможности восстания из мертвых<sup>25</sup>. Сам Федоров предполагал, что это была скорее всего вышедшая за шесть лет до того в Париже книга Шарля Стоффеля «Воскрешение»<sup>26</sup>. «Языков, – пишет Федоров, – обладавший сильным словом и привыкший видеть внимательных слушателей, должен был пережить страшные минуты при смерти, видя, что окружившие его..., считавшиеся его друзьями, не удостоили даже ответить на его вопрос» (II, 192). Для Федорова с его конкретно-цепким восприятием вещей этот эпизод стал своего рода лакмусовой бумажкой, проверкой на центральный пункт, по которому он судил людей: отношение к смерти, к возможности радикальной победы над ней.

Кстати, Николай Федорович особенно теплел сердцем к тем, у кого встречал проблески глубинно-христианского неприятия основного зла – смерти: так было с его отношением к Николаю Михайловичу Карамзину (1766–1826) за драгоценнейшее для философа воскрешения чувство-мысль русского писателя и историка, когда тот – в отличие от Гете и его героя – сумел единственно правильно обозначить воистину *прекрасное*, высшее *мгновение*, достойное того, чтобы приказать тогда потоку времени: «Остановись!» Федоров так передавал выраженную Карамзиным «великую истину <...> в слишком мало оцененных словах: “Я бы сказал времени: “остановись!”, если бы мог тогда воскликнуть: “воскресните, мертвые!”»<sup>27</sup>.

В письме 1895 года, скорее всего неотправленном, к генералу А. А. Кирееву (1833–1910), публицисту, общественному деятелю, позднему славянофилу, кого Николай Федорович внимательно читал, следя и за его полемикой с Вл. Соловьевым по вопросу возможного соединения церковей, и с С. Н. Трубецким по поводу знаменитой триады «православие, самодержавие, народность»<sup>28</sup>, Федоров высказывает уже известный нам упрек в отсутствии у славянофилов конкретного *дела* для соборного единения, *долга*, высшей *цели*, *средств* ее достижения и *образца*, по котором «должно происходить собиране» (IV, 291), объясняя, почему это происходит: «Не замечать такой непрерывно и повсеместно действующей силы, как смерть, значит ли это сознать действительность?» (IV, 292). Вот это игнорирование *онтологического* смертно-природного, *гиблого* фундамента, на котором славянофилы, особенно поздние, выстраивали свои *прекрасные*, *национально-достойные* общественные и религиозные проекты, надеясь на их исторический успех, и представлялось ему очередной утопией.

Да, Николай Федорович сочувствует предложениям Киреева о созыве Вселенского Собора, его активному интересу к старокатоликам<sup>29</sup>; ему симпатичнее взгляд Киреева (чем Соловьева) на историческую и богословскую разумность воссоединения церковей на православной, исконно-христианской основе (с отказом от догматических новаций *filioque*, непорочного зачатия девы Марии и непогрешимости папы). Но по существу такое «соединение церковей в догмате» при «сохранении разделения в жизни, деле и обряде» (IV, 123) кажется ему недостаточным и неэффективным. Федоров резко не приемлет пренебрежения славянофильского публициста обрядовой стороной религии – вспомним, как высоко ставил он эстетически-воспитательное, проективно-пророческое значение церковной службы и литургии. К тому же Николай Федорович трезво осознает глубокую укорененность исторических, этнических, народно-психологических причин «религиозного размирия» (IV, 489); разве реально снять их путем переговоров и договоренности, тем более при догматической капитуляции одной из сторон?!

Только в общехристианском Деле преодоления смерти, разрушительных природно-космических сил, несовершенства физической и нравственной природы смертного человека, в деле, заповеданном Христом и касающемся всех и каждого, и возможно, по убеждению Федорова, постепенное – с залогом настоящей прочности – соединение инославных (для начала), а потом и иноверных. И горячего апологета догматической унии Киреева посещали сомнения в разрешимости такой глобальной задачи, непосильной для «нашего индифферентного века»<sup>30</sup>. На это Федоров отвечал так, делясь своими мыслями с Петерсоном в письме от 23 августа 1893 года: «Останется ли наш век индифферентным, если с вопросом о примирении Церквей соединить

вопрос о примирении народов путем объединения их в таком деле, которое, спасая от голода, может избавить от войны. Воинскую повинность, обращенную в обязанность спасения от голода, и Католиц<изм> и Протес<тантзм> могут признать священным долгом. Это средство расширяет задачу, требуя соединения светского с духовным, знания с верою» (IV, 258–259). В «Проекте соединения церквей» Федоров видит воссоединение распавшегося христианства как процесс длительный и приходящий к успеху лишь в векторе и поле онтологически-христианского дела: «Очевидно, что примирению церквей, примирению не временному, а вечному, исключаящему войны внутренние и внешние, <...> должно предшествовать примирение верующих с неверующими, примирение знания с верою, принятие наукою христианства и усвоение науки христианством. Терпимости для этого дела примирения веры и знания недостаточно; чтобы состоялось их соединение, нужно сокрушение о раздоре верующих с неверующими, т. е. нужно печалование об их разъединении» (I, 377–378).

Вопрос о веротерпимости был из тех, которые разводили Федорова и большинство славянофилов. Для И. С. Аксакова, одного из темпераментных защитников свободы совести, религиозная нетерпимость основывается на чувствах и побуждениях, противных христианскому духу: на насилии, страхе, лицемерии; он считал «принцип религиозной свободы» органически присущим вере, «ибо все здание церкви стоит на том свободном действии духа, которое называется верою»<sup>31</sup>. Федоров видел в веротерпимости другое: выражение отчаяния человечества найти общую истину и верный путь, право на бесконечное блуждание среди частичных и ложных правд, релятивистский принцип (относительность всего и вся), закливающий человека в его неизменно-несовершенной природе. Со своей максималистской позиции, позиции сугубой религиозной *серьезности*, нацеливающей род людской, сынов человеческих и сынов Божьих, на единственно верное опознание своей задачи в мире, пророк всеобщего богочеловеческого дела так обрушивался на относительную историческую правду тех, кто на деле был так или иначе среди предшественников активного христианства, пусть еще не осознавая в полном объеме всех его, главным образом – онтологических целей: «В деле нашего подчинения Западу, нашего обезличения дальше идти нельзя, если уже партия, считающая себя самобытною (славянофила), определяет *православие*, в котором видит нашу отличительную черту от Запада, *веротерпимостью*, составляющею принадлежность именно Запада, и притом эпохи упадка, когда иссякла всякая вера, потеряна всякая надежда на истину и на такое благо, которое могло бы объединить всех, которое исключало бы рознь. <...> Определять православие веротерпимостью тем удивительнее, что православие само себя определило не терпимостью ко вражде и розни, а именно *печалованием о всякой розни и вражде...*» (I, 451). Иными словами, на прискорбное и вполне реальное, слишком даже реальное время расхождения и споров, вытеснения и борьбы (заполняющих *историю как факт*) вместо терпимости, спокойно узаконивающей состояние духовного разброда человечества, Федоров выдвигает православное понятие, православную реакцию *печалования*, с одной стороны, душевно-мягкую, вовсе не предполагающую полицейских мер пресечения, и вместе – твердую в своем горестном неприятии такого положения вещей («печалование о несогласии, требующее и ведущее к общему делу» – I, 378).

Емкая уваровская формула «православие, самодержавие, народность» также стала пунктом федоровской полемики со славянофилами. Если славянофилы первого призыва И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, братья Аксаковы, отталкиваясь от ее официозной отягощенности, фактически не использовали эту формулу в своем религиозно-философском багаже, не считали неотъемлемой частью национально-самобытного символа веры, то скажем Киреев (в духе позднего, 1880–1890-х годов славянофильства) полагал ее в три несущих столпа этой доктрины. Ему отвечал философ С. Н. Трубецкой, признававший значение это тирады для России, но отрицавший ее как принцип общечеловеческого устройства, который он усматривал на началах «демократии, национальной независимости, политической свободы и культурного прогресса»<sup>32</sup>. Одну из самых своих важных статей, вместившую суть его мысли в целом, «Самодержавие» Федоров заключает тем, что ставит свои активно-христианские точки над «и» этой знаменитой триады, не принимая прежде всего

тот западнический идеал, который начертал Трубецкой: «И что могут значить все эти пошлости, как интересы демократии, национальной независимости, политической свободы, культурного прогресса <...>, которые могут будто бы объединить, пред всеобщим соединением в святейшем и величайшем деле, которое только по предрассудку, по рутине, по отсталости могут отвергать и которое исключает и политический, и национальный гнет» (II, 38). Для Федорова глубинный недостаток уже славянофилов в том, что они не сумели дать этой формуле действительно «всеобщего значения», ибо замыкались задачей созидания самобытной культуры, особой цивилизации, а не преображенной жизни. «То, что дается православием и осуществляется самодержавием чрез все народы в их совокупности, есть не *мысль* только всеобъемлющая, а *дело*, для коего пределом может быть лишь беспредельность» (II, 38). Самодержавие принимается Федоровым, как мы уже знаем, только в священно-религиозном смысле как власть, возглавляющая христианское дело воскрешения и преображения мира. Он глубокомысленно и остро подмечает внутренние противоречия славянофильских концепций православного общинного народного начала и самодержавной государственности, с трудом ими согласовывавшихся даже теоретически: «Ошибка славянофилов заключалась, наконец, и в том, что они не умели отличить политического от нравственного. Если православие есть выражение этики, а самодержавие, как думают славянофилы, политики, то последнее должно быть отвергнуто, насколько оно есть политика. И в чем состоит в таком случае народность, для которой эти противоречия (православие и самодержавие) служат выражением? Православие будет печалованием, сокрушением о неродственности (т. е. о политике), пока самодержавие не сделается истинным выражением власти, стоящей в отца-место, а такое православное самодержавие и есть выражение народа, сохранившего родовой быт. Православие будет печалованием, пока самодержавие будет политическим, народ же – не сынами умерших отцов, а гражданством, так как политическое и гражданское тождественно юридическому, которое и славянофилы заменяют этическим, оставляя в тоже время и даже прославляя политическое, гражданственность, цивилизацию, как будто все это не заключается в юридическом» (II, 38).

Пожалуй, из всех славянофилов ближе всех к федоровскому пониманию христианской задачи в мире подошел Иван Аксаков. У него мы встретим положения, дорогие философу общего дела, углубленно им развитые: это и критика фетиша линейного секулярного прогресса, когда в противовес ему признается за истинный прогресс «*лишь то, что согласно с истиною христианства*»<sup>33</sup>; это и развенчание уже западной демократической лозунговой триады «свобода, равенство, братство» с указанием «целой бездны», лежащей между ними, «оголенными от всякой веры», и, казалось бы, близкими евангельскими принципами, с таким утверждением, поразительно совпадающим с федоровским источным кредо: «Ибо *братство* предполагает *сыновство* и без сыновства, без понятия об общем отце, немислимо»<sup>34</sup>; это и указание на утопичность «мечтателей и поэтов», социальных реформаторов, в своих проектах земного счастья забывающих о смертоносных натуральных бедах («...какое же внешнее материальное благополучие там, где царствует болезнь, смерть – холеры, дифтериты, свирепствующие пуще царя Ирода, избивавшего младенцев?»<sup>34</sup>); это и метафизический идеал Божественного *совершенства*, поставленный как цель роду людскому: «будьте совершенни яко Отец ваш небесный совершен есть» (Мф. 5:48)...

Наконец, самое существенное: к пути «личного, *индивидуального*» совершенствования и спасения, открытому каждому независимо от любых внешних обстоятельств (как чаще всего и единственно так воспринимают христианство) Иван Аксаков добавляет еще один путь – «*общемировой, исторический*», понимая под ним «воздействие христианской истины на историческую судьбу и бытовое развитие всего человечества, медленный процесс брожения, перерождения, преобразования на дрожжах, брошенных в мир Христом»<sup>36</sup>. Закваска Христова уже вошла в тело земного человечества и мировой процесс вскисания, брожения, вызревания в нем высшего сознания, «совершеннолетнего» (как выражался Федоров) пришедшего «в меру возраста исполнения Христа» (как определяет Аксаков, вспоминая слова ап. Павла),

продолжается в истории, готовя залогом будущего царствия Божия. Правда, у Аксакова это лишь в общем виде заявленная, но не раскрытая историософская интуиция об органически-эволюционном движении рода людского к исполнению христианских эсхатологических чаяний. И хотя он высказывает замечательную мысль, что слово Божие – это «сила, действующая в истории человечества – именно *через каждого человека в отдельности*», его выводы не распространяются дальше воспитания этой силой «*внутреннего человека*»<sup>37</sup>. Отказав Церкви в «задаче практического социального переустройства в данную минуту» (что верно, если имеются в виду прагматические текущие задачи), Аксаков все же не дерзает сделать ее возглавителем христианского онтологического дела, так традиционно ограничив призвание церкви: «хранение догмы и проповедь Евангелия, призыв индивидуумов к подвигу личного совершенствования и спасения»<sup>38</sup>.

Славянофильство так и не совершило решающего скачка в осознании миссии не только отдельного человека, но рода людского в целом – стать коллективным орудием осуществления Божьей воли в мире, орудием реализации онтологических обетований христианства в их полноте, что и открывает новую бессмертно-преображенную, вселенскую эру бытия и творчества сознательных обоженных существ. Однако именно мыслители этого направления в своих идеалах «целостного знания», соборности, нравственных начал родственности, любви, гармонического согласия части и целого (личности и общины), христианской политики, в своих отдельных историософских прозрениях готовили в России явление активного христианства, идей богочеловечества, истории как «работы спасения», творческой эсхатологии русской религиозной мысли.

#### Примечания

<sup>1</sup> Розанов В.В. Поздние фазы славянофильства // *Розанов В.В. Несовместимые контрасты жития*. М., 1990. С. 283.

<sup>2</sup> Киреевский И.В. В ответ А. С. Хомякову // *Киреевский И.В. Критика и эстетика*. М., 1979. С. 145.

<sup>3</sup> Кстати, сам Киреевский не особенно любил термин «славянофильство», предпочитая называть свое воззрение «православно-славянским» или «славяно-христианским».

<sup>4</sup> Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // *Киреевский И.В. Критика и эстетика*. С. 274. Именно так определяет Киреевский «способ мышления богословско-философский» отцов восточной Церкви, восточно-православных мыслителей, полагая его верным «для достижения полноты истины» (Там же).

<sup>5</sup> Киреевский И.В. о необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. С. 294. Далее в тексте после цитаты из этой статьи в скобках отмечается страница данного издания.

<sup>6</sup> Как писал Киреевский: «Западные (мыслители. – С. С.), напротив того, полагают, что достижение полной истины возможно и для разделившихся сил ума, самодвижно действующих в своей одинокой отдельности. Одним чувством понимают они нравственное; другим – изящное; полезное – опять особым смыслом; истинное понимают они отвлеченным рассудком, и ни одна способность не знает, что делает другая, покуда ее действие совершится» (*Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России* // Там же. С. 274).

<sup>7</sup> Раскол произошел вследствие «новых догматов, неизвестных церковному преданию и порожденных случайным выводом логики западных народов» (с. 296), «вследствие вывода разума формально-логического, искавшего наружной связи понятий и из нее выводившего свои заключения о сущности» (с. 297). Так, католическое «*filioque*» исходит из силлогизма: раз в Троице Отец и Сын – равностепенны, а Дух Святой, по Никео-цареградскому символу, исходит от Отца, то Он должен исходить и от *равного* Отцу Сына.

<sup>8</sup> Интересен анализ Киреевского взглядов Аристотеля, особо пришедшихся к *западному двору*, в частности его отношения к добродетели, которая, якобы не нуждается в высших ступенях своего проявления, а лишь «в отыскании золотой середины между порочными крайностями» (с. 307).

<sup>9</sup> А. С. Хомяков в статье «Иван Васильевич Киреевский», посвященной почившему другу, так определял его новый подход: «...сама философия есть не что иное, как переходное движение разума человеческого из области веры в область многообразного приложения мысли бытовой» (*Хомяков А.С. О старом и новом*. М., 1988. С. 407).

<sup>10</sup> Позднее в статье «Русская религиозная мысль и революция» Бердяев напишет буквально следующее: «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»

(Бердяев Н.А. Русская религиозная мысль и революция // Версты. 1928. № 3. С. 46, 50). Столь же высоко (вровень со святоотеческой мыслью) ставил русскую религиозную философию и современный богослов Б. С. Бакулин, автор замечательной десяти томной «Богословской энциклопедии (пока неизданной).

<sup>11</sup> Киреевский И.В. Отрывки // Киреевский И.В. Избранные статьи. М., 1984. С. 276.

<sup>12</sup> Лясковский В. Братья Киреевские. Жизнь и труды их. СПб., 1899. С. 92.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> См.: Киреевский И.В. Полн. собр. соч. Т. II. М., 1861. С. 338.

<sup>15</sup> Лясковский В. Братья Киреевские. Жизнь и труды их. С. 98.

<sup>16</sup> Тема «Н. Ф. Федоров и И. В. Киреевский» поднимается также в статье С. Хретиной «“Живое” у И. Киреевского (от славянофилов до Н. Ф. Федорова)» // Философия бессмертия и воскрешения. По материалам VII Федоровских чтений. Вып. 1. М., 1996. С. 150–154.

<sup>17</sup> Впрочем, справедливости ради, надо отметить, что именно Ю. Самарин был автором еще в середине 1850-х годов одного из проектов отмены крепостного права и позднее принимал непосредственное участие в ходе крестьянской реформы. Правда, Федоров имеет в виду совсем другой ее ход, к тому же тесно увязывая ее с возвращением дворянской службы.

<sup>18</sup> В статье о Киреевском Федоров так говорит об учении всеобщего дела: «Такое славянофильство (новое) не враждебно Западу, также претерпевающему холод и голоду, также чувствующему нужду и в хлебе насущном, и в жилище» (II, 196), т. е. онтологическое дело, касающееся самых основ жизни и жизни самой, никак не может разъединять, а только объединяет всех *сынов и дочерей* человеческих, всех *смертных*.

<sup>19</sup> Константин Сергеевич Аксаков (1817–1860), историк и публицист, сын писателя Сергея Тимофеевича Аксакова, старший брат Ивана Сергеевича Аксакова, другого видного славянофила, свою концепцию *земли (страны, общины)* строил в контрастно-дополнительной паре с *государством*, возникшим под давлением военных угроз соседей и на отличных от общины началах, связанных с внешним законом, властным принуждением.

Ю. Ф. Самарин держался подобного же взгляда на общину, где, по его мнению, развивается *личность*, умеющая свободно и сознательно отказаться от своего эгоистического полновластия, свойственного *индивидуалистическому* секуляризованному сознанию. У него, правда, нет аксаковской полярности *община – государство*, напротив, и *самодержавие* и *община* служат одной цели – противостояния *отвлеченной*, юридико-экономической *цивилизации*.

<sup>20</sup> Хомяков А.С. Письмо к редактору L'Union cretienne о значении слов «кафолический» и «соборный». По поводу речи отца Гагарина, иезуита // Хомяков А.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 242.

<sup>21</sup> Хомяков А.С. Письмо к В. Пальмеру // Там же. С. 284. Подробнее см.: Хоружий С.С. Хомяков и принцип соборности // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 17–31.

<sup>22</sup> Москвитянин. 1846. № 11–12. С. 254–258.

<sup>23</sup> Там же. С.

<sup>24</sup> Киреевский И.В. Полн. собр. соч. Т. I. М., 1861. С. 98.

<sup>25</sup> Для Федорова такое «можно сказать – нечестивое отношение славянофилов к словам *умиравшего друга*» – свидетельство их глубинного неверия в воскресение. «Невнимательным отношением к воскресению славянофилов превзошли, можно сказать, даже афинян, которые слушали ап. Павла с большим вниманием, но лишь до тех пор, пока он не сказал о воскресении; услышав же о воскресении, афиняне сказали апостолу: «об этом послушаем тебя в другое время» (II, 9–10).

<sup>26</sup> Ch. Stoffels. Resurrection. Paris, 1840. Подробнее об этой книге см.: Д., 151–153.

<sup>27</sup> Неточная цитата из финала рассуждения «О счастливейшем времени жизни», где Карамзин отказывает в чувстве счастья молодым годам «пылких желаний», наслаждений и мук, да и нынешней своей светской жизни: «...но не в летах кипения страстей, а в полном действии ума, в мирных трудах его, в тихих удовольствиях жизни единообразной, успокоенной, хотел бы я сказать солнцу: остановися! Если бы в то же время мог сказать мертвым: восстаньте из гроба!» (Карамзин Н.М. Соч. Т. 8. СПб., 1835. С. 137–138).

<sup>28</sup> См. подробнее: Д., 193–196, 282–283.

<sup>29</sup> Движение старокатоликов возникло первоначально в Германии и Швейцарии и было вызвано протестом ряда представителей католической церкви против принятия 18 июня 1870 года догмата о папской непогрешимости. Старокатолики претендовали восстановить дух, вероучение и начала управления, существовавшие в неразделенной, вселенской церкви, стремились к союзу с протестантскими и особенно – православной – церквями. Отбросив новейшие католические догматы о папской непогрешимости, о непорочном зачатии девы Марии, о чистилище, а также обязательность безбрачия духовенства, ряд искажений в совершении таинств, они под влиянием протестантизма не принимали, однако, и почитание икон и реликвий. Одним из поводов к написанию Федоровым статьи «Проект соединения церквей» (первая половина 1890-х гг.), где он дал свой проект примирения и воссоединения инославных, был широко дебатировавшийся в печати вопрос о возможном соединении православных со старокатоликами (В конце 1892 года в Санкт-Петербурге была даже учреждена специальная комиссия по этому поводу.)

<sup>30</sup> Киреев А.А. Res tua agitur. Возобновление сношений с старокатоликами // Киреев А.А. Соч. Т. 1. СПб., 1912. С. 84.

<sup>31</sup> Аксаков И.С. Почему в православной России не допускается свобода совести? // Аксаков И.С. Отчего так нелегко живется в России? М., 2002. С. 756.

<sup>32</sup> Трубецкой С.Н. Противоречия нашей культуры // Вестник Европы. 1894. № 8. С. 515.

<sup>33</sup> 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. 797.

<sup>34</sup> Там же. С. 798.

<sup>35</sup> Там же. С. 804.

<sup>36</sup> Там же. С. 805, 804.

<sup>37</sup> Там же. С. 807.

<sup>38</sup> Там же. С. 809.

*А. В. Знатнов*

## СПУТНИК СТАРООБРЯДЧЕСТВА Н. Ф. ФЕДОРОВ

*Я верю, что в христианстве  
возможно это состояние: ты должен,  
значит можешь.*

*Старообрядческий епископ Михаил.*

Во время краткого «золотого века» старообрядчества, продолжавшегося в России не более двенадцати лет (с 1905 по 1917 гг.) над миром во всей красе и величии воссияло «старое солнце православия»<sup>1</sup>. Так образно было наименовано старообрядчество внешним очевидцем, чье свидетельство, по слову Иоанна Златоустаго, «достовернейше суть».

«Старая вера» — космична. Она гелиоцентрична, вернее — христоцентрична, потому что Солнце — это и есть Христос.

Вокруг этого светила на различном от него расстоянии вращаются естественные спутники: планеты, большие и малые, астероиды, кометы и другие тела. Иные сталкиваются друг с другом, иные сгорают вблизи Солнца. Есть те, чьи орбиты выходят за пределы солнечной системы (читай — христианства), но сила притяжения влияет и на них. На небосводе появились и искусственные спутники и даже сателлиты-шпионы, как и в наших космических буднях.

Таков наш космос.

«Космос», как в переводе с греческого, так и по толкованию со славянского — это, первым делом, порядок, мироустройство, красота, честь, слава, а потом уже — небосвод, мироздание, вселенная.

Для христиан характерно космическое чувство, т. е. восприятие мира в его Божественном величии и порядке, и вместе с тем — тревога и личная ответственность за судьбы поднебесной перед ее Творцом. Поэт Евгений Баратынский прямо называл это чувство «беспокойством староверца». У подлинно религиозного мыслителя Николая Федоровича Федорова это чувство было особенно обострено.

Называя Федорова спутником старообрядчества, мы подчеркиваем и его близость «старому солнцу православия», и в то же время то, что у него была *собственная орбита*.

После появления в 1906 г. первого тома «Философии общего дела» и в 1913 г. второго, эти редкостные книги заняли достойное место в библиотеках старообрядческой интеллигенции. Это было космическое притяжение между «любителями старины», как называл Николай Федорович старообрядцев, и самим философом воскрешения.

Оценки Федоровым старообрядчества разнообразны, иной раз противоречивы: от настороженно-укоризненных до одобрительно-пытливых. Они содержатся в целом ряде его работ: собственно, во 2-й части «Вопроса о братстве...», в статьях «Собор», «Супраморализм»,



«Самодержавие», «О значении обыденных церквей...». Одну свою заметку он прямолинейно озаглавил: «Просьба к старообрядцам о доставлении сведений о храмах обыденных и о принятии участия в строении храмов-школ, посвященных Богу согласия, Пресвятой Троице». Впервые это обращение было опубликовано через сто лет после его написания, в 1992 году. Запросы, обращенные старообрядчеству, казалось бы, остались безответными.

Тем не менее, в 1916 году на них появляется непосредственный отзыв со стороны тех, к кому Федоров прямо обращался. Речь идет о фундаментальном исследовании Ивана Акимовича Кириллова «Правда старой веры», напечатанном в московской типографии товарищества Рябушинских и посвященном памяти священномученика и исповедника протопопа Аввакума.

Вернее, это уже не отклик, но диалог.

Старообрядчество, конечно, не было стержневой темой федоровского наследия, но, не освещенное «старым солнцем православия», оно становится неполным, невнятным, загадочным, чуть ли ни беспочвенным, а его ключевой воскресительный призыв — фантастичным и даже безумным. Если же мы будем учитывать «старообрядческий фактор» при исследовании учения Федорова, то увидим, что прежде «темное» явно проясняется. Ведь под навешанным извне на русских православных христиан именованием «старообрядчество» кроется «старая вера» преподобного Сергия Радонежского, святителя Филиппа, благоверного князя Александра Невского и сонма русских святых, чьи имена «Бог весть».

Создатель «Философии общего дела» уверенно заявлял: «...Принятие новых обрядов, отвергавшее обряды старые, старые книги означало бы <со стороны старообрядцев> признание вечной гибели отцов, дедов, предков, державшихся отвергнутых, осужденных старых обрядов, старых книг» (II, 10). Федоровское утверждение решительно созвучно убеждению автора «Правды старой веры»: «Анафематствованием древнерусского православного обряда была проведена первая черта между народом русским и церковной властью. Народ русский ответил на это отречением от подобной иерархии, но не Церкви, как обычно утверждается»<sup>2</sup>.

Для Федорова всякое разделение было личной трагедией, шрамом на душе, кровоточащим религиозным рубцом. Он точно вопил, когда писал в «Проекте соединения церквей»: «Самое ненавистное разделение есть разделение церквей» (I, 370). В этой статье подробно рассматривались возможные пути примирения новообрядцев со старообрядческой Церковью. Несомненно, что оставить такой «Проект» без внимания старообрядцы не могли.

Уже после выхода в свет «Правды старой веры» И. А. Кириллов вновь обращается к федоровскому «Проекту соединения церквей», когда в январе 1917 г. в статье «Новая страница» пишет: «...Н. Ф. Федоров, которого Ф. М. Достоевский и Вл. Соловьев считали своим учителем, а Лев Толстой говорил, что гордиться тем, что живет с ним в одно время, смотрел на обряд как на верное выражение догмата, и примирение только в догмате, в мысли, с разделением в обряде есть, по выражению Федорова, “примирение разве в полицейском только смысле”»<sup>3</sup>.

Горечь разделения Русской Церкви и печалование по «полицейскому христианству», царившему в романовской России, разделяли люди с обостренным «космическим чувством». Так, например, епископ уфимский Андрей (князь Ухтомский) весьма сокрушался в 1915 году о том, что старообрядческую «общину объединяет любимый храм или часовня, а нашу православную деревню объединяла до последнего времени казенная винная лавка, а теперь, кажется, объединяющим началом остается один местный полицейский стражник»<sup>4</sup>.

Вскоре после отречения Николая 2-го от престола епископ Андрей с некоторыми представителями единоверческого духовенства посетил Рогожский старообрядческий кремль и имел беседу со старообрядческими архипастырями о возможности церковного воссоединения старообрядчества и новообрядчества. Эта инициатива вызвала огромный интерес общественности, породила многочисленные публикации, в том числе и в старообрядческой прессе. Одной из лучших работ на эту тему является статья И. А. Кириллова «Старообрядчество и новообрядчество. (К вопросу о возможности их соединения)», где снова появляется имя

Федорова не только как естественного спутника старообрядчества, но уже как его природного союзника. Иван Акимович пишет:

«Вопрос о соединении старообрядческой Церкви с новообрядческой есть вопрос не политический, а *космический*, и людям, у которых замерло космическое чувство, чувство мира во всем его Божественном величии, не решить этого вопроса.

Говоря так, мы, вероятно, навлечем на себя упреки в косности, в нежелании соединения, в бессмысленном (с точки зрения обвинителей) упрямстве и т. п., но долг совести заставляет нас высказать то, что чувствует наше сердце и как мы, старообрядцы, понимаем возможные пути соединения нашей Церкви и новообрядческой.

Допустим, что соединение *догматическое* состоится, но обряды в каждой Церкви останутся прежние, что же получится? Во много раз увеличенное так называемое “единоверие”, которое было учреждено сто лет тому назад митр. Платоном, исходившим из того же безразличия к обряду церковному. Не служит ли неудача слишком очевидная с “единоверием” предостережением от подобного решения вопроса о соединении старообрядческой Церкви и новообрядческой?»<sup>5</sup> — задается вопросом И. А. Кириллов и получает ответ от Федорова:

«Плодом равнодушия, или — вернее — высокомерия, с которым поклонники идеи без дела относились к поклонникам обряда, т. е. дела без знания, было установление в XVIII веке *единоверия* вместо единого дела — установление единоверия, в котором, очевидно, не оставалось даже и веры; потому-то, вероятно, оно и нашло себе многих последователей, и такой способ примирения оказался неудачным» (I, 377).

Далее в той же статье «Старообрядчество и новообрядчество» И. А. Кириллов развивает свою строжневую мысль: «Религиозная вера, если она есть, отнюдь не отличается терпимостью, либерализмом, она, напротив, ревнива и, если хотите, фанатична и неуступчива. Соединение в догмате, без соединения в обряде, как еще заметил глубоко религиозный русский мыслитель Н. Ф. Федоров, есть примирение формальное, внешнее, по выражению Н. Ф. Федорова — “полицейское”. Догмат, как догмат, есть идея истины, а обряд есть воплощение этой истины в религиозной жизни, обряд есть религиозный акт, при помощи которого человек действительно входит в Церковь, обряд есть в известном смысле Боговоплощение, он есть нечто центральное в религиозной жизни верующего.

<...>

Церковный устав — это конституция Божьего Царства на земле, это программа постепенного превращения государства в Церковь, превращения власти принудительной, государственной во власть теократическую... Идеалы этого порядка лежат намного далее идеалов правового строя, который все же есть, по мысли того же Н. Ф. Федорова, признак человеческого несовершеннoлетия.

Для людей, чтущих и исполняющих устав церковный становится лишним закон гражданский, и апостол сказал, что “для таковых бо несть закона”.

Поэтому-то и близка старообрядческому сердцу наша древняя, православная Русь, наша благочестивая старожитность, что тогда русский народ хотя и был далек от идеала Царства Божия, но стоял на верном, истинном пути»<sup>6</sup>.

Размышляя в первой половине 1890-х гг. о путях соединения церквей, Николай Федорович вдруг смущенный вопрошает: при свободе совести «не перейдет ли *большинство* (курсив мой. — А. З.) народа к более ему близкой и понятной иерархии старообрядческой?» (I, 377) Риторическая фигура вопроса, изумленная интонация словно бы подталкивали мыслителя к утвердительному ответу, но причины, о коих мы можем лишь приблизительно полагать, не позволили ему прямо ответить на поставленный им же самим вопрос.

Разноверие колорадскими жуками расплодилось по Святой Руси вместе с насаждаемой сыном царя Алексея Михайловича Петром I-м картошкой. Церковное *неединство* по-прежнему, как и во времена Федорова, остается одной из глубиннейших причин решительного небратства русских людей. Его преодолению и посвятил он всю свою жизнь. Сокрушенный с детства

всеобщим и порою предумышленным сиротством «московский Сократ» снова и снова обращается к своим излюбленным, быть может, странным на первый взгляд, темам: о культуре предков, о Новой Пасхе, об обыденных храмах, о кремлях как кладбищах, о кладбищенских церквях как истинных храмах, о Москве как Третьем Риме, о значении церковного календаря, о вертикальном и горизонтальном положении человека, о «безбородом гуманизме», о внехрамовой литургии и т. д. Все эти частные задачи, по мнению философа-автодидакта, и должны нерасторжимо слиться в сокровенное общее дело.

Н. Ф. Федоров в своих поисках узкого царского пути двигался по своей орбите не традиционно посолонь, вслед Солнцу-Христу как старообрядцы, а в противоположном направлении, оставаясь в то же время в поле притяжения «старого солнца православия». Он постоянно обращался к духовному наследию Древней Руси, верным хранителем и наследником которого является собственно старообрядчество. Скорбя о потерях, Николай Федорович писал: «Старое, истовое перстосложение и крестное знамение заменилось нынешним неистовым, бесформенным, подобно тому, как уставное и полууставное письмо заменилось неистовую, неразборчивую «скорописью», в которой выражается распушенность (бесхарактерность), мнимое уважение к себе и презрение к другим, болезненное самолюбие, нервозность. Истовость есть принадлежность эпохи преобладания военного, а неистовость есть выражение светской неуважительности и гражданской распушенности» (I, 387).

Жизнеописание мыслителя могло бы многое прояснить в его миропонимании, но сознательная потаенность внутренней жизни и предельная недоговоренность внешних биографических событий Николая Федоровича оставляет нам пространное поле для предположений, гипотез и возможных домыслов. Так, по признанию возвратившей нам федоровское наследие его пристальной исследовательницы С. Г. Семеновой, он «между осенью 1851 года и началом февраля 1854-го... ведет какую-то свою жизнь, нигде не служит и потому не оставляет никаких следов»<sup>7</sup>.

Где скитался Федоров два с половиной года? Кто повлиял на формирование его личности, пристрастий, привычек, манер, внешнего вида, на весь образ жизни философа, подвижника и аскета? Не в лесных ли старообрядческих скитах стоит искать его следы, как и разгадку его уникального знания топографии конкретных российских местностей? Одной незаурядностью его способностей и феноменальным знанием географических карт вряд ли можно объяснить такую необыкновенную трехмерную память. Не от старообрядческих ли начетчиков усвоил он свою универсальную средневековую книжность, начитанность и «методику диалога»? Не у старообрядцев ли перенял он воскресительный долг перед предками, этику созидательного труда, нелицемерный патриотизм, экологию самоограниченного быта, особую отзывчивость и чуткость к Логосу? Не потаенные ли издания, содержащие «правду старой веры» давал читать тайком Николай Федорович происходившему из калужских старообрядцев юному Константину Циолковскому, о чем впоследствии «дедушка русской космонавтики» вспоминал: «Он же давал мне запрещенные книги. Потом оказалось, что это известный аскет Федоров — друг Толстого и изумительный философ и скромник. ...Я еще узнал, что он был некоторое время учителем в Боровске, где служил много позднее и я»<sup>8</sup>. Не благодаря ли целостному примеру старообрядчества пришел Федоров к выводу о том, что «вера состоит в единстве догмата, обряда и жизни, т. е. в цельности» (I, 375).

К сожалению, о внутренней религиозной жизни Николая Федоровича мы знаем гораздо меньше, чем скупые сведения его внешней биографии. Много общавшийся с ним Лев Николаевич Толстой сделал такой вывод об отношении к официальной церкви Федорова: «Он высокого разбора душа человек — но сектант. Что не подходит под его теорию воскресения, то он знать не хочет. Он — сектант, но человек, каких ужасно мало» (IV, 528).

Один из редакторов «Русского слова», московский публицист Александр Саввич Панкратов, писавший на религиозные темы, свидетельствовал в статье «Философ-праведник»: «Федоров часто посещал церковь. Исповедывался, причащался. Его видели в Успенском соборе в

состоянии молитвенного экстаза. А. А. Астапов часто встречал его в храме Христа Спасителя. Сердцем Федоров был православный. Но философский ум его подрывал фундамент церковного православия, поэтому в православии он останется — еретиком»<sup>9</sup>. В воспоминаниях учителя старших детей Льва Толстого Ивана Михайловича Ивакина, близко знавшего Федорова и находившегося под его влиянием, утверждается прямо противоположное: «Мы поравнялись со сквером храма Спасителя. Я предложил было ему зайти в храм, но он отказался. — “Не люблю я его, не люблю голых стен, точно в магометанской мечети. Я признаю только византийское искусство, а это для меня — ничего!”» (IV, 526).

Следует помнить, что при Романовых всякое религиозное разномыслие в Российской империи, за исключением разрешенного, преследовалось и каралось. Будучи «внутренним» диссидентом, Николай Федорович оставался законопослушным государственным чиновником, противником всяческого насилия. Он имел чин коллежского асессора, дававшего потомственное дворянство, или, говоря по-военному и на нынешний манер, был майором и обращаться к нему надо было «ваше высокоблагородие». Однако даже такая его «оригинальность», как обязательное для мужчины-христианина нестрижение бороды, воспринималась при Николае I-м как бунт против властей.

Обратимся к воспоминаниям И. М. Ивакина за 1888 год:

«..Н<иколай> Ф<едорович> придавал огромную важность внешности, напр<имер> двуперстию и троеперстию.

— В Византии эти споры происходили на философской почве, у нас — на почве обряда, и напрасно думают, что внешность не важна. Перемена напр<имер> одежды — да это знаменует целую революцию! Или бритые бород... На западе брили бороду, так сказать, молодились, и этим бритьем все сказано — там этим показывали, что думают не столько о благе в будущем, сколько хотят жить настоящим. А были и папы, которые бород еще не брили. У нас стали брить с Петра... Я уж помню, при Николае борода считалась чем-то недозволительным, революционным... Мне пришлось самому это испытать. Жил я в провинциальном городе, брить приходил, бывало, солдат — да не с бритвой, а с косарем, так ведь мука-то бывала какая! И это каждую неделю. При Александре стали на бороду смотреть снисходительно, хотя носить ее солдатам и не позволялось» (IV, 544).

По этому отрывку мы не можем судить, как крестился сам Федоров: двуперстно или троеперстно, но узнаем, что ношение мужчиной бороды он считал обязательным и даже страдал из-за этой приверженности. Старообрядцы же за право носить бороду десятилетиями платили двойной оклад (налог), а когда к ним приходили вооруженные косарями цирюльники, бесстрашно кричали им в лицо: «Руби наши головы, не тронь наши бороды».

Как известно, Федоров после сдачи экзамена на звание преподавателя уездных училищ служит учителем в Липецке (1854–1857), Богородске (1858–1864), Угличе (1864), Одоеве (1865), Богородицке (1865–1866), Боровске (1866–1867), Подольске (1867–1868). Все эти города в той или иной степени были, говоря прежним бюрократическим языком, «поражены расколом», т. е. имели значительный процент старообрядческого населения. Для примера: на основании данных ведомости, которая была составлена в марте 1856 г. Московской духовной консисторией по требованию министра внутренних дел, в Богородском уезде в 1854 г. старообрядцы составляли 29,1 % населения. А по данным Всероссийской переписи населения 1897 года в Боровске было 79,3 % приверженцев старой веры<sup>10</sup>. И это только по официальным данным! На самом деле население этих уездов было поголовно старообрядческим. Случайно ли тяга Николая Федоровича учительствовать среди старообрядцев?

Вообще: не слишком ли много «случайностей» и совпадений для одной отдельно взятой человеческой судьбы?

Во всяком случае, появление в книге И. А. Кириллова «Правда старой веры», наряду с именами Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева, К. С. Аксакова, А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, Н. Я. Данилевского, Е. Н. Трубецкого, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова,

П. А. Флоренского, В. В. Розанова и т. д. имени Николая Федоровича Федорова, показывает пристальное внимание старообрядческой интеллигенции к наследию автора «Философии общего дела».

Иван Акимович Кириллов прожил долгую жизнь — 83 года. Родился он 19 сентября (1 октября) 1891 г. в Москве в потомственной старообрядческой семье. Его отец Аким Трофимович (1864–1941) долгие годы работал помощником кассира на железной дороге, был последним председателем Остоженской общины храма Покрова Пресвятыя Богородицы вплоть до ее закрытия 15 октября 1932 г.<sup>11</sup> В 1938 г. А. Т. Кириллов был репрессирован, умер в тюрьме. Мать, Кириллова Васса Зиновьевна (1870–1955), происходила из крестьян Коломенского уезда Московской губернии. В 1909 г. И. А. Кириллов с отличием окончил Московское императорское мужское коммерческое училище и получил золотую медаль из рук старшего сына А. С. Пушкина — Александра Александровича<sup>12</sup>.

Он ярко начал писательскую карьеру: успел выпустить до большевистского переворота отдельно изданные работы «Истинная Церковь», «Статистика старообрядчества», «Современное старообрядчество и его задачи», «Старообрядческая народная академия», монографию «Третий Рим: Очерк исторического развития идеи русского мессианизма»<sup>13</sup>. В ту пору молодой старообрядческий публицист активно печатается в периодических изданиях, занимается самообразованием, представляет в Москве как секретарь рижского старообрядческого журнала «Старая Русь» и заканчивает вершинное дело своей жизни — 546-ти страничный труд «Правда старой веры».

Но после такого интеллектуального взлета Иван Акимович замолчал как философ на всю жизнь. Исторические катастрофы XX века нанесли ему глубокие раны. Он сознательно ушел, словно бы во внутреннюю эмиграцию, в экономическую науку, оставаясь до конца тайным исповедником веры Христовой. Многие годы И. А. Кириллов работал преподавателем Московского инженерно-экономического института им. Серго Орджоникидзе (ныне — Государственная академия управления), был заведующим кафедрой финансирования, доктором экономических наук, профессором, кавалером ордена Ленина (1953), автором многочисленных экономических работ и учебников по финансам, в КПСС не состоял. Умер 1 января 1974 г., похоронен на Преображенском кладбище в Москве.

Связующим звеном между Иваном Акимовичем Кирилловым и Николаем Федоровичем Федоровым был Александр Степанович Пругавин (1850–1920).

Писатель-публицист, библиограф, исследователь старообрядчества, историк русских религиозных движений в народе и высшем обществе, правозащитник родился в Архангельске. После окончания гимназии поступил в Петровскую земледельческую и лесную академию в Москве. За участие в студенческих волнениях в 1869 г. был из Академии исключен. Привлекался по «процессу нечаевцев», в 1871 г. выслан по этапу на Север, сначала в Шенкурск, а потом в г. Кемь под надзор полиции. Там впервые встретился со староверами и стал изучать старообрядчество. Первая заметка о старообрядчестве «Знаем ли мы раскол?» была опубликована им в 1877 г. под остроумным псевдонимом Борецкий, которым он потом часто пользовался. Близкое знакомство с «людьми древлего благочестия» дало ему право уверенно утверждать, что старообрядчество «представляет собою самое выдающееся, самое яркое явление умственной, нравственной, интеллектуальной жизни нашего народа»<sup>14</sup>.

В 1879 г. после освобождения от надзора он переехал в Санкт-Петербург, чтобы восполнить прерванное образование и полнее ознакомиться с литературой о старообрядчестве и русском религиозном разномыслии. Публиковался в газете «Русские ведомости», журналах «Новая жизнь», «Вестник Европы», «Заветы», «Старая Русь» и др. Автор многочисленных книг о старообрядчестве и религиозном сектантстве, в том числе единственной книги о Григории Распутине, вышедшей при жизни царского фаворита.

Осенью 1880 г. А. С. Пругавин выступил на заседании Этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете с

рефератом о старообрядчестве. Видимо, к этому времени можно отнести его знакомство с Николаем Федоровичем Федоровым, который в течение нескольких лет помогал А. С. Пругавину в составлении первой систематизированной внешней библиографии по старообрядчеству. Составитель с благодарностью писал 20 июля 1887 года в предисловии к своему указателю: «То внимательное и любезное отношение, которое всегда и неизменно встречает каждый работающий в библиотеке Румянцевского музея со стороны лиц заведующих ею и которое постоянно испытывал на себе пишущий эти строки во время своей долгой и кропотливой работы — побуждает его засвидетельствовать глубокую признательность директору Румянцевского музея В. А. Дашкову, библиотекарю Е. Ф. Коршу и Н. Ф. Федорову»<sup>15</sup>.

Кстати, вскоре после выхода в свет пругавинской библиографии, в мае 1888 года, Николай Федорович переезжает из уютного московского центра (с Пречистенки) на окраину Москвы в Рогожскую часть. В версте от нее находится знаменитое Рогожское кладбище, этот величественный старообрядческий кремль, устремленный на Восток.

И. М. Ивакин вспоминал о том времени:

«Показывает мне, спустя немного, Н<иколай> Ф<едорови>ч книгу Пругавина «Библиогр<афический> список о расколе».

Книга почтенная, но, — сказал я, — все труды Пругавина порождены мыслию, что и мы, русские, не хуже людей — и у нас есть протест, есть мнения, ереси.

— Да, это правда, — заметил и Н<иколай> Ф<едорови>ч, — у них отделить себя от толпы — что-то похвальное, хорошее. А между тем по большей части бывает, что толпа-то, от которой они себя отделяют, лучше их самих» (IV, 539).

Все смешалось в иронии И. М. Ивакина по отношению к работам трудолюбивого А. С. Пругавина, который защищал религиозную свободу многих от произвола державных и церковных деспотов: высокомерие и непонимание, равнодушие и незнание. Так, например, при ликвидации одного из иргизских старообрядческих монастырей его разоритель, саратовский губернатор Степанов, руководивший в 1837 г. побоищем, недоумевал, видя христианское смирение убиваемых, но не поднимающих руки на убийц старообрядцев. Он назвал его «мрачным упорством без всяких признаков буйства».

Октябрьский переворот 1917 г. вынудил А. С. Пругавина переехать в начале 1918 г. в Уфу. Здесь он сотрудничает с газетами «Учитель» и «Научное слово». При Колчаке издает и редактирует сначала в Уфе, потом в Златоусте газету «Великая Россия». После поражения белого движения в июне 1919 г. переезжает в Новониколаевск (Новосибирск), где читал лекции перед большевиками. Мечтал выпустить к своему семидесятилетию собрание сочинений, вел об этом переговоры с московским издательством «Задруга». В марте 1920 г. был арестован. Сидел в Красноярской тюрьме, откуда был переведен в Омскую тюрьму, где и умер в середине июля 1920 г.

А. С. Пругавин, тесно общавшийся с Федоровым, находился в переписке с И. А. Кирилловым с 1911 года. В ответ на обращение начинающего журналиста с просьбой о помощи и сотрудничестве, опытный исследователь посоветовал ему начать с библиографии, в чем активно ему помогал.

Александр Степанович Пругавин, имевший большой круг знакомств, был в общении со Львом Толстым, с епископом Андреем (князем Ухтомским), со старообрядческим богословом и церковным деятелем Федором Ефимовичем Мельниковым. Упомянутый редактор газеты «Русское слово» А. С. Панкратов посвятил последнему очерк «За старую веру», в котором подчеркивал, что «выдающийся ораторский талант Мельникова поставил его в первый ряд русских общественных деятелей»<sup>16</sup>. Федор Ефимович, являясь одним из старших товарищей и наставников И. А. Кириллова, тоже интересовался наследием Федорова.

Бежав из Советской России в 1931 г., Ф. Е. Мельников перебрался в Румынию, где создал перед Второй мировой войной фундаментальную «Краткую историю старообрядческой Церкви», в которой писал:

«Знаменитый немецкий ученый Шпенглер так определяет различие между старой и новой культурой: “Сенсуалистам нашей эпохи большая, всеобъясняющая, отражающая все богатства души форма показалась бременем. Они стали проповедовать «естественные права» человека в противоположность традиции, т. е. против оказавшегося непосильным величия своего прошлого; право на лягушечью перспективу в жизненных вопросах — в противоположность орлиной перспективе предков. Отсюда та глубокая, рационалистическая ненависть к авторитетам и установлениям, та революционная жажда и у Ницше, и у Будды — избегать, презирать и уничтожать в области социальной, политической и художественной все возросшее, заменить его неорганическими результатами научного анализа; причем путем странного извращения фактов: это именовалось заменой искусственного естественным, короче говоря, вся та внутренняя борьба против макрокосма, как итога культуры, которую «последний» человек перестает воспринимать как свое и поэтому ненавидит во всех ее внешних исторических остатках»<...> Замечательно, что так же определяет новую культуру и наш русский оригинальный философ Федоров. Он отмечает, что “для прогрессистов дурно все, что есть, а еще хуже все то, что было, что прошло; им представляется хорошим то, чего еще нет. Но они забывают, что будущее станет настоящим и прошедшим, т. е. дурным. Таким образом, очевидно, что истинный прогрессист есть необходимо пессимист”<...> Федоров остро бросает этим “прогрессистам”: “Занятые тряпками, т. е. живым делом, как это кажется людям нашего времени, они с гордостью смотрят на археологов, занятых ветошью; как не сказать нынешнему поколению: не гордись, тряпка, завтра будешь ветошью”. В применении этой “тряпки” к латино-польской культуре, которая захлестывающей волной надвинулась на Русь и при царе Алексее Михайловиче, эмигрантский профессор А. Карташев говорит: “Напуганная русская душа метнулась от нее в старообрядчество, убежала в леса и подполье и закрепилась там под впечатлениями совершенно чуждой и жуткой для нее стихии петровской реформы и нового европейского просвещения. Детски искреннее чутье этой души не обмануло ее. С Петром пришло на Русь и воцарилось на ней совершенно иное просвещение, идущее от иного корня, имеющее иное основание. Там <...> целью было небо, здесь земля. Там Законодателем был Бог, здесь автономный человек с его мощью научного разума. Там критерием поведения было мистическое начало греха, здесь — хотя и утонченная, но в конце концов утилитарная мораль общежития...”<sup>17</sup>

Вообще Ф. Е. Мельников оценивает в своей «Истории» Федорова, как «знаменитого и весьма оригинального русского философа»<sup>18</sup>.

И. А. Кириллов же делает вывод о том, что «Федоров — мыслитель в глубине своего мышления имеющий весьма много общего со старообрядчеством...»<sup>19</sup> Ему словно бы вторит его современник, оригинальный старообрядческий мыслитель Василий Гавриилович Сенатов, который в своей книге «Философия истории старообрядчества» писал: «Разберитесь в тайниках души “православного”, очистите ее от всего наносного, случайного и временного — перед вами окажется старообрядец чистейшей воды»<sup>20</sup>.

Уместно будет привести в этой связи и суждение Николая Александровича Бердяева из его книги об А. С. Хомякове: «Славянофилы в известном смысле могут быть названы культурными старообрядцами, старообрядцами, прошедшими через высшее сознание, посчитавшимися со сложными результатами культуры»<sup>21</sup>. Эти слова в полной мере можно отнести и к Николаю Федоровичу Федорову, если, конечно, называть его все-таки не старообрядцем, а старообрядствующим, т. е. имеющим признаки старообрядца, но формально им не являющимся.

Объясняя заглавие своей книги, И. А. Кириллов в предисловии к «Правде старой веры» писал: «...если здесь говорить о правде старой веры, то не с целью *доказать* (курсив везде автора, — А. З.) эту правду — она уже доказана кровью мучеников — но с целью указать на нее, как на источник возрождения русского народа. В старой вере потенциально заложены возможности развития христианской общественности, истинного знания, не знающего противоречия с верой и осуществлено начало свободной Церкви Христовой»<sup>22</sup>. Характерно в связи с этим программным заявлением уже само оглавление книги, состоящей из десяти больших

глав-разделов: 1) Восток и Запад; 2) Национализм старообрядчества; 3) Старообрядчество и государство; 4) Старообрядчество и русская культура; 5) Старообрядчество и семья; 6) Старообрядчество и русская школа; 7) Старообрядчество и просвещение; 8) Старообрядчество и русское общество; 9) Старообрядчество и мирская жизнь; 10) О сущности старообрядчества.

И. А. Кириллов, цитируя «Философию общего дела», несколько раз обращается и к книге Владимира Александровича Кожевникова о Федорове<sup>23</sup>, которую много цитирует. обстоятельно разбирая статью Николая Федоровича «О значении обыденных церквей...», старообрядческий философ пронизательно подмечает: «Счастливая особенность Федорова — это необыкновенная глубина и широта обобщений, связанная со смелостью суждений. Автор ставит вопрос во всей его огромности и всеобъемлемости»<sup>24</sup>. Замечательна не столько сама по себе эта высокая оценка федоровского творчества, сколько то, что прозвучала она из уст, так сказать, внешнего наблюдателя. Но тем и драгоценно воззрение И. А. Кириллова, что оно типично для старообрядца, считающего всякого человека Божиим созданием и потому подчеркнуто уважительно относящегося к любому проявлению глубины человеческого мысли, как к факту торжества Самого Творца разума.

Мало кто из ученых мужей изучал народный опыт свободного труда, бесплатной, всем миром, без принуждения, помощи (или, как выражались в старину, помочи, толоки), этого, по выражению Николая Федоровича, великого «добраго почина», явленного и явного общего дела, промыслительно проявившегося в русском храмоздательстве. Дармовые советские «субботники» опошлили саму идею свободной бесплатной работы. А между тем, как пишет Кириллов: «Федоров замечательно верно отметил тот факт, что такой характер деятельности — толокою, помочью — связан органически со старообрядчеством, и там, где нет последнего, исчезает и толока и помочь»<sup>25</sup>. Далее старообрядческий мыслитель обнаруживает в самих выводах Николая Федоровича некоторую логическую противоречивость, на что и обращает нарочитое внимание:

«При определении Федоровым старообрядчества получается следующее недоумение: старообрядчество, по его выражению, — “подобие православия”, т. е. похоже на последнее по видимости, оно *подобно* ему. В другом месте Федоров говорит, что “...в построении обыденных храмов *выражается сущность православия*”... И в то же время — “с прискорбным отделением (?) любителей старины (старообрядцев) от церкви, по-видимому, прекращается строение обыденных храмов”»<sup>26</sup>. Развивая далее свою мысль, И. А. Кириллов недоумевает: «Таким образом, старообрядцы обладают не только «подобием православия», но и его сущностью. Спрашивается: что же осталось от православия в церкви, если из нее ушли *старообрядцы*? Церковь без православия?»<sup>27</sup> — спрашивает Иван Акимович и приходит к следующему выводу: «Выходом из этого тупика служит само фактическое положение вещей. Старообрядцы никогда не уходили из Церкви, почему и сохранили по всем признакам сущность православия; ушло же из Церкви новообрядчество, утратив вместе с тем и сущность православия, что подтверждается опять теми же признаками»<sup>28</sup>.

Кто же оказался прав в этом важном богословском споре? Как примирила история двух любомудров, книжного старца и молодого старообрядческого книжника? Обратимся к новейшим фактам. Во время поездки преосвященнейшего Алимпия, митрополита Московского и всея Руси на Урал в мае 1996 года было произведено освидетельствование и перезахоронение мощей новопрославленных святых отцов, преподобномучеников Аркадия и Константина шамарских. Первосвятитель Русской Православной Старообрядческой Церкви митр. Алимпий «в сослужении членов духовной делегации совершил на иноческих могилах прославление Святой Пасхи, а также заупокойную литию и молебен по пасхальному чину»<sup>29</sup>. По освидетельствованию останков «вскрытые кости священноиноков были положены в подготовленный заранее новый гроб, а затем вновь преданы земле. Преосвященнейшим митрополитом и сопровождавшими его духовными лицами были совершены необходимые при этом церковные чинопоследования: положение во гроб и иноческое погребение. По его окончании над могилой была воздвигнута деревянная часовня, заранее срубленная трудами местных старообрядцев. Она была весьма быстро и умело



собрана, подобно древнерусским «обыденным» храмам и часовням (курсив мой, — А. З.). Строение было увенчано Крестом Христовым»<sup>30</sup>.

Это заурядное, на первый взгляд, событие из повседневной жизни старообрядческой Церкви Христовой, возведение в уральских лесах обыденной часовни, убедительно подтверждает вывод И. А. Кириллова о том, что «...если русский народ — *народ исторический*, если он имеет будущее, он должен развиваться во всех направлениях, в том числе и в хозяйственном. Для развития же в последнем смысле и необходима свободная, творческая личность, с широким почином, настойчивая в своих достижениях, нравственно цельная, другими словами — *личность старообрядческая*. Будущее русского народа и будущее старообрядчества связаны воедино!»<sup>31</sup>.

Таким образом, И. А. Кириллов, высоко оценивая интеллектуальную мощь проективизма Федорова, предлагал ему в союзники невостребованный и по сию пору огромный практический опыт рачительного и искусного старообрядческого домостроя (читай — старообрядческого активизма). К сожалению, этот возможный плодотворный союз пресекло последнее поражение русского народа во время крушения 1917 года, идейными предтечами которого были знаменитые лондонские эмигранты, «разбуженные декабристами» А. И. Герцен, М. А. Бакунин, Н. П. Огарев, В. И. Кельсиев и другие. Упорно желая вызвать в России революционный ураган, они решили использовать старообрядцев (вечно гонимую и, исходя из логики революционеров, самую недовольную часть русского народа) в качестве детонатора общественного взрыва. С этой целью при газете «Колокол» стали выпускать специальное приложение для старообрядцев под заголовком «Общее вече», в котором призывали «любителей старины» к бунту. Кстати, в «Правде старой веры» И. А. Кирилловым помещен библиографический описатель статей и заметок всех номеров «Общего веча»<sup>32</sup>, которое и в начале XX века уже было раритетом.

Вместе с тем, пылкий Василий Иванович Кельсиев (1835–1872), усердствовал установить письменную связь с видными старообрядцами. В своих корреспонденциях он говорил об учреждении в Лондоне старообрядческой архиерейской кафедры, о постройке собора, о старообрядческой типографии, словом, обо всем том, о чем долго, страстно и безуспешно в то время мечтало старообрядчество. Будучи насилием внешних исторических обстоятельств поставлены вне жизни русской интеллигенции, «любители старины» слабо разбирались во всевозможных политических идеологиях, партиях, направлениях и группировках. Однако, до чрезвычайности заинтересовавшись предложениями В. И. Кельсиева, они опасливо и рассудительно решили прежде *самолично* удостовериться, кто же эти заграничные благодетели, которые так заботливо и чутко относятся к их насущным церковно-религиозным нуждам. Старообрядческий епископ Пафнутий (Овчинников) решил инкогнито, под видом купца-старообрядца, поехать в Лондон, чтобы познакомиться с нежданно добродетелями. Владыка прожил в Лондоне полтора месяца, познакомился с А. И. Герценом и его сотрудниками, но своего настоящего звания не открыл. Тотчас раскусив, кто же на самом деле новые добровольные и состоятельные соратники старообрядчества, еп. Пафнутий, вернувшись в Россию, наказал немедленно прекратить любые контакты с герценовским кружком<sup>33</sup>. Но, тем не менее, некоторых старообрядцев продолжали волновать различные смутные слухи и смущать изредка попадавшиеся выпуски «Общего веча». Чтобы окончательно прекратить растлевающие толки и пересуды о деятельности лондонских эмигрантов, старообрядческий еп. Кирилл 24 февраля 1863 года издал архипастырское послание, в котором, между прочим говорилось:

«К сим же завещаю вам, возлюбленнии: всякое благоразумие и благопокорение покажите пред царем вашим, *в чем не повреждается вера и благочестие*, якоже от мятежных крамольников поляков, тако *наипаче от злокозненных безбожников, гнездящихся в Лондоне* и оттуда своими писаниями возмущающих европейские державы... Бегайте убо оных треклятых, им же образом бежит человек от лица зверей страшных и змиев пресмыкающихся; то бо суть *предтечи Антихристовы, тщащиеся безначалием* предуготовать путь сыну погибельному. Вы же не внимайте лаянию сих *псов адских, представляющихся аки бы состраждущими о человечестве*, но веруйте, яко Бог есть Творец небу и земли, иже Премудрым промыслом своим

управляет всю вселенную и учинил есть начальство во общую пользу, без него же вся превратятся и погибнут сильнейшими немощнейших пожирающими, и яко безначалие всюду зло есть и слиянию виновно»<sup>34</sup>.

Вместо герценовского «Общего веча» (мнимого дела, дерзкого призыва к насилию) появилось федоровское «Общее дело» (проект всеобщего слияния и примирения), которое нашло понимание у старообрядческих мыслителей Ф. Е. Мельникова и И. А. Кириллова. Они подвели своими работами промежуточный итог взаимных притяжений и отталкиваний между традиционным христианством, т. е. православием (читай — старообрядчеством) и секуляризованным обществом, которое перепрыгнуло, по словам бывшего премьер-министра Франции Жоржа Клемансо, из варварства в цивилизацию, минуя культуру (культ предков по Федорову!)?

Философское наследие московского Сократа автор «Правды старой веры» оценил следующим образом: «Сокровищницу глубочайших мыслей, выводящих на истинный путь сознание нашего извращенного времени по вопросу о небратском отношении людей, находим мы у русского мыслителя Николая Федоровича Федорова»<sup>35</sup>. Такова оценка творчества мыслителя-новатора Федорова старообрядческим философом И. А. Кирилловым, чей племянник, старообрядец А. В. Антонов был редактором первого собрания сочинений Федорова, вышедшего в 1982 году в издательстве «Мысль».

### *Postscriptum*

В триумфальный 1927-й большевистский год, через два месяца после выступления новообрядческого митрополита Сергия (Страгородского) с печально знаменитой «Декларацией», Освященный собор Церкви Христовой постановил: «*Рогожское кладбище есть Старообрядческий Кремль всей России — это есть достояние всего старообрядчества, одинаково дорогое сердцу каждого, где бы он ни находился...*»<sup>36</sup>.

За скупыми строчками соборного постановления слышится трубный глас «безмолвствующей» Русской Церкви, которая в разгар невиданных в истории гонений на христиан смело заявила безбожникам-богоборцам, попирающим святыню исторического Кремля: Московское рогожское кладбище — это кремль «древлего благочестия» (т. е. крепость православия) и иному кремлю в Москве (Третьем Риме) не быть. Такое отношение старообрядцев к общенациональному Кремлю-кладбищу сложилось задолго до того времени, как Москва вновь стала российской столицей. Уже упоминавшийся В. Г. Сенатов писал в начале XX века о временах Александра 1-го:

«...Старообрядчество исторически жило, складывалось, сил набиралось, доканчивало строение своих московских кремлей, едва-едва не затмивших славы и блеска единого общерусского московского Кремля.

Один из этих кремлей — Рогожское кладбище — сделался культурным и экономическим оплотом огромной Белокриницкой половины старообрядчества. Другой кремль — Преображенское кладбище — превратился в культурный экономический и религиозный оплот другой — беспоповской половины старообрядчества. Благодаря отсутствию иерархии при внутренней ее «ненужности», здесь образовалась своя иерархия, и кладбище сделалось «Сионом», т. е. для огромной народной массы приобрело такое значение, какого не имел даже исторический московский Кремль»<sup>37</sup>.

Как бы воодушевило Николая Федоровича Федорова такое взаимопонимание, потому что он был твердо убежден в том, что: «Кладбища суть истинные места для молитвы, так как сама религия есть совокупная молитва всех живущих о всех умерших, обращенная к Богу отцов... Только кладбищенские храмы суть истинные храмы, а внекладбищенские суть их заместители...»

Находясь сегодня на задворках общественного внимания и вдали от столичных площадей, старообрядцы собираются на молитву на кладбищах, городских и сельских, у дорогих могил благочестивых предков, поскольку уверены, что «старое солнце православия» обогреет любого, не прячущегося от его живительных лучей. Это солнце освещает и творчество одного из самых солнечных русских мыслителей Николая Федоровича Федорова, естественного спутника старообрядчества.

### Примечания

- <sup>1</sup> См.: *Зенгер Н. (Вукол)*. Старое солнце православия. К возрождению старого православия – старообрядчества. Спб., 1907. — 124 с.
- <sup>2</sup> *Кириллов И. А.* Правда старой веры. М., 1916. С. 16.
- <sup>3</sup> *Кириллов И.* Новая страница // Слово Церкви. 1917. 1 янв. (№ 1). С. 4.
- <sup>4</sup> *Андрей, епископ уфимский*. Речь в Уфимском земском собрании 19-го октября 1915 г. // Русская будущность. 1915. 27 нояб. (№ 15). С. 1–3.
- <sup>5</sup> *Кириллов И.* Старообрядчество и новообрядчество. (К вопросу о возможности их соединения) // Слово Церкви. 1917. 18 июня (№ 25). С. 463–464.
- <sup>6</sup> Там же.
- <sup>7</sup> *Семенова С. Г.* Николай Федоров: Творчество жизни. М., 1990. С. 32.
- <sup>8</sup> *Циолковский К.Э.* Грезы о земле и небе. Тула, 1986. С. 400–401.
- <sup>9</sup> *Панкратов А. С.* Философ-праведник // Новое слово. 1913. № 8. С. 25.
- <sup>10</sup> См. напр.: Карта раскольниковых селений Московской губернии. М., 1871; Старообрядческое население России по всеобщей переписи 1897 г. М., 1909; *Ершова О.П.* Старообрядчество Москвы и Московской губернии в середине XIX века // Старообрядчество: История, традиции, современность. М., 1994. № 1. С. 71–78.
- <sup>11</sup> См.: *Сорок сороков*: В 4 т. / Авт.-сост. *Паламарчук П.Г.* Т. 4. М., 1995. С. 299.
- <sup>12</sup> Этот факт разыскан московским библиотекарем О. Г. Каменецким. По его сообщению, с июня 1895 г. А. А. Пушкин (1833–1914) заведовал учебной частью Императорского мужского коммерческого училища (ул. Остоженка, 38), которое ныне является Московским лингвистическим институтом. Собственно же биографические данные об И. А. Кириллове предоставлены бывшим преподавателем ГАУ им. Серго Орджоникидзе В. И. Антоновым и доцентом Академии Н. А. Волокитиной.
- <sup>13</sup> *Кириллов И.А.* Истинная Церковь. М., 1912. 12 с. Его же. Статистика старообрядчества. М., 1913. 26 с. Его же. Современное старообрядчество и его задачи. Никулино, Бронницк. у., 1918. 16 с. Его же. Старообрядческая народная академия. М., 1918. 12 с. Его же. Третий Рим. Очерк исторического развития идеи русского мессианства. М., 1914. 100 с. То же. М., 1996. 112 с.
- <sup>14</sup> *Пругавин А.* Значение сектантства в русской народной жизни // Русская мысль. 1881. № 1. С. 304.
- <sup>15</sup> *Раскол-сектантство*: Материалы для изучения религиозно-бытовых движений русского народа, собранные А. С. Пругавиным. Выпуск первый: Библиография старообрядчества и его разветвлений. М., 1887. С. XI.
- <sup>16</sup> *Панкратов А. С.* Ищущие Бога. [Кн. 2-я.] М., 1911. С. 153.
- <sup>17</sup> *Мельников Ф.Е.* Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул: Изд-во БГПУ, 1999. С. 435.
- <sup>18</sup> Там же. С. 206.
- <sup>19</sup> *Кириллов И.А.* Правда старой веры. С. 362.
- <sup>20</sup> *Сенатов В.Г.* Философия истории старообрядчества. Вып. 1-й. М., 1908. С. 54. То же. М., 1995. С. 59.
- <sup>21</sup> *Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. М., 1912. С. 106.
- <sup>22</sup> *Кириллов И.А.* Правда старой веры. С. 6.
- <sup>23</sup> См.: *Кожневников В.А.* Николай Федорович Федоров: Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. Часть 1. С приложением писем Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева, А. А. Шеншина (Фета) и Л. Н. Толстого о Н. Ф. Федорове и его учении. М., 1908. С. VI + 320.
- <sup>24</sup> *Кириллов И.А.* Правда старой веры. С. 427.
- <sup>25</sup> Там же. С. 432.
- <sup>26</sup> Там же. С. 433.
- <sup>27</sup> Там же. С. 433.
- <sup>28</sup> Там же. С. 433.
- <sup>29</sup> Поездка преосвященного Алимпия, митрополита Московского и всея Руси на Урал 7–14 мая 1996 года // Православный старообрядческий церковный календарь. М., 1997. С. 108.
- <sup>30</sup> Там же. С. 109. См. также: *Езеров А. В.* Уральское богомолье: Записки паломника // Духовные ответы. 1998. № 9. С. 25.

<sup>31</sup> Кириллов И. А. Правда старой веры. С. 435.

<sup>32</sup> Там же. С. 163–166.

<sup>33</sup> О посещении еп. Пафнутием А. И. Герцена и М. А. Бакунина в Лондоне см. также: Субботин Н. Н. Раскол, как орудие враждебных России партий. М., 1867.

<sup>34</sup> Архипастырское послание еп. Кирила было напечатано в Яссах, в типографии А. Бермана, в 1864 г. Здесь оно цитируется по: Д. П. Партия Герцена и старообрядцы // Русский вестник. Т. 68. 1867. № 3. С. 401.

<sup>35</sup> Кириллов И. А. Правда старой веры. С. 362.

<sup>36</sup> Постановления Собора святой Древле-православной Церкви Христовой в Москве (старообрядцев, приемлющих Белокриницкую иерархию) с 5 по 14 сентября н/с 1927 г. (23 августа 7435 лета по 1 сентября 7436 лета). М., 1928. С. 35.

<sup>37</sup> Сенатов В. Г. Философия истории старообрядчества. Вып. 1-й. С. 11.

## В. В. Байдин

### НИКОЛАЙ ФЕДОРОВ И ПОЛЬСКИЙ МЕССИАНИЗМ

Традиционно «польским мессианизмом» называют комплекс идей, связанных с поэзией романтизма и с направлением *filozofia żywa* второй четверти XIX века. Вопросы политического и духовного возрождения, более того – «мессианского призвания» поверженной в результате войн и разделов Польши оказался в центре ожесточенных споров виднейших поэтов и философов, группировавшихся вокруг польской парижской эмиграции: С. Красинского, А. Мицкевича, Ю. Словацкого, Б. Трентовского, А. Чешковского, Х. Вронского.

Слово «мессианизм» понималось ими по-разному. Для большинства оно оказывалось неразрывно соединено с революционной борьбой за политическое освобождение, которая получала настойчивую религиозную трактовку<sup>1</sup>. Поэты-романтики видели «мессианское призвание» Польши в превращении, после достижения политической независимости, в главный оплот католицизма в Европе и центр объединения западных славян. Так С. Красинский в стихотворении *Urywki polityczny* призывал их быть *równi z równymi i z wolnymi wolni* («равными с равными и свободными со свободными») в некоей «вольной и счастливой всеславянской республике» (*wolna i szczęśliwa Rzeszę wszechsłowiańska*). Для него эта *słowiańszczyzna* представляла законченный целостный мир (*ludzność cała*), противостоящий царистской России и ее славянским народам. Этот имевший чешское происхождение «западный панславизм» воспринимался польской эмиграцией как *idea słowiańska, która przeciwstawia filozofią polską rosyjskiemu panslawizmowi* («славянская идея, которую польская философия противопоставляла русскому панславизму»)<sup>2</sup>. Религиозно понимаемый «мессианизм» вдохновлял целое течение польской поэзии, так называемую «пророческую поэзию» польского возрождения: от Ю. Словацкого, С. Красинского, А. Мицкевича и С. Гарчинского до литературного движения «Молодая Польша» (Я. Каспровича и С. Выспянского). А. Мицкевич едва ли не первым начал теоретически обосновывать «польский мессианизм»<sup>3</sup>.

Но среди представителей польской эмиграции были и совершенно другие интерпретации «мессианизма». Один из самых известных ее представителей, Х. Вронский, резко осуждал польский религиозный национализм, выдвигал идею единой «христианской Европы». Он отвергал намерение создать «славянскую федерацию» без России, считал, что такой союз должен объединить весь славянский мир и, в частности, Россию с Польшей<sup>4</sup>. Вронский был убежден, что все славянские народы «без единого исключения» свяжут свою судьбу «с еще неопределенным словом панславизм» и создадут «нравственный союз во имя защиты человечества от неминуемого разрушения»<sup>5</sup>. Для него будущее Польши связывалось с русской монархией и с целым комплексом идей близких к русскому славянофильству, хотя и имевших иную историософскую

окраску. Более того, в горячих спорах со своими оппонентами из польской эмиграции он протестовал против «присвоения» ими и неправомерного употребления самого понятия «мессианизм», автором которого Вронский не без основания считал себя<sup>6</sup>. Философ и мистик склонный к *mania grandiosa*<sup>7</sup> и вместе с тем математик, астроном и инженер, автор открытий в области дифференциального исчисления и гусеничного транспорта, кем же был этот был этот человек столь редкостных дарований?

Хэне Вронского (Hoëne Wroński, 1776–1853), следуя определению поэта Киприана Норвида, часто называют крупнейшим польским мыслителем XIX века<sup>8</sup>, основателем течения «народной философии» в Польше<sup>9</sup> и «великим преромантиком»<sup>10</sup>. *Józef Maria Hoene* (позже он принял псевдоним *Hoëne-Wroński*) по рождению и воспитанию принадлежал к польской культуре, его отец, архитектор, был чехом по национальности, мать – Гертруда Грубер – полькой. Он был пламенным католиком. После подавления восстания Костюшки, попал в русский плен, служил в штабе А.Суворова, затем уехал в Германию, где учился философии, познакомился с Гегелем и испытал сильнейшее влияние Канта. Однако вскоре переехал во Францию, где прожил всю оставшуюся часть жизни, его важнейшие философские работы написаны по-французски. Религиозно-философская доктрина Вронского тесно связана с его математическими исследованиями, пронизана мистическими откровениями и изложена трудным для понимания языком ученого-отшельника в полутора десятках разрозненных изданий. Однако, при всей своей сложности, монументальная фигура этого пророка «славянского мессианизма» представляет несомненный интерес, тем больший, что влияние его идей сказалось на творчестве ряда крупнейших русских мыслителей XIX – начала XX веков, от А. Хомякова<sup>11</sup> и В. Соловьева<sup>12</sup> до русских символистов<sup>13</sup>. В России подспудное влияние этого оригинального мыслителя не прекращалось, несмотря на то, что во Франции и даже в Польше имя Вронского было полностью забыто вскоре после его смерти<sup>14</sup>.

Философско-мистическая доктрина, которую Вронский называл «мессианизмом», органично вписывается в картину европейского и русского идеализма XIX – начала XX веков. Ее влияние на Владимира Соловьева настолько несомненно, что нередко его учение также называют «мессианизмом, поскольку оно говорит об осуществлении Абсолютного в истории»<sup>15</sup>. В самом деле, невозможно, исследуя творчество Соловьева и его последователей, не делать ссылку на родоначальника концепции «мессианизма»<sup>15</sup>. «Универсальный мессианизм» и славянофильство Вронского привлекали русских мыслителей именно своей вселенской широтой. Его концепция сложилась в 1840-годах в непрерывной полемике с лидерами польской революционной эмиграции. Будучи убежденным польским патриотом, он оказался одинаково далек и от национального нигилизма Адама Гуровского и от самообожествления, которое проповедовал певец польской религиозной исключительности Анджей Товянский<sup>16</sup>.

Одним из русских философов, которого могли заинтересовать идеи «польского славянофила», был Н. Ф. Федоров. В 1880–1890-х гг. он был близок с В. С. Соловьевым – несомненным поклонником Вронского, который мог обратить внимание Федорова на религиозную философию Вронского. Глубокая эрудиция и прямой доступ к богатейшему книжному собранию Румянцевского музея позволяли ему без труда познакомиться с изданиями философских, политических и религиозно-мистических трактатов Вронского. Что же в них более всего способно было привлечь «московского Сократа», который, как известно, весьма критически относился и к европейской и к русской философии нового времени, выступал и против западников и против славянофилов. К тому же, в отличие от Соловьева он отнюдь не был полонофилом<sup>19</sup>. Следует подчеркнуть, что в своих трудах Федоров ни разу прямо не ссылаясь на Вронского.

В философско-исторической концепции Вронского, несомненно, главенствующее место занимала идея «мессианизма», иначе идея «пророческого призвания» славянских народов, подлинных хранителей христианской цивилизации, противостоящих рационализму и материализму романо-германского Запада и агрессивности антихристианского Востока. При

более подробном рассмотрении «мессианизм» Вронского предстает как грандиозная система, в которой вся культурная история рассмотрена с позиций универсальной философии христианства. Целью человечества является осуществление некоего «универсального синтеза» (религии, философии, науки и художественного творчества) и создание «мессианской культуры» будущего.

Идея «всеобщего примирения» религий и культур Европы, которое должно произойти в недрах будущей «мессианской цивилизации», вполне соответствовала мыслям Федорова о восстановлении «всемирного родства», о «соединении церквей» в деле «всеобщего воскрешения»<sup>20</sup>. Вронский призывал преодолеть национальные барьеры во имя достижения «абсолютного», «трансцендентального синтеза», настаивал на необходимости союза религии и философии<sup>21</sup>. Правда, его проект, в котором можно увидеть одну из первых моделей будущего экуменизма, предполагал соединение православия, католицизма и протестантизма в некоем «завершенном христианстве»<sup>22</sup>.

Некоторыми своими существенными моментами философия творчества Вронского<sup>23</sup> перекликается с концепцией духовной эволюции человечества Владимира Одоевского, также призывавшего к союзу религии, науки и искусства<sup>24</sup>, и с концепцией «всеединства» В. С. Соловьева («Чтения о Богочеловечестве», 1878). Историческая эволюция человечества дана Вронским с точки зрения движения к Абсолюту, точно так же у Соловьева она предстанет в свете конечного преображения мира<sup>25</sup>. Федоров был решительным противником экуменизма, однако давал схожую интерпретацию идеям духовного синтеза, более того, обозначал высшую цель человечества не как «примирение» народов, а как «воскрешение умерших». Вместе с тем в статье «Супраморализм, или всеобщий синтез (т. е. всеобщее объединение)» он также настаивал, что «общее дело» воскрешения умерших «совершится через науку и искусство, объединяемые в религии» (I, 407).

Поразительно, что наиболее оригинальная и, безусловно, центральная для Федорова идея «научного воскрешения» имела явные соответствия в философии творчества Вронского. В работе «Послание к славянским народам о судьбах мира» (Париж, 1847) польский мыслитель излагал свою главную мысль об «акте Творения, исходящем от человека; акте, ради которого единственно существует Вселенная и который составляет основную догму мессианизма»: «<...> наивысшая цель Творца состоит в создании существ, которые независимо от Него должны и могут сами <...> завершить свое творение, достигая самостоятельно бессмертия путем самоотожествления с Абсолютом, который составляет сущность их разума»<sup>26</sup>.

Более того, по мысли Вронского, лишь человеческий разум способен «добиться для души бессмертия» (*établir l'immortalité de l'âme*)<sup>27</sup>, в то время как «генезис сверхтелесных способностей человека» основывается на его «собственном творении»<sup>28</sup>, иначе говоря, на «самосозидании» – этой «высшей догме мессианизма», которую Вронский называл «законом творчества», или «Параклетизмом»<sup>29</sup>.

Философия творчества Вронского соотносится и с концепцией «теургического творчества» В. С. Соловьева<sup>30</sup> и, пожалуй, еще более с «теоантропоургией» Н. Ф. Федорова, изложенной в его концепции «супраморализма»<sup>31</sup>. По Федорову, суть человеческой деятельности заключается в «обращении рождающей силы в воссозидающую, а умервляющей в оживляющую», в «собирании рассеянного праха и совокуплении его в тела» умерших предков, наконец, в идеях «регуляции природы» и «внехрамовой литургии» (I, 408–409, 433; III, 406–408). Различные аспекты «супраморализма» объясняются специалистами в следующих терминах: «Богодействие», «имманентное воскрешение мертвых», «активное обожение мира и человека» и др.<sup>32</sup> Поясняется, что «важнейшим принципом антропологии Федорова является идея о самообучающемся, растущем, преодолевающем свою природу человеке»<sup>33</sup>. Но именно об этом, еще в 1847 году, писал Вронский.

Стоит сказать о сходстве политических представлений Вронского и Федорова, в частности об их монархизме. В сознании «польского славянофила» мысли о промыслительном значении царизма для судеб христианской цивилизации также формировались в ходе упорной полемики с

идеологами «польского мессианизма». Федоров разделял концепцию мистической роли русского самодержавия в судьбах мира, писал о «великом подвиге умиротворения значительной части степи, из которой ислам почерпал свою силу» (II, 15). Но еще в 1840-х годах эта роль была обозначена Вронским, который настаивал на необходимости «мощного покровительства» России в отношении «христианской Европы», на ее «высшем нравственном долге по подчинению и постепенному угашению в мире, с одной стороны, мертвящего влияния брахманизма и, с другой стороны, активного влияния ислама», добавляя без колебаний: «если это действительно потребуется, то и средствами вооруженного насилия»<sup>34</sup>.

Если у Соловьева этот призыв Вронского нашел сильнейший отклик в темах «панмонголизма» и «желтой опасности», объединявших различные «силы зла» (ислам, буддизм, революционный социализм), то у Федорова можно заметить, хоть и менее выраженную, но ту же идею о противостоянии антихристианскому Востоку (исламу и «бездейственному буддизму», «буддийскому абсурду»), а также «новоязычеству Запада», «марксистской материократии» и пр. (см.: I, 77–95; III, 282). Федорову (в отличие от Соловьева) могли быть близки горячие похвалы Вронского русскому государственному консерватизму, в частности, деятельности графа Уварова. Так, Вронский с восхищением цитировал «<...> замечательные слова Министра Уварова: “Нужно излечить новое русское поколение от его увлечений нынешней западной цивилизацией”»<sup>35</sup>. Умеренного, просвещенного консерватора Федорова могли привлечь взгляды Вронского, столь резко отличавшие его от основной массы польских «мессианистов», этих убежденных революционеров и ненавистников православной монархии<sup>36</sup>. Федоров не мог также не заметить симпатии Вронского в отношении православия<sup>37</sup> и той «провиденциальной» роли, которую он отводил русскому государству<sup>38</sup>.

Разумеется, главный вопрос, в какой мере «мессианизм» Вронского, в частности, его мысли о «духовном самосозидании» человека, могли повлиять на пророческий пафос Федорова, на его идеи о «самовоскрешении» как высшей цели научного прогресса и духовных устремлений человечества, остается открытым. Тема «Федоров и Вронский», безусловно, требует специальных научных разысканий. Целью же настоящего сообщения является желание привлечь внимание исследователей творчества Федорова к некоторым возможным «отправным точкам» в созидании его оригинальной религиозно-философской доктрины.

## Примечания

<sup>1</sup> Обоснование политического мессианизма его идеологи находили в словах «истинного Мессии» Христа: *Nie pokój przynoszę z sobą, lecz miecz* («Не мир принес я с собой, но меч» – Мф. 10:43). См.: *Kozłowski W.M. Filozofia narodowa polska a idea słowiańska // Kultura słowiańska*. 1924. № 3–5. С. 7.

<sup>2</sup> *Kozłowski W.M. T. G. Masaryk a mesyanizm polski*. Poznań, 1925. С. 29.

<sup>3</sup> См.: *Mickiewicz A. L'Église officielle et le messianisme*. Т. 1–2. Paris, 1845.

<sup>4</sup> *Wronski H. Le Destin de la France, de l'Allemagne et de la Russie comme prolégomènes du messianisme*. Paris, 1842–1843. P. 496–500 (далее: *Prolégomènes...*)

<sup>5</sup> *Wronski H. Adresse aux Nations slaves sur les destinées du monde*. Paris, 1847. P. 45–46.

<sup>6</sup> См.: *Игумен Геннадий Эйкалович [Eykalicz]*. Закон творения: очерк философской системы И. М. Хоэнэ-Вронского. Buenos-Aires, 1956. P. 19, прим. Можно легко понять настойчивые протесты Вронского против националистической интерпретации слова «мессианизм», которое быстро приобрело одиозный смысл в глазах французской общественности. Например, журналист А. Констан, в газете *Moniteur parisien* от 14 ноября 1852 года, давал весьма нелестное и для Вронского и для всей парижской польской колонии определение: «<...> мессианизм это не более чем плод нездоровой поэзии Мицкевича или *idée fixe* мрачного сектанта по имени Товянский» (Там же. С. 19).

<sup>7</sup> *Philippe d'Arcy. Hoëné Wronski : une philosophie de la création*. Paris, 1979. P. 78.

<sup>8</sup> *Jerzy Braun. Aperçu de la philosophie de Wronski*. [Roma], 1969. P. 7, 8.

<sup>9</sup> *Kozłowski W.M. Filozofia narodowa polska...* С. 2–3.

<sup>10</sup> Z.-L. Zaieski (в кн.: *Francis Warrain. L'Œuvre philosophique de Hoëné Wronski*. Т. 1. Paris, 1933. P. XV).

<sup>11</sup> *Francew W. Hoene-Wroński – Chomiakow // Pamiętnik literacki: czasopismo kwartalne. Lwów, 1934. С. 465–466.* Автор статьи говорит о влиянии некоторых идей Хомякова и других русских славянофилов на Вронского, который хорошо знал их философские и поэтические произведения. Например, его мысль о «федерации славянских государств», несомненно, восходит к Хомякову; в 1839 г., вероятно, именно Вронский перевел на французский язык одно из стихотворений Хомякова, появившееся в *Mercure de France*. См.: *Ibid.* С. 466.

<sup>12</sup> *Домбровский А. И. М. Хэне-Вронский: польский предшественник Владимира Соловьева // Новый путь. 1903. №12. С. 64–66 и сл.*

<sup>13</sup> *Baidine V. Hoene Wroński et les symbolistes russes // Revue des études slaves. Paris, 2000. LXXII/1-2. P. 129–142.*

<sup>14</sup> К числу первых публикаций о Вронском следует отнести статью, появившуюся в России, но посвященную преимущественно его математическим исследованиям и лишь отчасти его философской доктрине: *Бобынин В.В. Философия математики по учению Гоэне Вронского // Физико-математические науки в их настоящем и прошедшем. Т. 2. СПб., 1892.* В Польше о Вронском также впервые написал математик: *Dickstein S. Hoëne-Wroński, jego życie i prace. Warszawa, 1896.* Однако честь открытия для широкой культурной общественности религиозно-философского наследия Вронского принадлежала русским символистам «второй волны» – последователям Владимира Соловьева, группировавшимся в 1903–1904 гг. вокруг журнала «Новый путь»: А. Белому, Вяч. Иванову, С. Полякову и др., а также П. Флоренскому.

<sup>15</sup> *Stremoukhoff D. Vladimir Soloviev et son œuvre messianique (1934). Lausanne, [1975]. P. 60.*

<sup>16</sup> См.: *Ibid.* P. 188–211.

<sup>17</sup> Весьма красноречиво сравнение их полярно противоположных национальных философий, представлявших болезненные крайности самоуничижения и самовозвеличивания: *Gurowski A. La Vérité sur la Russie et sur la révolte des provinces polonaises. Paris, 1834. P. 46 et pas.;* и *Towiański A. Le Salut de la Pologne, Paris, 1864. P. 35* (включая его отмеченные яростным национализмом *Powody* – эту своеобразную петицию-протест, представленную русскому императору Александру II в 1857 г.).

<sup>18</sup> Федоров надеялся, что в России возникнет «истинное, новое славянофильство», «не враждебное Западу» (II, 196).

<sup>19</sup> В отношении католической Польши Федоров с сожалением замечал, что эта ветвь славянства, «отрекшись от преданий, изменила родному, исказила его» (II, 132).

<sup>20</sup> Напр.: *Федоров Н.Ф. Проект соединения церквей (I, 370–387).*

<sup>21</sup> *Wronski H. Adresse aux Nations slaves... P. 3.*

<sup>22</sup> *Wronski H. Prolégomènes... P. 495, 498.*

<sup>23</sup> Специально о философии творчества Х. Вронского см.: *Jerzy Braun. Aperçu de la philosophie de Wronski. P. 137–145; Philippe d'Arcy. Hoëné Wronski : une philosophie de la création. P. 78.*

<sup>24</sup> См. по этому поводу: *Одоевский В. Психологические заметки, Наука инстинкта, Русские ночи (все – 1843 г.) // Одоевский В. Русские ночи. Л., 1975. С. 149, 199, 227 и сл.*

<sup>25</sup> *Соловьев В.С. Красоте в природе (1889) // Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. СПб., 1911–1914. Т. 6. С. 41–43.*

<sup>26</sup> *Wronski H. Adresse aux Nations slaves... P. 34.*

<sup>27</sup> *Wronski H. Prolégomènes... P. 484–485.*

<sup>28</sup> *Wronski H. Adresse aux Nations slaves... P. 20.*

<sup>29</sup> *Ibid.* P. 20, 32. «Параклетизм» – от греческого слова *paraklêtos* («утешитель», «Святой Дух»).

<sup>30</sup> См. напр.: *Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал (1880) // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С.743–744.*

<sup>31</sup> Отметим сходство некоторых ключевых терминах философских доктрин Федорова и Вронского: «трансцендентальный синтез», «гиперлогизм», «гиперфизический», «абсолютный союз» и пр. – у Вронского; «универсальный синтез», «теоантропоургия», «супраморализм», «супралегальный» и пр. – у Федорова.

<sup>32</sup> *Семенова С.Г. Философия воскрешения Н. Ф. Федорова (I, 17–21, 22–24).*

<sup>33</sup> Там же. С.15.

<sup>34</sup> *Wronski H. Prolégomènes... P. 530.*

<sup>35</sup> *Wronski H. Adresse aux Nations slaves... P. 46.*

<sup>36</sup> В «Послании к Его Высочеству Князю Чарторыйскому» Вронский писал в самый разгар европейских революций 1848 года: для «спасения нашей родины, всякое насилие, всякое восстание славянских наций против их правителей отныне должно быть религиозно отвергнуто» (*Wronski H. Épître à S. A. le Prince Czartoryski sur les destinées de la Pologne et généralement sur les destinées des Nations slaves comme suite de la réforme du savoir humain. Paris, 1848. P. 20.*)

<sup>37</sup> По словам Вронского: «<...>Греческая церковь изначально, со времени своего возникновения, склонялась к независимости разума, к чему протестантская церковь пришла позже, и путем насилия, развиваясь в недрах католической церкви» (*Wronski H. Prolégomènes... P. 497.*)

<sup>38</sup> Вронский настаивал на главенствующей, «мессианской» роли Российской империи в будущей «славянской федерации»: «Провидение создало и сформировало Россию такой, какова она есть, для того, чтобы имя и идея Бога не были стерты с лица земли» (*Wronski H. Épître à S. A. le Prince Czartoryski... P. 21.*)



## «МЕЧТА ДАЛЕКАЯ, НО ДОРОГАЯ...»

### (два спора о путях спасения)

Н. Ф. Федоров – одна из самых больших и трудно решаемых загадок в истории русской философии. Пожалуй, ни одному учению не давались столь различные оценки. Для одних имя философа стояло в одном ряду с величайшими подвижниками православия Сергием Радонежским и Серафимом Саровским, для других – с еретиком Пелагием. Одни видели в его учении «странное, рационалистическое юродство мысли»<sup>1</sup>, другие были убеждены, что «слово его – растворено подлинно христианской солью, – оно от Логоса»<sup>2</sup>. Одни называли философию воскрешения «первым движением вперед человеческого духа по пути Христову»<sup>3</sup>, другие – «утонченной формой позитивистской религии»<sup>4</sup>. Подобный разброс мнений, зачастую полярных и непримиримых, характеризует не только и не столько учение всеобщего дела, сколько самих его толкователей. «Проект» Николая Федоровича – своего рода лакмусовая бумажка, индикатор, определяющий чистоту веры, ее искренность и непосредственность, через это и ее силу – «Ибо если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес; А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна» (1 Кор. 15:16–17), вместе с тем и ее глубину, и мудрость, достижение «совершеннолетия» в вере, в религиозном чувстве, в «любви к отеческим гробам». Разумеется, понимание, принятие «Проекта» не есть единственный критерий православности, но точное мерило силы веры, верности Христу.

Разговор о Федорове – это кладбищенский разговор, вне кладбища и без плача, вне слышимости рыданий по усопшим учение Федорова теряет звучание; от немоты и глухоты сердечной и немощность понимания. Но прежде чем понять, надобно почувствовать – в сочувствии, в соболезновании, в сострадании постигается учение великого мыслителя. Только там, посреди погоста, посреди миров загробного и предгробного – на грани, в пределе, стираются, смываются налеты поверхностных, посредственных толкований-непониманий.

Предел же – эсхатология и самое сердце ее – сотериология, именно в этих областях богословия раскрывается суть федоровского проекта. Еще С. Н. Булгаков обратил внимание, что «ни одна идея Николая Федоровича не подвергается такой опасности лжетолкования, искажения, вульгаризации, как этот головокружительно смелый его “проект”. Особенно велика опасность истолковать религиозную идею Николая Федоровича в духе современных научных позитивистов а la Мечников и *религиозный* идеал превратить в невыносимую пошлость»<sup>5</sup>. Впрочем, и сам Федоров предвидел возможность искажения своих мыслей и, по свидетельству Кожевникова, «многokrатно высказывал, что “ничего так не боится, как того, что “передовые” и “неверующие” “пожалуют” его в атеисты, от каковой чести он наотрез отказывается”»<sup>6</sup>.

Проект Федорова нередко толковали в чуждом ему духе и причиной этого, как правило, являлись недоразумения. Один из примеров подобного недоразумения – полемика Е. Н. Трубецкого и ученика Федорова Н. П. Петерсона, имевшая немаловажное значение в истории восприятия учения о «всемирной литургии» и отразившаяся на многих последующих интерпретациях федоровских идей.

Поводом для спора послужила статья Е. Н. Трубецкого «Жизненная задача В. Соловьева и всемирный кризис непонимания», в которой автор рассматривал вопрос о взаимоотношениях Федорова и Соловьева<sup>7</sup>. Трубецкой полагал, что «оба мыслителя развивались совершенно независимо друг от друга»<sup>8</sup>, но при этом находил немало общего в их философском творчестве: «Достоевский не ошибся, признав в их воззрениях “много сходного”. Сходство заключается в самом основном, в глубоко жизненном, практическом понимании христианства, – в

реалистическом по существу восприятию Слова воплощенного, – в требовании действительного Его осуществления не только в жизни человека, но и во внешней природе. <...> Так же как Соловьев, Федоров верил не в запредельное только, а в земное, имманентное осуществление Царствия Божьего<sup>9</sup>. «Соловьев примыкает к многовековой традиции христианской мистики... на почве той же традиции стоит и Федоров, когда он требует, чтобы весь мир осуществил в себе ту целостность жизни, которая от века осуществлена в Божественном Троицизме. Когда Федоров распространяет этот идеал “всеединства” не только на живых, но и на мертвых, когда он утверждает воскрешение умерших (отцов) как содержание истинного христианского прогресса и как долг живых (сынов) <...> он этим только договаривает все ту же общехристианскую и общемистическую мысль»<sup>10</sup>. Однако, если в понимании конечной цели христианства – всеобщее воскресение и преображение мира – Соловьев и Федоров, как христианские мыслители, идут в одном направлении, то они, по мысли Трубецкого, совершенно не совпадают в области средств и мечты Федорова «о научных путях достижения этой цели не оставляют ни малейшего следа в мирозерцании Соловьева»<sup>11</sup>.

Статья Трубецкого вызвала возражения Н. П. Петерсона. Он попытался опровергнуть утверждение Трубецкого о расхождении Соловьева и Федорова в области средств осуществления христианского идеала<sup>12</sup>. Однако Трубецкий своего мнения не изменил. В новой статье «Несколько слов о Соловьеве и Федорове (Ответ Н. П. Петерсону)» он еще раз подчеркнул различие между «мистическим путем воскресения мертвых, в которое верует Соловьев», и «естественнонаучным путем, который противопоставляет ему Федоров»<sup>13</sup>. Более того, Трубецкий указывал, что Соловьев «понимает под всеобщим воскресением полное преображение вселенной», а проект Федорова – «мечта о воскресении без преображения»<sup>14</sup>. Это «утопическая мечта об осуществлении всемирного родства и всеобщего воскресения посредством познания существующих, *данных* законов вселенной»<sup>15</sup>. И здесь нет места действию благодати.

Далее печатная полемика перешла в эпистолярную. Петерсон пытался убедить Трубецкого в согласимости идей Федорова с христианством не только в области цели, но и в области средств, подчеркивая, что Федоров, как и Соловьев, стоит на идее богочеловеческого сотрудничества, «теоантропоургии». «И как возможно приписывать Федорову, будто в деле воскресения он рассчитывал только на одностороннее действие человека без участия Божественной благодати, когда, по его мысли, осуществляя дело воскресения, род человеческий исполняет лишь волю Божию и есть лишь орудие Бога в этом деле»<sup>16</sup>. Однако Трубецкий то ли не услышал доводов Петерсона, то ли счел их недостаточно убедительными. Как бы то ни было, результат обсуждения темы вышел весьма неожиданным. Трубецкий выдвинул дилемму «Федоров и Евангелие»<sup>17</sup>, тем самым фактически вступая в противоречие с тем, что не так давно утверждал в статье «Жизненная задача Соловьева и христианский кризис непонимания», где творчество и Соловьева, и Федорова рассматривалось в русле «многовековой традиции христианской мистики».

На этом закончилась полемика Петерсона и Трубецкого. Однако поднятые в ней вопросы об истории и эсхатологии, о возможности осуществления в мире христианского идеала, о соотношении Божественной благодати и действия человеческого в деле спасения имели для Трубецкого продолжение, но уже в его переписке с Маргаритой Кирилловной Морозовой 1911–1914 гг.

Эта обширная и содержательная переписка, одно из ценнейших духовных явлений русской культуры Серебряного века, позволяет во многом уточнить отношение Евгения Николаевича к «Проекту» Федорова. Упоминаний имени философа всеобщего дела в ней крайне мало, однако во многих письмах поднимается тема эсхатологическая, центральная, как для Соловьева, так и для Федорова.

Во время подготовки статьи «Жизненная задача Соловьева...», летом 1912 года, Трубецкий пишет Морозовой: «В результате предстоит много чтения <...> предстоит перечитать Федорова <...> и только тогда можно будет приняться за Соловьева»<sup>18</sup>. В одном из следующих

писем: «Работа моя пока стоит: читаю Федорова! Этот яркий, во многом утопист; а тебе понравился бы, хотя в слишком большом количестве он надоедает, тем более, что пишет скверно»<sup>19</sup>.

В самой статье Трубецкой вспоминал: «Мне приходилось слышать от Соловьева о Н. Ф. Федорове как о мыслителе, у которого необыкновенно глубокие и даже гениальные мысли облекались в необыкновенно странную и чудаческую форму»<sup>20</sup>. «Впрочем, справедливость требует признать, – продолжает Е. Н. Трубецкой, – что не все иллюзии “загадочного мыслителя” были чужды его другу. В этих иллюзиях нетрудно узнать общую печать <...> эпохи <...> того насыщенного утопиями общественного настроения, которое нашло выражение и в последних произведениях Достоевского, и в романтических мечтаниях первых двух периодов Соловьева»<sup>21</sup>. Как уже отмечалось, Трубецкой, не уяснив момента преобразования в проекте воскрешения Федорова, не принял возможности его осуществления и занес сам «Проект» в утопии. Но такое определение эсхатологических чаяний Федорова, Достоевского, Соловьева вызвало бурный протест Маргариты Кирилловны: «Как ты смеешь все чудесное в душе человека, все, из чего он творит, называть утопией... Все они были утопистами. И Соловьев тогда и был велик и создал свое бессмертное, когда был утопистом»<sup>22</sup>. Реальность креста, по мнению М. К. Морозовой, утверждает реальность, возможность утопии. «Если Крест реален и был на земле, то и Воскресение реально и было на земле. Как можно все чудесное переносить в потусторонний мир, когда главное чудо воплощения и воскресения было на земле... Почему у тебя такая радость чувствуется в стремлении убить всякую фантазию, всякий восторг, а не найти в них плодотворное, – спрашивает М. К. Морозова? – Я совершенно согласна, что нельзя верить в чудодейственную силу политических перемен <...> Но нельзя смешивать все человеческие “утопии” в одно. Иные только и спасают мир от гибели и материализма, так как дают силу почувствовать чудесное и прекрасное в мире»<sup>23</sup>.

М. К. Морозова обращалась к Е. Н. Трубецкому с просьбой разъяснить, «как нужно сочетать теургию, религиозный материализм, вообще религиозное творчество жизни, процесс воплощения, со смыслом повести об Антихристе, вообще с катастрофическим концом? Как-то одно другое уничтожает. Если я верю в эволюцию, в процесс теургии, то как я могу принять катастрофический конец? Тогда зачем нужны свобода, деятельность, ответственность, если мира спасти нельзя. Тогда нужно отдаться чему-то мистически совершающемуся и чувствовать себя пассивным медиумом каким-то. Тогда и создавать нечего, если это действительно ничего не создает и не спасает»<sup>24</sup>. Морозова убеждена, «что живой Соловьев был Соловьев теургии, радостного, свободного творчества и веры в реальное значение жизни; катастрофичность же и “Три разговора” – это был итог личных разочарований во все построения, в жизнь, какова она есть, и ужас перед заблуждением, в котором мир живет. А по-настоящему жить этим нельзя. Если не жить убеждением, что все создано Богом не для разрушения, а что иначе не мог появиться Бог, как именно в этой форме, то это значит смотреть на мир как на зло и ждать его разрушения! Тогда зачем жить, зачем верить, во имя чего действовать и терпеть! Во имя отвлеченного, потустороннего преобразования, а здесь ждать смерти, гибели и катастрофы»<sup>25</sup>. «Как чудно, вдохновенно, пророчески все, что он (В. С. Соловьев. – Я.М.) говорит “о великом и таинственном искусстве свободной теургии”. По-моему это зерно, смысл всего Соловьева, в этом скрещивается наука, искусство, религия и, главное, жизнь! В этом весь В. Соловьев, вся его душа, вдохновение, прозрение в будущее и указание пути»<sup>26</sup>.

Именно по вопросу о пути и средствах осуществления воскресения Трубецкой и Петерсон так и не сумели прийти к общему мнению. Имманентному воскрешению Трубецкой противопоставлял мистическим путем совершающееся воскресение трансцендентное. Заметим, что в сотериологическом аспекте вышеозначенные категории определяют, с одной стороны, отношение человека к миру, а с другой – отношение к человеку и миру Бога. Вопрос об имманентности и трансцендентности воскресения в эсхатологии есть вопрос о сопричастности человека (или же его непричастности, равнодушии) к делу спасения. Трансцендентное

воскрешение есть воскрешение даровое, имманентное – трудовое. На последнем настаивал Федоров: на трудничестве, на со-трудничестве в деле спасения. И эта мысль Федорова, «безусловно и безо всяких разговоров»<sup>27</sup> принятая Соловьевым, была созвучна самой Маргарите Кирилловне.

«Всегда и во всем <...> и в построении и понимании» соглашаясь с Евгением Николаевичем, Морозова спорит с ним по вопросу «о конце всего и о запредельном». «Ты всегда все разрешаешь “там”. Это так, конечно, и, должно быть, объективно Царствие Божие уже не есть этот мир. Но, с другой стороны, Царствие Божие внутри нас уже “здесь” нами начинает реализовываться в каком-то таинственном откровении и делании “теургии”. Тут уже мир земной может переживаться символически. Какая-то радость и новая реальность открывается в нем. Тот же мир, но новый! Это положительный идеал и вера в этой жизни начать и найти переход к вечной жизни. Тут есть свои пути, которые нужно искать и создавать. Все-таки религиозный материализм, воплощение!»<sup>28</sup>.

«Что касается материализма, – писал Трубецкой, – то в этом, религиозном смысле я так же материалист, только не знаю – в этом ли смысле. Вы называете себя материалисткой, во всяком случае, в ваших цитатах из В. Соловьева нет ничего такого, под чем бы я не подписался»<sup>29</sup>.

Религиозный материализм М. К. Морозова понимала как преображение мира сего, совершаемое человечеством, его сотрудничество в общем деле спасения мира. «То, что есть лучшего у Соловьева – свободная теургия, – настаивает Маргарита Кирилловна. – Пока это только мечта далекая, но дорогая... Этого еще нет в мире, но это будет, и надо идти к этому. Все Евангелие проникнуто этим призывом к бодрствованию, потому что близко, при дверях... И еще тайна в том, что один человек <...> не в силах преобразить свою душу <...> это возможно только во взаимной любви и в деятельности всех вместе»<sup>30</sup>.

Е. Н. Трубецкой настроенно относился к таким настроениям Маргариты Кирилловны: «Дорогая моя, самая опасная в тебе черта – искание яркого как такового. Ничего кроме солнечных красок ты не ценишь... Это стремление к яркому, во что бы то ни стало, – черта романтическая, не русская и в особенности не христианская. Это желание вдруг, сразу, помимо Креста достигнуть преображения и удержать его навсегда»<sup>31</sup>. Но М. К. Морозова осознавала, что «самая трудная задача, суметь пролить в трудное дело луч солнца, воскресения, заставить все и всех делать его радости, просиять от мрака и страдания, в которые мир погружен <...> это огромная психологическая и религиозная задача – понять радость и улыбку как начало любви к Богу и победы над смертью. В слиянии с жизнью, в общем деле, чтобы каждый воскресал душой, оживлял и одухотворял все вокруг себя... Только в радости и красоте можно почерпать силу для победы». «А что будет со всеми нами, если среди мрака, тоски и серой мглы, нам все будут без конца говорить о Кресте <...> Вспомни Зосиму. Он не Крест все время показывал, а мировую любовь, мировую душу в радости и бесконечной любви ко всему живому... Это ли не русское, это ли не христианское! Нет, ты погрузился в римский мрак!»<sup>32</sup> Маргариту Кирилловну беспокоил вопрос о средствах достижения конечной цели. «Но пути мы понимаем по-разному. Твой метод – смерть, смерть всего и смерть твоей деятельности, – пишет она Трубецкому, – мой, не в смысле моего личного пути – воскресенье. Если бы ты мог меня услышать и почувствовать. Понять ты можешь, но это ничто. Мы об этом и спорим. Это очень глубокая, очень сложная область. Но я верю и знаю, что только это и нужно»<sup>33</sup>.

Е. Н. Трубецкой постарался разрешить сомнения Маргариты Кирилловны: «Я увлекся спором с тобой и забыл, что ты можешь подумать, что мое настроение очень мрачное! Совсем нет...»<sup>34</sup>. «Ты <...> не принимаешь во внимание, сколько во всем этом утверждении “креста” тревоги от любви к тебе»<sup>35</sup>. «Хочу верить, что между нами происходит сплошное недоразумение. Ведь мой идеал – светлое Христово воскресение – радость всему миру; а крест не цель, а только путь <...> крест для меня – смерть и победа над смертью, жизнь, светлое воскресение»<sup>36</sup>.

Итак, не разделяя полностью мнения Маргариты Кирилловны, не чувствуя столь остро «самого интимного, душевного в творчестве Соловьева»<sup>37</sup>, Е. Н. Трубецкой, утверждая «крест»,

утверждал вместе с ним и «Пасху как светлую радость, озаряющую <...> все существование»<sup>38</sup>. «Скептицизм» философа был направлен на «относительное», но в предельном (запредельном), в эсхатологии его настроение и построения не были мрачными, «совсем нет». В книге «Смысл жизни» (1918) он писал: «конец должен быть понимаем *не фаталистически, а динамически*. Это не какой-либо внешний, посторонний миру акт божественной магии, а двустороннее и при этом окончательное самоопределение Бога к человеку и человека к Богу – высшее откровение творчества Божества и человеческой свободы.

Очевидно, что такой конец мира может быть подготовлен не пассивным ожиданием со стороны человека, а высшим напряжением его деятельной любви к Богу»<sup>39</sup>.

Но ведь и в проекте Федорова выражено требование исполнения «совершеннолетним» человечеством воли Бога-Творца. «Необходимым условием» осуществления чаемого является у него «молитва покаянная, ведущая к объединению и спасению» (II, 42). «Последней же ступенью развития молитвы, воплощенной в крестном знамении, будет превращение всего мира в крест, то есть сообщение всей неразумной природе образа сына человеческого» (II, 42).

Жажда всеобщего спасения, чаяние будущего воскрешение – основа федоровского «Проекта». Абсолютно верно утверждение Трубецкого, что Федоров «не верит, не чувствует пропасти, отделяющей нас от мира загробного»<sup>40</sup>. В соболезовании, в сострадании эта пропасть преодолевается. В этом смысле федоровский «Проект» – плач по всему человечеству. И как бесконечно прав Николай Федорович в том, что человек начинается с плача по умершему, там, где нет этого плача, нет человека. Человеческое измеряется плачем. И несомненно, если был у России, у всего человечества такой заступник, то велика надежда на спасение, ибо слезами этого праведника многое искупится.

#### Примечания

<sup>1</sup> Трубецкой Е.Н. Жизненная задача Соловьева и всемирный кризис непонимания // Вопросы философии и психологии. 1915. № 4. С. 277.

<sup>2</sup> Ильин В.Н. Федоров и преп. Серафим Саровский // Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. СПб., 1997. С. 101.

<sup>3</sup> В. С. Соловьев – Н. Ф. Федорову, 12 января 1882 // Соловьев В.С. Письма. Т. 2. СПб., 1909. С. 346.

<sup>4</sup> Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 327.

<sup>5</sup> Булгаков С.Н. Загадочный мыслитель // Булгаков С.Н. Два града: исследования о природе общественных идеалов. Т. 2. М., 1998. С. 326.

<sup>6</sup> В. А. Кожевников – П. А. Флоренском, 7 сентября 1913 // Вопросы философии. 1991. №6. С. 114.

<sup>7</sup> Эта статья была частью обширного сочинения Трубецкого «Мирозерцание Вл. С. Соловьева», вышедшего в 1913 г. отдельным изданием.

<sup>8</sup> Трубецкой Е.Н. Жизненная задача Соловьева и всемирный кризис непонимания // Вопросы философии и психологии. 1915. № 4. С. 273.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Там же. С. 275–276.

<sup>11</sup> Там же. С. 278–279.

<sup>12</sup> Петерсон Н.П. Заметка по поводу статьи кн. Е. Трубецкого «Жизненная задача Соловьева и всемирный кризис непонимания». ... // Вопросы философии и психологии. 1913. № 3. С. 405–411.

<sup>13</sup> Трубецкой Е.Н. Несколько слов о Соловьеве и Федорове (Ответ Н. П. Петерсону) // Там же. С. 420.

<sup>14</sup> Там же. С. 421.

<sup>15</sup> Там же. С. 420.

<sup>16</sup> Н. П. Петерсон – Е. Н. Трубецкому, 21 июля 1913 // НИОР РГБ, ф. 657, к. 6, ед. хр. 18, л. 5.

<sup>17</sup> Е. Н. Трубецкой – Н. П. Петерсону, 28 июля 1913 // НИОР РГБ, ф. 657, к. 6, ед. хр. 63, л. 1 об.

<sup>18</sup> НИОР РГБ, ф. 171, к. 7, ед. хр. 2а.

<sup>19</sup> НИОР РГБ, ф. 171, к. 7, ед. хр. 2б.

<sup>20</sup> Трубецкой Е.Н. Жизненная задача Соловьева и всемирный кризис непонимания // Вопросы философии и психологии. 1915. № 4. С. 276.

<sup>21</sup> Там же. С. 279.

<sup>22</sup> НИОР РГБ, ф. 171, к. 3, ед. хр. 5, л. 61.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> НИОР РГБ, ф. 171, к. 3, ед. хр. 10, лл. 21–22.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> «Наша любовь нужна России...». Переписка Е. Н. Трубецкого и М. К. Морозовой // Новый мир. 1993. № 10. С. 105.

<sup>27</sup> В. С. Соловьев – Н. Ф. Федорову, 12 января 1882 // *Соловьев В.С. Письма*. Т. 2. СПб., 1909. С. 346.

<sup>28</sup> Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках... М., 1997. С. 355–356.

<sup>29</sup> «Наша любовь нужна России...». Переписка Е. Н. Трубецкого и М. К. Морозовой // Новый мир. 1993. № 9. С. 188.

<sup>30</sup> НИОР РГБ, ф. 171, к. 3, ед. хр. 76., л. 36.

<sup>31</sup> НИОР РГБ, ф. 171, к. 7, ед. хр. 1а, лл. 41–42.

<sup>32</sup> НИОР РГБ, ф. 171, к. 3, ед. хр. 4, л. 10.

<sup>33</sup> «Наша любовь нужна России...». Переписка Е. Н. Трубецкого и М. К. Морозовой // Новый мир. 1993. № 10. С. 202.

<sup>34</sup> НИОР РГБ, ф. 171, к. 7, ед. хр. 1а, л. 6.

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> НИОР РГБ, ф. 171, к. 3, ед. хр. 4, л. 14.

<sup>38</sup> НИОР РГБ, ф. 171, к. 7, ед. хр. 1 а.

<sup>39</sup> *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни // *Трубецкой Е.Н.* Избранное. М., 1995. С. 292–293.

<sup>40</sup> *Трубецкой Е.Н.* Жизненная задача Соловьева и всемирный кризис непонимания // Вопросы философии и психологии. 1915. № 4. С. 278.

В. А. Никитин

## ГЕНЕАЛОГИЯ И УЧЕНИЕ Н. Ф. ФЕДОРОВА

Генеалогия – *знание родства*, возникшее вместе с первыми людьми (праотцами Адамом и Евой), которое существовало и в допотопную эпоху, и в эпоху ветхозаветных патриархов, усвоилось и передавалось человеческим обществом практически на всех этапах его развития. Естественно, что в лучших энциклопедических словарях статья «Генеалогия» начинается с библейского ветхозаветного раздела. *Библия* и другие священные книги мировых религий повествуют о генезисе и родстве древних народов, имеющих общие истоки.

К этим общим истокам *сынов человеческих* простирал свой духовный взор Николай Федорович Федоров. В сущности, генеалогия являлась для него *базовым источниковедением* всего рода людского. Отсюда и название основного его произведения, универсального по замыслу, адресованного *к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим*, – «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, то есть немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства».

Будучи незаконнорожденным сыном князя П. И. Гагарина (фамилию и отчество мыслитель получил от крестного отца) и, не имея собственных детей, Федоров всю жизнь питал сугубый интерес именно к генеалогии, в особенности к *восходящему родословию* – т. е. к отцу, деду, прадеду и т. д. Культ предков был и оставался для него неизменной святыней. Долг патрофикации, или отцетворения (воскрешения умерших), мистически определял этот чрезвычайно глубокий интерес, не имеющий себе равных в истории не только русской, но и мировой религиозно-философской мысли.

Многие годы, самоотверженно неся высокое послушание в качестве библиотекаря Чертковской (1868–1874), заведующего каталогом Румянцевской (1874–1898) библиотек (он был несравненным библиотекарем и библиографом!), Федоров превосходно разбирался в старинных русских родословных книгах, составленных в Разрядном приказе или Герольдмейстерской конторе.

В основу наиболее значительных своих библиографических идей (листочка-аннотация для каждой книги, международный книгообмен и др.) Федоров положил нормы оформления сведений о родстве (в форме различных таблиц, росписей, досье, карточек), которые веками вырабатывала европейская и российская генеалогия. Постоянно и систематически создавая и обрабатывая карточки библиотечного каталога, Федоров значительно расширил сферу их применения, занося на них не только выходные данные, но и сведения родословной росписи, включающие информацию как о самом авторе той или иной книги, так и о его происхождении, его предках. Он прекрасно владел условным языком генеалогии, которую рассматривал как ключевую сферу *человековедения*, владел прикладной стороной генеалогии как точной науки, ее унифицированной системой знаков, ее графикой и символикой.

Полагаю, что родословное **дерево** по своей мистической конфигурации в восприятии Федорова уподоблялось **кресту** – *орудию спасения* всего рода человеческого.

Старшинство лиц в каждом поколении само по себе было для мыслителя не так важно, как понимание братства и укорененности братьев и сестер в лоне одной семьи, являющейся частью семьи единой – всего рода человеческого.

Акцент на особой духовной миссии женщины как *воскресительницы* позволял Федорову с равным вниманием относиться и к мужскому, и к женскому родословию.

**Родственность** – вот основная категория для анализа того места, которое принадлежит генеалогии в системе Федоровского учения. Свое учение мыслитель считал **катехизисом** не по форме, а по сущности, который учит тому, что *нужно делать* сынам человеческим как творцам истории в разрешении вопроса о неродственности.

Федоров неоднократно подчеркивал, что есть одно-единственное учение, которое *требует не выделения, а воссоединения* – это учение о *родстве*. По милости Божией, учения этого не коснулось даже наказание пост-вавилонского «смещения языков»; многие названия, относящиеся к родству, т. е. термины из генеалогического словаря, и поныне одинаковы у разных народов. «Не заключается ли в этом указание на истинную цель человеческого рода, ибо не самосохранение, а возвращение жизни отцам должно быть целью?» – вопрошает мыслитель. И поясняет далее: «Наказание смещением языков последовало именно за то, что поколение живущее хотело воздвигнуть памятник себе, т. е. забыло отцов <...> Только в учении о родстве вопрос о толпе и личности получает решение: единство не поглощает, а возвеличивает каждую единицу, различие же личностей лишь скрепляет единство, которое все заключается <...> в сознании каждым себя сыном, внуком, пра-внуком, праправнуком... потомком, т. е. сыном всех умерших отцов, а не бродягою, не помнящим родства, как в толпе...» (I, 44).

Очевидно, что в этих словах сформулирован основополагающий принцип генеалогии, и звучат они как девиз.

*Помнить родство, быть сынами человеческими* – это и значит, по мысли Федорова, *прийти в меру возраста Христова*; именно «родственность есть и пробный камень, и компас в общем деле, в общем ходе...» (I, 81) – подчеркивает философ. Это убеждение глубоко им выстрадано и тщательнейшим образом аргументировано:

«В детском чувстве всеобщего братства скрывалось, заключалось то, что каждый человек есть сын, внук, правнук, праправнук... потомок отца, дедов, прадедов, предков, общего, наконец, праотца, следовательно, в этом чувстве заключалось не только теснейшее соединение настоящего, живущего (сынов), но такое же или даже еще и большее соединение настоящего с прошедшим (отцами) <...>. В отношении сына к отцу, внука к деду и вообще потомка к предку заключается не одно только знание, но и чувство, которое не может ограничиться представлением, мыслью, а требует видения, личного отношения, требует быть лицом к лицу; потому-то в родственности, как критерии, и заключается требование воскресения» (I, 81).

И далее: «Основное свойство родственности есть любовь, а с нею и истинное знание; в отношениях раба и господина, в отношениях граждан между собою

существует скрытность и неискренность, следовательно, нет истинного знания, нет и любви сыновней и братской. <...> Критерий христианства берется из начала, из корня, из основы; христианство видит Бога в начале и Царство Божие, т. е. всеобщее блаженство, в конце. Детство христианства, первые века его, как, вероятно, и детство человечества, отличалось ожиданием конца мира и *чувством родства*» (I, 81–82).

*Родовая форма* в идеальном, т. е. проективном, смысле есть, по мысли Федорова, такой союз, который держится внутреннею силою (чувством родства и любовью), – тот идеальный союз, образ которого дан нам в Святой Троице.

В действительности же, к сожалению, такого идеального, подлинно совершенного союза человеческий род иметь не мог, ибо у его истоков – *грехопадение*, не духовный, а биологический процесс рождения и размножения; *и чем более размножался род, тем менее ощутительными становились признаки родства...*

С этим связана дерзновенная попытка Федорова *преодолеть* всякие ограничения генеалогии, как природной данности:

«...Божественная заповедь требует обратить бессознательное, невольное рождение во всеобщее воскрешение и психофизиологическое знание в психократию» (I, 233).

Интересно отметить, что на путях решения этой подлинно глобальной, можно сказать, *вселенской* задачи Федоров оригинально сочетает исходные принципы генеалогии с искомыми чаяниями филологии, в частности лингвистики. Общий универсальный будущий язык объединенного человечества, по его мнению, явится именно *результатом сознания родства*, потребности взаимного понимания при общем деле. Под этим универсальным языком Федоров подразумевает не какой-то искусственный язык, вроде эсперанто, а такой, который был бы *результатом всеобщего сравнительного языкознания*, свершением и обретением *филологической Пятидесятницы*. «...Всемирный язык будет не новым, а усовершенствованием, возвращением каждого частного языка к первоначальным чистоте и понятности, что увеличит его силу и выразительность» (I, 234).

*Филологическая Пятидесятница* (термин Федорова) – это священное дело, призвание миссионерское. В богослужбном аспекте генеалогии можно было бы уподобить первой части литургии, – литургии оглашенных.

«Пятидесятница, после которой началось собирание, т. е. первая часть литургии, есть праздник лингвистики; но то, что совершилось тогда чудом, теперь должно совершиться трудом» (I, 234).

Труд этот человек верующий призван освятить благодатью; лишь в синергическом сочетании человеческого подвига с Божественной помощью идеи Федорова могут быть усвоены Церковью (в противном случае они превращаются в собственную противоположность).

\* \* \*

Важное значение имеют *генеалогические аспекты* и в Федоровской **историософии**. Федоров резко отрицательно относился ко всем проявлениям генеалогической амнезии, к провалам и нарушениям исторической памяти, причинами коих были в его понимании не только войны и революции, но и природные катаклизмы, эпидемии и др. негативные глобальные факторы.

Современный исследователь О. Б. Божков в своей весьма интересной работе «Родословные (генеалогические) деревья как объект социологического анализа» (опубликована в Интернете) убедительно пишет *о социальных корнях и социальной памяти* – как важной генеалогической проблеме, оставленной XXI веку в наследство катастрофической историей века XX –го.



Божков нигде не упоминает имени Федорова, но именно Федоров в своей «Философии общего дела» предугадал серьезные «сбои» в социальной памяти поколений, которые непосредственно связаны с нарушением преемственности в духовной и культурной традиции, в утрате *дивных* чувств, воспетых нашим великим национальным поэтом:

Два чувства дивно близки нам –  
В них обретает сердце пищу:  
Любовь к родному пепелищу,  
Любовь к отеческим гробам.

На них основано от века  
По воле Бога Самого  
Самостоянье человека,  
Залог величия его.

История Российского государства, считал Федоров, являлась отражением истории Византии, но Византии *времен упадка*. «Москва, собирательница России, можно сказать, дочь Византии, но рожденная в старости, потому-то и храмом собирания был в ней храм Успения Богоматери, а не храм Софии — Премудрости Божией, которая была символом Троицы и храм коей, созданный в цветущую эпоху Константинополя, был как бы художественным выражением этого догмата. В образе Троицы Царьград создал идею собирания человечества, как в иконописи и вообще в священном искусстве, или обряде, создал средство к этому собиранию, которого совершить, однако, не смог, потому что на выработанное им уже учение о Троиединстве смотрел лишь как на догмат, а не как на проект собирания...» (I, 235).

Говоря, что «четвертому Риму не быть», – подчеркивал Федоров, – Россия тем самым признает за собою призвание и *долг* в решении этой проблемы. «При соединении же разума теоретического с практическим, с разумом верующим, крестьянским и христианским, они воссияют двойным светом...» (I, 395).

Подводя итоги, хотелось бы высказать несколько соображений.

Федоров скорбел бы вместе с нами сегодня, но не столько об утрате *социальных или сословных* корней, сколько об утрате мистических корней человеческого рода как *единой семьи*.

Федоров радовался бы вместе с нами наметившейся в последние годы обнадеживающей тенденции к уяснению своих генеалогических ветвей, усиливающемуся интересу к истории своих предков.

Сознательная забота о знании и уяснении своей генеалогии, считал Федоров, должна быть отнюдь не прерогативой привилегированных слоев общества, а достоянием всех без исключения самых широких демократических масс, всего народа: «Истина может принадлежать не сословию, а только всему человечеству в совокупности всех поколений».

Отсюда и пафос печалования о необходимости всеобщего обучения, преодоления противоположности между образованными и неграмотными.

Как справедливо полагают современные исследователи, усиление массового интереса людей к своим генеалогическим корням связано сегодня с резкой сменой социальных ориентиров, разрушением старой самоидентификации и мучительными поисками новой.

Очевидно, что мощную подпитку этому интересу дает религия. Религиозно-философское учение Федорова, как бы ни оценивать его глобальную идею *патрофикации*, придает мощный импульс, вливает живую и плодотворную струю в магистральное русло генеалогии.

Аристотелевская (линейно-ступенчатая) идея «*лестницы существ*», которая предшествовала понятию и способу изображения генеалогического *древа*, отторгалась сознанием Федорова. Его менталитету было органически близка идея именно родословного *древа*. Именно

эта идея была усвоена к тому времени палеонтологией и биологией, получала развитие в генетике и лингвистике, начинала усваиваться социологией. Поразительно, что Федоров не только превосходно разбирался во всех этих отдельно взятых науках, но и чрезвычайно плодотворно работал на их стыке; его гениальная мысль искала и обретала некий несравненный, всеобъемлющий и интегральный синтез.

Следует особо сказать о тех аспектах генеалогической проблематики, которые связаны с репродуктивным поведением (рождаемость, брачность, плодовитость и т. п.). В этом отношении Федорова отличал глубокий духовный радикализм, он отрицал дурную бесконечность чисто биологического развития человечества. Идеи его в этом отношении были столь оригинальны, парадоксальны и обескураживающи, что заслуживают отдельной статьи.

Здесь же следует подчеркнуть: Федоров ясно понимал приоритет духовного родства по сравнению с родством биологическим, – ведь об этом учил Сам Христос, повторяя слова пророка Михея: «И враги человеку – домашние его» (Мф. 10:36; Мих. 7:6).

Опыт последнего рокового семидесятилетия, вавилонского пленения русской соборной души в застенках тоталитарного государства показывает, как пагубно и чем чревато насилие над личностью и обществом со стороны властей предрешающих. Большевики стремились ликвидировать не только «классы», а целые *сословия*, из-за чего людям приходилось скрывать свое происхождение, свои кровно-родственные связи.

Миф о “новой социальной общности – советском народе” возник в 70-е годы, но довольно скоро рухнул, не продержавшись и четверти века. И это можно было предсказать всем, кто внимательно читал работы Федорова.

Он был апологетом не *коллективного* (как это часто ошибочно ему приписывают), а *соборного* начала, нераздельно и неслиянно связанного с началом *личностным*. Вот почему для Федорова столь отрадной была сама *атмосфера генеалогии*, – когда в трепетной, сквозящей на ветру времени кроне родословного древа ясно просматривается каждый отдельно взятый «листик» – та или иная личность (а отнюдь не винтик!).

Как известно, главный элемент генеалогического древа – поколение (библейское *колено*). Этот термин принципиально важен для Федорова, поскольку в его учении речь идет о последовательном воскрешении человеческих поколений (колен) – одного за другим.

Вопрос: надо ли включать в генеалогию “несостоявшегося” (мртворожденного или абортированного) брата (сестру) для Федорова решается, безусловно, положительно, ибо для него, в полном соответствии с учением Церкви Христовой, «Бог не есть Бог мертвых, но Бог живых» (Мф. 22:32; Мк. 12:27), – и всяческая личность подлежит воскрешению, согласно заповеди Спасителя: «больных исцеляйте, прокаженных очищайте, **мертвых воскрешайте**, бесов изгоняйте; даром получили, даром давайте» (Мф. 10:8).

*Родословные древа* с точки зрения «Философии Общего Дела» являются чрезвычайно важным, можно сказать, ключевым источником информации для определения самого *состава воскрешаемых*. В этом плане наука генеалогия также является ключевой и основополагающей. Образно говоря, это краеугольный камень в фундаменте всего вселенского здания.

А. Г. Гачева

## Н. Ф. ФЕДОРОВ – ФИЛОСОФ И ДЕЯТЕЛЬ ОТЕЧЕСТВОВЕДЕНИЯ

Интерес к родной старине, к краеведению, так же как восприятие музейного и архивного дела как дела священного, были свойственны Н. Ф. Федорову на протяжении всей его жизненной и творческой биографии. Еще в свою бытность преподавателем истории и географии в уездных училищах средней России (с 1854 по 1868: Липецк, Богородск, Углич, Боровск, Подольск и др.)

он занимался с детьми изучением судеб их «малой родины», земли отцов, дедов, прадедов. И уже тогда отечествоведение, воспитующее в ребенке чувства родственности, сыновнего долга, памяти и любви к прошедшему, полагал одной из основ начального образования.

Затем началась служба в Чертковской библиотеке в Москве (с 1869 по 1872), уникальном книгохранилище, содержавшем обширное собрание книг о России, ее истории и культуре. В лице заведовавшего тогда Чертковкой П. И. Бартенева, историка, археографа, редактора выходившего при библиотеке журнала «Русский архив», Н. Ф. Федоров встретил человека, так же как и он сам, увлеченного идеей сохранения памяти, восстановления наследия прошлого. И не просто увлеченного, но и активно работающего в этом направлении. Все четыре года службы во «всеобщей библиотеке России» Федоров помогал Бартеневу в собирании материалов для журнала. С издателем «Русского архива» он сохранил отношения и впоследствии. Именно в этом журнале в 1890-е годы начнут появляться статьи и заметки как самого Федорова, так и близких ему лиц – прежде всего В. А. Кожевникова и Ю. П. Бартенева, сына знаменитого историка, – связанные с темой отечествоведения.

Особое место в жизни и деятельности философа памяти заняли г. Керенск (нынешний Вадинск) и Керенский край. Сюда с 1870 по 1891 гг. он приезжал на летнее каникулярное время (а часто и на Пасху) к своему ученику Н. П. Петерсону, служившему секретарем съезда мировых судей. В 1873 г., после перевода Чертковки в здание Московского публичного и Румянцевского музеев, и в первые годы службы в библиотеке Музеев, собирался даже поселиться в Керенске, а в 1874 г. провел там целых полгода, организовав в городе при местной публичной библиотеке хранилище исторических документов, относящихся к Керенскому краю.

Керенский уезд находился в западной части Пензенской губернии, гранича с Тамбовской губернией – родиной мыслителя: село Ключи, где родился Федоров и где была усадьба его отца, П. И. Гагарина, в которой он провел первые годы жизни, Шацк, где окончил уездное училище, – все это было сравнительно недалеко. А если заглянуть в историю, то предки мыслителя по отцу, князя Гагарины, владели землями не только в Тамбовской губернии, но и в Керенском уезде. Так что стремление Федорова в Керенск, в сущности, было своеобразным возвращением к истокам, в перспективе его учения обретавшим особый смысл.

Именно в Керенске Николаю Федоровичу удалось практически осуществить свои идеи об отечествоведении, об изучении «местной истории», малой родины – изучении, одушевляемом «любовью к отеческим гробам», сознанием того, что здесь, на этой земле, жили твои предки. С 1874 г. он предпринимает сбор материалов по истории Керенского уезда, привлекая к этой работе Н. П. Петерсона, а затем и его брата Г. П. Петерсона.

Остановимся немного на этой вехе его краеведческой деятельности. В январе 1874 г. Федоров отвечает согласием на предложение Н. П. Петерсона переехать в Керенск и занять место библиотекаря Керенской Публичной библиотеки, заведывание которой незадолго до этого принял на себя Николай Павлович. «...Я начал собирать различные сведения, относящиеся к Керенскому краю, – пишет философ ученику из Москвы 10 января 1874 г., – я начал собирать различные сведения, относящиеся к Керенскому краю. Из этих материалов можно составить *мест<ный> историческ<ий> учебник*, который мог бы заинтересовать не одних только учащихся изображением того участия, которое принимал любимый Вами Керенск, как и всякий другой уголок России, в делах Русской земли и какую службу сослужил этому делу. Об этом предмете надо говорить или очень много, или уже ничего не говорить. При свидании будем говорить много, и тогда, я надеюсь, Вы пожелаете принять деятельное участие в сей работе» (IV, 197).

Так, разумеется, и произошло. Целых полгода, пока Николай Федорович жил в Керенске, шла напряженная поисковая работа. Уже первые собранные учителем и учеником материалы представляли серьезную научную ценность. Так, у владелицы с. Лундана Керенского уезда Е. К. Рудольф был обнаружен документ, в котором содержались интересные сведения, относящиеся к восстанию Степана Разина. С содержанием документа Федоров летом 1874 г.

ознакомил историков Н. А. Чаева и С. М. Соловьева, которые высоко оценили его находку (подробнее см.: Д., 239).

Сначала разыскания шли только в Керенском уезде. Но летом 1874 г. Николай Федорович отправляется в Москву «с целью извлечь из находящихся там архивов все, что касается Керенска»<sup>1</sup>. Сообщая об этом намерении историку Н. А. Чаеву, Н. П. Петерсон просил его помочь «Николаю Федоровичу проникнуть в московские архивы» и «получить какое-либо занятие, которое давало бы ему средства к существованию», дабы продолжать его «полезную деятельность»<sup>2</sup>.

Поступив в конце ноября 1874 г. на службу в Московский публичный и Румянцевский музеи, главное хранилище книг, рукописей и документов древней столицы, Федоров регулярно сообщал Н. П. Петерсону обнаруженные им сведения о Керенском крае, посылал найденные документы<sup>3</sup>. Параллельно Петерсон «собирал старые документы у Керенских помещиков, знакомился с церковными архивами», «с местностью Керенского уезда, проходил по ручейкам и речушкам, впадающим в реку Вад, на берегу которого стоит г. Керенск, начиная от устья до их истоков, описывал эти свои экскурсии в письмах к Н. Ф-чу»<sup>4</sup>. «Знакомясь с местностью Керенского уезда, – вспоминал позднее Петерсон, – я нанес на план уезда древний вал, защищавший от набегов татар, который идет по всему уезду, от границ Спасского уезда Тамбовской губернии, до границ Нижне-Ломовского уезда Пензенской губернии. План этот передан мною в Пензенскую Архивную Комиссию»<sup>5</sup>.

В каникулярные недели в Керенске или во время приездов Петерсона в Москву учитель и ученик занимались обработкой и описанием найденных материалов. И даже после 1878 года, когда началась напряженная работа над главным сочинением Федорова «Вопрос о братстве, или родстве...» и свободное от занятий по службе время учитель и ученик отдавали ей (Федоров писал, диктовал, Петерсон переписывал и записывал надиктованное), Николай Федорович не переставал по мере сил и возможности отыскивать новые факты, относящиеся к истории Керенского уезда, которой теперь уже занимался брат Н. П. Петерсона Григорий Павлович, наводить, по просьбе последнего, необходимые справки, отвечать на возникавшие у него вопросы (см., напр., Д., 219). В 1882 г. в газете «Пензенские губернские ведомости» (№№ 144–182) Г. П. Петерсоном был напечатан «Исторический очерк Керенского края», где широко использовались собранные Федоровым и Петерсоном материалы.

В этом очерке Г. П. Петерсон не просто излагал историю пензенской земли – от VI в., когда жили на ней мордовские племена, до пребывания ее в составе Рязанского и Нижегородского княжеств, покорения монголо-татарами, наконец, вхождения после падения Казанского ханства в состав Московской Руси, участия в Пугачевском восстании, в войне 1812-го года... – но и выстраивал подробные родословные керенских фамилий (князей Кугушевых, Ронцовых, Никифоровых, Чубаровых, Беклемишевых, Баскаковых, Богдановых, Битяговских, Вешняковых, Вышеславцевых и др.), приводил данные о священнослужителях г. Керенска, называя их всех поименно и сообщая о каждом сведения пусть и немногие, пусть самые скучные и даже случайные, но тем не менее удерживающие давно ушедших в сфере исторической памяти: так, об одном было известно лишь то, что он умер в 1812 году, о другом – что окончил курс Пензенской семинарии, о третьем – что беспробудно пьянствовал и был лишен священства за «буйные поступки», о четвертом – что он был из студентов и т. д. И вообще, как в основном тексте очерка, так и в приложении к нему Г. П. Петерсон поместил массу документов и самых различных сведений, раскрывавших все новые и новые черты жизни обитателей края (повторим: многие из этих документов и сведений были обнаружены Н. Ф. Федоровым и Н. П. Петерсоном).

Примечательна манера изложения, свойственная как этому очерку Г. П. Петерсона, так и другим краеведческим его статьям, – манера, которая несомненно идет от Федорова, внушена общением с ним. На затертом безжалостным временем полотне прошлого умный, сердечный взгляд историка ищет контуры не только *событий*, но и *лиц*, являвшихся участниками этих событий. Повествование включает в себя массу имен, каждый персонаж очерчен внимательно и

любовно, как бы воскрешен на страницах творимой летописи. Князья и крестьяне, священники и бунтовщики, старицы, игуменьи и просто деревенские бабы – здесь нет никакой иерархии, все равновелики и равноценны, ибо они не только *деятели*, но и *личности*, они – деды, прадеды, пращуры, предшественники ныне живущих.

Завершая свой очерк, Г. П. Петерсон заявил о намерении продолжать местные исследования и «время от времени» «под рубрикою: “Приложения к историческому очерку Керенского края”» «сообщать в Редакцию Губернских Ведомостей все, что удастся <...> найти нового по истории Керенского края»<sup>6</sup>. И действительно, в качестве «Приложений» к «Историческому очерку» в 1882–1883-х гг. им были опубликованы три работы: «Село Шеино и его владельцы» («Пензенские губернские ведомости», 1882, №№ 215–221; отд. оттиск: [Пенза], б/г), «Род Скорняковых в Керенском уезде» («Пензенские губернские ведомости», 1883, №№ 140, 142–146) и «Сорокинские помещики» (там же, 1883, №№ 147, 151, 157, 181–182), а затем в 1889 г. – «Приходская летопись села Поливанова-Сергиевского Керенского уезда (Опыт истории села)» («Пензенские губернские ведомости», 1889, №№ 61, 63, 66, 68, 75, 78; отд. оттиск: Пенза, 1889). Подобный опыт историографии не края, не города, а *села* – с точки зрения большой истории единицы почти ничтожной, своего рода *quantité négligable* – лежал как раз в русле представлений Федорова о задачах отечествоведения: «...должно, – писал мыслитель, – ввести в историю каждый городок и село, как бы незначительны они ни были; каждый поселок должен открыть свою непосредственную мать, метрополию, и проследить свою генеалогию до известного нынешней истории места» (I, 271).

Установка на полноту собирания, воспринятая Г. П. Петерсоном от философа «всеобщего дела», прямо прозвучала в начале его очерка «Род Скорняковых в Керенском уезде», посвященного истории *одной фамилии* на протяжении нескольких веков и подготовленного на основании ее семейного архива: «Историческое значение “рода Скорняковых”, как и всякой другой фамилии, когда-либо существовавшей в данной местности, заключается уже в том, что фамилия эта *существовала*, т. е. принимала известное участие в общественной жизни известной эпохи, имеющей свойственное ей историческое значение»<sup>7</sup>.

На экземпляре «Приходской летописи села Поливанова-Сергиевского...», ныне хранящемся в фондах Российской государственной библиотеки, имеется дарственная надпись Г. П. Петерсона: «Многоуважаемому Николаю Федоровичу Федорову. 25 июля 1889 г., г. Саранск. Григорий Петерсон». Появление такой надписи совсем не случайно. Очерк жизни села Поливанова, построенный в основном на материале его памятной книги, сохранившейся в архиве сельской церкви, стал, можно сказать, иллюстрацией мысли философа, высказанной в IV части «Вопроса о братстве...» (эта часть в основном писалась как раз во время приездов Федорова в Керенск): «Всякий приход, или община, в коем каждый член – историк и летописец, а вместе и длинная летопись своих предков, есть историческое общество, т. е. общество истории и древностей, а также и новостей, если можно так выразиться, так как общество это, изучая древности, должно следить и за текущими явлениями, ибо и то, и другое равно необходимы, да в новом-то и живет старина» (I, 271). Да, в своих краеведческих изысканиях Г. П. Петерсон прямо вдохновлялся идеями Федорова об изучении местной истории. «Приступив к собиранию исторических сведений о с. Поливанове-Сергиевском, – замечал он в предисловии к «Приходской летописи...», – пришлось пожалеть об отсутствии у нас местных архивов в каждом уездном и даже губернском городе, вследствие чего изучение местной истории затруднено до чрезвычайности. Между тем желание, или, вернее, потребность оглянуться назад и хотя немного приподнять завесу своего прошлого настолько присуще душе человеческой, что, независимо от сказанных препятствий, следы минувшей жизни тщательно разыскиваются, собираются и записываются исторические факты и, таким образом, нарождается, так сказать, *местная история*.

Правда, что все эти записи исторические, сделанные на месте, далеко не отличаются желаемой полнотою и научным достоинством, тем не менее, однако, уже самым существованием своим они как бы указывают, намечают тот самый путь, на который рано или поздно должна же

будет наконец вступить историческая наука, если только она желает, по праву, именоваться “всеобщей”»<sup>8</sup>. И ниже, комментируя предложение одного из пензенских архипастырей «завести в каждом Епархиальном приходе при церквях так называемые “Памятные книги”», Г. П. Петерсон высказывал следующее пожелание: «Думается, что полезно было бы для изучения местной истории и статистики завести подобные книги, например, при каждом сельском училище, где учителя могли бы вносить в книгу по заранее намеченным рубрикам сведения, касающиеся истории села и его статистики»<sup>9</sup>. Трудно не узнать здесь излюбленные федоровские мотивы.

Деятельностью Федорова и двух Петерсонов фактически была заложена основа керенского краеведения, и эта тема, безусловно, еще ждет своего исследователя. В дело собирания сведений о Керенском крае им удалось вовлечь людей самых различных социальных групп: местных землевладельцев (Д. А. Ронцова, Н. П. Куткина, Ф. П. Александровского, К. В. фон Штромберга, Н. Х. Логвинова), представителей духовного сословия (среди них – священники И. М. Зембликов, И. В. Масловский, игуменья Тихвинского монастыря Анастасия и др.), крестьян (Богатыревых, Казуровых, Полшковых и др.)<sup>10</sup>. Причем это собирание по своим условиям и характеру было предельно личностным, индивидуализированным. В Керенское хранилище исторических документов, устроенное Н. Ф. Федоровым, добровольцы несли бумаги, касавшиеся истории их собственного рода – отцов, дедов, прадедов, когда-то поселившихся в Среднем Поволжье. На основе собранных документов удалось восстановить родословную целого ряда жителей края: причем это были не только состоятельные помещики, но и крестьяне (предки многих из них принадлежали в былые времена к служилому сословию). Таким образом круг родовых исследований расширялся, родословие переставало быть избирательным, в центре внимания «местной истории» оказывалось все больше и больше рядовых людей, интересных просто тем, что они жили на Керенской земле. И это для Федорова имело значение глубоко символическое, было прообразом той эпохи «всеобщего дела», когда в круг познания и исследования будут включены все когда-либо жившие, а изучение предков, одушевленное памятью и любовью, станет делом всех живущих, их нравственно-религиозной обязанностью.

В 1890-е годы, когда Федоров уже более десятилетия известен как знаменитый библиотечарь Румянцевского музея, «Московский Сократ», тема отечествоведения становится для него одной из центральных. Он вынашивает ряд инициатив, имеющих отношение уже не к какой-то отдельной, конкретной области, с которой связывала его в тот или иной жизненный период судьба, а к России в целом: собирание сведений о помочах и толоках, о храмах обыденных; организация школ-храмов и школ-музеев; обращение Московского Кремля и кремлей древнерусских городов в воспитательные музеи; устройство в губернских музеях периодических тематических выставок и т. д. К этим инициативам библиотечарю Румянцевского музея удалось подключить многих лиц из своего московского окружения: С. А. Белокурова, С. С. Слуцкого, Г. П. Георгиевского, П. И. и Ю. П. Бартеневых, В. В. Верещагина, И. А. Борисова, Г. А. Джаншиева, В. А. Кожевникова, а также некоторых представителей провинциальной общественности: членов губернских архивных комиссий, библиотечных и музейных деятелей, краеведов, низшее духовенство.

Общественные инициативы Федорова 1890-х годов, печатные выступления самого мыслителя и его сподвижников никак не могут быть рассматриваемы вне современного им исторического и культурного контекста. Царствование императора Александра III характеризовалось устойчивой тенденцией к расширению движения за изучение родной старины, прошлого России, памятников ее истории, материальной и духовной культуры. Вторая половина 1880-х – начало 1890-х гг. были своеобразным пиком этого движения, не утратившего своей мощи и в первые годы правления Николая II. Шел активный процесс открытия новых музеев как в больших, так и в малых городах, а также реорганизации, расширения, укрепления уже существующих. Росло число музеев при различных исторических и археологических обществах, церковных древлехранилищах. Небольшие музеи создавались при училищах и даже церковно-приходских школах. С 1884 г. в губернских городах начали возникать ученые архивные

комиссии, непосредственной задачей которых было собирание материалов по истории края, создание местных архивов и музеев (в 1900 г. существовало уже 19 таких комиссий). Музеи появлялись и на недавно присоединенных территориях Средней Азии, способствуя духовному и культурному их освоению. Регулярно созывались археологические съезды.

Федоров сочувственно откликался на вышеописанное движение, стремился сам участвовать в нем. В. А. Кожевников, первый биограф мыслителя, писал об этом так: «Считая, вопреки очень распространенному мнению, археологию “за одну из самых живых, самых современных наук”, полную значения для уяснения не одного прошлого, но и настоящего и будущего, он заботился о включении в программы археологических съездов целого ряда интересных вопросов, как это и было сделано по внушению его в программе Рижского съезда. По тем же побуждениям приветствовал он основание местных ученых архивных комиссий, содействуя по мере возможности и их развитию и оживлению. Так, например, плодотворным оказалось его влияние в этом отношении на Д. П. Лебедева, с которым Николая Федоровича связывала многолетняя дружба, в области изучения старины рязанской.

Но исследование этой стороны жизни нашей родной старины было только одною из многочисленных задач, которые Николай Федорович ставил в обязанность ученым архивным комиссиям. О том, как широко и вдумчиво понимал он эти задачи, видно из его проектов о пополнении программы деятельности этих комиссий, которые в своей (если позволительно так выразиться) ненасытной научной требовательности, он желал бы видеть даже в уездных городах, предлагая привлечь учителей городских и сельских школ к изучению местной истории городов и уездов, а издание “Воспоминаний” крестьянина Артынова о селе Угодичи внушило ему уверенность в возможности и сельской историографии, к занятиям которою он поощрял сельских учителей и священников, причем призыв этот, как кажется, остался не совсем безуспешным»<sup>11</sup>.

Участвуя в краеведческом движении, Федоров стремился открыть ему новые горизонты, направить к тем задачам и целям, которые открывались в учении «всеобщего дела». Вопрос «Что такое отечествоведение?» для мыслителя напрямую был связан с активно-христианским пониманием истории – как «богочеловеческой работы спасения», в которой все становятся «историческими деятелями» и конечный благой исход зависит буквально от каждого.

Собирание, стремящееся к идеалу целостного знания, к полноте памяти о прошлом, – представлялось Федорову первым шагом на воскресительном пути. Тезис «все должны быть познающими и все – предметом познания» (фундаментальный принцип его гносеологии) зазвучал на языке родства: все сыны и дочери человеческие, ныне живущие и еще имеющие жить, должны быть познающими, объект же их любовного, сердечного познания – отцы, деды, прадеды, прапрадеды... все, ушедшие в небытие.

Для будущей истории воскресительного дела стремился мыслитель вывести из забвения и исконно русский обычай построения обыденных храмов. Эти храмы воздвигались в Древней Руси общим, бескорыстным трудом и единодневно обычно в години народных бедствий, войн, эпидемий, голода, засухи или в «благодарение за всякое благодеяние Божие». На постройке таких храмов работали все, от мала до велика: дети, женщины, старики. Возили бревна из леса, обтесывали их, возводили стены и купол. Работа шла весь день и всю ночь, заканчивалась под утро. А утром храм освящали и служили в нем первую литургию.

Так единокорный, совокупный порыв в невиданно короткий срок (одни сутки!) создал небесную красоту храма, на глазах почти что творилось чудо. И вот уже отступали враги, затихал мор, на иссохшие поля проливались живительные капли дождя.

«Значению обыденных церквей вообще и в наше время <...> в особенности» (III, 5) Федоров посвятил целый ряд своих статей, писем, заметок. В обычае единодневного храмостроительства видел он зримое свидетельство того, что благое единство людей не утопия, что история может стать поприщем Божьего, «общего дела», не словесного лишь исповедания, но и осуществления чаемого. «Обыденные церкви, как памятники единокория и согласия,

доказывают *положительно*, <...> что для человеческого рода возможен <...> союз для *дела священного*, общего, великого, *от коего зависит самая жизнь*» (Ш, 5).

Стремился Федоров раскрыть и воскресительную символику обыденных храмов. Он указывал на слова Христа: «Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его», – Спаситель произнес эти слова, понимая «храм Тела Своего» (Ин 2: 19, 21). Христианский храм всегда уподоблялся человеческому телу как микрокосму. И в идеальной картине обыденного храмостроительства, воссоздаваемой мыслителем, постройка обыденных церквей совпадает со днями смерти и воскресения Спасителя: начинается в пятницу вечером и оканчивается к полуночи с субботы на воскресенье (впрочем, такие случаи и бывали), – вырастая в прообраз будущего восстановления храмов-тел умерших отцов и предков, совокупным, согласным действием человеческого многоединства.

В конце XIX века активно обсуждались теории преступной толпы, выдвинутые в европейской социологии и криминалистике. Интерес русского общества к этим теориям был подстегнут беспорядками, вспыхивавшими во время поразившей Россию в 1892 г. эпидемии холеры. В печати появилось несколько статей, трактовавших проблему толпы на основе гипотез французского социолога и криминалиста Г. Тарда. Его работа «Преступная толпа» («*La foule criminelle*») вышла в Париже в 1892 г., а в 1893 г. была переведена на русский язык. В том же году, но несколько ранее, была напечатана книга итальянского ученого С. Сигеле под одноименным названием, изданная в 1893 г. и на французском. Толпа, в представлении Г. Тарда и С. Сигеле, по самой своей сути криминогенна, в составляющих ее индивидуумах в момент возбуждения всегда торжествуют, низменные, жестокие инстинкты. «Толпа – это среда, в которой микроб зла развивается очень легко, тогда как микроб добра почти всегда умирает, не находя условий для жизни», – утверждал С. Сигеле<sup>12</sup>. А Г. Тард прямо объявлял толпу («дикий, бешеный, несдержанный зверь», «слепая игрушка своих инстинктов и рутинных привычек») явлением низшего порядка среди других общественных организмов, шагом назад в социальной эволюции. И особенно ополчался на свойственные толпе «единодушие», однородность идей и убеждений. Они всегда являются, подчеркивал он, «результатом лишь односторонней подражательности»<sup>13</sup>. Толпа плоскодонна, тупа, неспособна ни к великому деянию, ни к творчеству – и то и другое свойственно только личности, а личность в толпе тушется, нет, подавляется, безжалостно сминается безликой, отвратительной массой.

Федоров был знаком с теорией «преступной толпы» и в своих статьях и заметках не раз горячо ее опровергал. Да, толпа действительно может быть отвратительна и жестока, но это прямо связано с теми идеями и идеалами, которые одушевляют ее. Окажутся эти идеи злы, недостойны, ущербны – и действия толпы будут им соответствовать. Но поставьте перед людьми, соединенными в одно целое, благую, высшую цель и задачу – и человеческое сообщество получит реальный шанс преобразиться. Пример такого преобразования как раз и являло собой строительство обыденных храмов...<sup>14</sup> Но далеко не только оно. Николай Федорович напоминал своим современникам и столь распространенный в русских деревнях обычай безвозмездной, «всем миром» помощи (помочи, толоки), когда жители деревни за один день вспахивали поле бедным, многодетным или немощным соседям, помогали собирать урожай, строили дом... Дружная, согласная работа не мерялась на деньги. И само угощение, полагавшееся, по обычаю, помочанам, было, подчеркивал Федоров своего рода «братскою трапезою», напоминавшую священные трапезы, «агапе» ранних христиан (Ш, 10). Итак, «оказывается более справедливым убеждение нашего народа, что совокупность людей образует не толпу с разнузданными, грубыми стремлениями, <...> но “мир”, т. е. общество, в котором царят согласие и единение, для единого дела, в котором отмечается греховный элемент частных составных единиц, и человек от святости общего дела очищается и достигает небывалой духовной высоты» (Ш, 58).

Но если всякое нравственное, доброе дело так преображает участников, то как же, вопрошает мыслитель, способно преобразить их высшее, благое христианское дело – дело «возвращения жизни тем, от коих ее получил», будущего «восстановления мира в то благолепие



нетления, каким он был до падения» (I, 401)? Через объединение в богочеловеческом деле спасения, «*чрез всемирную помощь или толоку, т. е. чрез объединение всех разумных сил для обращения слепой, смертоносной силы в живоносную*» (III, 60) ныне разрозненное, враждующее людское сообщество получает реальный шанс стать истинным, совершенным многоединством, подобным «Божественному Триединству».

Обыденные храмы, воздвигавшиеся столь часто во времена тяжких бедствий, были своего рода воплощенной молитвой, памятниками коллективного покаяния. Участники строительства стремились богоугодным делом исправить грех неправедной жизни – как своей лично, так и деревни, села, города и даже народа... Массовый религиозный подъем получал здесь созидательный, духоносный исход. Иначе протекали так называемые ревивали (Revivals of Religion, буквально: «возрождения религии»), составлявшие характерную особенность американских протестантских общин Нового времени (особую известность получил, так называемый, Нью-Йоркский ревиваль 1857 г.). Огромные толпы людей, по призыву пасторов и проповедников, собирались в храмах или под открытым небом и там, с краткими передышками, почти без еды и сна, проводили по несколько суток под пение церковных гимнов и проповеди о близком конце света, страшном суде и адских муках. Религиозная экзальтация приводила к тому, что «целые селения начинали распродавать свое имущество и ликвидировать свои дела в твердом убеждении в немедленном наступлении светопреставления»<sup>15</sup>. Нараставшее с каждым днем и часом нервное напряжение выплескивалось в бурных, истерических действиях: люди вопили, рвали на себе волосы, извивались в конвульсиях. В толпе, одержимой надрывным экстазом, вспыхивали ссоры, драки, имели место даже убийства...

Покаяние ревивалей, подстегиваемое апокалипсической угрозой, не находя созидательного выхода, гранича с отчаянием в спасении, разрешалось массовой истерией. Покаяние творцов обыденных храмов выражалось в «усердной, дружной, изумительно быстрой работе», соединяло участников в духе «веры, надежды, любви» (III, 24). Оно было образом того самого активно-христианского покаяния, о котором не уставал говорить «пророк воскрешения» – 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.

Впервые Федоров попытался печатно (правда, пока через третьих лиц) привлечь внимание общественности к храмам обыденным в 1892 г., когда отмечалось 500-летие со дня кончины преп. Сергия Радонежского. В восьмом номере журнала «Русское обозрение» за тот год в разделе «Вопросы церковной жизни» появилась за подписью «-ь» заметка о предстоящем чествовании его памяти, содержание которой явно было внушено Федоровым. «Будь у нас более усердия или более творчества духа, чем так богата была древняя Русь, – писал автор заметки, – можно было бы более славно и более достойно встретить предстоящий духовный юбилей. Можно было бы создать памятник, и соответствующий событию, и поучительный для грядущих поколений <...> Пережив такое тяжкое бедствие, как неурожай прошлого года, переживая и теперь еще беду холерной эпидемии, мы могли бы не только собраться для общей молитвы, что делаем и теперь, но, по примеру наших предков, могли бы создать храм обыденный. И, конечно, где, как не в Москве, нашлось бы достаточно и “ревности по дому Божию”, и средств для совершения этого? А если б этот храм был построен в честь и славу Пресвятыя Троицы и если б он был по своему внешнему и внутреннему устройству точным подобием того храма, который более пятисот лет тому назад был собственноручно построен преподобным Сергием, – то разве это святое дело не было бы самым достойным чествованием памяти святого угодника Божия? И разве оно не было бы тем святым памятником, который связывал бы нас с древнею до-Петровскою Русью (обыденных храмов не было у нас более двух веков), и в то же время поучителен для наших потомков?»<sup>16</sup>.

Высказанный здесь проект был повторен уже более детализированно в статье С. С. Слущкого «К 500-летию юбилею преподобного Сергия. Храм Св. Троицы при Румянцевском Музее», помещенной в газете «Московские ведомости» 13 сентября 1892 г. и также вдохновленной идеями Федорова. Уточнялось место постройки: во дворе Московского Публичного и Румянцевского музеев при храме Св. Николая Чудотворца, имевшем придел преп. Сергия. Сообщалась примерная стоимость здания (1000 рублей), а также его размеры (должен был вмещать до 30 человек).

Предложение многими было встречено с воодушевлением. Спустя всего четыре дня, 17 сентября в тех же «Московских ведомостях» (в № 258) было напечатано «Письмо к издателю», автор которого (Владимир\*\*\*) с «искренней духовной радостью» откликнулся «благочестивой мысли» о построении храма Троицы и препровождал на это строительство 35 рублей. Начали поступать и другие пожертвования, стекавшиеся как в редакцию «Московских ведомостей», так и в управление Московского Публичного и Румянцевского музеев. Одним неизвестным была вложена целая 1000 рублей – стоимость всей постройки. Однако общественный энтузиазм был остановлен вначале редакцией газеты, сообщившей, что без получения официального утверждения проекта никакие пожертвования не могут быть принимаемы<sup>17</sup>, а затем и администрацией Музея, опасавшейся, что деревянный храм при библиотеке может стать причиной пожара.

Федоров тем не менее не оставил надежд на осуществление своего замысла. В 1893 г. в т. 166 «Чтений в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете» был напечатан текст «Сказания о построении обыденного храма в Вологде “во избавление от смертоносной язвы”» с его предисловием. Предисловие давало необходимые сведения о забытом древнерусском обычае и, напоминая читателям о прошлогодней инициативе, содержало предложение начать к 500-летию юбилею открытия мощей преп. Сергия (к 5 июля 1922) строительство Троицких храмов по всей России.

«Сказание...» с предисловием Федорова было отпечатано и отдельными оттисками. В марте 1894 г. историк и археолог С. А. Белокуров, по содействию и под наблюдением которого появилась эта публикация в «Чтениях», направил по десять экземпляров брошюры почти во все губернские ученые архивные комиссии (в одиннадцать из тринадцати). Посылки сопровождалось письмом следующего содержания: «Обыденные церкви суть памятники единодушия и согласия столь редкого на земле, а на Русской в особенности. Построение их даже в таких странах раздора, каковы Новгород и Псков, свидетельствует о согласии, правда, не очень продолжительном. На обыкновенно бурных вечеах водворялась тишина, когда дело касалось построения обыденного храма, и вопрос решался без прений, единогласно и мгновенно. Часто – это единственные минуты в истории городов, для коих смутное время было обычным состоянием. Единодушие, теснейшее соединение производило даже больше, чем обещало: давали обет построить храм в один день, а устроили его “в едино утро” (Полное Собрание Русских Летописей, т. IV, стр. 37, 115); обещали построить один храм, а воздвигали два (там же, стр. 115). Существование обыденных храмов свидетельствует о возможности единодушия, а чем больше будет открыто этих памятников, тем доказательство будет сильнее. Поэтому один кружок лиц, живущих в Москве, поставил себе целью собрать по возможности *все, что известно о построении на Руси обыденных храмов.*

С этой целью он, препровождая при сем 10 экз. «Сказания о построении обыденного храма в Вологде “во избавление от смертоносной язвы”», покорнейше просит членов Архивной Комиссии, наиболее интересующихся сим вопросом, 1) принять от него сии экземпляры и 2) сообщить ему все, что им известно о построении обыденных храмов как в данной местности, так и вообще на Руси и особенно указать или прислать сказания о построении сих храмов. Кружок просит не пренебрегать и самыми мелкими известиями, ибо они иногда бывают *весьма драгоценны.*

Кружку желательно также знать: не известно ли кому-нибудь из членов Комиссии новых сведений о жизни преп. Сергия игумена Радонежского, об открытии его мощей и посмертных чудесах; какие и где существуют рукописи, касающиеся его (жития, сказания и пр.). За все сообщенное кружок будет искренно и глубоко благодарен»<sup>18</sup>.

Письмо это, непосредственное участие в составлении которого принял Федоров, было тогда же переработано им в воззвание и под заглавием «О доставлении сведений, касающихся обыденных церквей и жизни преп. Сергия Радонежского» помещено на задней обложке третьей книги «Чтений в Императорском обществе истории и древностей российских» за 1894 год. Затем, так же как и «Сказание...», выпущено отдельными оттисками, которые вместе с текстом брошюры рассылались по всем редакциям «Епархиальных ведомостей» с просьбой о напечатании (текст воззвания см.: Ш, 51–52).

Соединение под шапкой одного воззвания двух казалось бы самостоятельных и обширных тем: об обыденных храмах и о преп. Сергии Радонежском – отнюдь не случайность. Не случайным было и стремление почтить память преподобного построением храмов Троицы. Именно в этом святом, который ввел в основанном им монастыре устав монашеского общежития и «поставил храм Троицы, по выражению жизнеописателя Преподобного, как зеркало для собранных им в единожитие, чтобы “взиранием на Святую Троицу побеждался страх пред ненавистною раздельностью мира”» (I, 64), увидел Николай Федорович то проективное, действенное понимание тринитарного догмата, отношение к Троице как к заповеди, к которому сам он не уставал призывать своих современников. Нерасторжимое, родственное, питаемое любовью единство ипостасей Троицы – «единство без слияния, различие без розни» – несет в себе образ истинной соборности. Это тот идеальный тип связи личностей, и не только личностей, но воистину «всего со всем», который станет законом будущей истории, утвердится в преображенном, обоженном мироздании. Не устававший призывать к умиротворению «в век глубочайшего упадка и величайшей розни» (II, 264), когда русская земля была раздираема княжескими усобицами и брат восставал на брата, преп. Сергий стремился возвысить ум и сердце верующего русского люда до понимания и деятельного усвоения догмата Троицности, до необходимости устроить общественную жизнь «по типу Троицы» – не насильем и внешним принуждением, а внутренним душевным согласием, любовью, взаимной прозрачностью.

«Один дух направлял, по убеждению Федорова, и преподобного Сергия, посвятившего себя служению образцу согласия и единодушия, и строителей обыденных храмов, являвших прообраз восстания из мертвых всеобщим творчески-трудовым, благодатным усилием, – и соединить их вместе в едином действии означало явить нераздельность двух основных идей активного христианства – Троицы и воскресения», – пишет С. Г. Семенова<sup>19</sup>. Таким действием и должно было стать сначала собрание сведений об обыденном храмостроительстве и о преп. Сергии, а затем – повсеместное воздвижение храмов Троицы, «хотя бы не обыденных, но при всеобщем участии создаваемых» (III, 47).

В 1893 г. сослуживец Федорова историк Г. П. Георгиевский выпустил брошюру под названием «Завет преподобного Сергия». В ней он касался истории почитания Пресвятой Троицы во вселенской церкви, а затем в русском православии, писал, что повсеместное строительство Троицких храмов, начало которому было положено преподобным Сергием и его учениками и которое развернулось на Руси с XV века, отразило в себе характерную и глубоко знаменательную черту русской религиозности. В текст брошюры вплетались скрытые цитаты из Федорова: «в Троице» преп. Сергием «было указано не только совершенство вечной жизни, но и образец для жизни человеческой, знамя, под которым должно стоять все человечество, потому что в Троице, как Нераздельной, осуждаются усобицы и требуется собрание, а в Троице Неслиянной осуждается иго и требуется освобождение». Указывал Георгиевский и на необходимость «установления особого праздника во славу Пресвятой Троицы», «чтобы показать Троиединое Существо как образец для всех – не в их отдельности и розни, а в совокупности и единстве», и завершал такими словами: «Уравнять внешнее выражение с внутренним содержанием, мысль с

делом и обряд с догматом – вот завет Преподобного Сергия Русской Церкви и Русскому государству»<sup>20</sup>.

В течение 1894 года составленное Федоровым воззвание о доставлении сведений об обыденных храмах и преп. Сергии было перепечатано на страницах 22-х «Епархиальных ведомостей» (всего в России эти ведомости выходили в 52-х епархиях), от Астраханских, Вологодских, Волыньских до Тобольских, Уфимских, Черниговских, обсуждалось на заседаниях одиннадцати (из тринадцати) губернских архивных комиссий<sup>21</sup>. По адресу, сообщенному С. А. Белокуровым, начали стекаться сведения с разных концов России. К сожалению, активность была все-таки ниже той, на какую надеялся Федоров. Первые из полученных сведений он обнародовал уже в ноябре в статье «Обыденные церкви на Руси» («Русский архив». 1894. № 11). Здесь же вновь было перепечатано воззвание. Целиком же все поступившие материалы вошли в статью Федорова «О значении обыденных церквей...», при его жизни оставшуюся неопубликованной.

В том же 1894 году, по побуждению Федорова, С. А. Белокуров и С. С. Слуцкий составили два запроса об обыденных храмах («Откуда взялось в России обыкновение строить обыденные церкви <...> было ли что-либо сходное, аналогичное с нашими обыденными храмами на Западе <...>» и «было ли что сходное с нашими обыденными церквами и на Востоке, не только у православных <...>, но и у инославных народов <...>» – III, 5) и направили их X Археологическому съезду, который должен был собраться в Риге в 1896 г. К сожалению, эти запросы не были обсуждены на Съезде. Не получила хода и инициатива Федорова, касавшаяся собирания сведений о помочах и толоках. Без ответа осталось письмо к русской журналистке В. Н. Мак-Гахан, жившей в Америке, которой в августе 1896 г. философ послал свою статью «Обыденные храмы и ревивали».

Искреннюю поддержку Н. Ф. Федорову, помимо С. А. Белокурова и С. С. Слуцкого, оказывали и другие его московские знакомые: П.И. и Ю.П. Бартеневы, предоставившие страницы своего журнала для статьи, В. А. Кожевников, В. В. Верещагин. Художник был автором нескольких книг – описаний его путешествий; в одной из них, «На Северной Двине» (М., 1895), были представлены интересные сведения о сохранившейся в Сольвычегодском уезде Вологодской губернии «моровой», обыденной церкви Флора и Лавра. Известно, что В. В. Верещагин собственноручно сделал кальку с рисунка этого храма и передал ее в музей Николаю Федоровичу.

В 1895 г. Федоров вновь напомнил общественности об обыденных храмах заметкой «Добрый почин», опубликованной в 62 номере «Русского слова», и полемикой по ее поводу с газетой «Брянский вестник». Последней же печатной вехой движения за собирание сведений об этом обычае стала статья В. А. Кожевникова «Обыденные храмы в Древней Руси» («Русский вестник». 1900. № 1), широко использовавшая материалы работы Федорова «О значении обыденных церквей».

Параллельно своим попыткам вывести из забвения традицию обыденного храмостроительства, Федоров стремился привлечь внимание к другим, не менее знаменательным, памятникам родной старины – древнерусским кремлям, и прежде всего к центральному – Московскому Кремлю, который мыслитель почитал одной из главных святынь России.

Для Федорова кремли – вместе с библиотеками, музеями, архивами, храмами – принадлежали к тем созданиям человеческой культуры, которые связаны, явно или сокровенно, с высшими идеалами и чаяниями и само появление которых в истории продиктовано фундаментальной потребностью разумного, чувствующего существа – потребностью сохранения памяти. Самим своим существованием напоминают они живущим об их главном долге – восстановления всего погибшего и утраченного, «возвращения жизни тем, от коих ее получил» (I, 297).

Создаваясь как городские укрепления, как оборонительные, военные станы, кремли, по убеждению мыслителя, несли в себе и иной, священный смысл. Они были крепостями,

хранившими и защищавшими «прах предков», могилы отцов, дедов, прадедов. И одновременно – представляли собой центры собирания, которое, хотя и не знало своей конечной цели и редко когда бывало осмысленно религиозно, играло существенную роль в становлении народа, общества, государства.

В России собирание земель и народов, их объединение в единое целое, защита от распада и нападения, умиротворение степных кочевых племен – стало стержневой, формообразующей идеей. Потому-то и высились на ее необъятных пространствах многочисленные укрепленные городки – острожки, сторожи... Потому-то так значимы здесь были кремли, взявшие на себя помимо стратегических, военных задач роль общественных и религиозных центров, а в случае с Киевом и Москвой – еще и оплотов державной власти.

Московская Русь возвысила Кремль. В его стенах было средоточие власти духовной (резиденция митрополитов, а затем патриархов Всея Руси), научающей свою паству тем благодатным истинам веры, которые в перспективе истории должны стать правилом жизни. Отсюда исходила и царская власть; она, впрочем, всегда осмысляла себя религиозно – и на это религиозное значение самодержавия, призванного к воспитанию народа, а затем – к его водительству на дело Божие, неоднократно указывал Федоров. Здесь заседали и земские соборы, доносившие до царя голос народного представительства.

В послепетровское время – с перенесением столицы в Петербург, с упразднением патриаршества, в эпоху неуклонно возрастающего обмирщения жизни, – Кремль утратил значение центра, перестал быть движущей силой российской истории, превратился лишь в памятник прошлого. И эту редукцию некогда полнокровного, живого явления, исполненного творчески-активных энергий, Федоров считал глубоко знаменательной. Плачевное состояние Московского Кремля, его стен, башен, соборов – к концу XIX века они остро нуждались в реставрации – было для Николая Федоровича знаком упадка высшей сыновней нравственности, забвения той священной мечты, которая, по его убеждению, и направляла историческую жизнь человечества.

В статьях и заметках о Московском Кремле Федоров отталкивался всегда от вещей конкретных: будь то предстоявший 600-летний юбилей постройки первых стен древнего детинца, строительство памятника Александру II, вопрос о месте памятника Александру III, перенесение Баженовской модели Кремля в Румянцевский музей, выставка картин исторической живописи и т. п. И неизменно приходил ко главному, всеобъемлющему вопросу: «Чем должен быть Кремль и в чем его дело?»

Этот вопрос разрешался мыслителем исходя из другого вопроса – о роли Москвы в русской истории и о грядущем ее назначении. Подобно тому как Московская Русь, а затем и Российская Империя, вела упорную борьбу за расширение границ, вовлекала все новые и новые народы в орбиту общественного и государственного строительства, приобщала их к христианской культуре, так же и новая Россия и Москва – ее истинная православная столица – должны стать средоточием иного, уже ненасильственного собирания – собирания на общее дело. Теория «Москва – Третий Рим» переосмысливается Федоровым в активно-христианском духе. Третий Рим, коль четвертому не быть, призван раскрыть миру Божий замысел о человеке, стать «объединением для воскрешения», ввести в эру богочеловеческого труда и творчества.

В перспективе воскресительной идеи по-новому увиделся Федорову сам бытовой и духовный облик первопрестольной. Милая московская патриархальность свидетельствовала о неутраченном, не стертом безжалостным, вперед-смотрящим прогрессом чувстве родства, традиционность жизненного уклада – об уважении к прошлому, религиозность, неизменно сопровождавшая «труды и дни» рядового москвича, – о том, что неумолимая секуляризация, дитя Нового времени, еще не разрушила окончательно исконную синтетичность мировосприятия и жизни. «Москва – большая деревня» – не перерезала пуповины, соединявшей ее с селом, с его «миром», с его «общинностью», но, конечно, и с его непосредственным, близким касанием естественным, природным бедствиям, которых никто не ощущает сильнее крестьянина, ведущего

непрерывную, неустанную борьбу за урожай, за хлеб – первую, натуральную основу жизни. Потому-то именно из Москвы, по сокровенному чаянию Федорова, и должен изойти на пространства России призыв к регуляции, к управлению разрушительными, стихийными силами земной планеты, а затем и всего космоса.

В отличие от Москвы – религиозной, родственной, сельской, – Санкт-Петербург, державная петровская столица, в символическом, проективном мышлении Федорова представал эмблемой секуляризованного, неродственного, городского уклада жизни. По колоритному выражению философа, это «блудный сын» Москвы, оторвавшийся от своих истоков, «западник» и «неоязычник», оплот безрелигиозного выбора нынешней цивилизации, «эксплуатирующей, но не восстанавливающей». «Между Петербургом и Москвой такое же противоречие, какое между светским и духовным, между знанием и верою». Впрочем, сам Федоров такое противоречие не считал за должное, уповая на примирение двух столиц во всеобщем отеческом деле, в деле, где примирятся и духовное со светским, и вера со знанием. И важнейшую роль в этом примирении отводил культурным и образовательным учреждениям Москвы и Петербурга: библиотекам, музеям (в том числе и дорогому его сердцу Румянцевскому музею, который Федоров называл «Предкремлевским»), университетам, училищам и школам – и, конечно, Кремлю, – призывая к активно-христианской ориентации их деятельности и к радикальному ее расширению: не только хранение и собиране, воспитание и образование, но и всестороннее, всеобъемлющее исследование – причин неродственности, вражды, смертности, а затем, в сотрудничестве с другими центрами человеческой мысли и творчества, всецелое устранение этих причин.

Одним из заветных проектов, одушевлявших Федорова в 1890-е годы, был проект росписи стен Кремля. Мыслитель предлагал покрыть «священные стены» московского детинца исторической живописью – подобно тому, как покрывали в старину наружной росписью русские храмы, – запечатлев на них ключевые события русской истории – истории собиранья, умиротворения, печалования о розни<sup>22</sup>. А затем, изобразив прошедшее, представить на кремлевских стенах и «будущие судьбы мира», картины «всеобщего дела» регуляции, образ обновленной, преображаемой земли. Осуществить этот проект Федоров мечтал совокупным трудом художников всей России. Не раз говорил он о великих, еще до конца не раскрытых возможностях коллективного вдохновения, соборного творчества, коль скоро они будут направлены к благой и спасительной цели. И горько сетовал на то, что подобное вдохновение «решительно недоступно» «для нынешних литераторов и художников, развращенных литературною и художественною собственностью».

Статьи и заметки Федорова о Московском Кремле (см. III, 77–121) выражали ту сторону его воззрений, которую он называл эстетическим богословием. Культовая архитектура, роспись, музыка, богослужение свидетельствуют о тех же фундаментальных истинах веры, которые были сформулированы многовековым догматическим творчеством Церкви. Но свидетельствуют о них не в умозрительно-словесной, а в зримо-художественной форме, воспитуют через красоту, через благолепие, научают – через свою символику.

И Московский Кремль для Николая Федоровича был именно книгой богословия, причем богословия активно-христианского. Федоров призывал к преодолению секуляризации, к достижению чаемой цельности бытия и творчества – и архитектурный прообраз этого видел в Кремле, где в едином пространстве застройки согласно и гармонично соединены учреждения церковные и светские. Писал о необходимости распространить храмовое благолепие за пределы храма – и камерное тому предварение находил в службе Пасхальной утрени, совершаемой в Кремле. «Воскресная служба начинается не внутри храмов, т. е. первая весть о воскресении слышится не под сводами храмов, а под открытым небом». В молитвенном предстоении встречает эту весть народ, сошедшийся со всех концов Русской земли, соединяясь общей великой радостью и общим христосованием. И весь Кремль в священную Пасхальную ночь становится как бы «храмом Воскресения», предызображая те времена и сроки, когда в такой храм обратится вся земля.

Вопрос о возрождении Кремля для Федорова не сводился лишь к реставрации, не исчерпывался и славянофильским требованием вернуть Москве статус российской столицы, способствовать восстановлению исконных основ отечественной государственности и культуры. Это вопрос коренной и всеобъемлющей перемены жизни. Вопрос о переходе от истории «взаимного истребления», «стеснения и вытеснения» к истории объединения и воскрешения. И когда вдумываешься в рисуемую мыслителем картину того, как Кремль из крепости, «выражающей неродственные между людьми отношения», превращается в орудие преодоления этой неродственности, в орудие «регуляции умерщвляющей силы», как в тесном союзе с Храмом, Музеем, Обсерваторией (культурой, религией, научным знанием) становится он центром всеобщего отеческого дела, – наконец, понимаешь, почему свое учение Николай Федорович так часто называл «Пасхально-Кремлевским вопросом».

Инициативы в области отечествоведения – будь то изучение истории обыденных церквей, построение Троицких храмов или обращение Кремля в священный «всеенаучный Музей», – тесно переплетались с педагогическими идеями и проектами Федорова, с размышлениями о новом типе образования и школы.

Собственный взгляд на школьный вопрос сформировался у Федорова еще в годы его учительства. Сложилась особая система начального преподавания, которая затем неоднократно была излагаема и в общих работах, и в специальных статьях как самого мыслителя, так и его ученика Н. П. Петерсона. На первый план в этой системе выдвигалось воспитание в человеке чувства «родства», и отношение учителя к ученикам было также «родственным», «отеческим», «кусыновляющим». Главный упор в процессе обучения делался не на учебники и пособия (их Федоров заменял общей программой, планом), а на самостоятельную работу учеников, на наблюдения и опыты, производимые под руководством наставника. Подчеркивалась важность таких предметов, как история, география, астрономия, формирующих у ребенка целостное представление о мире, причем первые сведения об этих дисциплинах должны были быть получены путем изучения истории родного края, его рельефа, климата, наблюдений звездного неба и т. д. Федоров был убежден: только школа, соединяющая в себе познание, исследование и нравственное воспитание, научающая «любви к родному пепелищу, любви к отеческим гробам», способна дать своим питомцам не сухое, отвлеченное, а родственное, «сердечное» знание, которое никак не может оставаться пассивным, сугубо теоретическим, а ищет себе приложения, поприща благой деятельности.

Впоследствии, когда Федоров уже был библиотекарем, проблемы образования не переставали волновать его. «Оставив школу, я мысленно продолжал в ней службу», – писал Николай Федорович в конце жизни (II, 72). Большую духовную поддержку он оказывал Н. П. Петерсону, в прошлом – тоже уездному учителю. Последний, будучи старостой Покровской церкви г. Керенска, курировал находившуюся при ней церковно-приходскую школу, программа которой была составлена им по мыслям его старшего друга, стремился воплотить в ее устройстве некоторые федоровские начинания.

В 1877 г. Петерсон отправил Ф. М. Достоевскому изложение идей Федорова, сделанное в виде статьи «Чем должна быть народная школа?» Ранний вариант текста, вошедшего в тетрадку, сохранился в архиве Петерсона и может служить важным источником для понимания того, в каком направлении развивались взгляды мыслителя на задачи учебного дела в 1870-е годы.

Петерсон начинает с размышлений о том, возможно ли согласить между собой светское и духовное преподавание в школе. Ведь первое основывает «обучение свое на принятом наукою взгляде на явления мировой жизни, полагающем в основу всего законы природы, фатально <...> без вмешательства разумной силы действующие», второе же ставит «в основу всего Закон Божий, во всем противоположный слепому закону природы». В нынешней школе согласимости между ними не существует: «и Закон Божий, и светские науки» преподаются «независимо одни от других», картина мира, даваемая естествознанием, не находит точек соприкосновения с мирозерцанием религиозным. Но подобное состояние есть лишь временное. Согласие – и

взаимодействие – естественных и церковных дисциплин наступит тогда, когда школа, давая и одновременно углубляя знания о законах природы (законах падшего, несовершенного порядка бытия), будет воспитывать из своих учеников орудие восстановления в мире совершенного «Закона Божия», «высшего порядка вещей» (IV, 506, 510, 511).

Уже в этой небольшой заметке высказывалась принципиальная мысль, которую Федоров неуклонно будет проводить во все последующие годы. Мысль о том, что истинная школа должна быть тесно связана с церковью, «является необходимой ее принадлежностью» (IV, 513). Ведь христианство, и христианство активное, как его понимал Федоров, несет в себе то представление о должном бытии, о цели и назначении человеческого существования, которое способно согласить все отрасли знания, организовать их в единое действующее целое. Церковь, по убеждению Федорова, призвана стать в полной мере исполнительницей заповеди «Шедше, научите вся языки...», водительство на дело Божие.

В 1880–1890-е гг. идеям Федорова о религиозизации образования шла навстречу сама действительность. 1884 г. ознаменовался изданием «Правил о церковно-приходских школах», упрочивших положение тех начальных народных школ, которые находились в ведении духовенства. Создавалась единая система церковно-приходских школ в масштабах всей России, полагалось начало многолетнему движению за широкое их распространение, особенно в сельской местности.

Церковно-приходские школы – одноклассные и двухклассные – открывались как на местные средства приходов, сельских и городских обществ, приходских попечительств и братств, на пожертвования частных лиц и т. д., так и за счет казны, а с 1895 г. развитие церковно-школьного дела перешло под материальную опеку правительства. Курировались эти школы специально созданными епархиальными училищными советами, которые в свою очередь подчинялись училищному совету при Св. Синоде. Преподавали в них местные священники, а также учителя народных школ; для подготовки учителей организовывались специальные учительские школы и курсы.

Сторонники церковно-приходских школ – среди которых были и государственные лица (К. П. Победоносцев, В. К. Саблер и др.), и общественные деятели (М. Н. Катков, В. П. Шемякин, С. А. Рачинский), и представители духовенства, – активно выступали в поддержку церковного начального образования. Указывали при этом, что подобный тип образования исконен и глубоко национален, что школа в Древней Руси была нераздельна с церковью, что и в наши дни «церковная школа призвана быть купелью для духовного возрастания и нравственного совершенствования народа»<sup>23</sup>. Писали о существенной ее роли в оживлении приходской жизни, о том, что «именно в школьном деле церковная деятельность, обязательная для всякого православного мирянина, находит самое широкое, самое плодотворное применение»<sup>24</sup>.

Немаловажным аргументом в пользу церковно-приходских школ было их благотворное влияние на само духовенство, особенно низшее. Забота об устройстве и развитии школы, преподавательская в ней деятельность воспитывала и возвышала приходского священника, который «становился в новые учительные отношения к прихожанам, становился действительным духовным отцом и воспитателем подрастающего поколения, охранителем и оберегателем православия»<sup>25</sup>.

В конце 1880-х – начале 1890-х годов стали возникать церковные здания особого типа – так называемые «церкви-школы», в которых часть помещения отводилась для богослужений, а часть – для школы. С инициативой их построения выступило Санкт-Петербургское братство Пресвятой Богородицы. И в 1889 г. нормативный проект такой церкви-школы был разослан при 12 номере «Прибавлений к Церковным ведомостям».

Поначалу было задумано создавать церкви-школы прежде всего в районах и селениях, удаленных от своих приходских храмов, для того, чтобы их жители – особенно дети, старики и болящие – могли присутствовать на Божественной литургии. Таким путем предполагалось решить сразу две задачи: устройства церквей там, где их еще не существовало, и организации в



этих местностях народных школ. Однако вскоре подобные церкви-школы появились и в других местах. Каждый раз их открытие отмечалось епархиями как торжественное и важное событие. Идея церкви-школы своей глубиной и цельностью привлекала многих. «Нельзя не желать, – писал корреспондент Тульских епархиальных ведомостей, обзревая церкви-школы епархии, – чтобы этот вид школы сделался у нас в сельских приходах господствующим. Это будет венец совершенства церковно-приходской школы. Церковь сама по себе уже есть школа. Но и помещение церковно-приходской школы близ церкви дает самой школе священный характер. Что же сказать о помещении церковно-приходской школы в самой церкви? Во сколько раз возвышается этим духовно-воспитательная сила школы?»<sup>26</sup>. Ободряли сторонников нового начинания в церковно-школьном деле и слова Александра III, начертанные на всеподданнейшем докладе Обер-прокурора Св. Синода К. П. Победоносцева: «постройка этих церквей-школ – хорошее и доброе дело». В конечном итоге, Киевский церковно-школьный съезд, состоявшийся летом 1894 г. в десятилетнюю годовщину утверждения правил о церковно-приходских школах, вынес решение о том, чтобы при строительстве новых церквей, а также ремонте или перестройке старых предусматривалось в церковном здании и помещение для школы.

Таков был тот исторический фон, на котором возник федоровский проект повсеместного построения школ-храмов Пресвятой Троицы – проект, приуроченный мыслителем к юбилею преп. Сергия. (Кстати, Н. П. Петерсон в одном из писем В. А. Кожевникову 1904 г. указал, что само название «церковь-школа» принадлежало Федорову «и неизвестно как вышло в общее употребление»: «Это название имеется в сообщении, которое я посылал Достоевскому, вызвавшем его письмо», – сообщал он<sup>27</sup>). Празднование памятных дат Федоров всегда представлял актом образовательным и воспитующим. Помяная ушедшего, вольно или невольно мы обращаемся к его идеям и трудам, но обращаемся лишь мыслью и словом. Полнота же поминовения заключается в *осуществлении* идей и замыслов почившего, коль скоро направлены были эти идеи и замыслы на начало благое. В образе преп. Сергия и раскрывался, по убеждению Федорова, пример абсолютно благого чаяния и абсолютно благого дела. Созидая школы-храмы Троицы, христианский люд прославит Троиного Бога не только едиными устами и единым сердцем, но и единодействием, явит собою многоединство, одушевленное верой, надеждой, любовью, о чем и мечтал преподобный Сергий, к чему и призывал в своем земном служении. А затем в школах-храмах, воздвигнутых его собственными руками, пройдет путь оглашения и научения истинной, совершеннолетней вере.

И строительству школ-храмов, и оглашению в духе активного христианства Федоров придавал ключевое значение: проходя через эти этапы, род человеческий готовит из себя орудие, достойное осуществлять в мире Божью волю, приходит «в разум истины», «в меру возраста Христова». Без этих необходимых подготовительных этапов сознание, воспитанное в логике «века сего», не откликнется слову о воскресительном долге.

В духе своего учения разрешал Федоров и тот предельно острый спор, который не утихал на протяжении всей многолетней кампании устройства церковно-приходских школ. Спор о том, какая школа лучше, полезнее для народа – церковная или земская. Противники церковной школы не раз упрекали ее в тенденциозности, в том, что она почти не дает естественных знаний, не радеет о серьезном обучении. В свою очередь земской школе ставили в упрек секуляризированный характер преподавания, малую заботу о духовном воспитании детей, непонимание роли христианского элемента в просвещении народа и т. п. Федоров же считал необходимым радикально расширить саму программу церковной школы, включив в нее богатый спектр естественнонаучных дисциплин и другие предметы светской школы, но при этом изменить характер, направленность, дух их преподавания. Школа-церковь, по его убеждению, должна работать в теснейшем взаимодействии со всеми просветительными научными и культурными учреждениями: библиотеками, музеями, архивами, обсерваториями, лабораториями и т. д., фактически должна вобрать их в себя, обращаясь в единый образовательно-воспитательный комплекс. И при этом – одушевлять деятельность всех входящих в нее

учреждений идеалом всеобщего дела. Такая школа и сможет, наконец, примирить духовное со светским, веру со знанием, создать новый тип образования – образования синтетического, целостного, объемного. Любовно пестуя каждого своего питомца, превращая его в гармоничную, внутренне цельную личность, ориентированную на преображающий, житнетворческий труд, церковь-школа содействует построению истинно христианское общество, в котором не будет уже противоречия между храмовым и внехрамовым.

В случае с храмами-школами особенно отчетливо проявилась характерная черта мышления Федорова: обращаться к действительным явлениям, фактам, событиям и переосмыслять их в перспективе вселенских, онтологических задач и целей, брать уже рожденную жизнью форму и вливать в нее собственное проективное содержание, вливать новое вино в старые мехи. Церкви-школы, как они были задуманы, предназначались лишь для самого первого, начального обучения. Федоров же имел в виду коренную перестройку всей системы образования, на всех ее уровнях вплоть до высшей школы, коррекцию его подходов, принципов, методов, радикальную переориентацию педагогического процесса. И не только о реформе образования здесь шла речь. По мысли философа общего дела, школы-храмы должны принести с собой изменение всего строя жизни, и в этом смысле они становятся в один смысловой и образный ряд с другими проективно-символическими реалиями его учения, такими как кремли и музеи.

Особым вниманием и поддержкой Федорова пользовались местные музеи. В серии печатных выступлений мыслителя и его ученика Н. П. Петерсона на страницах газет «Дон» (1896–1898) и «Асхабад» (1899–1901) была представлена и обоснована целая программа их деятельности, причем задача собирания и хранения опредмеченной памяти прошлого дополнялась задачей деятельного научного исследования, образования, духовного и нравственного просвещения. Некоторые пункты этой программы учитель и ученик стремились воплотить и на практике. Оба активно участвовали в работе губернского музея г. Воронежа. В этом городе Н. П. Петерсон жил в течение 1894–1899 гг., служа в качестве городского судьи, и Н. Ф. Федоров регулярно, по нескольку раз в год приезжал к нему. Своими музейными проектами Николаю Федоровичу удалось заинтересовать создателя Воронежского губернского музея священника С. Е. Зверева, серьезно занимавшегося историей края и много писавшего на эти темы, а также ряд близких к нему лиц. По инициативе Федорова, с 1896 г. музей начал устраивать тематические выставки, посвященные особо важным событиям года, что затем вошло в его традицию. В течение 1896–1899 гг. было организовано шесть таких выставок: Коронационная (май 1896), Екатерининская (ноябрь 1896), выставка гравюр религиозного содержания (март–апрель 1897), Митрофановская (ноябрь–декабрь 1897), выставка, посвященная столетию печатного дела в Воронеже (май 1898), выставка «Рождество Иисуса Христа и умиротворение» (декабрь 1898 – январь 1899). Федоров имел к ним самое прямое отношение: определял тематику, участвовал в подборе материалов, некоторые из которых доставлялись им самим или по его просьбе из Москвы. О трех выставках (Екатерининской, выставке к 100-летию печатного дела и Рождественской) им были написаны специальные статьи<sup>28</sup>.

Насколько мог, Федоров заботился и о пополнении Воронежского музея: организовывал книжные, иллюстративные и иные пожертвования, неоднократно и сам, вместе с Н. П. Петерсоном, был в числе жертвователей, всегда, впрочем, прося не упоминать своего имени. (Однажды его имя все же было упомянуто – в отчете «Воронежский губернский музей в 1899 году» (Воронеж. 1899. С. 11) – вместе с именами Н. П. Петерсона и В. А. Кожевникова.) Но главное – в печатных статьях, в личных беседах – старался привлечь внимание общественности Воронежа к музею, разъяснить важность и нужность его деятельности для города, представить и интеллигенции, и рядовым жителям Воронежа новую – совершеннолетнюю – систему ценностей, в которой на первом плане – не будущее, а прошедшее, не правовое, а родственное, в которой важны не столько промышленные, торговые, коммерческие учреждения, сколько библиотеки, музеи, школы.

Показательна в этом отношении статья «Воронежский музей в 1998 году» («Дон». 1898. 14 июня), рисующая жизнь Воронежа через сто лет. Избранный мыслителем жанр литературной утопии позволил представить целостную картину идеального жизнеустройства. Рождался образ города, местности, вставшей на путь всеобщего дела. Образ этот был напоен близкими, понятными для воронежцев реалиями, отталкивался от вещей знакомых и узнаваемых – и через это как бы приближался к ним, впечатывался в сердце, становился родным и желанным. Обретала плоть – пусть лишь художественную – та всемирно-священная история, в которую внесено каждое поселение, как бы мало оно ни было, в которой каждый – историк и летописец своих предков, каждый – прихожанин музея, объединяющего всю сложнейшую работу восстановления, сначала – в памяти и исследовании, а затем и действительно.

Весной 1899 г. Н. П. Петерсон был переведен в Асхабад на должность члена окружного суда. В августе 1899 г. к нему приезжает Федоров. Вместе они совершают поездку на Памир, о которой Николай Федорович мечтал уже давно: его влекло туда, где, по его мысли, была колыбель человечества, к гипотетической могиле праотца. По дороге, остановившись на несколько дней в Ташкенте, учитель и ученик попытались привлечь внимание местной научной общественности к истории Туркестана, к проблемам регуляции его природы. Они представили вице-президенту Туркестанского кружка любителей археологии в Ташкенте Николаю Петровичу Остроумову «Записку» о необходимости проведения в Туркестане, а именно в Самарканде, съезда естествоиспытателей и врачей, а также археологического съезда. Затем к нему же отправили статью Федорова «Так называемые каменные бабы как первый надгробный памятник» вместе с другими статьями на ту же тему, опубликованными в газете «Дон». Эти же предложения Петерсон изложил в Ташкенте спустя три недели, на специально созванном Н. П. Остроумовым заседании кружка. Произнесенный им доклад «О месте будущего Археологического съезда» был написан Федоровым, а 10 октября опубликован в газете «Туркестанские ведомости» (текст его см.: III, 207–210).

Именно в период пребывания Н. Ф. Федорова в Ашхабаде был возбужден вопрос об образовании в городе филиала Туркестанского кружка любителей археологии для изучения древних памятников Закаспийской области. Эта мысль обсуждалась на годовом заседании кружка 11 декабря 1899 г., была горячо поддержана начальником области и передана на обсуждение местной печати<sup>29</sup>. Инициаторы наметили план действий кружка, начались поездки «в некоторые интересные в археологическом и историческом отношении пункты», «последовали доклады по поводу этих поездок»<sup>30</sup>. 22 марта 1903 г. был утвержден устав кружка, получившего название «Закаспийский кружок любителей археологии и истории Востока». К сожалению, кружок существовал недолго: к 1906 г. его деятельность угасла «главным образом вследствие выезда из Асхабада большинства членов Кружка и его учредителей»<sup>31</sup>, среди которых был и Н. П. Петерсон (в 1904 г. его перевели в г. Верный). Возродился Закаспийский кружок любителей археологии лишь в 1915 г.

Основным печатным органом, в котором в течение 1899–1901 гг. появлялись статьи Федорова и Петерсона на темы отечествоведения (поток публикаций был особенно интенсивен осенью 1899 г.), стала газета «Асхабад». Темы эти получали здесь особое склонение, неразрывно соединяясь с вопросом о миссии России в Азии. Задачу умиротворения, духовного освоения и просвещения края, которая выдвигалась на вновь присоединяемых территориях, мыслитель понимал расширительно. Умиротворение – это не только обезоружение, замирение враждебных племен, но и дело метеорической и климатической регуляции, противодействие стихийным разрушительным силам, действие которых в пустынном, безводном Туркестане с его засухами, землетрясениями особенно грозит человеку. Просвещение же требовало, по его мысли, воспитания в духе деятельной любви, печалования о грехе и розни, стремления к их преодолению. Оно должно было стать подвигом проповеди и оглашения, раскрытия пред населяющими эту область народностями активно-христианского, богочеловеческого идеала.

Задачам умиротворения и просвещения и следовало, по убеждению Федорова и Петерсона, подчинить труд библиотек, музеев, школ, возникавших в присоединенном к России крае. На новом материале разрабатывалась в связи с этим идея школ-музеев, выдвинутая еще в середине 1890-х годов в статьях о Каразине и заметках по библиотечному делу. Школы-музеи, подчеркивал Федоров, коль скоро они будут устроены, обучая, начнут и изучать край. Обращаясь к памятникам прошедших эпох, погружаясь в глубину истории Туркестана, дадут свои ученикам живое восчувствие связи всех поколений. Организуя естественно-научные наблюдения, метеорологические станции, сформируют первые представления о регуляции. Деятельность школ-музеев – так же как и школ-храмов – станет начальным этапом всеобщего дела, объединяющего всех в *познании* мира для будущего благодатного его *преображения*.

## Примечания

<sup>1</sup> Н. П. Петерсон – Н. А. Чаеву. 16 августа 1874 // Д., 653.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Перепишу Н. П. Петерсона и Н. Ф. Федорова 1874–1876 гг., связанную с керенскими краеведческими сюжетами см.: IV, 197–207, 570–574.

<sup>4</sup> *Петерсон Н. П.* Н. Ф. Федоров и его «Философия общего дела» // НИОР РГБ, ф. 657, к. 5, ед. хр. 7, лл. 10, 10 об.

<sup>5</sup> Там же, л. 10 об.

<sup>6</sup> *Петерсон Г. П.* Исторический очерк Керенского края. Пенза, 1882. С. 75.

<sup>7</sup> Пензенские губернские ведомости. 2 июля 1883. № 140.

<sup>8</sup> *Петерсон Г. П.* Приходская летопись села Поливанова-Сергиевского Керенского уезда (Опыт истории села). Пенза, 1889. С. 1.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Список лиц, участвовавших в доставлении сведений о Керенском крае, был помещен Г. П. Петерсоном в его «Историческом очерке Керенского края» (С. 74–5). См. также письмо Н. П. Петерсона Н. Ф. Федорову от 9–15 сентября 1875 (Д., 570–573).

<sup>11</sup> *Кожевников В. А.* Николай Федорович Федоров. Ч. I. М., 1908. С. 18–19.

<sup>12</sup> *Sighele S.* La foule criminelle. Paris, 1892. P. 65.

<sup>13</sup> *Тард Г.* Преступления толпы. Казань, 1893.

<sup>14</sup> «Наши малые обыденные храмы были произведением высокого подъема и теснейшего соединения, были произведением отечества и братства, были не целью, а средством, о сохранении их даже мало заботились; именно однодневность, или самый короткий срок при построении храма, и производила наибольшее согласие наибольшего числа *в одном общем* священном деле, т. е. воспроизводила, хотя и на короткий срок, то “множество”, которое имело одно сердце и одну душу (Деян., IV, 32)» (III, 23).

<sup>15</sup> *Лопухин А. П.* Заокеанский Запад в религиозно-нравственном отношении. СПб., 1887.

<sup>16</sup> Русское обозрение». 1892. № 8. С. 744–747.

<sup>17</sup> Московские ведомости. 23 сентября 1892. № 264.

<sup>18</sup> Труды Рязанской ученой архивной комиссии. 1894. Том X. Вып. 2, Рязань, 1895. С. XXV–XXVI.

<sup>19</sup> *Семенова С. Г.* Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990. С. 89.

<sup>20</sup> *Георгиевский Г. П.* Завет преподобного Сергия. М., 1893.

<sup>21</sup> Подробнее см.: III, 606–608.

<sup>22</sup> Эта идея Федорова была прямо высказана на страницах «Русского архива» В. А. Кожевниковым в статье «Стены Кремля» («Русский архив». 1893. № 11), причем Владимир Александрович предлагал осуществить этот проект к 600-летию первой, тогда еще деревянной, ограды Кремля. Роспись стен Кремля историческими сюжетами позволила бы, говорилось в статье, возвысить Кремль и его стены до значения «национального памятника», превратить его в воспитательный, «общеобразовательный музей».

<sup>23</sup> Прибавления к Церковным ведомостям. 17 июня 1889. № 25.

<sup>24</sup> *Рачинский С. А.* Церковная школа // Русское слово. 6 июня 1895. № 15.

<sup>25</sup> *Шемякин В.* Первое пятилетие новой церковной школы // Прибавления к Церковным ведомостям. 17 июня 1889. № 25.

<sup>26</sup> Тульские епархиальные ведомости. Часть неофиц. 1894. № 20. С. 832.

<sup>27</sup> ОР РГБ, ф. 657, к. 10, ед. хр. 24, л. 54 об.

<sup>28</sup> См. об этом: Н. Ф. Федоров и его воронежское окружение (1894–1901). Сост.: *А. Н. Акиншин, О. Г. Ласунский*. Воронеж, 1998.

<sup>29</sup> См.: Археология в Закаспийском крае // Асхабад. 1900. № 47.

<sup>30</sup> Нечто археологическое // Туркестанские ведомости. 1917. № 173.

<sup>31</sup> Протоколы Закаспийского кружка любителей археологии». I. Асхабад, 1915. С. 1.

А. В. Теплицкая

## **ИДЕЯ МЕЖДУНАРОДНОГО КНИГООБМЕНА И КОМПЛЕКТОВАНИЕ ФОНДОВ БИБЛИОТЕК ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРОЙ В 1917–1920 ГГ.**

В конце XIX в. Н. Ф. Федоров стал инициатором новых форм ведения библиотечного дела: выдвинул идеи не только межбиблиотечного, но и международного книгообмена, использования в читальных залах библиотек книг из частных коллекций, создания мирового сводного каталога и т. д. Он немало делал и для реализации своих идей. В 1892 г., по инициативе мыслителя, в печати развернулась целая кампания по организации книгообмена не только между Россией и Францией, но и шире – международного. Николай Федорович составлял списки новой иностранной литературы, которую необходимо было приобрести для фонда Румянцевского музея. Эти заявки посылались заграничным поставщикам Музея, а те, в свою очередь, на основе этих списков рассылали новую литературу научным учреждениям и университетам всего мира. Заявки Федорова отличали точность и полнота буквально по всем отраслям знаний. Именно эти качества ценят специалисты всех стран мира. О реализации его идей спустя четверть века, об организации комплектования библиотек иностранной литературой и международного книгообмена после октябрьского переворота 1917 г. пойдет речь ниже.

Храмами знаний назвать библиотеки в годы гражданской войны в России можно с большой натяжкой. Сельские библиотеки часто располагались в полуразрушенных крестьянских избах, которые одновременно служили квартирами для семей-библиотекарей. В городах помещения, занимаемые библиотеками, не всегда использовались по назначению. Например, читальный зал Исторического музея был занят под архив бывшего охранного отделения и, соответственно, закрыт для публики.

В зимнее время здания не отапливались. Отчет о деятельности библиотеки Московского университета с января по апрель 1919 г. дает яркое представление об условиях работы городских библиотек. Ввиду полного отсутствия топлива, температура в библиотеке опускалась до 5 градусов мороза. Часто библиотеки бывали закрыты из-за отсутствия электроэнергии. По этой причине в декабре 1919 г. была удовлетворена просьба Румянцевского музея закрывать библиотеку в 3 часа дня.

Фонды массовых библиотек в большинстве случаев не могли удовлетворить запросов читателей. Основным источником комплектования советских библиотек стали конфискованные частные и общественные библиотеки. Библиотеки, сформированные из реквизированных книг, мало посещались, в основном там были книги на иностранных языках, в плохом состоянии (без переплетов, не хватало страниц и т. д. – результат «охраны» национализированного книжного богатства), не было политической литературы, соответствующей новому строю. Часто реквизированные библиотеки годами лежали не разобранными: не хватало людей, чтобы справиться с тем потоком литературы, который обрушился на государственные книгохранилища. Одна только библиотека Уваровых, переданная в 1918 г. Историческому музею, насчитывала около 100 тысяч томов. Это уникальное собрание было просто сложено горой в двух комнатах и также не разбиралось несколько лет.

Научные и учебные библиотеки прекратили получать из-за границы профильную литературу. Специального органа, который бы централизованно закупал иностранную

литературу, не было и до октября 1917 года. Каждая библиотека решала этот вопрос самостоятельно. Порядок комплектования иностранной литературой, к примеру, университетских библиотек был следующий. Попечитель учебного округа обращался к министру народного просвещения с просьбой разрешить выписку для библиотеки иностранных книг и журналов. Если просьба удовлетворялась, то библиотека сама начинала приобретать необходимую литературу. Также самостоятельно решали этот вопрос библиотеки и после октябрьского переворота. С целью закупки иностранной литературы учреждения направляли за границу своих сотрудников. В июне 1918 г. Академия наук постановила командировать за границу Э. А. Вольтера, библиотекаря славянского отдела Библиотеки Академии наук, для приобретения книг по славянской и литовской филологии. Позднее (январь 1920 г.) Госиздат уполномочил профессора Е. В. Тарле закупать за границей книги для отдела научной литературы издательства: библиографические издания, указатели, справочники и каталоги на 500 тыс. рублей. Те библиотеки, которые не имели возможности самостоятельно закупать иностранную литературу, обращались в другие библиотеки с просьбой предоставить во временное пользование необходимые книги. Так, в сентябре 1918 г. Библиотека Академии наук удовлетворила подобную просьбу ректора Пермского университета, так как фундаментальная библиотека университета, вследствие отсутствия сообщений с западноевропейским книжным рынком, расстройств русской книжной торговли и книгоиздательства, комплектовалась случайными пожертвованиями и покупками.

Закупка книг за границей сопровождалась большими трудностями. Выписка книг могла производиться только через генеральные консульства в соответствующих городах, а в консульства следовало обращаться через Наркомат по иностранным делам. Центральные органы, в лице Народного комиссариата просвещения, предпринимали попытки восполнить пробел в деле комплектования библиотек иностранными книгами и восстановить связь с западноевропейскими книжными центрами. С этой целью в 1918 г. предполагалось послать специалистов в Германию и Швецию. Все заинтересованные учреждения должны были присылать в библиотечный отдел Наркомпроса тематические заказы.

В марте 1919 г. в Москве открылась новая научная библиотека, созданная по инициативе В. Я. Брюсова. Она должна была объединить в своем фонде иностранную литературу, отсутствующую в Румянцевском музее и библиотеке Московского университета. Но в августе 1920 г. она была закрыта и ее фонд был передан в Румянцевский музей, т. е. идея собрать иностранную литературу в одно месте оказалась нежизнеспособной.

В 1920 г. все активнее стал обсуждаться вопрос о создании специального органа по закупке иностранной литературы. В марте Наркомпрос постановил сконцентрировать массовую закупку книг за границей в руках одной комиссии и поручить ей собрать и привезти всю русскую зарубежную литературу. Подобная комиссия была образована в сентябре 1920 г. при научном отделе Наркомпроса, но к практической деятельности она не приступила. Были предложения создать подобные комиссии при Внешторге, президиуме Коминтерна. (Реально действовать начала только Центральная междуведомственная комиссия по закупке и распределению заграничной литературы (Коминолит), созданная в июне 1921 г.).

В конце 1920 г. профессора А. А. Эйхенвальд и Н. М. Федоровский организовали при Экономическом представительстве РСФСР в Германии Бюро иностранной науки и техники научно-технического отдела ВСНХ (БИНТ) с издательством при нем. Одной из задач БИНТ было «содействие по закупке и перевозке в Россию научно-технических книг и пособий». В дальнейшем БИНТ удалось реализовать эту задачу.

Нельзя сказать, что иностранная литература и периодика до 1921 г. вообще не попадала в советскую Россию. Но это были отдельные, нерегулярные поступления через личные контакты, частных лиц и т. д. Хотя имеются сведения, что уже в сентябре 1918 г. В. И. Ленин, отдел печати Наркомата иностранных дел, редакции газет «Правда», «Известия» и другие организации

получали через бюро РОСТА в Берне 44 наименования периодических изданий. Для библиотек эта периодика не предназначалась.

Предпринимались попытки возобновить и международный книгообмен (идея также высказанная Федоровым). Комиссия по международному обмену изданиями по части наук и художеств существовала в России и до октября 1917 г. На 1917 год Министерство народного просвещения выделило на ее содержание 3 тыс. рублей. Спустя год большевистское правительство выделило ей 4,5 тыс. рублей, т. е. суммы отпускались небольшие и царским правительством и советским. О важности международного книгообмена и о необходимости его расширения, который и до революции был недостаточен, писал в июле 1918 г. в Совнарком секретарь Академии наук С. Ф. Ольденбург. Большевики хорошо понимали ценность книгообмена. Еще в ноябре 1917 г. Ленин в «Заметках о Публичной библиотеке» обращал внимание на необходимость немедленного и бесплатного обмена книгами со всеми русскими и зарубежными библиотеками.

В декабре 1920 г. общее собрание Академии наук утвердило предложение Бюро международной библиографии по организации «Службы обмена», согласно которому Бюро выступало посредником по международному обмену научными изданиями между учреждениями. Но первые шаги со стороны официальной власти были сделаны уже в 1921 г., когда библиотеки Америки, Баварии сами обратились с предложением возобновить (или вновь организовать) обмен книгами.

Делая вывод, можно сказать, что в 1917 – 1920 гг. так и не удалось решить задачи комплектования библиотек иностранной литературой и организации международного книгообмена. В эти годы библиотеки практически оказались в информационном вакууме. И только в последующие годы идеи Федорова начинают постепенно реализовываться.

Проблема комплектования фондов библиотек иностранной литературой остро стоит и сейчас. Каждая библиотека, научное учреждение решает ее своими силами, используя все возможные средства. И книгообмен подчас остается единственным источником получения зарубежной литературы. Идея Федорова оказалась жизнестойкой и в наши дни, спустя сто лет.

*И. М. Шишкин*

## **Н. Ф. ФЕДОРОВ И ПРОЕКТИВНАЯ ФИЛОСОФИЯ**

Проективная философия возникла в России во второй половине XIX века, и была связана, на наш взгляд с именами трех философов: Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева и А. В. Сухово-Кобылина. Хотя их философские учения создавались почти одновременно, независимо друг от друга и экзистенциальные источники этих учений были различны, они, тем не менее, имеют общие характеристики, которые и могут быть сведены к понятию проективной философии. Продолжателями проективной линии в России следует считать Н. А. Бердяева (который, впрочем, занимает здесь обособленное место, ибо не проективизм является основой и источником его философской мысли) и непосредственных продолжателей идей Федорова: В. Н. Муравьева, Н. А. Сетницкого и А. К. Горского. Большое место проективизм занимает и в мысли К. Э. Циолковского, не испытавшего прямого влияния указанных выше философских учений, но неразрывно связанного с пронизанной проективизмом русской естественнонаучной мыслью того времени.

Во Франции не без влияния русской мысли линию проективной философии продолжил П. Тейяр де Шарден.

В англо-американской философской культуре в 1920-х гг. С. Александером и А. Н. Уайтхедом создана метафизика процесса (без всякого влияния русской мысли), которая имеет существенные общие черты с проективной философией. Эта философская традиция была продолжена Ч. Хартсхорном и его последователями.

Каковы же исходные определяющие характеристики проективной философии?

### **Базовые положения проективной философии**

1. *Неотделимость познания истины от осуществления должного преобразования мира.* Конечная цель философии не объяснение мира, а проект преобразования мира. Наиболее ярко и радикально эту мысль высказал Федоров. Эта идея бесконечно повышает значение и задачу философии по сравнению с ее традиционным пониманием.

2. *Подчинение познания истины проекту преобразования мира.* Проективная философия отвергает возможность незаинтересованного познания объективной истины. Видеть истину возможно только из проекта преобразования. Это не означает сближение проективной философии с философией прагматизма, отрицающей истину, то есть истину как абсолютное трансцендентное начало. Проективная философия – это метафизика, которая понимает истину не как соответствие мыслимого какому-либо существу, а как видение и осуществление должного.

Из этих первоначальных принципов проективной философии может быть выведена принципиально новая гносеология, онтология и антропология.

### **Гносеологические положения проективной философии:**

1. *Единство знания и могущества.* Означает более радикальное переосмысление формулы Роджера Бекона «знание – власть». Знание не только обладает силой воздействия на мир, но и не существует вне преобразования мира. Основа всякого знания в возможности преобразования мира. То есть преобразование мира не только конец знания, но и его начало. Знание в проективной философии не только практично – оно сверхпрактично, транспрактично. Знание есть Знание только потому, что человеческая практика имеет высшую, трансцендентную цель. Знание незаинтересованное или знание ради знания есть знание, изменившее своим истокам.

2. *Единство всей человеческой деятельности в процессе преобразования мира.* Вытекает из метафизичности проективной философии, из признания ею реальности Абсолютной Истины. Абсолютная Истина не может не содержать в себе все, не может быть в какой-либо мере частичной. То есть в основе проективной философии лежит идеал целостного и цельного знания, представляющего единство всего человеческого опыта. Но это цельное знание мыслится исключительно включенным в дело преобразования мира. А потому проективная философия требует также и единства, цельности всей человеческой деятельности, всей человеческой жизни, а не только единства в познавательной сфере. Вся человеческая деятельность становится также и познавательной деятельностью, включенной в цельное познание-преобразование мира. В проективном идеале цельного знания преодолевается разница между познанием и материальным производством, качественными и количественными результатами культурного преобразования.



3. *Всецелость процесса преобразования мира, включенность в него всего.* По причине метафизичности проективной философии Абсолютный Идеал не может быть в какой-либо мере частичным. Абсолютный Идеал должен заключать в себе целокупное и целостное преобразование всей человеческой и нечеловеческой природы.

### **Онтологические положения проективной философии:**

1. *Человеческое творчество – онтологическая основа реальности.* Это наиболее непосредственный онтологический вывод из последовательной проективной философии. Но при этом из всех указанных выше философов человеческое творчество играет такую роль в полной мере только в мировоззрении Бердяева, у которого это вытекает не из проективных идей, а из этических принципов. Так происходит потому, что Федоров и Соловьев находятся внутри традиционного теоцентризма, а Сухово-Кобылин проникнут гегельянством, в рамках которого в том числе и человеческое творчество является феноменом Абсолютного Мирового Духа.

Наличие объективной закономерности проявления и становления единого мирового начала преобладает и в философских учениях указанных выше западноевропейских философов. Кроме того, от теоцентризма из них относительно свободен только Александер.

2. *Телеологическое единство человеческого творчества и космического процесса.* Телеология – основа онтологии, или точнее: телеологичность онтологии. Проективная философия предполагает смыслом творчества – преобразование реальности. Цель творчества неотделима от самого творческого процесса.

3. *Антропоморфизм всего мирового бытия.* Следует из указанного понимания творчества. Человеческое творчество является онтологической основой всей, в том числе и нечеловеческой, природы. Человек также является целью всей, в том числе и нечеловеческой, природы. Отсюда можно говорить о предтворчестве и предмышлении еще дочеловеческой природы.

3. *Недетерминированность мирового процесса.* Следует из природы творчества. Идея недетерминированности мировой эволюции развивалась в англо-американской «теологии процесса». Понятие эмерджентной эволюции было введено Л. Морганом и С. Александером и означает появление в ходе мировой эволюции таких новых качеств, которые напрямую не следуют из предыдущего состояния, представляют нечто новое, непредсказуемое.

4. *Телеологичность основных законов мира.* Проистекает из предыдущего утверждения и концепции творчества в проективной философии, что не допускает наличие вневременных, внеположных мировому процессу законов природы. Идея также основательно развита в англо-американской «теологии процесса».

5. *Время – эпифеномен (последствие) творческого процесса.* Проективная философия должна отрицать субстанциональность времени, как предполагающую наличие вневременных, внеположных мировому процессу детерминаций. Понимание времени как субстанции – регресс к натуралистической метафизики и несовместимо с указанным понятием о творчестве. Метафизика Пространства-Времени Александера есть один из вариантов традиционной объективистской метафизики. Собственно понятие эмерджентной эволюции вводится Александером для того, чтобы выйти за пределы детерминизма, как ее неизбежного следствия. Однако детерминизма это не устраняет, ибо он обусловлен характером самой его метафизики.

6. *Единство трансцендентного и имманентного.* Характеризует не только проективную философию, но для проективной философии является необходимым, так как истина, высшая реальность, трансцендентное миру начало рождается в ходе исторического процесса и, потому сопричастно в имманентном. Это метафизика имманентного, непрерывно выходящего за пределы самого себя, трансцендирующего в безусловно высшую реальность, метафизика

становления Абсолютного в имманентном процессе и присутствия Абсолютного в имманентном процессе.

Это имеет сходство с логикой немецкой классической философии, но имеет по отношению к ней принципиальные отличия. Во-первых, в немецкой классической философии переход в трансцендентность осуществляется путем взаимоперехода и движения формальных определений. Во-вторых, это движение, по существу, полагается вне космогонического и исторического процесса, что делает переход в трансцендентность, по существу, внеположным конкретному существованию существ и жизни мира.

В проективной философии мир трансцендирует в человека и трансцендирует в человеке, что взаимообосновано антропоморфностью мира и статусом человека, как имманентного и трансцендентного миру.

*7. Продолженный восходящий, проективный эволюционизм.* Наиболее яркое и заметное качество проективной философии в том, что центр ее размышлений – будущее восходящее развитие человечества и мира.

Философские учения до появления проективной философии и вне ее, размышляя над эволюционным процессом, так или иначе останавливались на данном состоянии мира и человека. Примером тому является Гегель, который заканчивал процесс самопознания духа современным ему немецким государством (осуществившим свободу индивида в единстве с целым) и своей собственной философией. И в другом направлении философии – позитивизме – Спенсер считает возможным рассматривать эволюцию только до настоящего момента. Сюда же относится и Маркс, хотя он и мыслит о будущем человечества, но это будущее по качеству принадлежит данному состоянию мира и человека, по существу есть видоизмененное настоящее.

Зрелая идея проекта преобразования мира и человека не может замыкать его на чем-то частном и конечном. Зрелая проективная философия предполагает концепцию всецелого и качественно-бесконечного совершенствования человека и мира, предполагает бесконечное расширение и бесконечное совершенствование человеческой природы.

Продолженный восходящий эволюционизм предполагает также соединение метафизики и философии с естественнонаучным эволюционизмом, неотъемлемость понимания человека и истории от предшествующей эволюции, имманентность космогонического процесса человеку и истории. Но также и трансцендентность человека и истории космогоническому процессу, что проистекает из понимания разумного творчества человека. Космогонический процесс является неотъемлемой частью исторического процесса, но исторический процесс не часть космогонического процесса. Космогонический процесс имманентен историческому процессу, но исторический процесс трансцендентен космогоническому процессу. Исторический процесс есть сущность космогонического процесса, но космогонический процесс не сущность исторического процесса. При этом статус человека как личности в проективной философии может мыслиться персоналистически (Бердяев), когда человек трансцендентен, превышает исторический процесс, или имперсоналистически (англо-американский процесс-теизм), когда исторический процесс по существу превышает личность.

### **Новое понимание человека: проективный гуманизм:**

1. *Человек определяется творчеством*, творчеством не произведений искусства и теоретических концепций, а творчеством нового мира и человека. Человек – самотворящее существо. Смысл и цель всякого творчества – творчество человека.

2. *Проективный Идеал Человека-Бога – Высшая метафизическая Основа проективной философии в целом.* Антропология проективной философии – основа ее онтологии, гносеологии и космологии. Человека можно мыслить только в перспективе проективного Идеала Человека-Бога.

Проективный Идеал Человека-Бога включает:

- Всемогущество-Всезнание человека.
- Единство Всеблагости и Всесовершенства человека – Высшее воплощение Истины в единстве Добра и Красоты.

Н. Ф. Федоров уже потому является одной из центральных фигур в истории человеческой мысли, что он наиболее радикально из всех философов провозгласил проективность философских идей: «Идея не субъективна, но и не объективна – она проективна» (I, 296). Он сформулировал основополагающий принцип новой философии: «Философия должна стать знанием не только того, что есть, но и того, что должно быть, то есть она должна из пассивного умозрительного объяснения сущего стать активным проектом долженствующего быть, проектом всеобщего дела» (II, 181). Это и провозглашение новаторского понимания места человека в мире: «Повиноваться природе для разумного существа – значит управлять ею, ибо природа в разумных существах обрела себе главу и правителя» (I, 393).

Философия, по мысли Федорова, не должна сосредотачиваться только на общих рассуждениях, а должна создавать конкретный проект преобразования мира и ставить конкретные цели и задачи.

Проект Федорова предполагает объединение и претворение в единое дело преобразованных наук и преобразованных искусств под водительством религиозного начала – исполнение заповеди Бога: всеобщего воскрешения и умиротворения, полной победы над смертью, – что Федоров называет супраморализмом и истинным пониманием христианства: «Супраморализм – это не только христианская нравственность, а само христианство, в коем вся догматика стала этикою (догматы заповедями), и этикою, неотделимую от знания и искусства, от науки и эстетики, которые должны сделаться, стать орудиями этики, само же богослужение должно обратиться в дело искупления, т. е. воскрешения <...> супраморализм есть в сущности синоним, или перевод, наибольшей заповеди и ведет через исполнение заповеди завершительной к осуществлению заповеди, призывающей быть совершенными, как Отец наш небесный совершен, призывающей к тому, чтобы воссозданием и воскрешением быть подобными самому Творцу...» (I, 388). При этом истинное понимание христианства стало возможным с наступлением эпохи научно-технической революции, что было, по Федорову, причиной трагической судьбы Византии, оставшейся на распутье между двумя заблуждениями: языческим Западом (лжедело) и магометанским Востоком (отказ от дела).

В противоположность существующей «сословной науке» (I, 397) служанке индустриализма, «ничего выше индустриализма и доставляемых им благ не признающей» (I, 398), Федоров выдвигает проект новой науки, «на всеобщем наблюдении и опыте основанной, на выводах из наблюдений, производимых везде (повсюду), всегда и всеми, и на опыте, производимом в самой природе, на опыте как регуляции метеорических, вулканических, или плутонических, и космических явлений, а не на опытах, лишь в кабинетах и лабораториях производимых, на фабриках и заводах прилагаемых, – на опыте едином, производимом всеми живущими в совокупности, над всею землею как одним целым, как кладбищем множества поколений, постепенно возвращаемых к жизни и присоединяющихся к познающим и правящим

для расширения регуляции от одной планеты, нашей земли, к другим, на всю солнечную систему, как целое, а затем и на другие системы, на всю вселенную» (I, 397–398).

Новую науку Фёдоров видит в соединении всех преобразованных наук и искусств в астрономии и истории, но осмысленных в новом, проективном смысле.

Смысл соединения всех наук в астрономии, во-первых, в глобализации научных опытов и глобальном практическом использовании научных знаний. Во-вторых, по Фёдорову, коперниканская революция в астрономии уже подталкивает человека к проективной революции в мировоззрении: «Пока земля считалась центром, мы могли быть спокойными зрителями, принимая кажущееся за действительное, истинное; но как только исчезло это убеждение, центральное положение стало целью, проектом» (I, 262). Смысл новой коперниканской астрономии – в воскрешении всех умерших и расселении их на других планетах, уже управляемых человеком: «зритель безмерного пространства, зритель миров этого пространства, должен сделаться их обитателем и правителем» (II, 243). Эта новая астрономия есть наука-искусство, которая должна вобрать в себя все науки и искусства: «Знание доказывается всеобщим делом, ибо знание, как вера, есть осуществление чаемого, т. е. требования человеческой природы. Наука доказывается искусством: коперниканская астрономия, вмещающая все науки, доказывается небесною архитектурою, обнимающею все искусства, основанные на небесных механике, физике, химии, физиологии, антропологии и всей истории» (II, 234).

Философия, также перестав быть независимой, отвлеченной и сословной областью знания, должна осмыслять научные познания и технические достижения в соответствии с проектом «общего дела», в котором будут едины все области человеческого знания отрасли человеческой деятельности, и задавать направление научному познанию и техническим разработкам. Таковым является у Федорова осмысление значения метеороургии в контексте дальнейшего расширения регуляции природы.

Федоров справедливо осуждает современный тип ученого и философа: и тот, и другой интересуются, как правило, только частным, а не всеобщим, ценят отвлеченное познание превыше дела преобразования мира. В этом типе Федоров справедливо видит «не высшую степень, не идеал человека, а односторонность, уродство...» (I, 356).

В том же смысле должно быть преобразовано и искусство: оно должно быть не «творением мертвых подобию» (I, 398), каково оно есть сейчас, «искусство должно быть действительным их, прошедшего и мироздания, воссозданием, делом Божеским и человеческим» (I, 398), «должно быть действительным отцветворением, воскрешением, в чем и найдет свое разрешение противоречие между знанием и искусством» (I, 399). Это единство науки и искусства основывается на принципиально новом понимании цели искусства и самого материала, который преобразовывается искусством. Иначе говоря, единство науки и искусства основывается на идее нового художества, которое становится творением новой природы, преодолевшей свою стихийную основу, созиданием новой жизни: «Искусство, как оно должно быть, или единство природы и искусства. Искусство не такое, как оно теперь есть, т. е. при коем природа остается слепою силою, а искусство мертвым подобием (раздвоение), а такое, каким оно должно быть, т. е. при котором раздвоение между искусством и природой (или миром) уничтожается, природа из слепой становится управляемой разумом или волею и мир превращается в мир, а искусство из мертвого подобию, из подобосущного обращает в единосущное, в тождественное бывшим живым существам» (III, 353).

*Продолжая мысль Фёдорова о преобразовании наук и искусств можно отметить неравнозначность преобразовательного проекта относительно науки и относительно искусства. Ибо от науки требуется подчинить себя искусству, но новому, преобразованному искусству, что, по-существу, соответствует подчинению последствия своему истоку. При этом от науки не требуется сущностного преобразования метода работы, а только её глобализация. От искусства же требуется не только его глобализация, но и сущностное*

*преобразование метода и дела, что связано с переходом от работы с искусственным и мёртвым рабочим материалом, искусственно отделённым от мира, на работу с целокупной мировой реальностью с использованием всех имеющихся научных знаний и технических достижений.*

Единая наука-искусство по Фёдорову не есть дело только человеческое: оно руководствуется заповеданным Богом и иницируется действием Божьей благодати. Здесь ключевым является понятие внехрамовой литургии, что означает не менее радикальное преобразование религиозной жизни, чем науки и искусства. Подлинная литургия – внехрамовая литургия – общее дело всеобщего воскрешения: «...храм есть форма, в которой человечество принимает вид братства, чтобы сохранить братство и в то время, когда человечество не будет уже заключено в этой форме (т. е. в храме), когда стены храма, соответствующие поясу в чине братотворения, станут уже не нужны. Отпуст не есть конец, а начало новой, внехрамовой литургии» (I, 300). Характерно, что в отмежевании от современной ему религиозной жизни Фёдоров гораздо менее радикален, чем в осуждении остальных сфер жизни общества, что связано с тем, что Фёдоров мыслит объединение всех в общем деле как подлинную христианизацию всего человечества и приведение всего человечества в лоно церкви Христовой.

В соответствии с учением Фёдорова процесс воскрешения, творимый единой наукой-искусством, есть восстановление истинной природы, утраченной в результате грехопадения, которое привело к тому, что «рождение заменило художественный процесс воспроизведения себя в других существах, процесс, подобный рождению Сына от Отца, исхождению от него Св. Духа» (I, 292).

*К. А. Баршт*

### **ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ РЕСУРСЫ «ВЕЩЕСТВА» (Н. Ф. ФЕДОРОВ, В. И. ВЕРНАДСКИЙ, А. П. ПЛАТОНОВ)**

Связь между идеологией русского космизма и творчеством Андрея Платонова была отмечена с самого начала изучения творчества русского писателя<sup>1</sup>, нет сомнений в том, что «основная тема, мучающая героев Платонова, это тема единства»<sup>2</sup>, а центральным понятием его художественного языка является «вещество существования»<sup>3</sup>. В основании гипотезы космизма лежит предположение о непрерывной и целенаправленной эволюции Мироздания, а также особой роли в этом процессе человека, само существование и назначение которого объясняет цель и смысл эволюции. Из былого заложника «слепой природы» он становится ее активным преобразователем, а деятельность человека становится основополагающей частью его будущей гармонии с Космосом – «пасхального дела» (Н. Ф. Федоров), «Новой культуры» (Н. А. Бердяев), Промысла Божия (С. Н. Булгаков), «ноосферы» (В. И. Вернадский) или «Нового Октября» (А. П. Платонов). В соответствии с общей для всех них идеей «активной эволюции», предназначение человека в Космосе – быть его организатором и рачительным хозяином: «обращение слепой силы природы в управляемую разумом будет и целью, и средством» (II, 394). Существование смерти мыслится как выражение диссонанса в реальности Мироздания, это проблема общая и для Космоса, и для человека: «Тут не два источника, а один, <...> природа, сознавая в нас, в живущем поколении, утраты, восстанавливает через нас, через наше знание и дело, из самой себя эти утраты, то есть все умершие поколения» (I, 152). Предполагается, что общий для всех русских космистов вопрос о том, «чесо ради создан бысть человек» (I, 409), поставленный таким образом, не может быть решен спекулятивно-умозрительным способом и требует подключения научного, в частности, физико-химического описания «вещества», из которого создан мир и тело человека. Параметры этого «вещества», соответствующей ему этико-онтологической гипотезы, составляют центральный пункт той или иной идеологической модели;

меняются, параллельно с картиной мира, этика, эстетика и онтология, уступая свое место «супраморализму», «организации» и «деонтологии». Вселенная мыслится как единая сущность, цельное время-пространство, неравномерность которого образует окружающий нас предметный мир и историю человечества.

Феномен русского космизма замечателен тем, что впервые за всю историю человечества религиозный, естественно-научный и художественно-эстетический методы познания оказались включенными в один идеологический конструкт. Разумеется, Федоров с одной стороны, Платонов и Вернадский – с другой, принадлежали к разным поколениям, их концепции находятся в разных разделах истории культуры и науки. Изменения, которые претерпели в этих системах фундаментальные положения федоровской космологии, объясняются не только личными склонностями автора или простым влиянием времени, но описывают традицию космологической теоремы, указывают на важные свойства и вектор развития космологической идеи в целом. Особенно если речь идет о семантике научных или философских терминов (если речь идет о писателе – знаков поэтического языка).

В данной статье будет рассмотрена важная для русского космизма категория «вещества жизни» («материя», «атомы», «вещество существования»). Трактовка этой категории непосредственно связана со свойственной космистам верой в развитие Вселенной и в силу человеческого разума, способного активно подключить человека к глобальной эволюции Мироздания, уверенностью в возможности объединения людей вокруг общей для всех цели – построения общества без социальных проблем и пресловутого «генерирования трупов»<sup>4</sup>.

Морально-психологический фундамент, на котором развивается идеология космизма, – принципиальный отказ от апокалипсиса, не неизбежного и преодолимого, хотя и реально угрожающего человеку. Творение разделяется на природу «слепую», не управляемую Разумом, и «зрячую», которая подчиняется разуму Сына человеческого, в свою очередь, выполняющего волю Творца. Отсюда ясно, что человеческое сознание – если и не все самосознание Вселенной, то, во всяком случае, существенная часть этого вселенного самосознания, самооценки и самоделания, в которые превращается в этом случае Творение. Таким образом, самоделание «живым веществом» самого себя – это основная линия истории человечества. Название колхоза в «Котловане» – «им. Генеральной линии» – не саркастическая цитата из сталинского партийного новояза, скорее здесь речь идет о кардинальной линии развития эволюции, когда «самодельный» человек занимает место у руля Творения. Эта «Линия», ведущая ко всецелой организации человеком Вселенной, очевидно пересекает критическую точку эсхатологического свойства: «на бесконечной линии времени допускается существование некоей обобщенной или критической точки, в которой «пред-история» сменяется историей»<sup>5</sup>, марксисты много говорили об этой точке, утверждая, что здесь будет совершен переход из царства необходимости в царство свободы. Телеология «генеральной линии» космического пути человечества – «воскрешение отцов» Федорова, «ноосфера» и «автотрофное человечество» Вернадского, остановка энтропии «самодельными людьми» Платонова, другие теоремы, оплодотворенные идеей Вечности и Спасения.

Федоров настаивает на воскрешении всех живших на земле людей, Вернадский говорит о принципиальном единстве (и определенном равенстве) участников биосферы, включая все живые организмы, и перспективе обращения их в очеловеченную и вечную «ноосферу», а Платонов уже думает о спасении всего «вещества существования», включая животных, растения, минералы, и в его системе окончательно стирается различие между «существом» и «веществом». То есть если у Федорова «субъектом планетарного и космического преобразовательного действия признается <...> соборная совокупность созидательных, чувствующих существ» (I, 15), то Платонов делает следующий шаг в этом направлении: субъект и объект «соборного действия» совпадают – вещество существования «самодельно» преобразует себя само, за счет формирования «генераторов-резонаторов» энергии – человеческого сознания («мозга»). Федоров сделал самый важный шаг в этом направлении – он отказался от традиционного трансцендентного воскресения

в пользу воскресения «имманентного», у Платонова акцент смещен: в центре его космологии, вместо «спасающегося человека» находится спасающееся «вещество жизни», а вместо «воскресения отцов» из вещества Вселенной – спасение самого этого «вещества жизни» (усилиями специально оформленной и выработанной для этой цели его части – человека) – от смертного состояния, которое и есть корень всех бед, включая, конечно, и смертность человека. Для Вернадского особую роль приобретала борьба между «живой» и «косной» материей, нынешнее положение в этой борьбе обозначает сегодня биология человека, отнюдь не «венца природы», но существа промежуточного, идеалом которого является оживление и получение сознания всем Сущим. Проект Федорова основан на регуляции природы на основе актуализации родства между людьми, которое осмыслено как состояние полного «сыновства»; Платонов коренным образом меняет этот пункт: сыновство не только по отношению ко всем жившим на земле («отцам»), но и по отношению ко всей наличной материи Вселенной, рассматриваемой как живое правещество, пребывающее в теле человека с совершенно определенной целью, понять которую – составляет главную задачу человека, так как уровень понимания этой цели и качество самоспасения «вещества» полностью совпадают<sup>6</sup>.

Таким образом, идея о «сокровенности» (жизнетворности) вещества Мироздания, способного к «самodelанию», вероятнее всего, была транслирована Платонову из произведений Вернадского. Понимая жизнь как форму существования «материи», Вернадский считал, что грядущая перестройка человеком Мироздания будет осуществляться не на макро- но на микроуровне, где предметом работы станет «атомная структура Вселенной»<sup>7</sup>, причем в результате будет создан новый организм, в котором реализуется преобразованное человечество. Следовательно, усилия специфической религии-науки, создаваемой Вернадским, должны сосредоточиться на понимании физических свойств «вещества жизни». Объявив войну научным и бытовым банальностям, Вернадский отмечает таинственность и слабую исследованность главного и самого важного земного минерала, воды: «химический состав воды в природных соединениях, да и вообще в наших химических представлениях – не ясен. Много здесь принимается условно и, несомненно, играет роль временных построений»<sup>8</sup>. С другой стороны, в основе деятельности биосферы лежит принятие и трансформация энергии самим «живым веществом»: «Химическая энергия биосферы – в ее действенной форме – выявляется из лучистой энергии солнца совокупностью живых организмов земли – ее *живым веществом*»<sup>9</sup>. Создаваемая космическими лучами поверхность земли, по Вернадскому и согласно логике строителей «Котлована» и «Чевенгура», не только нагромождение безучастной и мертвой материи, но «область энергии, источник изменения планеты внешними космическими силами»<sup>10</sup>. Другими словами, «живое вещество» – имманентно творческая субстанция, оно постоянно «самodelается»; например, наша планета как ствол дерева, нарастает и живет своей корой – внешней формой. Человек как активная часть биосферы, живет в едином ритме со всем остальным целым, на него распространяется та постоянная «лепка вещества» которая идет под влиянием космических лучей, «лик земли ими меняется, ими в значительной мере лепится». Биологическая жизнь описана Вернадским как «медленное проникновение внутрь планеты лучистой энергии солнца, достигшей его поверхности»<sup>11</sup>, собственно, это и есть путь преобразования «вещества существования» из заложника слепых сил природы в «свободное состояние», раскрывающее и его «самodelность» (Платонов) и «самозарожденность» (Вернадский).

Все, что создано человеком на Земле, является ни чем иным, как прямым воздействием солнечных лучей, результатом «тепловых превращений»<sup>12</sup>, поэтому человек обязан упорядочить эти переходы тепла, использовать его рационально и точно. Постоянные «обмены теплом», которые совершаются героями Платонова, заставляют вспомнить о двух важнейших видах энергии, принимаемых биосферой (о третьем виде энергии, который обратит ее в ноосферу, пойдет речь ниже): химическая энергия (обмены веществами) и тепловая энергия (нагрев океана и атмосферы, служащие затем фоном для реализации химических реакций). Из принимаемой Землей комической энергии «главная часть идет на тепловые процессы земной коры и связана с

тепловым режимом океана и атмосферы <...> в создании жизни в биосфере она играет огромную роль»<sup>13</sup>. Человеческое существо плотно интегрировано в вещественно-энергетическую картину Мироздания, осознает оно это или не сознает, считает Вернадский. Человек живет не на Земле только, но в «космической среде мира»<sup>14</sup>. Причем мысль, вырабатываемая мозгом человека, есть такое же «излучение», пронизывающее вещество и меняющее его свойства, как и другие, мысль – это вид космического излучения и поэтому мыслящий человек оказывается включен в единую энергетическую картину Космоса не менее интенсивно, чем любой генератор или «резонатор»: «кругом нас, в нас самих, всюду и везде, без перерыва, вечно сменяясь, совпадая и сталкиваясь, идут излучения разной длины волн <...> все пространство ими заполнено»<sup>15</sup>.

Вернадский, как и Платонов, был убежден в том, что во Вселенной есть определенная цель и вектор развития. Если Платонов считал самым важным компонентом Провидения человека с его возможной энергетически-вещественной праведностью, то Вернадский как академический ученый был очень осторожен в таких выводах, хотя и признавал это косвенным образом: «...само живое вещество не является случайным созданием. Оно в себе самом также отражает солнечную энергию, как отражают ее его земные концентрации»<sup>16</sup>. Вторым важным вывод, который заставляет нас вспомнить о «Чевенгуре»: человек – солнечное существо, несущее, умножающее или растрачивающее энергию солнца, «также отражает солнечную энергию, как отражают ее его земные концентрации», составляя важную, самую существенную деталь в «структуре живой природы в биосфере»<sup>17</sup>. Если Платонов считал, что новый преображенный человек должен обладать двумя свойствами – быть активным и чувствительным приемником космической энергии, и, одновременно, уметь ее без потерь направить в нужное место, область «вещества», то, в сущности, ту же мысль мы встречаем в «Биосфере» Вернадского: «Мы видим, что неизменно в течение всего геологического времени – под влиянием неуклонного тока лучистой энергии – в биосфере действовал один и тот же химический аппарат, созданный и поддерживаемый в своей деятельности живым веществом. Это аппарат состоит из определенных концентраций жизни, которые занимают, вечно меняя, одни и те же места в земных оболочках, отвечающих биосфере <...> Это области, где обтекающая весь земной шар лучистая энергия солнца принимает форму земной свободной химической энергии, причем она отражается в различной мере для разных химических элементов. Существование этих областей планеты связано, с одной стороны, в той энергией, какую она получает от солнца, а с другой – со свойствами того живого вещества, которое является аккумулятором и трансформатором этой энергии в земную химическую»<sup>18</sup> (курсив мой).

Иногда высказывается предположение, что мечту платоновского героя об идеальном «трансформаторе-резонаторе», который спасет мир, можно понимать как надежду соорудить некое техническое устройство, вроде энергетической подстанции. Однако становится очевидно, что речь идет о самом человеке, преображенном в «Будущем Октябре». Это новое существо, Новый Адам (у Платонова – «Второй Иван» или «Дванов») должен стать идеальным резонатором-трансформатором космической энергии, способным адекватно, без потерь, куда нужно и сколько необходимо переводить энергию Космоса, аккумулярованную Землей (уголь, нефть, торф и пр.) или прямую солнечную энергию. Называя живые организмы «механизмами превращения энергии», Вернадский прямо пролагает путь к вопросу о человеке как осознающим себя таковым «трансформаторе» энергии Космоса. В сущности, именно такова задача всех форм «живого вещества», отличие же человека от других форм жизни должно быть лишь в точности «резонанса» и качестве «трансформации»: «Создавая фотосинтезом – солнечным лучом – многие миллионы различных комбинаций атомов – оно непрерывно, с умом непостижимой быстротой покрывает ее мощной толщей молекулярных систем, чрезвычайно легко дающих новые соединения, богатые свободной энергией в термодинамическом поле биосферы... Эта форма трансформаторов является совершенно особым механизмом по сравнению с телами земли, в которых идет превращение в новые формы энергии коротких и длинных волн солнечной радиации»<sup>19</sup>. В произведениях Платонова герой осознает себя частью энергетического поля



Вселенной, мотивы его поступков определяются мерой и качеством участия в трансформировании (и/или генерировании) мировой энергии.

Все живые организмы, с одной стороны, едины со всей потенциально живой материей Мироздания, с другой – образуют относительную целостность, которую мы называем биосферой: «Можно говорить о всей жизни, о всем живом веществе, как о едином целом в механизме биосферы, хотя только часть его – зеленая, содержащая хлорофилл, непосредственно использует световой солнечный луч»<sup>20</sup>. Каждое из живых существ обладает своими энергетическими возможностями, и возможности растения – непосредственно принимать и перерабатывать солнечную энергию – недоступны человеку и выглядят в глазах героев Платонова как колоссальное их преимущество по сравнению с несовершенством человека, который может принимать эту энергию лишь опосредованно через другие организмы и вещества. Вернадский уверен в том, что «для решения социального вопроса... необходимо изменить форму питания и источники энергии, используемые человеком»<sup>21</sup>. И здесь он явно перекликается с Федоровым, мечтавшим о преобразении существа пожирающего и убивающего, о коренной перестройке нынешнего, несовершенного человеческого организма, об установлении принципиально новых форм обмена его со средой. Платонов отвечает на это целой галереей героев, ищущих альтернативные источники питания (напр., «Бог» в «Чевенгуре»). По логике Платонова и Вернадского «хищное» – суть несовершенное и самонедостаточное (неавтотрофное), плохо и слабо связанное с космическими процессами, поэтому растения и нехищные животные обладают особой ценностью для Мироздания. Таков у Платонова верблюд в «Джане», Цветок и Корова из одноименных рассказов, Альберт Лихтенберг – получеловек-полуобезьяна, способный питаться самыми малоподходящими для желудка предметами.

Создаваемая космическими лучами поверхность земли, по Вернадскому и согласно логике строителей «Котлована» и «Чевенгура», есть не нагромождение безучастной и мертвой материи, но «область энергии, источник изменения планеты внешними космическими силами»<sup>22</sup>. Другими словами, планета как ствол дерева, нарастает и живет своей корой. Человек, как активная часть биосферы, живет в едином ритме со всем остальным целым, на него распространяется та постоянная «лепка вещества» которая постоянно идет под влиянием космических лучей, «лик земли ими меняется, ими в значительной мере лепится»<sup>23</sup>. Биосфера есть продукт солнечной активности, следовательно, облик человека, создаваемые им формы общественной организации, его наука и техника, «есть создание солнца»<sup>24</sup>. Люди трактуются Вернадским как «дети Солнца» и здесь он присоединяется к мифам и древним верованиям, которые «гораздо ближе к истине, чем думаю те, которые видят в тварях земли только эфемерные создания слепых и случайных изменений земного вещества»<sup>25</sup>.

Если существование «живого вещества» для многих космистов является опорным тезисом, то о месте этого вещества во Вселенной существует три основные гипотезы. Согласно первой, мир представляет собой тотально мертвое вещество («кладбище»), которое отличается от «живого» лишь порядком расположения в нем молекул, изменив этот порядок, мы можем собрать из атомов живого человека, другими словами, жизнь – это особый порядок во взаимном расположении атомов вещества (Федоров); согласно второй, «живое вещество» (биосфера) борется с «косным веществом» (ювенильным, например), преобразует его, вовлекая в свойственные биосфере химические процессы, другими словами, жизнь есть выражение внутреннего потенциала вещества (Вернадский), согласно третьей, мир состоит из одного и того же «вещества существования», одинаково готового для жизни, однако умирающего, ибо наличие же в нем «жизни» связано с его энергетической наполненностью – фактически, то, что мы называем «жизнью» есть выход энергии, генерирование, трансформирование или транслирование ее (Платонов). «Энергия» понимается здесь очень широко – человек есть, как и все другие существа и вещества, есть генератор-аккумулятор-трансформатор энергии, причем одного из самых мощных ее видов, энергии мысли-любви (Платонов). Во всех случаях человеческий разум оказывается самой перспективной формой существования «вещества», фактически, поглощая

собой все новые и новые области Космоса, он становится тотально властвующим организующим началом. Именно разум по Вернадскому есть своего рода вещественная «структура», которая необходима Вселенной, и именно поэтому она постоянно самоизменяется, причем в сторону все большего усложнения, тем самым биосфера обращается в ноосферу, а история человечества обращается в историю самоосознания себя Мирозданием. Ноосфера Вернадского – это не тривиальная «власть человека над природой», но Вселенная, осознавшая себя, причем мозг человека – лишь инструмент в процессе Вселенского самоосознания. (Ср. у Федорова: «Природа в нас начинает не только сознать себя, но и управлять собою»).

«Вещество», из которого построена биосфера, по своим химическим и физическим параметрам ничем не отличается от всего остального вещества Вселенной. Граница между живым и мертвым носит не принципиальный характер, ибо живое и мертвое состоят из одного и того же самоорганизующегося и принципиально живого «вещества». Именно эту логику мы видим в произведениях Платонова. История человечества сводится у Вернадского к истории биосферы, которая, в свою очередь есть «проявление строения атомов и их положения в космосе, их изменения в космической истории»<sup>26</sup>. Согласно доктрине «вещества жизни», по-своему разрабатываемой Платоновым, человеческий мозг есть продукт самосовершенствования живого вещества Вселенной. «В живом веществе, – писал Вернадский – создалась новая геологическая сила ума и техники, раньше на нашей планете не бывавшая, которая нам кажется беспредельной и возможно в будущем выходящей за пределы планеты... "Homo sapiens" охватил планету и подходит к переработке ее в ноосферу»<sup>27</sup>. Другими словами, у биологической эволюции есть внутренняя программа, которая выполняется в сторону реализации потенциалов мозга. Мозг человека, его сознание осмыслены у Платонова, Вернадского, а ранее у Федорова как лучший инструмент, созданный в Мироздании, однако инструмент, который человек 1) должен корректно применять (в рамках той задачи, для которой он был создан), 2) постоянно совершенствовать и улучшать (путь к этому – человеческая история). Стремление найти себе верное применение в деле творения Вселенной, в рамках «супморализма», содержит требование отказа от своей животной природы, к которой ведет гуманистическая идея «сочувствия» к человеку. Человек, пишет Федоров, должен занять место во вселенной такое же, какое место имеет мозг его теле (I, 389), следовательно, «конечная цель жизни существ разумных в том, чтобы сделаться начальной причиной себя самих, и этим уподобиться Первопричине» (II, 48).

Путь к обретению человеческим сознанием этой функции «мозга Вселенной» Федоров находил в «ургии»; соответствующий ему термин Платонова – «самодельность» человека. Путь к бессмертию заключается в «совершеннолетии» человека. Совершеннолетие же проявится в том, что человек сможет изменить свое собственное физическое состояние с помощью «естественного тканетворения, ...органосозидания» (II, 296). Федоров требовал, чтобы «органический прогресс» заменил наличный в цивилизации прогресс технический. Человек обязан научиться создавать себе органы, соответствующие его нынешнему положению: «не были ли первые люди существами, которые должны были (и могли это сделать без страдания боли) создать себе органы для существования во всех мирах и во всех средах и таким образом сделаться существами всеобщими, способными жить всюду? Отдав предпочтение наслаждению, человек не принял в обладание этих органов, и не создал себе органов, соответствующих средам». Далее, по мысли Федорова, это привело не только к резкому обеднению возможностей человека, но и к редукции соответствующим им сред, то есть сфер, «стихий», «миров». Развивая технику, человек не совершенствует себя самого, оставляя себя таким как он есть – во всей своей смертной немощи. Как отмечает С. Г. Семенова, «сознание не только управляет физиологическими и биохимическими процессами в организме человека, но и создает новые органы и их функции... Эту способность человека в будущем создавать себе всякого рода творческие органы <...> мыслитель называл “полноорганностью”»<sup>28</sup>, «только такие полноорганные существа и могут составить глубочайшее нераздельное соединение равных лиц; соединение же особей – органов не может быть обществом понимающий друг друга лиц, а может быть лишь соединением

ненавидящих друг друга существ» (I. 301). Ноосфера требует новых путей в связи между ее частями, и потому Платонов также ищет новые формы энергоинформационного обмена между людьми, своего рода «третью сигнальную систему» которая могла бы положить начало той тотальной всемирной связи, которая может преодолеть искажающие смысл барьеры<sup>29</sup>.

«Полноорганическое» существо должно получить новые органы для прямого и ясного контакта с «веществом-энергией», его физиолого-органическая природа должна соответствовать новому вселенскому статусу. В повести «Рассказ о многих интересных вещах» герои Платонова непосредственно, на физиологическом уровне ощущают присутствие радиоволн. В «Чевенгуре» герои также получают способность не только непосредственно слышать радиосигналы, но и влиять на них с помощью прямого физического воздействия – «сокровенный человек» открывает у себя другие, ранее не возможные ресурсы и возможности. В «книжке» Платонова за 1935 г. содержится набросок «Сказки о мужике, который умел понимать голоса животных»<sup>30</sup>. Преображенный человек Платонова может воспринимать реальность шире привычного набора пяти сенсоров, Платонов записывает: «Я звук могу увидеть, если его не слышать»<sup>31</sup>.

Подобно тому, как человеческое тело есть неотъемлемая часть живого «вещества существования», человеческая мысль в платоновской картине мира не принадлежит исключительно и только самому человеку, точнее – не является чем-то изолированным от Космоса, наоборот: это и есть прямое и адекватное выражение в человеческом существе энергии Космоса в ее непосредственной *функции связи*. В произведениях Платонова последовательно развивается гипотеза о том, что, поскольку Космос состоит из вещества-энергии, то мысль – это та энергия, которой соответствует определенное количество и качество «вещества», а из этого возвышенного энергетически «вещества», подразумеваемого существованием человеческой мысли, и состоит сознание и тело человека (сегодняшнего временного или преобразенного вечного), сжимающееся до размеров «точки» или обнимающее собою всю Вселенную. Работая в качестве мелиоратора, создавая свои художественные миры или отвечая в рецензиях на тексты своих коллег-писателей, Платонов оставался верен своей идее о том, что в способности любви, которая является родовым свойством человека как существа «вещественного» («сокровенного»), проявляется его свойство быть высшим проявлением основного (жизнетворного) качества «вещества мироздания», именно поэтому поиск ответа на «вопросы», по его мнению, находится «среди людей, а не среди животных и растений».

Выявляется важное правило платоновской поэтической грамматики: на определенном уровне человек несводим к химическому параметру своего тела, понимаемому лишь как определенный набор минералов, он является генератором энергии мысли, которая существенна постольку, поскольку способна преобразовывать мир. Это и есть основа его вечного существа, следовательно – неуничтожимого Бытия. Человек не может навсегда исчезнуть потому, что в нем заключена любовь, с ее прямой энергетической подпиткой со стороны вечной Вселенной. В записной книжке Платонов пометил: «Ведь ясно, душа не стареет в человеке, только тело ветшает, а «она» все та же... Бывают и молодые – старые, но это доказательство первого. Отсюда старухи такие молодые постоянно»<sup>32</sup>. Актуализируя мысль о «земном бытии» человека, Платонов уходит от идеалов гуманизма, сосредотачиваясь на концепции спасения человечества от царства смерти как прямого проявления энергетического голода. Описание роли человеческой мысли в Мироздании – еще одно «оправдание человека», которое предпринимает Платонов в своих ранних статьях. Согласно развиваемой здесь идее, мысль – основная форма непосредственного выражения энергетики Вселенной в человеке, подобно тому, как солнечный свет – выражение Солнца, а уголь и нефть – выражение энергетики планеты. С другой стороны, любовь – есть направленность этой энергии по верному пути, своего рода разумное применение мысли. Никакая мысль не полезна без любви, записывает он в своей «книжке»: «мысль, не парная с чувством, ложь и бесчестие»<sup>33</sup>. Если высшее выражение энергии мироздания – это мысль, а направленная любовью мысль – сгусток «энергии вселенной», то, естественно, что в науке Платонов видит главное основание для любви человека к своей планете как родственной ему

части мироздания: «Наука же, надежда на нее воспламенила в людях любовь к существованию, к зеленой родной земле»<sup>34</sup>.

В основе любви как спасительной силы лежит инстинкт вечности и вектор движения, направленный на «живую плоть существования», устроенную так же как, и все, из чего состоит остальной мир. Другими словами, тело человека принципиально изоморфно и гетерогенно «веществу существования». Качество «пустоты», как готовности быть приемником живой энергии Космоса, любви-мысли, связано со свободой; с другой стороны – реализация свободы заключена в передаче другому ответственности за себя, таким образом любить, значит, принимать энергию, вырабатывать мысль-любовь, передавать ее другому, освобождаться от нее во имя возникновения нового состояния «пустоты», готовности для очередного акта принятия-выработки энергии жизни. Таким образом, любить для человека легче и естественнее, чем быть любимым и только пассивно принимать любовь, это последнее может быть описано как энергетическое рабство. «Любовь, это перекладывание ответственности на другого, а самому – право быть пустым»<sup>35</sup>. В дальнейшем Платонов вплотную подходит к формированию своей «новой веры», религиозно-философской концепции всеобщего братства на основе спасения мира и человека. Пока же он только примеривается к этой идее, декларируя свою новую «науку» как выраженную в систематической «трудовой» форме любовь человека к «веществу мироздания». Эту любовь Платонов пытался вывести непосредственно из естественного, по его представлениям, прямого отношения человека к факту своего существования как сгустка «вещества мироздания», начало «сокровенности» и самого человека (тема, развернутая в повести «Сокровенный человек»). Поэтому начало начал и корень бытия – это любовь к Земле и к земле, любовь эта – «первый двигатель, начало жизни и ее рассвета, ее совершенствование, стремление ко всему непонятному, тайному и сокровенному»<sup>36</sup>. Наука оказывается воплощенной в систематическую форму любовь человека к миру. Именно «сознательное мозговое усилие и делает все тайное явным, сложное – простым, страшное – покорным»<sup>37</sup>. Отношение человека к факту своего существования на земле отливается в любовь к земле, любовь же эта – «первый двигатель, начало жизни и ее рассвета, ее совершенствование, стремление ко всему непонятному, тайному и сокровенному»<sup>38</sup>. Другими словами, сокровенность жизни – источник научного творчества и прямое проявление любви человека к миру.

Поэтому Платонов мечтает о приходе нового Мессии, вещественно-энергетическом воплощении Любви-Творчества-Свободы, («новом Пушкине»), возможная трагическая безысходность которого в условиях апофеоза пищевой истории Европы описана в «Мусорном ветре» и в «Чевенгуре» (Лихтенберг и Дванов). Смерть и энергетический апокалипсис не могут быть побеждены гениальными одиночками, но лишь совокупными усилиями всего человечества, ставшего на путь преображения своей/окружающей плоти Мироздания (о том же неоднократно говорил и Федоров в своей полемике с Ф. Ницше). На этом пути необходимо найти крайнюю точку в дихотомии «вещество-энергия», и если минимум энергетики вещества – это природные «песок» и «глина» в «Котловане, то в «Мусорном ветре» это «мусор», «прах» и «перхоть» цивилизации. Два знака энтропийного мусора, которые порождает человеческая цивилизация («перхоть») и мертвая равнодушная природа («песок»), семантически сближаются, указывая на их семантическое тождество, в романе «Чевенгур». Необходимость переделки живой и страдающей плоти земного шара естественно выходит из констатации невыносимости для планеты нетворческого, паразитического и рабского состояния живущего на ней человека («цивилизации эксплуатирующей, но не восстанавливающей», по выражению Федорова). Характерно, что свою собственную работу как мелиоратора Платонов описывал как «деятельность по возвращению к жизни умирающих рек»<sup>39</sup>. По Платонову, человек, как непосредственное выражение вещества Вселенной, будет эволюционировать именно в сторону бессмертия и энергетического совершенства, которое состоит из двух параметров: умение вырабатывать, отдавать и принимать энергию Космоса (мысль), и развитие в себе чувствительности к распознаванию и верному применению окружающей энергии (любовь). Интерес Саши Дванова («Чевенгур») к машинам –

совершенно другого типа, чем у старых мастеров, сакрализирующих машину, он видит «вещество существования», явленное в телах машин и людей, и его стремление понять машину оказывается поиском сокровенности «вещества», данной в Творении. Философская созерцательность Саши Дванова сродни поискам Святого Франциска, ищущего общий язык со всеми тварями и предметами Бытия: «Его влечение не было любопытством, которое кончалось вместе с открытием секрета машины. Сашу интересовали машины наравне с другими действующими и живыми предметами. Он, скорее, хотел почувствовать их, пережить их жизнь, чем узнать. Поэтому, возвращаясь с работы, Саша воображал себя паровозом и производил все звуки, какие издает паровоз на ходу. Засыпая, он думал, что куры в деревне давно спят, и это сознание общности с курами или паровозом давало ему удовлетворение».

Вернадский называет зеленое растение «трансформатором энергии», который улавливает и перераспределяет энергию Солнца, указывая тем самым на космическую функцию любого живого организма, составляющего «покров Земли», включая и человека, это своего рода «трансформатор принесенной им энергии», в чем и проявляется «*свойство* живого вещества», его прямая «*функция* в биосфере»<sup>40</sup>. Путь к преодолению энтропии и к будущей «ноосфере» лежит на пути усовершенствования тех свойств человека, ради которых «вещество жизни» приняло его форму. Человек цивилизации Нового Времени отказался, по мысли Платонова, от своей функции быть инструментом «вещества существования» по спасению от энтропии и остановки времени, отсюда и бедность энергии в Космосе, и бедность безмысленного существования человека. «Камень не мыслит, но обладает лишь потенцией мышления», – пишет Гулыга<sup>41</sup>. Однако Платонов иначе решает вопрос о том, что такое «мысль», что такое процесс мышления. Мышление как форма познавательной и социально-исторической активности человека выглядит в его глазах узким и недостаточным, мысль становится знаменателем всех форм энергии, и поэтому у Платонова камень, обладая массой, обладает и энергией, знаменатель всех видов энергии – мысль, следовательно – он «мыслит». Это революционное понимание процесса мышления позволило Платонову решить одну из самых важных проблем, поставленных космистами – вопрос об отношении «родства», как сказал бы Федоров, не только между людьми, но и между людьми и «веществом», причем по важнейшему для Гомо Сапиенс параметру – наличию сознания.

В онтологической модели, сформированной в художественном мире Платонова, бытие оказывается прямо зависимым от разных форм энергии, переливающимся по известной схеме одна в другую, но человек, его уникальное место во Вселенной, своего рода платоновское «оправдание человека», заключается в том, что он способен накапливать в себе и реализовывать особую, высшую форму энергии – любовь, которая отливается в положительно окрашенные поступки, направленные на другого человека, Землю, весь мир. Мозг человека, если его описывать на языке писателя – это особым образом устроенный генератор-аккумулятор, который вырабатывает и накапливает в себе энергию мысли, универсальную энергию, но для верного приложения этих ресурсов необходима «любовь» как деятельная ответственность за все Мироздание. Эта энергия способна переливаться в другие энергетические формы (тепловая, механическая, ядерная) и быть направленной вектором «генеральной» активности человека («любви») к «веществу существования», причем, именно к тем его участкам, которые наиболее сильно пострадали от энтропии (например, к сухому листку дерева, хранимому Вошевым). Согласно гипотезе, получившей художественное исследование в произведениях Платонова, именно эта энергия способна спасти мир от энтропии, что объясняется огромным энергетическим КПД «пролетария», платоновского героя-философа, способного употреблять в качестве пищи самые бедные энергетически вещества, создавая при этом колоссальные запасы «мысли», эффективно подпитывающие Вселенную и останавливающую энтропию.

#### Примечания

<sup>1</sup> Среди работ, затрагивающих ему тему, можно назвать следующие: *Шубин Л.А.* Поиски смысла отдельного и общего существования. М., 1987; *Толстая-Сегал Е.* Натурфилософские темы в творчестве Платонова 1920-1930 гг. // *Slavica Hierosolymitana. Jerusalem*, 1979. Т. 4. Тема «А. Платонов и Н. Ф. Федоров» также не раз поднималась как российскими, так и зарубежными исследователями. См.: *Teskey A.* Platonov and Fedorov. The Influens of Christian Philosophy on a Soviet Writer. Amersham, 1982; *Малыгина Н.* Эстетика А. Платонова. Иркутск, 1987; *Киселев А.* Одухотворение мира: Н. Федоров и А. Платонов // «Страна философов» Андрея Платонова: Проблемы творчества. Вып. 1. М., 1994. С. 237–248; *Семенова С.Г.*: «В усилии к будущему времени...». Философия Андрея Платонова // *Семенова С.Г.* Преодоление трагедии: Вечные вопросы в литературе. С. 318–377; *Ее же.* «Тайное тайных» Андрея Платонова (Эрос и пол) // «Страна философов» Андрея Платонова: проблемы творчества. Вып. 1. М., 1993. С. 73–131; *Ее же.* Философские мотивы романа «Счастливая Москва» // «Страна философов» Андрея Платонова: проблемы творчества. Вып. 2. М., 1995. С. 54–90; *Ее же.* «Влечение людей в тайну взаимного существования» (Формы любви в романе «Счастливая Москва») // «Страна философов» Андрея Платонова: проблемы творчества. Вып. 3. М., 1999. С. 108–123.

<sup>2</sup> *Захарова М.В., Захаров В.А.* Андрей Платонов и русский космизм. // Русский космизм и ноосфера. Тезисы докладов Всесоюзной конференции. М., 1989; *Бальбуров Э. А.* А. Платонов и М. Пришвин: две грани русского космизма // Роль традиции в литературной жизни эпохи. Новосибирск, 1995.

<sup>3</sup> *Бочаров С.* «Вещество существования» // Андрей Платонов. Чевенгур. М., 1991.

<sup>4</sup> См. об этом: *Фесенкова Л.В.* Русский космизм сегодня. // Русский космизм и современность. М., 1990. С. 41.

<sup>5</sup> *Флоровский Г.В.* Метафизические предпосылки утопизма. // Путь. 1926. № 4. С. 36.

<sup>6</sup> См. об этом: *Баршт К.А.* Поэтика прозы Андрея Платонова. СПб., 2000.

<sup>7</sup> *Вернадский В.И.* Проблемы биогеохимии // Труды биогеохимической лаборатории. М., 1980. Т. 16. С. 18.

<sup>8</sup> *Вернадский В.И.* История минералов земной коры. Вып. 1. Пг., 1925. С. 198.

<sup>9</sup> *Вернадский В.И.* Биосфера. Л., 1926. С. 17–18.

<sup>10</sup> Там же. С. 9.

<sup>11</sup> Там же. С. 10, 68.

<sup>12</sup> Там же. С. 18.

<sup>13</sup> Там же. С. 59.

<sup>14</sup> Там же. С. 8.

<sup>15</sup> Там же. С. 7.

<sup>16</sup> Там же. С. 146.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Там же. С. 145.

<sup>19</sup> Там же. С. 18.

<sup>20</sup> Там же. С. 27.

<sup>21</sup> *Вернадский В.И.* Автотрофность человечества // *Вернадский В.И.* Проблемы биогеохимии. М., 1980. С. 240.

<sup>22</sup> *Вернадский В.И.* Проблемы биогеохимии. С.59.

<sup>23</sup> *Вернадский В.И.* Биосфера. С. 9.

<sup>24</sup> Там же. С. 10.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Там же. С. 14.

<sup>27</sup> *Вернадский В.И.* Живое вещество. М.: Наука, 1978. С.56. Ср. принцип «цефализации» – постепенного улучшения и усложнения функций головного мозга в высших существах, открытый Д. Дана.

<sup>28</sup> *Семенова С.Г.* Философия воскрешения Н. Ф. Федорова (I, 19).

<sup>29</sup> См. об этом: *Манев А.К.* Субстанция, биопсиполе, бессмертие // Русский космизм (по материалам II и III Всесоюз. Федоровских чтений, 1989-1990 гг.). Ч. 1. М., 1990. С. 95.

<sup>30</sup> *Платонов А.П.* Записные книжки. Материалы к биографии. М., 2000. С. 167.

<sup>31</sup> Там же. С. 266.

<sup>32</sup> Там же. С. 123.

<sup>33</sup> Там же. С. 259.

<sup>34</sup> *Платонов А.П.* О науке // *Платонов А.П.* Чутье правды. М., 1990. С. 52.

<sup>35</sup> *Платонов А.П.* Записные книжки. Материалы к биографии. С. 157.

<sup>36</sup> *Платонов А.П.* О науке // *Платонов А.П.* Чутье правды. С. 52.

<sup>37</sup> Там же.

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> *Корниенко Н. В.* История текста и биография А. П. Платонова (1926–1946) // Здесь и теперь. М., 1993. № 1. С.141.

<sup>40</sup> *Вернадский В.И.* Биосфера. С. 28.

<sup>41</sup> *Гулыга А.В.* Космическая ответственность человека // Русский космизм и современность. М., 1990. С. 63.