

Российская государственная библиотека
Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН
Государственное бюджетное учреждение культуры города Москвы
«Централизованная библиотечная система
Юго-Западного административного округа»
Библиотека № 180 им. Н.Ф. Федорова
Ассоциация музеев космонавтики России

ФИЛОСОФ ОБЩЕГО ДЕЛА

Материалы
Международных научных чтений
памяти Н.Ф. Федорова

Москва
ГБУК г. Москвы «ЦБС ЮЗАО»
2022

УДК 1(470) Федоров Н.Ф.
ББК 87.3(2) Федоров Н.Ф.
Ф 56

Редактор-составитель
А.Г. Гачева

Рецензенты:

Доктор философских наук
М.М. Шибаева

Доктор филологических наук
О.Е. Воронова

Ф 56 **Философ общего дела:** Материалы международных научных чтений памяти Н.Ф. Федорова / Редактор-составитель А.Г. Гачева. — М.: ГБУК г. Москвы «ЦБС ЮЗАО», 2022. 768 с.: ил.

ISBN 978-5-6045902-1-8

В книгу вошли материалы Международных научных чтений, посвященных разработке наследия выдающегося отечественного мыслителя, деятеля библиотековедения и музееведения, педагога-новатора Николая Федоровича Федорова (1829—1903), а также отдельные исследования, подготовленные в рамках работы над книжной и электронной версиями Федоровской энциклопедии. В составе труда — статьи и публикации, представляющие новые материалы к биографии Н.Ф. Федорова, посвященные его родственному окружению, истории работы в Угличском уездном училище, краеведческой деятельности философа и его ученика Н.П. Петерсона в г. Керенске. Публикуются материалы из архива С.А. Белокурова, по-новому освещающие инициативу Н.Ф. Федорова в области собирания сведений об обыденных храмах. Статьи ведущих исследователей наследия Н.Ф. Федорова из России и зарубежья освещают разные грани мысли философа, актуализируют его идеи в свете современности, излагают историю изучения Н.Ф. Федорова в Польше, Сербии, Германии, США, вводят в научный оборот материалы по истории Федоровианы XX века, представляют проекты, связанные с популяризацией наследия Московского Сократа.

Книга адресована философам, филологам, культурологам, педагогам, всем интересующимся историей русской мысли и культуры.

УДК 1(470) Федоров Н.Ф.
ББК 87.3(2) Федоров Н.Ф.

ISBN 978-5-6045902-1-8

© Коллектив авторов
© ГБУК г. Москвы «ЦБС ЮЗАО»
© ИМЛИ РАН

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

Книга представляет новейшие исследования биографии, теоретического наследия и судьбы идей выдающегося российского философа, родоначальника философского и научного течения русского космизма Николая Федоровича Федорова (1829–1903). Она подготовлена в рамках исследовательской программы Централизованной библиотечной системы ЮЗАО г. Москвы и Библиотеки № 180 им. Н.Ф. Федорова, которая уже почти тридцать лет работает с именем и наследием философа-библиотекаря, активно сотрудничая с такими значимыми научными центрами, как Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН и Российская государственная библиотека, где Н.Ф. Федоров проработал 25 лет, заложив в ней, по свидетельству современников, традиции философской школы.

Основу книги составили избранные материалы XIX Международных научных чтений памяти Н.Ф. Федорова, которые прошли 11–12 декабря 2020 г. в режиме онлайн и были организованы Институтом мировой литературы им. А.М. Горького РАН, Российской государственной библиотекой, Библиотекой № 180 имени Н.Ф. Федорова ЦБС ЮЗАО и Ассоциацией музеев космонавтики России. В книгу также включены отдельные статьи, подготовленные по материалам докладов Чтений прошлых лет. Сами Чтения проводятся с 1988 г., объединяют ученых, педагогов, просветителей как в нашей стране, так и за рубежом и являются главным научным форумом, связанным с изучением, публикацией, актуализацией наследия Н.Ф. Федорова, традиции отечественного и мирового космизма.

В книгу также вошли отдельные исследования и публикации, подготовленные в рамках научного проекта «Н.Ф. Федоров. Энциклопедия (с онлайн-версией)», который осуществлялся в ИМЛИ РАН в 2018–2020 гг. при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, а в настоящее время реализуется в сотрудничестве ИМЛИ РАН и Библиотеки № 180 им. Н.Ф. Федорова. Среди них привлекает внимание статья А.Н. Акиньшина «Родственное окружение Н.Ф. Федорова», вводящая в научный оборот материалы обнаруженного им в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки фонда шурина Федорова П.В. Евстафьева, двухлетняя разработка которого дала существенное приращение знания о ранней биографии Н.Ф. Федорова, его родственных связях, позволила заполнить белые пятна в хронике жизни философа. В книге впервые печатаются материалы ярославских краеведов О.А. Кострикиной, И.В. Сагнака, Е.А. Лиуконена, касающиеся Углического периода жизни и деятельности Федорова-педагога, а также словарная статья В.В. Богданова о Богородском уездном училище, в котором философ проработал шесть лет, впервые апробировав свою систему преподавания, основанную на принципе активности учащихся в процессе познания, сочетающую познание и исследование, вводящую в преподавание субъект-субъектный метод, выстраивающую модель родственного, этикоцентричного отношения учителя к ученикам («Учитель добрый душу свою полагает за детей»). В статье историка М.В. Курмаева рассматривается керенский период жизни Федорова, важный в развитии творческой биографии мыслителя, его деятельности как краеведа, теоретика и практика изучения местной истории. В книге также представлены выявленные в результате поисковой работы в Отделе рукописей РГАДА документы личного фонда историка С.А. Белокурова, раскрывающие одну из самых ярких страниц общественной деятельности Федорова — собрание сведений об истории обыденного храмостроительства.

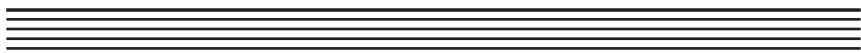
Второй раздел книги посвящен философским, культурологическим, педагогическим аспектам наследия Федорова. В статьях ведущих зарубежных исследователей федоровской философии М. Хагемейстера, Д. Янга, В. Меденицы, М. Милчарка представлена история

изучения Н.Ф. Федорова в Польше, Сербии, Германии, США. Доктор философии, редактор первого издания сочинений Н.Ф. Федорова во Франции Ф. Лесюр делится опытом перевода и комментирования федоровских текстов. В разделе также доказывается преемственность между традициями космизма и органицизма, исследуется генезис термина «космизм», влияние идей Федорова на творчество О.Э. Мандельштама, биокосмиста Святогора, М.М. Пришвина, экономиста и писателя А.В. Чаынова, писателя и философа Б.Б. Вахтина, рассматриваются имморталистические мотивы творчества Андрея и Арсения Тарковских, знакомых с федоровской мыслью. Выявляется эвристический потенциал проекта общего дела в свете проблем межкультурной коммуникации, демонстрируется значение регулятивных идей Федорова для становления кибернетики. Рассматриваются идеи представителей федоровского течения в космизме — А.К. Горского и В.Н. Муравьева.

Третий раздел книги содержит избранные статьи из готовящейся Федоровской энциклопедии. Они посвящены фигурам из библиотечного и творческого окружения Н.Ф. Федорова, представляют отношение мыслителя к наследию мировой философии, раскрывают образы Москвы и Петербурга в его сочинениях, освещают деятельность Федорова в Воронеже, путешествие к предгорьям Памира. Здесь же помещен блок статей, в которых раскрываются стержневые концепты «Философии общего дела»: «братство», «отечество», «сиротство»; аналитически излагается идея «полноорганности», центральная в федоровском понимании путей развития человека, рассмотрена выдвинутая мыслителем модель совершенного общества, где юридико-экономический закон заменяется родственно-нравственным и действует принцип: «Жить нужно не для себя и не для других, а со всеми и для всех». Статья «Язык Федорова», написанная современными лингвистами Н.В. Козловской и Л.Л. Шестаковой, ставит язык и стиль Федорова в прямую связь с особенностями его учения, характеризуя философа как многогранную языковую личность.

Четвертый раздел книги представляет творческие, образовательные, мемориальные проекты, вдохновленные идеями Федорова о воскресительной сущности памяти и культуры, изучении местной

истории, музее общего дела. Статья архитектора М.А. Соколовой рассказывает об образовательном проекте МАРХИ и Библиотеки № 180 им. Н.Ф. Федорова, в рамках которого студенты-первокурсники кафедры дизайна и архитектурной среды учились, проектируя музей, создавая будущий образ Федоровской библиотеки. Статьи Л.В. Баба-новой (Сасово) и Н.Е. Олендаря (Донецк) знакомят с работой Краеведческого центра им. Н.Ф. Федорова в Сасовской городской библиотеке и программами Центра космоса и космизма им. Н.Ф. Федорова в Донецкой республиканской библиотеке для молодежи. В разделе также представлены краеведческие разыскания А.В. Артюхиной и прот. Андрея Дударева, занимающихся восстановлением исторической памяти г. Пушкино. Завершает книгу фрагмент пьесы драматурга Екатерины Барсовой-Гриневой «Звездная колыбель», посвященной Николаю Федорову, — первый опыт разговора о его личности и идеях средствами театрального искусства.



~ I ~

**МАТЕРИАЛЫ
К БИОГРАФИИ**



**РОДСТВЕННОЕ
ОКРУЖЕНИЕ
Н.Ф. ФЕДОРОВА**

А.Н. Акиншин

*Союз
краеведов России*

Akinshin55@mail.ru

Статья посвящена родственному окружению Н.Ф. Федорова. В научный оборот вводятся неизвестные документы из архива шурина Н.Ф. Федорова, педагога П.В. Евстафьева, а также письма философа родным.

Ключевые слова:
родственное окружение
Н.Ф. Федорова, архив
П.В. Евстафьева, письма.

**N.F. FEDOROV'S
RELATED
ENVIRONMENT**

Aleksandr N. Akinshin

*Union of Local Historians
of Russia*

Akinshin55@mail.ru

The article is devoted to Fedorov's related environment. Unknown documents from the archive of Fedorov's brother-in-law, P.V. Evstafiev, who was teacher, as well as letters from the philosopher to his family are introduced into scientific circulation.

Keywords:
N.F. Fedorov's family environment,
P.V. Evstafiev's archival documents,
letters.

Многим знатокам философии Федорова само название этой статьи покажется парадоксальным. Аскет, думающий о воскрешении всего человечества, «всех отцов» — и вдруг родственники! Да были ли они у него? Личная жизнь Николая Федоровича была окутана непроницаемой завесой, и лишь иногда приоткрывался какой-то уголок. Сослуживец Федорова по Румянцевскому музею Григорий Петрович Георгиевский (1866—1948), узнав о его поездке в Санкт-Петербург на похороны родного брата, выразил свое изумление следующими словами: «Он жил таким безродным и одиноким, таким философски равнодушным к плотскому родству, что в нем не предполагалось и самого чувства родственности, а тем более наличие таких родственников.

Когда уже скончался Николай Федорович, на панихиды и на погребение его приезжала маленькая старушка, в орденах и знаках отличия, из заслуженных отставных классных дам. И эта почтенная старушка объявила себя его родною сестрой. Но кто же

она и кто он?.. Никто не решился спросить ее и нем нарушить молчание и открыть завесу, так тщательно опущенную и плотно прикрывшую все прошлое Николая Федоровича...» (Георгиевский 2004, с. 167).

К «почтенной старушке» мы еще вернемся. Сейчас же хочу отметить, как мало знали, а точнее, почти ничего не знали, друзья и единомышленники Федорова о его семейных связях. Речь в данном случае пойдет о родственниках Николая Федоровича по линии его отца от трех браков последнего. Линия же матери философа пока останется в стороне из-за невозможности сделать однозначные выводы о том, кто она была. Эта сторона биографии Федорова требует отдельного изучения. Особо хочу подчеркнуть, что родственные связи, пусть и с разной степенью интенсивности, поддерживались Федоровым на протяжении всей его жизни.

Вопрос об отце философа его биографами давно уже решен однозначно. Это был князь Павел Иванович Гагарин (1798–1865), второй по старшинству сын известного вельможи, действительного тайного советника Ивана Алексеевича Гагарина (1771–1832) от его первого брака с Елизаветой Ивановной, урожденной Балабиной (1773–1803). Кроме Павла, в семье было еще пятеро сыновей (Акиньшин, Катин-Ярцев 2020, с. 42–44). Вопреки общераспространенному мнению о том, что братья Павла Ивановича пренебрежительно относились к его незаконнорожденным детям, обнаруженные недавно источники позволяют говорить об ином отношении к племянникам, по крайней мере, со стороны трех братьев — Дмитрия, Александра и Константина. Не так давно в научный оборот начала вводиться переписка между незаконными детьми П.И. Гагарина — Елизаветой Полтавцевой, Юлией Евстафьевой, Александром и Николаем Федоровыми (Акиньшин 2020, с. 84–93). К анализу взаимоотношений между этой четверкой мы обратимся позже, а пока — об отношении дядей к племянникам.

Павел Иванович Гагарин на протяжении всей жизни поддерживал отношения с детьми. Известно, что Елизавета и Юлия играли в его театре в Одессе и Кишиневе под сценическими фа-

милиями Макарова 1-я и Макарова 2-я. Вероятно, в Кишиневе Елизавета вышла замуж за своего коллегу по труппе Корнелия Полтавцева (1823—1865), это произошло в 1847 или в 1848 г. П.И. Гагарин упоминается в письмах детей, но никогда не называется отцом, а только как «князь» или «князь П.И.»

В 1852 г., как видно из писем Александра Федорова, князь жил в Одессе, в октябре вместе с сыном Николаем он отправился в имение покойного брата Константина, в село Белоречье. О несостоявшейся встрече с ними Александр сожалел. Вероятно, князя сопровождала Ольга Вервициотти и их сын Александр, родившийся в Кишиневе. В течение пяти лет, с 1854 по 1859 г., князь с новой семьей жил в имении своего младшего брата Александра, в селе Сасово, эти даты подтверждаются метрическими книгами и ис-



*И.А. Гагарин
дед Н.Ф. Федорова
Портрет работы
О.А. Кипренского
1811*



*П.И. Гагарин
отец Н.Ф. Федорова
Портрет работы
О.А. Кипренского
1823*

поведными ведомостями местной церкви (за 1853 г. подобные документы не сохранились). Тот факт, что Павел Иванович с гражданской женой и двумя незаконнорожденными сыновьями жил в этом имении, трудно соотнести с воспоминаниями А.П. Ленского, негативно характеризующего генерал-лейтенанта А.И. Гагарина, который, направляясь на Кавказ и проезжая через собственное имение, не захотел встретиться с братом: «В аллее показался экипаж шестерней, с фореитором и денщиком на козлах. В карете сидел старик в полной генеральской форме <...> Отец, держа меня за руку, ступил одной ступенькой ниже, протянул руку к карете, словно умоляя остановиться... Старик сидел неподвижно как изваяние, адъютант быстрым движением поднял стекло кареты, и экипаж скрылся за поворотом аллеи» (Ленский 2002, с. 25–26). Такое поведение Александра Ивановича тем более удивительно, что перед отъездом на Кавказ в ноябре 1856 г. он общался в Москве с незаконной дочерью брата Елизаветой (Письма Е.П. Полтавцевой 1853–1869, л. 8 об.). К слову сказать, в октябре 1857 г. А.И. Гагарин был убит, одним из его наследников (наряду с вдовой и братом Дмитрием) стал Павел Иванович, но он из-за обремененности долгами от своей доли наследства отказался.

Павел Иванович несколько раз упоминается в письмах Е.П. Полтавцевой к сестре Юлии. В 1857 г.: «Князь вас целует и желает вам всего лучшего. Он скоро едет в деревню». 30 января 1862 г.: «Корнюша и Коля целуют тебя. Князь также. Он, бедный, не так здоров». 30 января 1864 г.: «Я только выхожу к больному князю Д.И. Там только слышу стоны» (Письма Е.П. Полтавцевой 1853–1869, л. 16 об., 26 об., 27). Хотя в последнем случае инициалы раскрываются как Дмитрий Иванович, здесь явная описка: Д.И. Гагарин не жил в Москве, у него была своя большая семья, да и умер он через 11 лет...

В 1862 г. П.И. Гагарин дважды, в июле и ноябре, обращался к своему зятю П.В. Евстафьеву за юридической и финансовой помощью для ведения судебного процесса о возвращении имения в Козловском уезде Тамбовской губернии, незаконно присвоенного его управляющим. Продажа земли могла дать 30 тысяч рублей,

но процесс мог затянуться на три года и князю нужны были три тысячи рублей на судебные издержки, иначе «нечем положительно прожить это время» (Письмо П.И. Гагарина, л. 1). Такой суммы не было ни у К.Н. Полтавцева, ни у П.В. Евстафьева... В конце первого письма Павел Иванович просил «поклониться от меня и себе и всем у вас живущим нашим, т.е. Юлии Павловне с деточками, Елизавете Павловне с сыном, т.е. моим всем внучатам мужского и женского пола» (Материалы по исковому делу Гагарина, л. 3).

Дата смерти П.И. Гагарина до сих пор точно не определена. В «Московском некрополе» она отнесена к 22 мая 1832 г., что явно ошибочно. С учетом его болезни в 1864 г. и воспоминаний А.П. Ленского, который, рассказывая о своей встрече с К.Н. Полтавцевым летом 1865 г. в Нижнем Новгороде, пишет: «На другой день Полтавцев отправил меня в Москву» и добавляет в черновом варианте: «объявив мне на прощанье, что мой отец месяц тому назад скончался. Я был поражен. И жена его (Е.П. Полтавцева, сестра А.П. Ленского по отцу. — А.А.) не могла мне написать о болезни отца, даже о его смерти. Ведь знала хорошо, где я...» (Ленский 2002, с. 37, 269), можно утверждать, что Павел Иванович умер 22 мая 1865 г.

В переписке между родными сестрами нет ни слова о смерти отца. Хоронил ли его хоть кто-то из близких? Не знаем. В это время в Москве были Полтавцевы, А.П. Федоров с семьей (они переехали в Гатчину во второй половине 1865 г.), да и сам Николай Федорович, уволившись в декабре 1864 г. из Угличского уездного училища, до конца сентября 1865 г. пребывал в отставке и, вероятно, жил все время в Москве. Не было в столице лишь супругов Евстафьевых.

О роли бездетного князя Константина Ивановича Гагарина (1800—1851) в жизни Николая и Александра Федоровых подробно писала первооткрыватель этой темы Светлана Григорьевна Семенова (Семенова 2004, с. 26—29). К.И. Гагарин, шацкий уездный предводитель дворянства с 1834 г., губернский — с 1846 г., поместил племянников Александра и Николая в Шацкое уездное училище, затем в Тамбовскую губернскую гимназию и оплачивал их учебу.

19 сент.
1852

1.

Князю Александру Фёдоровичу, Миша-
венту Сивилеву и Мишавету Николае-
вичу, которому кроме того прибавили
иногда деньги и слава, что остави-
лись при мне в Александрии посылку
почтой, а почтой я не вдруг выслал.
Эти прибавки в Александрии не мешают!

Князь, прошу меня написать ему
в столицу Керченского уездного и
в тайну замечаний в тайну - наведе-
ны, поспешнее, в Москву, когда
будут уезжать Михайло Фомин?

Да, Мухом, не видать мне тебе,
как слышишь уши! А как я нег-
тому о спорох свиданий от твоем!
Что я?! Спой, спой, спой, Мухом!
Какая растерянная мысль! Как
это пережить в неслыханном злос-
баста! В смысле Бугу в Вгесен?
В придунал новый план, а в
семь он составил иди этими
мелочью посыл.

Кн. Николаю есть обеспечение
этого от Керченского.

Ты посмотри Битт спросили: что
будет уезжать князь теперь только
убедимости нас! А вот как
образом случились это: когда Никола
оставил Мишу и прибавил, что не
намерен никуда съезжать, то София
Петровна написала кн. Катерине
Дмитриевне, чтобы она уехала от
К. Ф. Н. не оставив нам Кев-Кавузу
К. Ф. Н.



Он же платил за учебу в Ришельевском лицее, куда братья поступили в 1849 г. Однако его смерть в конце апреля 1851 г.¹ не означала прекращения финансовой помощи. Эту обязанность взяла на себя его вдова, Варвара Николаевна, урожденная Паскевич. Как и прежде, она посылала племянникам мужа по триста рублей в полугодие на оплату учебы. Вот цитата из ее письма к Александру Федорову: «Прощай, любезный Саша. Насчет будущего вам думать нечего; вы обеспечены на всю жизнь, только остается молить Бога о душе Вашего благодетеля... Проси, когда тебе нужны деньги всегда у меня, только не в займы (подчеркнуто в оригинале. — А.А.): этим ты меня огорчил» (Письма А.П. Федорова 1852–1854, л. 16). Подобное же письмо княгиня написала и Николаю². Ни Александр, ни Николай не завершили учебу в Ришельевском лицее, но объяснить это можно не только финансовыми проблемами, а скорее, их неудовлетворенностью характером обучения. Не случайно Александр Федоров пишет сестре Юлии об отношении княгини В.Н. Гагариной к брату: «Николю она зовет к себе, обещая ему доставить книги, какие пожелает, и позволяя жить, как он захочет» (Письма А.П. Федорова 1852–1854, л. 7). В конечном итоге в октябре 1852 г. Н.Ф. Федоров принял приглашение княгини и поселился в ее имении в селе Белоречье Шацкого уезда Тамбовской губернии. «Он учит там Зиночку и Лидиньку» — сообщает его брат (Письма А.П. Федорова 1852–1854, л. 19 об.). Так заполняется одно из «белых пятен» биографии философа: два года, с 1852 по 1854-й, о которых ранее ничего не было известно, молодой Николай Федоров проводит в качестве домашнего учителя своих близких.

Старший из братьев Гагариных, генерал-майор Дмитрий Иванович (1797–1875), был Керчь-Еникальским градоначальником. По его протекции Александр Федоров в июле 1852 г. был принят на службу учителем истории и географии Керченского

¹ К.И. Гагарин умер от чахотки и погребен в своем имении в с. Белоречье Шацкого уезда Тамбовской губернии 29 апреля 1851 г. (Метрическая книга с. Белоречье, л. 28 об.—29).

² Письма личного плана Н.Ф. Федоров не хранил, о их наличии можно судить только по упоминаниям в переписке его родственников.

уездного училища и Кушниковского института благородных девиц. Одновременно он был домашним учителем в семье князя. Не оправдав надежд дяди, прослужил он в Керчи всего несколько месяцев. Из реплики разгневанного родственника следует, что он был в курсе дел и другого племянника, Николая: «Князь рассердился на меня, накричал, сказал, что я еще бездельнее своего брата и т.п. “Если так, наплевать я на тебя хочу”, — заключил он и вышел... Князь был в Институте, там ему сказали, что я выхожу в отставку, а он ничего об этом не знал» (Письма А.П. Федорова 1852–1854, л. 39).

А.П. Федоров упоминает о совместном времяпрепровождении с двоюродными братьями Петром (1827–1888) и Иваном (1830–1889) Дмитриевичами, с двоюродной сестрой Елизаветой Дмитриевной (1830–?). Учить в домашних условиях ему приходилось двоюродного брата Константина Дмитриевича (1841–1920). В письмах несостоявшегося учителя речь идет о благожелательном и ласковом отношении к нему князя Александра Ивановича Гагарина (1801–1857), кутаисского военного губернатора в этот момент (Письма А.П. Федорова 1852–1854, л. 33).

Князя Гагарина поддерживали отношения и с Елизаветой Полтавцевой, о чем свидетельствуют ее письма к сестре Юлии. «Я опять видела князя Александра Ивановича. Он уехал в Кутаис <...> Два дня сряду с утра и до обеда я провела у них и знаешь ли, с кем? С Катериной, Елизаветой Дмитриевной, с Сашичкой и с Иваном Дмитриевичем. Как они обрадовались, увидавши со мной. Я, кажется, писала тебе, что и с князем Дмитрием Ивановичем виделась» (письмо от 19 ноября 1856 г.) (Письма Е.П. Полтавцевой 1853–1869, л. 8 об.). Навещала семейство Полтавцевых в Москве и княгиня Софья Петровна, урожденная Ивашкина, жена Д.И. Гагарина (Письма Е.П. Полтавцевой 1853–1869, л. 13 об.). Ее общение с Гагариными продолжалось и много позже. Вот что она пишет сестре Юлии 11 мая 1880 г. из Москвы: «На вокзале провожал Иван Дмитриевич Гагарин. Он обо всех вас расспрашивал и просил меня передать вам поклон» (Письма Е.П. Полтавцевой 1880, л. 16).

Родственные отношения со стороны семейства Гагариных проявлялись даже после смерти кого-то из братьев. При крещении одного из сыновей Юлии Павловны Евстафьевой Павла Петровича (родился 15 июня 1863 г. в с. Алупка Ялтинского уезда Таврической губернии) приемницей согласилась стать вдова Александра Ивановича, княгиня Анастасия Давидовна Гагарина (1825–1907) (Дело о дворянском достоинстве рода Евстафьевых, л. 29).

Взаимоотношения внутри четверки незаконнорожденных детей Павла Ивановича Гагарина — Елизаветы, Юлии, Александра и Николая — прослеживаются гораздо лучше благодаря все тем же письмам. Активными фигурами здесь по-прежнему являются авторы эпистол, Александр Федоров и Елизавета Полтавцева. Александр преисполнен любви к Юлии, переживает по поводу отсутствия писем от нее, радуется ее возможному бенефису, готов оплачивать ее уроки музыки и т.д. Рассчитывая на какую-то долю наследства от умершего дяди, он готов всю ее отдать Юлии: «Не знаю, по скольку оставил нам князь Константин Иванович, потому что княгиня ничего не пишет об этом, но знаю, что всё, что достанется на мою долю, будет принадлежать тебе. С следующей же почтой напишу княгине и стану убедительно просить ее об этом, распишу тебя так, что она непременно согласится исполнить мое пламенное желание» (Письма А.П. Федорова 1852–1854, л. 7 об.). Подобными же юношескими сентенциями наполнены и последующие письма к сестре. Он часто спрашивает Юлию о брате, оставшемся в Одессе на некоторое время, искренне переживает, узнав о его отъезде в Белоречье: «Мне сказали, что брат едет в Белоречье. Хотелось проститься с ним и видиться с князем Павлом Ивановичем... все неудачи и неудачи! Не в добрый час задумал я в Керчь... и зачем понесло меня сюда? столько понапрасну потраченного времени! Вот теперь брат уехал без меня, был К<нязь> П<авел> И<ванович>... я думал застать их в Одессе, но <...> увидел, что поздно» (Письма А.П. Федорова 1852–1854, л. 39).

В дальнейшем тон писем брата стал более сдержан, особенно после выхода Юлии замуж за выпускника Ришельевского ли-

цея, педагога Петра Васильевича Евстафьева (1831–1914). Однако на протяжении всей своей жизни А.П. Федоров пользовался поддержкой со стороны своей сестры и зятя. Живя вблизи друг от друга (Евстафьевы — в Петербурге, Федоров — в Гатчине), они регулярно общались, обходясь в таком случае только краткими записками. Да и на службу в Гатчинский сиротский институт Александр Федоров был принят по протекции П.В. Евстафьева.

Переписка между сестрами Елизаветой и Юлией велась на протяжении сорока пяти лет. К сожалению, сохранился лишь обширный массив писем Е.П. Полтавцевой (11 папок) к Евстафьевым, ибо всю полученную корреспонденцию она сожгла перед смертью (Письма М. Жевержеевой 1890–1898, л. 4). Отношения между сестрами были очень родственными. Елизавета Павловна была восприемницей при крещении первенца в семье Евстафьевых — Екатерины (1856–1891); ее муж, актер Корнелий Полтавцев, крестил Петра Евстафьева-младшего (1861–1900) (Дело о дворянском достоинстве рода Евстафьевых, л. 28, 48). В феврале 1859 г. на Полтавцеву легли заботы по заболевшей воспалением легких годовалой племяннице Зинаиде. Ее письмо наполнено тревогой и переживаниями о судьбе ребенка (Письма Е.П. Полтавцевой 1853–1869, л. 20–21). К счастью для обеих семей, все закончилось благополучно. Родственные отношения сохранялись между Полтавцевой и Евстафьевыми всю жизнь. Она часто гостила у них, постоянно занимала деньги, просила о той или иной поддержке. К мужу сестры в письмах она нередко обращалась со словами «Дорогой мой Петруханчик».

В ранних письмах Елизаветы Павловны из Москвы, начиная с 1855 г., довольно часто упоминается Николай Федоров («брат Николай», «Никол», «любимец наш Никол»). Она сообщает сестре основные новости о нем, рассчитывая на ее родственную реакцию: «Да, что же вы забываете брата Николая, ведь я вам писала, что он тут» (из письма от 31 марта 1865 г.) (Письма Е.П. Полтавцевой 1853–1869, л. 33)¹. Очевидно, регулярно приходя в Москву на Пасхальные дни, Н.Ф. Федоров останавливался в доме

¹ Это предпасхальные дни — Пасха в 1865 г. приходилась на 4 апреля.

Полтавцевых. Годом прежде, придя в Москву на Пасху (19 апреля 1864 г.) вместе со своим сослуживцем и идейным учеником Н.П. Петерсоном, он познакомил его с семьей Полтавцевых (Петерсон 2004, с. 139). Федоров тоже проявлял интерес к семье сестры Юлии, хотя сам, как можно предполагать, писал ей очень редко, чаще прибегая к посредничеству Елизаветы: «Брат наш Николай посылает вашим детям на гостинцы 20 р. сер<ебром>, извольте получить и сейчас же написать мне» (письмо от 5 июня 1868 г.) (Письма Е.П. Полтавцевой 1853–1869, л. 36).

Как можно судить по воспоминаниям известного актера Александра Ленского (единокровного брата Федоровых) (Ленский 2002, с. 26) и по упоминанию в письмах, в московской квар-



*Корнелий Николаевич
Полтавцев, актер, муж сестры
Федорова Елизаветы*



*Александр Павлович Ленский
Единокровный брат
Н.Ф. Федорова
Российская государственная
библиотека*

тире Елизаветы Павловны и Корнелия Николаевича Полтавцевых одновременно могли жить Александр Федоров¹, Юлия Евстафьева (до замужества), Александр и Анатолий Ленские (последний упоминается в письме сестры от 30 января 1864 г.), останавливался Николай Федоров. Целая коммуна! Но ни в одном из писем Елизаветы к сестре мы не найдем и тени жалобы.

Кстати сказать, и Ленский, и сам Федоров сохранили очень теплые воспоминания о своей единокровной сестре, законной дочери князя П.И. Гагарина, Зинаиде Павловне, в замужестве Тришатной (1838 — после 1872). Первого она приютила, когда он прибыл в губернский город Владимир начинать артистическую карьеру (Ленский 2002, с. 20–21), второй был принят в ее доме как родной брат. Федоров не только познакомил Н.П. Петерсона с супругами Тришатными, но даже просил своего зятя, майора Иосифа Александровича Тришатного, занимавшего в 1866–1870 гг. должность полицмейстера в городе Моршанске Тамбовской губернии, помочь своему другу избавиться от назойливой опеки со стороны полицейских властей в уездном городе Спасске. Тамбовский губернатор Николай Мартынович Гартинг, женатый на сестре Тришатного Любви, посоветовал Петерсону уехать из Тамбовской губернии (Петерсон 2004, с. 142). Николай Павлович последовал этому совету и в июне 1870 г. переехал в город Керенск Пензенской губернии (О службе секретаря съезда мировых судей, л. 7).

Насколько Федоров был безразличен к материальной стороне быта, хорошо известно. В письмах Елизаветы Полтавцевой мы находим дополнительные иллюстрации этому. В январе 1862 г. ей срочно потребовались деньги, брат Николай готов был поручиться за возврат в течение полугода ста рублей серебром вместо просимых сестрой 90 рублей (Письма Е.П. Полтавцевой 1853–1869, л. 22).

Из-за отсутствия источников мы не знаем, кто именно и в каком объеме выплачивал незаконным детям долю из гагаринского

¹ Александр Федоров, возможно, жил в семье сестры даже после женитьбы в 1861 г., что вызывало недовольство матери К.Н. Полтавцева, Анны Егоровны (Письмо А.П. Федорова, б/д, л. 1–2).

наследства. Но что деньги им периодически посылались, это не вызывает сомнений. Для нас сейчас важнее другое. После смерти мужа, актера Полтавцева, вдова оказалась практически без средств существования. Она решила вернуться на сцену, но для пополнения сценического гардероба нуждалась в средствах. Ожидая очередного получения денег от детей Дмитрия Ивановича Гагарина, Екатерины или Ивана, в июне 1868 г. она просит разрешения у Юлии и Александра целиком забрать их себе, с постепенной выплатой положенной им доли. Не упоминание в этом случае брата Николая свидетельствует, что от него такое согласие она или уже получила, или не сомневалась в этом согласии (Письма Е.П. Полтавцевой 1853–1869, л. 36).

Переписывались ли Н.Ф. Федоров с братом и сестрами Елизаветой и Юлией? Сам он, как уже было сказано, личных писем не хранил. Переписку с Елизаветой он, скорее всего, не вел: до конца 1860-х гг. она жила в Москве, где они могли встречаться. После этого она вела «кочевой» образ жизни (умерла 6 февраля 1898 г. в г. Изюм Харьковской губернии) и в письмах к сестре, говоря о встречах с братом Николаем при своих редких поездках в Москву, ни разу не упоминает о получении от него писем.

Со старшим братом Николай был неразлучен до 1852 г., когда их пути разошлись в Одессе. До 1865 г., пока Александр обитал в Москве, они могли встречаться здесь. С 1865 г. А.П. Федоров жил под Петербургом. Если признать за непреложный факт, что философ впервые приехал в северную столицу только на похороны брата, то их редкие встречи могли происходить только в Москве, если Александр там бывал. Тем не менее, отношения братьев не прервались, а поддерживать их можно было только путем переписки.

А.П. Федоров умер 23 февраля 1897 г., извещение о его смерти появилось в «Новом времени» 25 февраля (№ 7542). Федоров же подал прошение об отпуске для поездки на похороны 24 февраля (Личное дело Н.Ф. Федорова, л. 83), следовательно, был извещен вдовой или племянницами по телефону или телеграфу. Помимо поездки на похороны, он приезжал и на сороковины брата, для чего ему был предоставлен отпуск с 5 по 15 апреля 1897 г. (Личное дело

Н.Ф. Федорова, л. 87). Кстати, виделся ли он в эти дни с Евстафьевыми — неизвестно. Петр Васильевич и Юлия Павловна жили в это время в Чернигове, где глава семейства занимал должность директора народных училищ тамошней губернии, в их переписке с детьми нет упоминания о смерти А.П. Федорова. Судя по письму Юлии Александровны Федоровой, Н.Ф. Федоров обещал еще раз приехать к родственникам в середине марта 1898 г. (Письма Ю.А. Федоровой, л. 9), однако поездка эта не состоялась. Федоров знал об обычае жены брата, Елизаветы Яковлевны, проводить лето за пределами столицы, о чем и упомянул в письме к В.А. Кожевникову от 19 мая 1900 г.

Ю.А. Федорова — единственная из племянников и племянниц философа, кто с теплотой упоминает его в своих письмах: «Не знаю, слышали ли вы, что дядя Коля уехал в Самарканд?! Мне было ужасно досадно, что я узнала после уже моего отъезда из Воронежа (была там август месяц), что и дядя в одно время со мной жил в Воронеже, у своего приятеля Петерсона, котор<ый> получил назначение в Асхабад, дядя поехал провожать его, и на обратном пути остался в Самарканде, а теперь обратно уехал в Асхабад (об этом узнала сию только минуту, от тети» (Письма Ю.А. Федоровой, л. 10—10 об.). Тетя — сестра ее матери, Маргарита Яковлевна Браво, которая могла получить информацию об этом событии от самого Федорова.

Помимо единокровной сестры Зинаиды Гагариной, в замужестве Тришатной (о ней уже шла речь выше), в законном браке у Павла Ивановича Гагарина и Людмилы Ивановны, урожденной Вырубовой, было еще четверо детей: дочь Елизавета (р. 9 апреля 1832 г.) и сыновья Иван (р. 7 мая 1833 г.), Константин (р. 17 мая 1834 г.), Николай (р. 9 мая 1835). Ни один из них не упоминается в переписке с Евстафьевыми. Удалось выявить еще одну законную дочь П.И. Гагарина, Веру, она умерла в уездном Шацке 25 июня 1838 г. в возрасте полутора лет (Метрическая книга г. Шацка, л. 27 об.). У Павла Ивановича были еще трое незаконнорожденных детей от актрисы Ольги Вервициотти. Это знаменитый актер и режиссер Александр Павлович Ленский (1847—1908), его брат Анатолий (актер Ленский 2-й) и сестра Клеопатра. Анатолий родился 18 апреля 1854 г. в селе

Сасово Елатомского уезда, записан как незаконнорожденный сын «временно проживающей английской подданной, родом из Одессы, девицы дочери шкипера Ольги Николаевы Вервициотти». По крестному отцу он получил фамилию Иванов (Метрическая книга с. Сасово 1854, л. 11–11 об.). 1 февраля 1858 г. там же родилась Клеопатра, по крестному отцу Александрова (Метрическая книга с. Сасово 1858, л. 3–3 об.). По исповедной ведомости за этот же год Ольге Николаевне Вервициотти показано 33 года. Мать умерла 8 февраля 1859 г. в том же Сасово (Метрическая книга с. Сасово 1859, л. 40 об.), вскоре скончалась и дочь, а сыновья жили в Москве. Оба они не могли не знать о существовании единокровных братьев и сестер, не могли не знать о самом ярком и самобытном из них — Николае, однако документального подтверждения их знакомства и общения мы не имеем.

На удивление прослеживается определенная связь между детьми Ивана Алексеевича Гагарина от первого брака и от второго со знаменитой драматической актрисой Екатериной Семеновой (они получили фамилию Стародубских). На 15 января 1860 г. была назначена продажа недвижимого имущества покойной княгини Людмилы Ивановны Гагариной, состоящего в сельце Ключи Елатомского уезда, за долги коллежскому асессору Николаю Ивановичу Стародубскому в сумме 38571 рубль 42 коп. серебром (Тамбовские губернские ведомости 1859). Выходит, среди кредиторов Павла Ивановича Гагарина был и его единокровный брат...

В жизни Николая Федорова немало загадок. Придется добавить новую: возможно, у него была еще одна родная или двоюродная сестра Мария Павловна, в первом браке — за сотником Иваном Егоровичем Рейманом (ок. 1812–1850), во втором — за инженером путей сообщения Иваном Ивановичем Степановым (1827–1882) (Формулярный список о службе И.И. Степанова, л. 2–6). Первые упоминания о ней мы находим в письме А.П. Федорова из Керчи, датированном июлем 1852 г. Она живет в Кутаиси под опекой князя А.И. Гагарина. Александр Федоров называет ее родной сестрой (Письма А.П. Федорова 1852–1854, л. 31–32). Перипетии судьбы Марии нуждаются в отдельном изучении, пока лишь отмечу, что загадочности в ее судьбе

добавляет фраза из письма Елизаветы Полтавцевой к сестре Юлии за 1868 г., адресованная ее гостье: «Машинька, если тебе интересно знать, то извещаю тебя, что наша маминька, а твоя престарелая тетушка, слава Богу, чувствует себя лучше» (Письма Е.П. Полтавцевой 1853—1869, л. 41). Не вносит ясности в степень родственных отношений и единственное письмо (недатированное) Марии Степановой с обращением «Милая моя сестра Юлия» (Письмо М.П. Степановой, л. 1). Сына Марии, Сергея Степанова, Евстафьевы воспринимали как родного племянника, Петр Васильевич пытался содействовать его служебной карьере (Письмо П.В. Евстафьева, л. 1 об. — 2). У нас нет сведений о том, знал ли Николай Федоров о существовании Марии Степановой, как он ее воспринимал и как к ней относился, хотя она сама упоминает в письме и «нашу мамашу», и «брата Николая» (Письмо М.П. Степановой, л. 1).

Возьмемся теперь к вопросу, поставленному в начале статьи. Кем же могла быть та «маленькая старушка в орденах и знаках отличия», которая присутствовала на погребении Николая Федорова? Елизаветы Полтавцевой в живых давно не было. Мария Степанова умерла в начале 1903 г. (не позднее 11 февраля). Юлия Евстафьева вернулась из Чернигова в Петербург в апреле 1903 г., но в ее переписке с детьми в конце 1903 — начале 1904 г. смерть родного брата совершенно не отражена. Я бы скорее предположил, что речь может идти о вдове Александра, Елизавете Яковлевне Федоровой (1835—1914), для простоты понимания назвавшейся сестрой покойного. Правда, никто из возможных родственниц философа на службе никогда не состоял и к числу «заслуженных отставных классных дам» отнесен быть не может, но здесь мы вступаем на скользкий путь выяснения достоверности воспоминаний Г.П. Георгиевского.

В заключение обратимся к письмам самого Н.Ф. Федорова. В фонде Евстафьевых находятся три письма философа. Они никогда не привлекали к себе внимания, потому что в описи автор обозначен как Николай Павлович Федоров. Да и значатся там не три, а четыре письма. Однако содержание второго по хронологии письма (20 сентября 1856 г.), место его написания (с. Роженск Жиздринского уезда Калужской губернии) и содержание позволяют сделать вывод

о том, что автором является не философ Федоров, а один из учеников П.В. Евстафьева Николай Иванович Римский-Корсаков.

Приведу текст оставшихся трех писем целиком. Первое письмо отправителем не датировано, но кто-то из членов семьи получателей поставил на нем красным карандашом год — 1854.

1

Добрая сестра моя Юличка. Удивляюсь, как тебе могло прийти в голову, что я не захочу читать твоего письма, что я на тебя сержусь, недоволен тем, что ты выходишь за Петра Васильевича и пр.

Совсем напротив, я так рад, что ты выходишь за Петра Васильевича, что удивляюсь только, как можно так надолго отложить свадьбу¹. Дела свои устроить, как я думаю, можно в 2^а месяца или не устроить в 2^а года. Скоро 2^е недели, как я послал письмо в Белоречье и с первой почтой, по получении денег, к тебе пришлю их, тогда, т.е. как получу деньги, я и думаю написать к тебе.

Н. Федоров.

Лизе я напишу скоро.

2

Милая сестра Юлия.

Мне очень прискорбно, что я не мог исполнить твоего, а вместе и своего желания, не мог побывать у вас в Питере. Поверь, что мне бы чрезвычайно приятно было повидаться с тобою и с уважаемым мною Петром Васильевичем, а особенно мне хотелось видеть те

¹ Венчание Петра Васильевича и Юлии Павловны Евстафьевых состоялось 29 апреля 1855 г. в московской церкви Рождества Христова в Палашах (Дело о дворянском достоинстве рода Евстафьевых, л. 27).

интересные экземпляры, о которых ты говоришь в своем письме. Но желанию моему навестить вас в минувшие праздники не суждено было исполниться по независящим от меня обстоятельствам. Не знаю, что Бог даст летом.

Неприятнее же всего, что я не могу доставить тебе удовольствия исполнением другого твоего желания, которое ты сама называешь «большую просьбу». Добрейший Иван Дмитриевич <Гагарин>, который вручит тебе это письмо, может подтвердить, насколько бесполезно в настоящее время обращаться к Зинаиде Павловне <Тришатной> за такими вещами. Он же, Иван Дмитриевич, как я надеюсь, докажет, что гораздо полезнее бы обратиться к нему и он, как мне кажется, исполнит твое желание, и именно потому, что не обязан исполнять, а уж очень обязателен.

К Зинаиде Павловне я не могу уже потому обратиться, что все хлопоты по этому делу поручил Лизе, которая и обещала по получении всего долга отдать часть из него Саше и тебе. Всех денег, сколько мне помнится, было 1000 рублей. В каком положении это дело, мне неизвестно.

В заключение письма не могу не прибавить для собственного утешения, что чрез 3 или 4 месяца надеюсь получить из другого источника рублей 70, которые и постараюсь прислать тебе и Саше. Хотя это и очень мало, но это несомненно будет прислано от всего сердца.

Целую Петра Васильевича и всех твоих малюток. Саше, Лизавете Яковлевне¹ и детям поклонись, когда увидишь.

26 ген<варя> 1872. Брат тв<ой> Николай.

¹ Федорова, урожденная Браво, Елизавета Яковлевна (ок. 1835–1914), жена А.П. Федорова с 30 января 1861 г.

3

Дорогие Петр Васильевич и Юлия Павловна.

С большою радостью получил ваше письмо и еще с большею — Ваши портреты.

К сожалению, не могу послать своего, но в будущем году, когда кончается срок моей службы, прежде всего постараюсь побывать у вас в Чернигове. Правду сказать, я сам плохо верю в возможность исполнения этого желания, не надеюсь даже дожить до этого времени. Письмо ваше застало меня больным: упал с лестницы и так разбился, что едва хожу. Деньги Ник<олаю> Корн<ельевичу>¹ лично передать не мог, но отправил к нему вместе с тою частью Вашего письма, которое касается его, хотя и не назначена ему, но потому-то, я думаю, что оно может подействовать на него. Во всяком случае сказать лучше, чем там сказано, я не мог. Посылаю расписку, данную им в получении 10 рублей тому лицу, чрез которого эти деньги ему переданы.

Письмо ваше получил не без некоторого затруднения, потому что в музее известен под именем Федоровича, а не Павловича (подчеркнуто в оригинале. — А. А.).

Искренно преданный и любящий вас брат

Н. Федоров.

Еще раз благодарю за письмо и за портреты.

19 февраля 1893»

(Письма Н.Ф. Федорова, л. 1, 4–5, 6 и об.).

¹ Полтавцев Николай Корнельевич (конец 1840-х — между 1893 и 1906), сын Елизаветы Павловны и Корнелия Ивановича Полтавцевых, актер.

19 фев. 1893

Дорогие Пётр Васильевич
и Юлия Павловна,

С большим радостью получил
ваше письмо и еще с боль-
шею — ваши портреты.

К сожалению не могу
послать своего, но в буду-
щем году, когда кончатся
сроки моей службы, прежде
всего попытаюсь поблизать
и вас в Германию. Правда
сказать я сам много пишу
в возможность исполнить
этого желания, не надеюсь
далее дожить до этого вре-
мени. Надеюсь ваше здоровье
лучше становится: устал от
математики и так рада была



6

Список литературы:

Акинъшин 2020 — *Акинъшин А.Н.* Архив семьи Евстафьевых для изучения ранней биографии философа Н.Ф. Федорова // Отечественные архивы. 2020. № 4. С. 84–93.

Акинъшин, Катин-Ярцев 2020 — *Акинъшин А.Н., Катин-Ярцев М.Ю.* Князь Иван Алексеевич Гагарин и его ближайшее потомство от первого брака // Вспомогательные исторические дисциплины в современном научном знании: Материалы XXXIII Международной научной конференции / отв. ред. И.Г. Коновалова, Е.В. Пчелов. М.: ИВИ РАН, 2020. С. 42–44.

Георгиевский 2004 — *Георгиевский Г.П.* Л.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров. Из личных воспоминаний // Н.Ф. Федоров: Pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 2004. С. 165–179.

Дело о дворянском достоинстве рода Евстафьевых — Дело о дворянском достоинстве рода Евстафьевых // Государственный архив Воронежской области. Ф. И-29. Оп. 128. Д. 4.

Ленский 1950 — *Ленский А.П.* Статьи. Письма. Записки / сост. В.В. Подгородинский; предисл. Ю.М. Соломина; ст. А.А. Чепурова, А.Я. Альтшуллера, В.А. Нелидова. М.: Языки славянской культуры, 2002. 384 с.

Личное дело Н.Ф. Федорова — Личное дело Н.Ф. Федорова // Архив Российской государственной библиотеки. Оп. 126. Д. 53.

Материалы по исковому делу — Материалы по исковому делу П.И. Гагарина с Чернопятковым по поводу незаконной продажи имения. 1862 г. // Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 272. Ед. хр. 1089.

Метрическая книга с. Белоречье — Метрическая книга Николаевской церкви с. Белоречье Шацкого уезда Тамбовской губернии // Государственный архив Рязанской области. Ф. 627. Оп. 255. Д. 118.

Метрическая книга г. Шацка — Метрическая книга Троицкой церкви г. Шацка Тамбовской губернии за 1838 г. // Государственный архив Рязанской области. Ф. 627. Оп. 255. Д. 741.

Метрическая книга с. Сасово 1854 — Метрическая книга Троицкой церкви с. Сасово Елатомского уезда Тамбовской губернии за 1854 г. // Государственный архив Рязанской области. Ф. 627. Оп. 242. Д. 186.

Метрическая книга с. Сасово 1858 — Метрическая книга Троицкой церкви с. Сасово Елатомского уезда Тамбовской губернии за 1858 г. // Государственный архив Рязанской области. Ф. 627. Оп. 242. Д. 189.

Метрическая книга с. Сасово 1859 — Метрическая книга Троицкой церкви с. Сасово Елатомского уезда Тамбовской губернии за 1859 г. // Государственный архив Рязанской области. Ф. 627. Оп. 273. Д. 4.

О службе секретаря съезда мировых судей — О службе секретаря съезда мировых судей Керенского округа Пензенской губернии

Н.П. Петерсона // Государственный архив Пензенской области. Ф. 5. Оп. 1. Д. 4886.

Петерсон 2004 — Петерсон Н.П. Из воспоминаний о Федорове // Н.Ф. Федоров: Pro et contra. К 175-летию со дня рождения и 100-летию со дня смерти Н.Ф. Федорова. Антология: В 2 кн. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 2004. С. 132–151.

Письмо П.И. Гагарина — Письмо П.И. Гагарина П.В. Евстафьеву. 1872 г. // Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 272. Ед. хр. 220.

Письмо П.В. Евстафьева — Письмо П.В. Евстафьева В.О. Подобеду. 1903 г. // Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 272. Ед. хр. 39.

Письма М. Жевержеевой — Письма М. Жевержеевой Ю.П. Евстафьевой и П.В. Евстафьеву. 1890–1898 гг. // Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 272. Ед. хр. 357.

Письма Е.П. Полтавцевой 1853–1869 — Письма Е.П. Полтавцевой Ю.П. Евстафьевой и П.В. Евстафьеву. 1853–1869 гг. // Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 272. Ед. хр. 621.

Письма Е.П. Полтавцевой 1880 — Письма Е.П. Полтавцевой Ю.П. Евстафьевой и П.В. Евстафьеву. 1880 г. // Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 272. Ед. хр. 623.

Письмо М.П. Степановой — Письмо М.П. Степановой Ю.П. Евстафьевой // Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 272. Ед. хр. 922.

Письма А.П. Федорова 1852–1854 — Письма А.П. Федорова Ю.П. Евстафьевой. 1852–1854 гг. // Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 272. Ед. хр. 923.

Письмо А.П. Федорова б/д — Письмо А.П. Федорова К.Н. Полтавцеву. Без даты // Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 272. Ед. хр. 1006.

Письма Н.Ф. Федорова — Письма Н.Ф. Федорова Ю.П. Евстафьевой и П.В. Евстафьеву // Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 272. Ед. хр. 809.

Письма Ю.А. Федоровой — Письма Ю.А. Федоровой Ю.П. Евстафьевой // Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 272. Ед. хр. 811.

Семенова 2004 — *Семенова С.Г.* Философ будущего века Николай Федоров. М.: Пашков дом, 2004. 584 с.

Тамбовские губернские ведомости — Тамбовские губернские ведомости. 1859. № 1246.

Формулярный список о службе И.И. Степанова — Формулярный список о службе И.И. Степанова // Российский государственный исторический архив. Ф. 229. Оп. 11. Д. 234.

**«ФЕДОРОВ,
УЧИТЕЛЬ ИСТОРИИ
И ГЕОГРАФИИ...»:
УГЛИЧСКИЙ
ПЕРИОД ЖИЗНИ
Н.Ф. ФЕДОРОВА
ПО АРХИВНЫМ
ДОКУМЕНТАМ**

О.А. Кострикина

Ярославль

olga_96@mail.ru

Е.А. Лиуконен

*Угличский государственный
историко-архитектурный
и художественный музей*

evgeniy.liukonen@yandex.ru

И.В. Сагнак

*Угличское родословно-
краеведческое общество
им. Ф.Х. Кисселя*

sagnaki@mail.ru

В статье на основании вновь выявленных архивных документов рассказывается о малоизученном периоде биографии Н.Ф. Федорова — службе в Угличском уездном училище в 1864 г. Реконструируется культурная среда Углича, круг общения Н.Ф. Федорова.

Ключевые слова:

Угличское уездное училище,
Н.Ф. Федоров, Углич, биография.

**“FEDOROV, TEACHER
OF HISTORY AND
GEOGRAPHY...”:
UGLICH PERIOD
OF N. F. FEDOROV’S
LIFE ACCORDING
TO ARCHIVAL
DOCUMENTS**

Olga A. Kostrikina

Yaroslavl

olga_96@mail.ru

Evgeniy A. Liukonin

*Uglich State Historical,
Architectural and Art
Museum*

evgeniy.liukonen@yandex.ru

Igor V. Sagnak

*Uglich Genealogical and Local
History Society named after
F.H. Kissel*

sagnaki@mail.ru

The article is based on newly identified archival documents and is devoted to the little-studied period of N.F. Fedorov’s biography which is his service in the Uglich county School in 1864. The cultural environment of Uglich and N.F. Fedorov’s social circle are reconstructed.

Keywords:

Uglich county School, N.F. Fedorov,
Uglich, biography.

Давно установленным фактом биографии Николая Федоровича Федорова является то, что в 1854–1868 гг. он преподавал историю и географию в уездных училищах нескольких провинциальных городов центральной России. Хорошо известно также и то, что из 14-ти лет учительствования около полугода (с 23 июня (5 июля) 1864 г.) он служил в Угличе и что поводом для его перевода в Углич стал конфликт с директором 1-ой Московской гимназии Малиновским, который инспектировал Богородское женское училище, где Федоров служил непосредственно до того (Петерсон, 2004, с.138–139). Но никакими, даже самыми скромными, сведениями о самом пребывании его в Угличе до последнего времени мы не располагали. Предпринятые, наконец, поиски в региональных архивах дали первые результаты, позволяющие, хотя бы предварительно, восполнить этот пробел в нашем знании о начальном этапе жизненного пути русского мыслителя.

Углич, история которого начинается в 937 г., не только по «древности» и численности населения, но и по статусу (город «княжеский», «царский») не уступал Богородску. Рассмотрим,



*Вид центральной части Углича с Волги
Фото М.П. Настюкова. 1867 г.*

каким в общих чертах был Углич середины XIX века. В «Путеводителе по Ярославской губернии», опубликованном в 1859 г., приводится краткое описание: «Ныне в Угличе собор во имя Преображения Господня, 2 монастыря и 24 приходския церкви, духовное и народное училища, Николаевский детский приют, 238 домов каменных и 888 деревянных, 10,057 чел. жителей, в том числе 4,417 душ мужескаго пола и 5,650 женскаго, пристань, ярмарка, писчебумажная и полотняная фабрики и 15 заводов, именно 2 кожевенных, 3 сальносвечных, 4 солодовенных, 4 маслособойных и 2 пивоваренных <...> Отличительная промышленность Углича — приготовление колбасы и окороков, шитье мешков для Волгской хлебной торговли и вязание чулков» (Журавлев, 1859, с. 339–340).

В числе достопримечательностей, наряду с известными памятниками, здесь были названы и «полуразвалины обширных кожевенных заводов». После полного оптимизма обозрения местной экономики в «Истории города Углича» Ф.Х. Кисселя в выполненном полтора десятилетия спустя более позднем описании заметны признаки упадка, начавшегося по причине несовершенства сухопутных и водных путей сообщения.

В «Памятной книжке Ярославской губернии на 1862 год» сообщается о наличии в Угличе 1188 жилых домов (по 9 человек на дом), в том числе 244 каменных и 944 деревянных. В общем числе также имелись 2 казенных каменных дома, 6 каменных и 4 деревянных церковных дома, 7 каменных и 6 деревянных общественных домов. Помимо них — 294 каменных магазинов и лавок, а также 70 деревянных. На основе этой статистики можно установить, что численность населения составляла 10 692 человек. Деление по сословиям было следующее: в городе Угличе проживали потомственные дворяне — 57 мужского пола и 70 женского, личные дворяне — 73 и 81. В числе семей белого духовенства — 172 и 199. Монашество — 22 и 71. Среди городских сословий были потомственные (44 и 47) и личные (1 и 1) почетные граждане, купцы — 778 и 701, мещане — 2821 и 4124. С учетом проживавших в городе различных категорий

крестьян, военных сословий и иностранных подданных численность населения составляла — 10 881 человек (4972 мужчин и 5909 женщин) (Памятная книжка 1863, с. 230, 3).

История начального образования в Угличе начинается с открытия в 1787 г. малого народного училища, которое в 1820 г. было преобразовано в Угличское уездное училище (Отчет о состоянии 1820, л. 1 об.). Учебное заведение в рассматриваемый нами период находилось в ведении Дирекции народных училищ Ярославской губернии Московского учебного округа.

Угличский период жизни Николая Федоровича не богат сведениями о биографических подробностях. Поэтому материалы нескольких делопроизводств фонда Дирекции народных училищ, хранящихся в Государственном архиве Ярославской области, несомненно, представляют немалый интерес для освещения этого периода жизни Н.Ф. Федорова.

Название первого дела — «Дело об увольнении учителя Угличского уездного училища Федорова» (Дело об увольнении). Небольшое по объему (18 листов), дело начато 13 ноября 1864 г., окончено 12 августа 1865 г. 13 входящих в него документов подшиты в стандартную канцелярскую папку.

Самый ценный документ дела состоит всего из одного листа, датируется 10 ноября 1864 г. и написан собственной рукой Николая Федоровича. В этот день он подал прошение об увольнении со службы. Несмотря на типовой текст прошения, приведем его полностью (здесь и ниже при цитировании архивных документов сохраняется пунктуация подлинника).

*Его Высокоблагородию
господину штатному смотрителю
Угличского уездного училища
Никите Ивановичу Куликову.*

*Учителя Угличского Уездного Училища
Николая Федорова.*

Прошение

По домашним обстоятельствам я не могу продолжать службу во вверенном вами училище посему покорнейше прошу Ваше Высокоблагородие исходатайствовать мне увольнение от службы.

Учитель Угличского Уездного Училища Николай Федоров

(Дело об увольнении, л. 9).

О причинах увольнения Николай Федорович не сообщает. Судить о помянутых «домашних обстоятельствах» (если только это выражение не канцелярская проформа) мы предоставляем специальным биографам нашего героя.

Второй важный документ «персонального» дела об увольнении — «Формулярный список о службе учителя истории и географии Богородского уездного училища, коллежского секретаря Федорова, за 1864 год» (Дело об увольнении, лл. 3–8). Как известно, формулярные или послужные списки составлялись на чиновников и служащих и были основным документом учета названных групп. Форма списков была строго регламентированной, в 1864 г. заполнялись 15 граф табличной типографской формы.

Полистаем формулярный список Н.Ф. Федорова.

В первой графе («чин, имя, отчество, фамилия, должность, лет от роду, вероисповедание, знаки отличия и получаемое содержание») читаем:

*Коллежский Секретарь
Николай Федорович Федоров.
Учитель Истории и Географии
Богородского Уездного Училища
тридцати шести лет¹*

¹ Вопрос может вызывать возраст Николая Федоровича, указанный в формуляре, — 36 лет. Федоров родился 26 мая (7 июня) 1829 г., следовательно, 36 лет ему исполнилось в 1865 г., в момент перевода из Богородска в Углич (23 июня

*Православного Исповедания
Знаков отличия беспорочной службы нет
жалованья получает 330 р. и
из сумм Богородского женского училища 75 р.
Итого 405 р.*

(Дело об увольнении, л. 3 об.).

В формуляре указано происхождение Н.Ф. Федорова — «из купеческого звания», имения «ни родового, ни благоприобретенного не имеет».

Формулярный список также содержит важную информацию об обучении, предыдущем опыте работе, взысканиях и награждениях. Н.Ф. Федоров, как сказано в документе:

<...> по окончании курса наук в Тамбовской Губернской Гимназии с правом на чин 14-го класса, Указом Правительствующего Сената за № 34775, исключен из купеческого звания 1849 года Сентября 29 и для дальнейшего образования поступил в Ришельевский Лицей Камерального Отделения, откуда, не окончив курс, выбыл 19 марта 1852 года.

По надлежащем испытании в Тамбовской Губернской Гимназии, Высочайшим приказом определен Учителем Истории и Географии в Липецкое Уездное Училище тысяча восемьсот пятьдесят четвертого года февраля двадцать третьего. Получил не в зачет третнее жалованье.

Высочайшим приказом уволен от службы по прошению 27 января 1857 года.

(5 июля) 1864 г.) ему только что исполнилось 35 лет. В документах «Дела об увольнении...» есть запрос в Богородское училище на присылку формулярного списка; запрос был направлен уже после увольнения Николая Федоровича из Углича, и, вероятнее всего, составлялся с большим опозданием, «задним» числом, после 23 июня (5 июля) 1865 г., то есть после реального 36-летия Н.Ф. Федорова.

По прошению его Господином Попечителем Московского Учебного Округа определен учителем Истории и Географии Богородского Уездного Училища 30 октября 1858 года.

С разрешения училищного начальства принял на себя преподавание Истории и Географии в Богородском женском училище 2-го разряда, с положенным за то из сумм онаго училища вознаграждением 19 января 1860 года.

Указом Правительствующего Сената от 20 марта 1862 года за № 118, произведен за выслугу лет, в Губернские Секретари со старшинством с тысяча восемьсот пятьдесят пятого года ноября двадцать шестого.

По удостоению Комитета Министров, за отличие по службе награжден Всемилостивейше единовременною выдачею 75 руб. из экономической суммы Богородского женского училища 6 декабря 1862 года.

Указом Правительствующего Сената от 25 февраля 1863 г., за № 2188, произведен за выслугу лет в Коллежские Секретари со старшинством 26 ноября 1858 года.

Вследствие прошения циркуляром по Московскому учебному округу (№ 18:) перемещен в Угличское Уездное училище 23 июня 1864 года.

Директор училищ Московской губернии Малиновский

(Дело об увольнении, лл. 3 об–7об.

И наконец, третий важный биографический документ этого дела — «Рапорт смотрителя Угличского училища директору Демидовского лицея и училищ Ярославской губернии об отпуске Федорову», датированный 13 января 1865 г.:

<...> Исправляющему должность директора Демидовского лицея и училищ Ярославской губернии

<...> Рапорт <...>

Федоров, учитель истории и географии, подавший 10 ноября 1864 года прошение об увольнении <...> 24 декабря 1864 г, согласно его прошению и на основании параграфа 104 Устава учебных заведений, уволен мною в отпуск, в г. Москву, на 6 дней, то есть с 31 декабря 1864 года, из какового отпуска <...> не являлся и по настоящее время <...> о чем имею честь донести Вашему Высокоблагородию».

13 января 1865 года.

*Штатный смотритель
Куликов*

(Дело об увольнении, л. 16).

Остальные документы этого дела — положенные при процедуре увольнения. Среди них — рапорт смотрителя училища с ходатайством об увольнении Федорова, просьба выслать формулярный список Федорова в Углич с прежнего места службы (Богородское училище), переписка по поводу получения этого документа, аттестат о службе Федорова и др.

Имеет смысл задаться вопросом, насколько распространенной была практика выделения дел об увольнении учителей в отдельную папку, которая стала персональным архивным делом? За все время существования Дирекции народных училищ в Ярославской губернии (1788—1918 гг.) выявлено 78 таких персональных дел. Три заголовка (на предварительном этапе мы проработали только заголовки дел по архивным описям) уточняют мотив увольнения, и, соответственно, причину выделения дела учителя в отдельное производство. Это — увольнение за нарушения («самовольный отпуск»), смена рода службы («увольнение... для определения на службу в винные приставы...»), назначение пенсии в связи с болезнью. По Угличскому Уездному училищу в отдельные кадровые дела за 130 лет выделено, кроме федоровского, еще 10 дел. Заголовки всех дел — стандартные, лаконичные («Дело об увольнении...»); для выяснения причины выделения занимающего нас дела в отдельную папку необходима дальнейшая работа с документами. Дело Н.Ф. Федорова, предположительно, стало самостоятельным

из-за отсутствия необходимого документа — формулярного списка — с предыдущего места службы, из Богородска. Федоров определен в Углич в конце июня 1864 г., в ноябре этого же года он уже подает прошение об увольнении, а формулярного списка из Богородска в Угличе до сих пор нет.

Второе дело, отложившееся в фонде Дирекции народных училищ Ярославской губернии, — «Отчет по Угличскому уездному училищу за 1864 год» (Годовые отчеты, лл. 58–70). Н.Ф. Федоров упоминается в этом отчете дважды. Во-первых, его записывают как вновь прибывшего сотрудника. В графе отчетной формы «Перемещения по учебным должностям» записано: «Учитель истории географии Коллежский секретарь Федоров перемещен с таковой же должности из Богородского в Угличское училище» (Годовые отчеты, л. 59). Во-вторых, в «Именном списке чиновников и учителей за 1864 год» значится учитель географии и истории Федоров, «из купцов», с содержанием 330 рублей (Годовые отчеты, лл. 64 об.—65). Мы понимаем, что ежегодные отчеты — официальные, написанные казенным языком, достаточно сухие, регламентированные, практически лишенные лирических отступлений документы и, на первый взгляд, для биографии такого необычайного человека, каким был Николай Федорович, не представляют особенного интереса. Однако работа с этим делом оказалась полезной с точки зрения составления общего впечатления об «угличском» периоде жизни Н.Ф. Федорова. Хотелось получить ответы на вопросы: что из себя представляло училище, кто были коллеги и подопечные Н.Ф. Федорова, какие проблемы волновали училищных деятелей в 1864 г.

Итак, Николай Федорович «перемещен к должности» в Угличское уездное училище 23 июня 1864 г. Ему 35 лет¹, учительский стаж его работы — чуть более 10 лет. В училище на 1 января 1864 г. обучалось 76 учеников «мужского пола»: потомственных дворян — 2, личных дворян — 13, духовного звания — 3, почетных граждан и купцов — 21, мещан и других городских обывателей — 31, кре-

¹ В «Именном списке...» возраст Николая Федоровича опять указан с ошибкой — 37 лет.

стьян — 6 (Годовые отчеты, л. 60). В штате училища значилось 6 человек (кроме почетного смотрителя): штатный смотритель, законоучитель и 4 учителя (Годовые отчеты, лл. 64 об.—65). Кто же окружал Николая Федоровича, с кем он как минимум встречался в стенах училища, возможно, общался и вне стен училища?

Почетным смотрителем значился 34-летний Измаил Перхуров, «Тверской губернии, из дворян», должность занимал пятый год. Известно, что необходимым условием для получения звания почетного смотрителя были личные пожертвования, которые составляли постоянный доход училищ. Заметим, что фамилия «Перхуров» хорошо знакома ярославцам по трагическим июльским событиям 1918 г.: предводитель ярославского мятежа Алексей Перхуров был одним из представителей этого древнего дворянского рода. Измаил Перхуров занимался общественной деятельностью в Ярославской губернии: например, в 1858 г. он избирался депутатом от Угличского уезда в комитет по улучшению быта помещичьих крестьян.

Смотритель училища — Никита Иванович Куликов, он чуть старше Николая Федоровича, ему 42 года. Родом из Калужской губернии, из мещан, обучался в Калужской гимназии. В учебной службе с 12 октября 1841 г., в настоящей должности с 20 мая 1852 г. Получал содержание 400 рублей и «квартиру натурою». Судя по стажу работы (13 лет в должности штатного смотрителя) и содержанию деловой переписки, — опытный руководитель.

Самый «возрастной» из преподавателей — законоучитель священник Петр Успенский, 64 лет. Родом из Владимирской губернии, из духовного звания, обучался во Владимирской семинарии, 23 года преподавал в Угличском училище. Содержание получал 200 рублей.

И наконец, трое собственно учителей, прямых коллег Николая Федоровича. Один из них — учитель русского языка Илья Воинов, 39 лет, родом из Тверской губернии, из духовного звания, православный, семейный. Обучался в Тверской семинарии; в Угличском училище служил с декабря 1857 г., то есть более 6 лет. Содержание получал 330 рублей. Арифметику и геометрию преподавал

Александр Курнаев, почти ровесник Николая Федоровича (ему 32 года), родом из Владимирской губернии, из мещан, бессемейный, стаж работы в Угличском училище — 4,5 года. Самый молодой в этой компании — учитель рисования, черчения и чистописания Василий Селин, 29 лет. Родом из Тульской губернии, из купцов, православный, бессемейный, закончил Московское училище живописи, ваяния и зодчества, в Угличском училище трудился 3,5 года. Все учителя, как и Николай Федорович, получали годовое содержание в размере 330 рублей.

Сложно сказать, как складывались отношения коллег в училище. Архивные документы позволяют предположить, что штатный смотритель Н. Куликов был равнодушным к делу человеком. Например, в одном из отчетов, «на полях», искренне ратовал за «Учителя (Учителя, в согласии с начавшей устаревать к тому времени орфографической нормой, написал с заглавной буквы), искренне любящего детей (каковые наставники к прискорбию у нас редки)», замечая, что «горе-чиновники — Учителя» — «нередки», и «какие бы руководства не были написаны, не много принесут пользы...» (Рапорта штатных смотрителей, л. 14 об.). Отчитываясь об учебниках, он позволил себе такое неформальное замечание: «Провинциальные учебные заведения более учебников нуждаются в сознательно деятельных и искренне любящих свое дело и детей преподавателях, часто между редкими отрадными исключениями существуют довольно грустные и для педагогических занятий совершенно бесполезные личности...» (Годовые отчеты, лл. 63—63 об.).

Н. Куликов был крайне недоволен математиком А. Курнаевым, который из-за пьянства прогуливал свои уроки, проводил с ним воспитательные беседы, грозил увольнением, но так и не уволил. Так, в характеристике на Курнаева Куликов отмечал, что тот «несовместим с званием и должностью учителя <...> в последнее время особенно предался упражнению в пьянстве, почему часто не являлся по несколько дней к своей должности, отзываясь болезнями <...> или являлся порядочно выпивши с трясущимися от перепоя руками, за что многократно ему, г. Курнаеву, замеча-

ний <...> и наедине с товарищами; 6 числа текущего июня я объявил ему: что если он не оставит пьянства» (Дело о предложении, л. 6 об.), то будет уволен. В «Деле о пропущенных преподавателями Ярославской дирекции училищ уроках» отмечено, что Курнаев пропустил 3 урока в октябре и ноябре. Известно, что Курнаев в марте 1864 г. подал прошение о переводе на службу в Виленский округ (учителям этого округа были обещаны «преимущества»). Но прошение не было удовлетворено, и Курнаев, судя по документам 1865 г., остался служить в училище.

В Угличском училище регулярно проводились педагогические беседы, например, «о методах преподавания русского языка». Николай Федорович в ноябрьских беседах (есть протоколы двух бесед в ноябре) участия, к нашему великому сожалению, не принимал, но, с точки зрения исследования умонастроений угличан, практической жилки и понимания среды, в которой несколько месяцев провел Н.Ф. Федоров, несомненно, интересна запись одного из этих маленьких педсоветов. Обсуждали причины неуспеваемости («слабости учеников 2-го класса»). Корни «отставания», неуспешности в учении, учителя видели в следующем: дети не «привыкли к серьезному труду, имеют большую склонность к шалостям и рассеянности», «большая часть родителей еще и в настоящее время не нуждаются в таком образовании детей, какое они могут получить в училище, довольствуясь одною только грамотностию», «большая часть [родителей] <...> отдают своих детей в училище для того только, чтобы дети своими шалостями не отвлекали их от семейных занятий», «родители нисколько не помогают учителям в развитии своих детей, а преподаватели без их участия в развитии учеников не могут ожидать большего успеха» (Журналы заседаний, лл. 36–36 об.).

Еще одна училищная проблема — взносы за учебу, размер которых зависел от статуса (разряда) образовательного учреждения. Ежегодно информация о размере платы публиковалась Дирекцией училищ на страницах «Ярославских губернских ведомостей». Так, в 1864 году плата за обучение в Угличском Уездном училище составляла 3 рубля в год (так же, как в Ростовском и Рыбин-

ском уездных училищах); в Ярославском — 4 рубля, в Мологском и Романово-Борисоглебском — 1 рубль. В Угличском училище «половина учеников уклоняется от взноса платы за текущее полугодие, не представляя до сего справки о бедности. По рассмотрении списка учеников оказывается, что многие из них в состоянии вносить узаконенную плату» (Там же).

Интересны и записи об училищной библиотеке. В год прибытия Н.Ф. Федорова, на 1 января 1864 г., в фундаментальной библиотеке значилось книг: 385 (названий), 738 (томов); в подвижной библиотеке — 20 (названий), 213 (томов); «других пособий» — 2 (названий), 10 (томов) (Годовые отчеты, л. 62). По каким учебникам преподавали историю и географию? В библиотеке были: «Всеобщая История Берте, Русская История Иловайского, Всеобщая География Ободовского, Русская География Павловского». Фонды библиотеки пополнялись, в «федоровском» 1864 г. приобретены: «...Для фундаментальной библиотеки: Геометрия Бобиллье, История Русской словесности Галахова, Уроки Географии Семенова, 1 том неизданных сочинений Карамзина, Сочинения Державина изд. Императорской Академии Наук т. 1, Отечествоведение Семенова, Педагогические заметки для учителей его же, Филологические записки за 1863 г., Проект Учительской Семинарии и при ней народного училища. Сверх того получались Московские Ведомости с Современною Летописью и Ярославские губернские, Циркуляры по управлению Московским учебным округом, журналы: Министерства Народного Просвещения, Учитель с приложением, Современник, Эпоха, Русский вестник и Русское Слово» (Годовые отчеты, л. 62 об.).

Еще одна проблема, которая волновала всех, — состояние здания училища. Училище почти 30 лет располагалось практически в центре города, в 23-м квартале, на углу Петровской и Вознесенской улиц (нынешних 9 Января и Первомайской), по соседству с Богоявленским монастырем в двухэтажном каменном здании. Можно предположить, что с момента переезда училища здание не ремонтировалось, так как смотритель на протяжении 20 лет в отчетах сетовал на ветхость здания и говорил о необходимости

капитального ремонта. В фонде Дирекции народных училищ обнаружилось «Дело о ремонте Угличского училища» (Дело о проведении ремонта), которое позволяет визуализировать обстоятельства угличской службы Н.Ф. Федорова.

Итак, примерно за три месяца до приезда Николая Федоровича, в Угличском училище наконец затевается долгожданный ремонт. Историкам повезло: смотритель с апреля месяца вел обширную переписку по поводу предстоящего ремонта, она отложилась в этом же фонде Государственного архива Ярославской области в отдельном деле. Остановимся подробнее на двух документах этого дела.

Первый документ — записка архитектора Любимова об итогах осмотра здания перед ремонтом. Записка подробнейшая, очень живая по манере изложения. Напомним, экспертиза здания проведена за три месяца до приезда Федорова в Углич, поэтому можно представить, в какие стены прибыл Николай Федорович. Увы, специалист констатировал удручающее состояние здания: «Осмотрев марта 18 дня текущего 1864 года подробно здание, в коем нуждается Угличское училище, 1-е Приходское училище, квартиры штатного смотрителя, учителя и служителей, нахожу совершенно необходимым произвести им следующие капитальные переделки. По самому зданию пробрать трещины, вместо разваливающегося деревянного парадного крыльца и для более свободного помещения тесных классов, библиотеки, сборной для учащихся, квартир штатного смотрителя и служителей необходимо сделать во всю ширину дома на 4 сажени каменную пристройку с помещением в ней светлой и широкой лестницы и с улицы парадного подъезда; за совершенной ветхостью всех рам, подоконков и неимением коллод ввести во все окна новые колоды, подоконки и сделать летние и зимние все новые рамы со стеклами и нужным числом форточек; черное крыльцо ветхо и тесно, нужно сделать новое с устройством в нем хода на чердак; полы и потолки местами провалились и вообще опустились, балки, черные и чистые полы в нижнем этаже совсем ветхи, необходимо устроить все новые; а в верхнем этаже добавлением $\frac{1}{2}$ новых материалов; двери в нижнем этаже все ветхи,

в верхнем некоторые створчатые ветхи, сделать новые где нужно двери и обить наружные войлоком и клеенкой, перегородки переделывать, кирпичные печи ветхие, все переделать и сложить где нужно новые, в низу во внутренней теплой кладовой для уничтожения сырости необходимо устроить мастичные полы; свод починить и отштукатурить; отштукатурить, перетереть, обелить и окрасить все стены и потолки, окрасить рамы, колоды, подоконки, полы, двери, лестницы и наружную обивку черного крыльца. Службы все ветхи и для помещения совершенно неудобны и невозможны, необходимо выстроить: погреб, устроив оный сверж земли (в грунте — вода), конюшню, каретный и дровяной сарай, сзади обнести забором от монастыря; устроить новые ворота, на дворе и на улице перемостить и частично устроить новые мостовые с откосами и канавами, тротуары с тумбами и откосами, 2 трубы, мостовые и тротуары приподнять насыпью. Архитектор М. Любимов» (Там же, лл. 13–13 об.).

Второй документ «Дела о ремонте...» — план и фасад училища, сделанные «учителем уездного училища Дмитрием Львовым» с «подробной описью нижнего, и верхнего этажей, надворных построек» (Дело о проведении ремонта, лл. 132–136). Документ не датирован; известно, что Д. Львов в 1864 г. уже не числился в штате училища. Можно предположить, что работа делалась в преддверии ремонтных работ, незадолго до 1864 г. Рисунки выполнены в цвете, на листе большого размера. Именно эти фиксационные чертежи в комплексе с имеющимися исследованиями позволяют во многих деталях установить облик здания, мысленно перенестись в 1864 год и посмотреть на Угличское уездное училище глазами современника.

Чуть выше мы упоминали, что Уездное училище занимало здание в 23-м квартале на углу Петровской и Вознесенской улиц. Это был наугольный каменный двухэтажный дом, возведенный местным мещанином А.А. Лобашковым в своем имении примерно в 1820-х гг., поскольку на плане города Углича 1817 г. здание не обозначено, а на плане 1832 г. уже присутствует (Ярославская губерния 2008; Коллекция «Документы». Ед. хр. Уг/КП-1973, Д-116).

Отметим, что имение с новым домом недолго находилось во владении у А.А. Лобашкова. В 1830 г. оно было приобретено городским обществом для общественных нужд, а в 1836 г. в каменном двухэтажном доме разместились Уездное и Приходское училища (Кириков 1993, с. 130).

При строительстве дома был использован чертеж № 86 из части II серии образцовых фасадов 1809–1812 гг., изданных под официальным названием «Собрание фасадов, Его Императорским Величеством высочайше апробованных для частных строений в городах Российской Империи». Считается, что данный образцовый проект был выполнен петербургским архитектором швейцарского происхождения Луиджи Руска. Искусствовед Б.М. Кириков так характеризует местную интерпретацию данного проекта: «Особенно полюбилась в Угличе композиция фасада с тремя арочными нишами в центре второго этажа. Она восходит к чертежам Л. Руска из второго альбома... Правда, полуподвал, спроектированный архитектором по правилам петербургского строительства, угличане превращали в полный нижний этаж. Ближе всего к оригиналу чертеж № 86 воспроизведен в угловом доме на ул. Ленина, 19/18. Он имеет два равноценных фасада, которые отличаются от образца лишь пологим абрисом арочных ниш и устройством деревянных фронтонов в повышенной вальмовой кровле» (Кириков 1993, с. 127).

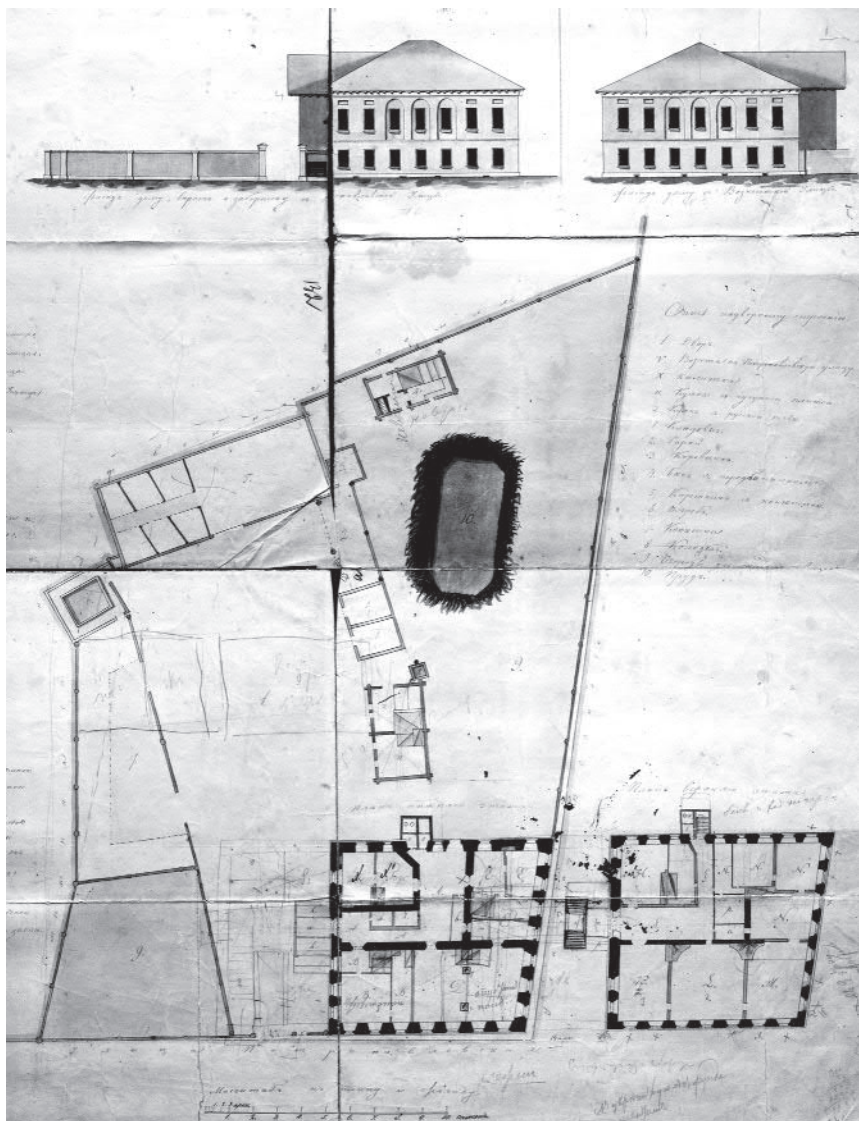
Многое из сказанного можно отнести и к рассматриваемому зданию. Это также наугольный дом с двумя равноценными фасадами в семь осей. Три средних окна второго этажа акцентированы арочными нишами, а боковые завершены прямоугольными филенками. Дополнением, привнесенным местными строителями, стали высокая четырехскатная крыша «колпаком» и карниз с дентикулами, но они не изменили строгую сдержанную классическую композицию.

Б.М. Кириков, отмечая частое использование в Угличе и соседних городах ограниченного набора образцовых фасадов с мотивом арочных или полукруглых ниш, предположил, что они «чем-то импонировали вкусам горожан» (Там же, с. 134).

Действительно, примененный в местной практике скудный набор фасадов из обширного, разнообразного собрания позволил придать единство городской среде и создать ряд интересных ансамблей, — в частности, на линии Петровской улицы. На соседнем перекрестке с Московской улицей был возведен практически идентичный дом (ул. Ленина, 19/18), ныне сохранившийся, позволяющий представить живую Угличское уездное училище времен Н.Ф. Федорова, увидеть пространственные объемы, оценить провинциальную интерпретацию строгой эстетичной композиции.

По прошествии полувека после строительства здание воспринималось как малопримечательное, устаревшее, казенного вида и, кроме того, значительно обветшавшее. Прочитаем фиксационные чертежи Д. Львова. Здание входило в состав типичной для XIX века городской усадьбы, в немалой степени сохранявшей изначальную структуру и назначение, полный комплекс деревянных надворных строений. Границы земельного участка, выходившие на Петровскую и Вознесенскую улицы, были четко выверены. При этом внутриквартальные границы имели неправильные очертания. Имение было обнесено, вероятно, деревянной оградой с воротами и калиткой на Петровскую улицу. Слева косым клином располагалась огородная земля. В ее дальнем конце находился погреб. Сразу позади дома располагалось сдвоенное здание кухни с русской печью и чугунной плитой. Далее были кладовые, сарай и коровник. Между постройками (около угла кухни) находился колодец. Замыкал участок обширный корпус каретника и конюшни. Чертеж детально передает особенности плана, но внешний вид хозяйственных построек неизвестен. При этом гипотетически несложно представить свободно расположенные разноразмерные бревенчатые объемы с высокими тесовыми крышами.

Обширный участок двора простирался вдоль Вознесенской улицы. Там располагался большой пруд овальной формы. В дальнем конце была баня с предбанником. Интересно было бы установить назначение пруда. Он мог служить для хозяйственных нужд, что было весьма удобно — устранялась необходимость возить воду с Волги, как вынужденно поступало большинство горожан. Пруд



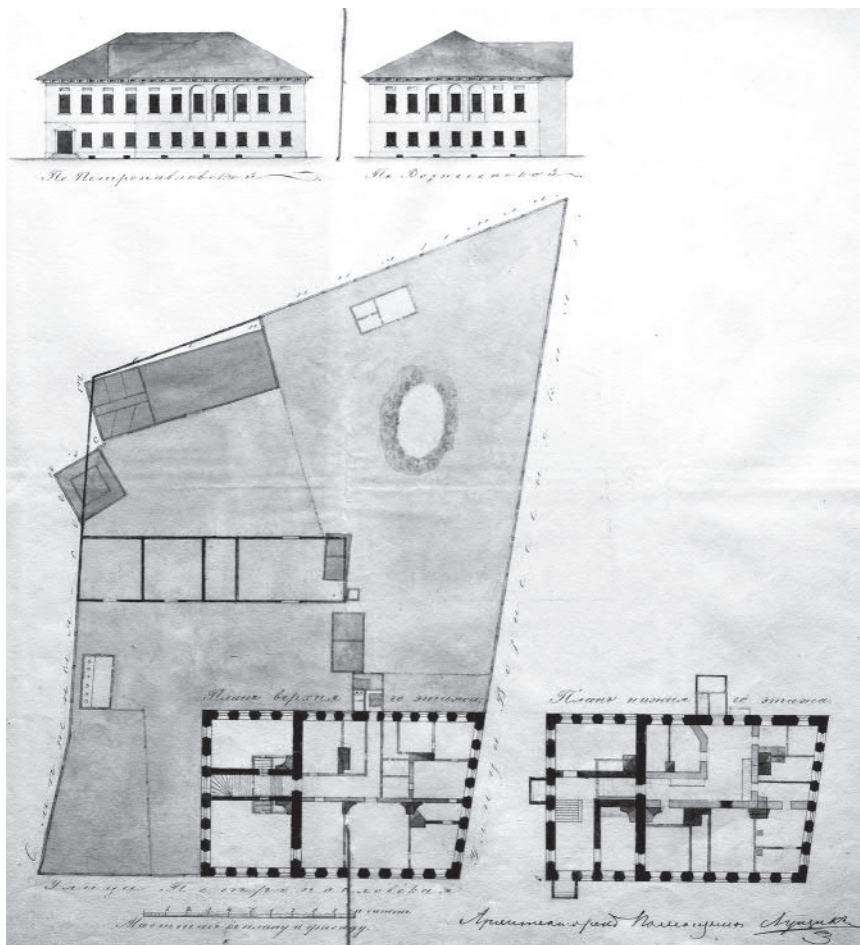
*План и фасад здания Угличского училища,
 выполненный Дмитрием Львовым
 Государственный архив Ярославской области
 Ф. 549. Оп. 1. Д. 1519. Л. 132–136*

также мог остаться от каких-либо прежде существовавших ремесел, занятий владельцев. Его также могли вырыть и для осушения территории, поскольку в центральной части Углича, около торговой площади встречались болотистые местности с выступавшими на поверхность грунтовыми водами.

Каменный двухэтажный наугольный дом, покрытый листовым аршинным железом, исходя из конфигурации угловой части квартала, имел трапецевидный план — фасад, выходивший на Вознесенскую улицу, образовывал скос. Как и территория усадьбы, прежний особняк большей частью сохранял первоначальную структуру интерьеров. К дворовым фасадам примыкали два небольших деревянных крыльца, в которых размещались лестницы на второй этаж и уборные — «необходимые места». Особенно было примечательно крыльцо со стороны ворот, включавшее двухмаршевую парадную лестницу. На нижнем этаже располагались квартиры для учителей 1-го и 2-го Приходских училищ и квартира учителя Уездного училища. В угловой части этажа, с окнами на Петровскую и Вознесенскую улицу находилась просторная классная комната 1-го Приходского училища. Это было наиболее значительное помещение, где две колонны поддерживали потолок. По всей видимости, это было одно из немногих изменений — колонны заменили изначальную перегородку.

На верхнем этаже располагалась состоявшая из нескольких комнат квартира смотрителя. В задней дворовой части был 3-й класс Уездного училища. 2-й и 3-й классы размещались вдоль главного фасада. В угловом помещении находилась библиотека. Планировку дополняли коридоры, сени и необходимые в быту чуланы, кладовые. Хорошо заметны расположенные анфиладами вдоль Петровской и Вознесенской улиц парадные комнаты с вогнутыми угловыми печами, характеризовавшие быт прежних владельцев, а позднее без особых изменений приспособленные для нужд учебных заведений.

В интерьерах нетрудно представить характерные для интерьеров XIX века крашенные стены, беленые потолки с лепными карнизами, филенчатые двери, кафельные печи. Подробнейшие



План переустройства Угличского училища
 Государственный архив Ярославской области
 Ф. 549. Оп. 1. Д. 1519. Л. 50

сведения чертежей можно дополнить колоритной бытовой деталью — на парадной лестнице размещался звонок, очевидно, представлявший собой колокол с привязанной веревкой. В него звонили по очереди ученики 3-го класса. «В том классе были и часы, за которыми и следил тот, кому была очередь бить звонок. Исполнение этой обязанности представляло для учеников особое удовольствие, которое и покупалось любителями у очередных за булки, перья и т.п. вещи» (Угличанин 1907а).

Мы видим, что в здании училища были квартиры для учителей; но, вероятнее всего, Н.Ф. Федоров снимал жилье сам «от себя». На данный момент не удалось установить, где он квартировал.

К сожалению, здание училища, в котором учительствовал Н.Ф. Федоров, не сохранилось. В 1876 г. прежние учебные заведения были преобразованы в Городское трехклассное училище. Для его размещения городское общество приобрело более крупное и удобное здание — дом купцов Зиминых на Пятницкой площади. Старое обветшавшее здание в 1886 г. было продано Богоявленско-



*Церковь «Достойно есть» Богоявленского монастыря. 23-й квартал, пересечение Петровской (Петербургской) и Вознесенской улиц
Фото М.П. Дмитриева. 1903 г.*

му монастырю и вскоре снесено. На его месте в 1886–1887 гг. построена небольшая, встроенная в монастырскую ограду, церковь в честь иконы Божьей Матери «Достойно есть».

В нескольких номерах газеты «Угличанин» за 1907 г. была опубликована объемная статья «Из школьных воспоминаний», посвященная Приходскому и Уездному училищам, подписанная, по обыкновению того времени, псевдонимом «Азь». Безвестный автор так описывает судьбу памятного старинного здания: «По окончании экзаменов, в ту же осень, меня отправили «в люди», в Питер, где я должен был разделить участь большей части своих сверстников. Вернувшись оттуда через 7 лет и обозревая дорогие в детстве места, я, проходя мимо места, где стояло наше училище, увидел на нем новую церковь, к которой примыкала такая же новая каменная ограда, примыкавшая другим концом к старой монастырской ограде.

И в моей памяти воскресли все те безотрадные факты, которые пришлось в детстве пережить в этой школе.

Да, подумал я, на месте, где пролито так много слез и даже крови, достойно быть церкви.

— А что, голубушка, как называется эта церковь? — спросил я проходившую мимо женщину.

— «Достойно есть», батюшка — ответила она, набожно крестясь на нее» (Угличанин 1907b).

Учебные заведения, размещавшиеся в здании длительное время, оставили немало живых воспоминаний, поэтому есть возможность представить их быт и условия в восприятии современников.

Там, в частности, в 1847–1851 гг. обучался букинист и мемуарист Николай Иванович Свешников (1839–1899), автор «Воспоминаний пропадающего человека». В Уездном училище в тот период преподавал историю и географию Федор Харитонович Киссель, чей метод обучения и личные качества особенно запомнились Н.И. Свешникову.

Наверное, естественным покажется желание посмотреть на Углич глазами Николая Федоровича.

Увы, 1864 год в истории Углича не был богат на события, но можно отметить, что, незадолго до прибытия в город на новое место службы Н.Ф. Федорова, 10 апреля произошел крупный пожар на торговой площади. В дневниковых записках местных купцов Шапошниковых сообщается: «На сие число з девятого числа с вечера в одинацать часов здесь в Угличе был пожар. Красной ряд и железной, вся линия и задние зарядские лавки вся линия выгорела» (Книга называемая Журнал, л. 13). Купец 2-й гильдии Павел Матвеевич Сурин с понятной долей трагизма также отметил в своих записках событие апреля 1864 г.: «Был пожар. Все лавки мои и над оным гостиница моя и задни лавки с товаром згорели... и до 50 лавок деревянных и каменных... равно сгорело и протчих лавок и весь корпус лавок и зъзяди онаго лавки все згорели. Убытку все понесли до ста тысяч рублей серебром» (Летопись рода Суриных, лл. 58 об.—59). Это был корпус Больших Гостиных или Красных рядов — значительное протяженное здание со сквозной арочной галереей на уровне нижнего этажа, определявшее застройку западной стороны торговой площади, от берега Волги и устья речки Шелковки до перекрестка Спасской и Московской улиц. П.М. Сурин начал восстанавливать свои лавки и гостиницу в августе того же 1864 г. Помимо активных строительных работ на площади (не только восстановления сгоревшего здания, но и перестройки некоторых других корпусов торговых рядов) еще одним крупным строительным мероприятием 1850—1860-х гг. было возведение новых зданий Угличской писчебумажной фабрики в левобережной части города, на берегу реки Корожечны — в масштабах губернии крупного и передового промышленного предприятия. Не вызывает сомнений, что эти работы накладывали некоторый отпечаток на жизнь города, определяли общий бытовой и визуальный и акустический фон.

Пути-дороги, которыми повседневно ходил Н.Ф. Федоров по городу, документально нам неизвестны. Но можно встать на то место, где в 1864 г. стоял каменный двухэтажный училищный дом, а ныне стоит восстановленная церковь иконы Божией Матери «Достойно есть», и просто посмотреть кругом. Прямо перед нами — небольшая треугольная площадь, которая в наибольшей

степени сохранила колорит исконной дорегулярной городской среды. Наверное, мимо взгляда Н.Ф. Федорова не ускользнул дом, стоящий напротив училища, по другую сторону Петровской улицы — один из самых старых (сер. XVIII в.) и колоритных жилых домов Углича — дом Калашниковых (ул. Первомайская, 13/10) с выразительной композицией и тонким декором в стиле провинциального барокко. Через улицу сохранился еще один старожил — дом Одинцовых (ул. Первомайская, 16), также построенный в середине XVIII века. На том же перекрестке до 2003 г. находился еще один дорегулярный каменный дом, принадлежавший посадским (позднее мещанам) Кашиновым. Дома Кашиновых и Калашниковых изначально выходили фасадами на средневековую дорегулярную Богоявленскую улицу, ведущую от торговой площади к выезду из города на Ростовскую дорогу. Далее по линии старинной улицы располагается Смоленская церковь Богоявленского женского монастыря (1689—1700 гг.). Каменный пятиглавый храм первоначально имел шатровую колокольню над папертью и, возможно, крыльцо на два схода. Рядом находились каменные Святые ворота. Изначально западная сторона монастыря, выходившая на одноименную улицу, была лицевой. После введения генерального плана 1784 г. она оказалась обращенной вглубь квартала, а главным фасадом обители стал восточный, обращенный на вновь созданную Ростовскую улицу. В наше время дом Калашниковых и стоящая на возвышенности Смоленская церковь позволяют наглядно проследить утраченную трассу древней Богоявленской улицы, воспринять живописность и органичность исконной дорегулярной планировки.

И духовной, и высотной доминантой вымощенной камнем Петербургской (Петровской) улицы, начинавшей тракт в столицу империи, безусловно, был громадный Богоявленский собор монастыря. Собор строился по типовому проекту архитектора К.А. Тона, в русско-византийском стиле. Федоров застал его новехоньким — здание было освящено в 1853 г. В двух кварталах от монастырского собора, с противоположной стороны от училища, возвышались купола и кресты разрушенной в 1930-х гг. приходской



*Дом Калашниковых
Фото И.Ф. Барцевского. 1892 г.*



*Дом Одинцовых
Фото втор. пол. XX в.*



*Петербургская (Петровская) улица
Фото С.М. Прокудина-Горского. 1910 г.*



*Петербургская (Петровская) улица
Почтовая открытка нач. XX в.*



*Богоявленский монастырь. Вид с колокольни церкви Василия Великого
Фото кон. XIX в.*



*Богоявленский монастырь
Почтовая открытка нач. XX в.*



*Петропавловская церковь
Фото В.А. Лопатина. 1888 г.*

Петропавловской церкви. Николай Федорович, несомненно, посещал, и не раз, богатые исторической памятью и священными реликвиями знаменитые городские монастыри, соборы и церкви. Вероятно, он, столь любивший дальние пешие прогулки, не обошел вниманием древние пригородные монастыри — Покровский и Николо-Улейминский, равно как и старинные приходские храмы, означавшие места упраздненных обитателей. Может быть, его привлекли овеванные историей живописнейшие окрестности города — Входа-Иерусалимская слобода, село Золоторучье, берега реки Корожечны.

Увы, нам неизвестен круг неслужебного общения Николая Федоровича в Угличе той поры, культурная память города, в доступных нам свидетельствах, не сохранила ни малейшего следа о его недолгом здесь пребывании. Но только от нас нынешних зависит новая встреча, плодотворное общение и дальнейшее историческое взаимное бытие двух существенных данностей, двух могучих культурных реалий нашей истории — города Углича и Николая Федоровича Федорова.

Литература

Годовые отчеты — Годовые отчеты о состоянии учебных заведений губернии за 1863—1864 гг. // Государственный архив Ярославской области. Ф. 549. Оп. 1. Д. 1479.

Дело о предложении — Дело о предложении некоторыми учителями Ярославской дирекции училищ перейти на службу в Виленский и Киевский учебные округа // Государственный архив Ярославской области. Ф. 549. Оп. 1. Д. 1516.

Дело о проведении ремонта — Дело о проведении ремонта здания Угличского уездного училища // Государственный архив Ярославской области. Ф. 549. Оп. 1. Д. 1519.

Дело об увольнении — Дело об увольнении учителя Угличского уездного училища Федорова // Государственный архив Ярославской области. Ф. 549. Оп. 1. Д. 1527.

Денисов 1990 — *Денисов В.В.* Угличское уездное (городское) училище // Авангард. 1990. 14 июля.

Журавлев 1859 — *Журавлев Н.М.* Путеводитель по Ярославской губернии. Ярославль, 1859. 379 с.

Журналы заседаний — Журналы заседаний педагогических советов начальных училищ губернии // Государственный архив Ярославской области. Ф. 549. Оп. 1. Д. 1510.

Киссель 1844 — *Киссель Ф.Х.* История города Углича. Ярославль: Губернская типография, 1844. 420 с.

Кириков 1993 — *Кириков Б.М.* Собрание образцовых фасадов и архитектура Углича первой половины XIX века // Исследования и материалы по истории Угличского Верхневолжья. Вып. 3. Углич, 1993.

Книга называемая Журнал — Книга называемая Журнал // Угличский государственный историко-архитектурный и художественный музей. Коллекция «Документы». Коллекция документов. Ед. хр. № Уг КП-18665, Д-2911.

Коллекция «Документы» — Коллекция «Документы» // Угличский государственный историко-архитектурный и художественный музей. Коллекция «Документы». Ед. хр. Уг/КП-1973. Д. 116.

Летопись рода Суриных — Летопись рода Суриных // Угличский государственный историко-архитектурный и художественный музей. Коллекция документов. Ед. хр. Уг/КП-10025. Д. 831.

Отчет о состоянии 1820 — Отчет о состоянии Угличского уездного училища за 1820 год // Государственный архив Ярославской области. Ф. 549. Оп. 1. Д. 240.

Памятная книжка 1863 — Памятная книжка Ярославской губернии на 1861 год. Ярославль: Ярослав. губ. стат. ком., 1863.

Петерсон 2004 — *Петерсон Н.П.* Из воспоминаний о Федорове // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 2004. С. 132–151.

Протоколы — Протоколы педагогических бесед при уездных училищах // Государственный архив Ярославской области. Ф. 549. Оп. 1. Д. 1529.

Рапорта штатных смотрителей — Рапорта штатных смотрителей училищ об открытии двухклассных приходских, Министерства народного просвещения, училищ // Государственный архив Ярославской области. Ф. 549. Оп. 1. Д. 1515.

Угличанин 1907a — Из школьных воспоминаний // Угличанин. 1907. № 16 (25 февраля).

Угличанин 1907b — Из школьных воспоминаний // Угличанин. 1907. № 18 (2 марта).

Ярославская губерния 2008 — Ярославская губерния в начале XIX века (Материалы историко-статистических описаний). Ярославль, 2008. Приложение: Карты и планы (План города Углича 1817 г.).

КЕРЕНСКИЙ ПЕРИОД В БИОГРАФИИ Н.Ф. ФЕДОРОВА

М.В. Курмаев

*Самарский государственный
институт культуры*

mkurmaev@yandex.ru

Исследование посвящено одному из наиболее продуктивных периодов сотрудничества Н.Ф. Федорова и Н.П. Петерсона, связанному с г. Керенск Пензенской губернии (1870–1888 гг.). Раскрыт вклад философа в изучение и сохранение документального наследия Керенского уезда. Работая в съезде мировых судей, Н.П. Петерсон привлек философа к восстановлению Керенской публичной библиотеки, при которой они создали хранилище старинных документов. В статье проанализированы маршруты и биографии лиц, составлявших круг общения Н.Ф. Федорова в Керенском уезде, показано влияние местных краеведческих проектов на его философское творчество.

Ключевые слова:

Керенск, керенское краеведение, Керенская публичная библиотека, столбцы, Керенское хранилище исторических документов.

KERENSKY PERIOD IN N.F. FEDOROV'S BIOGRAPHY

Mikhail V. Kurmaev

*Samara State
Institute of Culture*

mkurmaev@yandex.ru

The study is devoted to one of the most productive periods of cooperation between N.F. Fedorov and N.P. Peterson, associated with the city of Kerensk, Penza province (1870–1888). The philosopher's contribution to the study and preservation of the documentary heritage of Kerensky district is revealed. Working in the Congress of Justices of the Peace, N.P. Peterson attracted the philosopher to the restoration of the Kerensk Public Library, in which they created a repository of ancient documents. The article analyzes the routes and biographies of those who made up the circle of N.F. Fedorov's communication in Kerensky district, shows the influence of local history projects on his philosophical work.

Keywords:

Kerensk, Kerensk local history, Kerensk Public Library, columns, Kerensk archive of ancient acts.

Керенский, или, точнее, керенско-московский период в биографии Н.Ф. Федорова связан с уездным городом Керенск Пензенской губернии, где его ученик и единомышленник Н.П. Петерсон служил в 1870–1888 гг. Философ регулярно приезжал из Москвы и месяцами гостил у Петерсонов, особенно во время летних ва-

каций. Керенск очаровал Федорова многовековой историей и обширным документальным наследием. Серьезно расширился круг его корреспондентов и знакомых. Опыт краеведческих исследований, предпринятых Н.Ф. Федоровым и братьями Петерсонами, их культурно-просветительные проекты были значимы в процессе утверждения философии Федорова. В частности, дальнейшее развитие получила тема местной истории, к которой философ впервые обратился еще в Богородске.

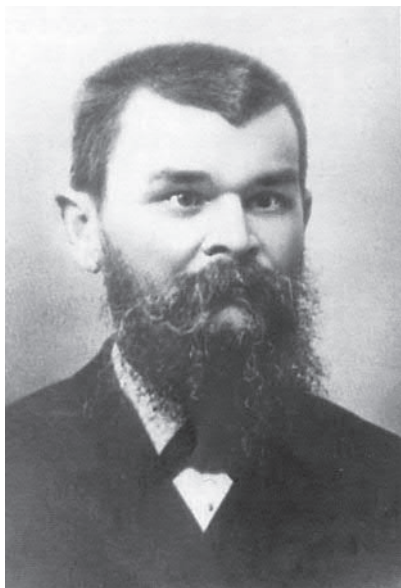
Н.П. Петерсон приехал в Керенск 15 июня 1870 г. на должность секретаря земской управы, но в итоге устроился на аналогичную должность в Керенский съезд мировых судей. Чиновник сразу же попал под надзор полиции, так как в 1866 г. проходил по делу сообщника Д.В. Каракозова Д.А. Юрасова. Несколько месяцев семья Петерсонов прожила в с. Малый Буртас. Видимо, жильё в городе удалось арендовать не сразу (ГАПО, лл. 1, 7 об., 11). В 1871 г. закрылась Чертковская библиотека в Москве, где Федоров служил библиотекарем. Он временно оказался без работы, поэтому постоянно приезжал к Н.П. Петерсону, и даже рассматривал вопрос о переезде в Керенск на постоянное место жительства. С 1873 г. философ помогал ученику обустроить Керенскую публичную библиотеку, библиотекарем в которой состоял брат первой жены Петерсона Фаины — Н.И. Лихачев. Публичная библиотека, основанная уездным врачом Х.И. Чудновским и генерал-лейтенантом А.Н. Астафьевым (Остафьевым), работала в городе



Керенск

Фото из коллекции И.С. Шишкина

со 2 марта 1866 г. (см. подробнее: Мануйлова 1992; Курмаев 2001; Курмаев 2008). Летом 1873 г. Н.П. Петерсон предлагал наставнику занять должность архивариуса съезда мировых судей, но тот не мог выехать из Москвы и порекомендовал на эту вакансию земского учителя (Федоров 1995–2000, т. IV, с. 195; Доп., с. 234). В начале 1874 г. Н.Ф. Федоров начал собирать сведения о Керенском крае: «Из этих материалов можно составить *местный исторический 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» (Федоров 1995–2000, т. IV, с. 197). По инициативе и при участии Н.Ф. Федорова при библиотеке появилось «Керенское хранилище исторических документов», своего рода уездная архивная комиссия (Петерсон 1915, с. 280). Свой вклад в спасение документального наследия прошлого внесли представители разных сословий. Помещица с. Лундан Е.К. Рудольф передала в хранилище ценный столбец, в котором приводилась важная информация о сподвижнике Степана Разина Асайке Карачурине. Значительный комплекс документов князей Кугушевых, владельцев с. Архангельское (Ларионова тож), видимо, пожертвовал Д.А. Ранцов. В настоящее время данные материалы находятся



*Н.П. Петерсон
Российская государственная
библиотека*

в Отделе рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского Казанского федерального университета (Рукописный фонд 1999, с. 29–30). От Богатыревых (с. Кармалейка) и Козуровых (д. Кувшиновка) поступили рукописи XVII–XVIII вв., проясняющие происхождение и генеалогию данных крестьянских родов (Федоров 1995–2000, т. IV, с. 197–199, 570–573, 653).

Наверное, самый длительный период пребывания Федорова в Керенске, зафиксированный в переписке, пришелся на 1874 г. (5 месяцев). Летом того же года он отправился в Москву, чтобы «...извлечь из находящихся там архивов все, что касается Керенска...» (Федоров 1995–2000, т. IV, с. 653). В письмах упоминаются самые разные эпизоды и персоны местной истории: новокрещенные представители племени буртасов, разбойник Кудеяр с дочерью, керенские воеводы; приводятся исторические сведения и предположения о происхождении местных сел и рек (Там же, с. 198, 199, 201, 219). В ноябре 1874 г. философ поступил на работу в Библиотеку Московского публичного и Румянцевского музеев. От идеи переехать в Керенск пришлось отказаться, и, как оказалось, навсегда. К Петерсонам он теперь приезжал на Пасху или во время летних вакаций (15 июня — 15 августа) (Там же, с. 201). Тем не менее интерес к керенской тематике у него пропал далеко не сразу, что хорошо прослеживается по сохранившейся переписке (Там же, с. 582; Петерсон 1915, с. 281). Научным итогом данного сотрудничества стала книга и серия статей, написанные Г.П. Петерсоном (Петерсон Г., 1882; Н/А ПГКМ).

В Керенске были претворены в жизнь некоторые педагогические идеи философа, связанные с естественнонаучными опытами и практическим обучением. Материально-технической базой для этого послужили ресурсы Керенской публичной библиотеки (при которой сосуществовали музей, архив и метеорологическая станция), а также Покровский храм с церковно-приходской школой и приходской больницей. Необходимо отметить, что Н.Ф. Федоров, как человек глубоко верующий и совершенно бескорыстный, неоднократно делал пожертвования в пользу прихожан Покровской церкви г. Керенска. Н.П. Петерсон, избранный церковным старостой, увлеченно осваивал и передавал ученикам

школы искусство фотографии, методику шелководства и различные ремесла (слесарное, кузнечное, гончарное, валяльное и веревочное). Поэтому он постоянно просил Н.Ф. Федорова приобрести для него некоторые учебники и руководства. Результаты данных педагогических экспериментов впоследствии были учтены философом при подготовке таких трудов, как «Музей, его смысл и назначение», «Отечественноеведение» и др. (Федоров 1995–2000, т. IV, с. 204–206, 207, 209, 575, 577–579; Доп., с. 236).

География перемещений Н.Ф. Федорова в керенский период не ограничивалась одним лишь уездным центром. Краеведческие поиски и сама дорога до города сопровождалась визитами Н.Ф. Федорова и Н.П. Петерсона в другие населенные пункты Пензенской губернии, но чаще всего они бывали на железнодорожной станции Пачелма Чембарского уезда, через которую открывался кратчайший путь из Москвы в Керенск и обратно.

Движение поездов через станцию Пачелма началось 12 октября 1874 г. Первое время она носила другое название — Калиновка. По данным Российского государственного исторического архива, инфраструктура станции в рассматриваемый период включала пассажирское здание (вокзал), пассажирскую и товарную платформы, товарные пакгаузы, будку для сторожа, паровозное депо, нефтекач-



Вокзал станции Пачелма

ку, кузницу, кладовую при депо. Поселок при станции сложился из работников различных железнодорожных служб, а также ремесленников, торговцев и ямщиков — поблизости находились дороги, которые вели в Керенск, Нижний Ломов и Чембар (Курмаев 2019а). После 1874 г. Н.Ф. Федоров и Н.П. Петерсон постоянно ездили из Пачелмы керенским трактом, т.н. «большаком». Аналогичным маршрутом добирались до своих имений местные помещики. Среди них был, в частности, знакомый Н.Ф. Федорова — философ Д.Н. Цертелев. В его спасском имении часто гостил Вл. С. Соловьев (Димаков 1992, с. 7). Н.Ф. Федоров упоминал станцию в письме Н.П. Петерсону от 15 июня 1875 г.: «Друг мой Николай Павлович. Занятия у нас окончились, и я собираюсь к Вам. 21 июня надеюсь выбраться из Москвы. В Калиновке (кажется так?), вероятно, можно нанять лошадей до Керенска, и Вы очень хорошо сделаете, если не исполните Вашего обещания выслать своих лошадей на станцию. Опасаюсь задержать их, если не удастся выехать в назначенный день» (Федоров 1995–2000, т. IV, с. 202). После отъезда Н.Ф. Федорова в Москву со станции Пачелма в августе 1875 г. Н.П. Петерсон получил ценные документы от представителей двух старинных родов местных крестьян — Богатыревых и Козуровых, предки которых были служилыми людьми. В 1878 г. на станции Пачелма произошла встреча Н.П. Петерсона с Л.Н. Толстым и его семьей. Писатель ехал из своих самарских имений. Сам Н.П. Петерсон впоследствии вспоминал, что «Проехал <...> с Львом Н-чем до Ряжска и сообщил ему о Н. Ф-че, о долге воскрешения, прочел ему письмо Достоевского и те тринадцать листов, которые были написаны в ответ на письмо Достоевского» (Петерсон 2004, с. 150).

В непосредственной близости от тракта находились имения близких знакомых Федорова и Петерсона — В.А. Козлова (с. Малый Буртас), Н.Х. Логвинова (с. Шейно) и Ранцовых (с. Архангельское). На северо-запад от Керенска находилось имение Н.П. Куткина (с. Татарская Лака), на юго-запад — приход И.В. Масловского (с. Большая Ижмора).

Председатель Керенской уездной земской управы Николай Петрович Куткин (1842–1907) являлся инициатором перевода Н.П. Пе-

терсона в Керенск. Они знали друг друга с юных лет, так как оба учились в Пензенском Дворянском институте. Н.П. Куткин пригласил Петерсона на должность секретаря управы, а затем ходатайствовал перед В.А. Козловым об его устройстве в канцелярию мирового судьи 3-го участка Керенского уезда для последующего перехода на должность секретаря Керенского съезда мировых судей (ГАПО, л. 7 об., Федоров 1995–2000, Доп., с. 481). Н.П. Куткин мог общаться с Н.Ф. Федоровым в связи с Керенской публичной библиотекой, при которой состоял председателем попечительного комитета. Чиновник обеспечил учреждение отдельным зданием. В саду его дома под книги был построен красивый павильон (Г.П. 1882). Н.П. Петерсон упоминал Н.П. Куткина в переписке с Н.Ф. Федоровым, подерживал с ним деловые отношения. Так, в июне 1876 г. он сообщал, что едет на торги, назначенные на 9 июля, во Владимир: «...торги назначены на имение должников Куткина по делу, которое я веду уже давно и которое этими торгами должно закончиться...» (Федоров 1995–2000, т. IV, с. 574). Н.П. Петерсон продолжал сотрудничать с Н.П. Куткиным и позднее, после отъезда из города. Одно из писем так и осталось неотправленным, так как пришла телеграмма о смерти адресата. В 1906 г. чиновник успел получить экземпляр первого тома «Философии общего дела» (Федоров 1995–2000, Доп., с. 481).

Керенский уездный предводитель дворянства Николай Христофорович Логвинов (1837–1910), впоследствии занимавший должность уфимского губернатора и вышедший в отставку в чине тайного советника, был непосредственным начальником Н.П. Петерсона. Он 18 лет руководил Керенским съездом мировых судей (см.: Альманах 1897, с. 685 (3-й ряд); Кантимирова 2014; Кантимирова 2015; Прокофьев 2020, с. 34–36, 84, 166–167). Известно, что Н.Х. Логвинов материально поддерживал Н.П. Петерсона, оплачивал его долги. Несколько лет чиновник возглавлял попечительный комитет Керенской публичной библиотеки. В усадьбе при с. Шейно хранилась уникальная библиотека изданий на иностранных языках. Н.Х. Логвинов получил редкую библиотеку от своего тестя — А.И. Ранцова, а тот купил ее за 200 тыс. рублей у московского книготорговца — купца 2-й гильдии Карла

Веера (Федоров 1995–2000, т. IV, с. 220, 221; Петерсон Г. 1882, с. 53). В сентябре 1882 г. Н.П. Петерсон сообщил Федорову, что Логвинов «Весьма кланяется <...> он каждый свой приезд бывает у меня и все зовет к себе, просит посмотреть его библиотеку...» (Федоров 1995–2000, т. IV, с. 582). Осенью того же года, будучи по делам в Москве, чиновник заехал к Федорову в гости (Там же, с. 583).

Н.П. Петерсон убедил Н.Х. Логвинова передать свой шейнский архив для публикации в Общество археологии, истории и этнографии Императорского Казанского университета профессору Н.П. Загоскину. Туда же был отправлен пуд некоторых исторических материалов из Керенской публичной библиотеки. Сборник так и не увидел свет, а сами документы затерялись в обширном древлехранилище общества. Данная история поставила Н.П. Петерсона в неловкое положение перед Н.Х. Логвиновым (Федоров 1995–2000, т. IV, с. 584; Доп. с. 483–484). Случались и другие конфликтные ситуации, в том числе, связанные с Н.Ф. Федоровым. Именно Н.Х. Логвинов стал невольным виновником размолвки между учителем и учени-



Н.Х. Логвинов



*Троицкая церковь
в с. Шейно Керенского уезда*

ком. Н.П. Петерсон показал начальнику черновой вариант ответа Н.Ф. Федорова на письмо Ф.М. Достоевского. Автору такое самоуправство весьма не понравилось. Впоследствии из этой рукописи вырос федоровский труд «Вопрос о братстве, или родстве...» (1878—1893). Третий конфликт произошел в 1889 г., когда Н.П. Петерсон отказался участвовать в подготовке выборов гласных в уездное земское собрание, на что так рассчитывал Н.Х. Логвинов, и не стал поддерживать кандидатуру своего заместителя П.А. Протопопова. Тем не менее есть основания полагать, что их отношения в итоге оставались сердечными. Человек весьма скупой, строгий и консервативный по своим взглядам, хороший хозяйственник Н.Х. Логвинов с большим уважением и вниманием относился к творчеству Н.Ф. Федорова. Известно, например, что он «выразил большое удовольствие» прочитав статью философа «Разоружение» (1898). Поэтому он вошел в число лиц, получивших экземпляр 1-го тома «Философии общего дела» (Федоров 1995—2000, т. IV, с. 228, 229, 580—583, 589, 592; Доп., с. 262, 482, 484). Н.П. и Ю.В. Петерсоны откликнулись на его смерть телеграммой, адресованной вдове — Ольге Петровне Логвиновой (ОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 41. Л. 2 об.).

В 1883 г. в Ялте ушел из жизни бывший попечитель запасных хлебных магазинов по Керенскому уезду Дмитрий Алексеевич Ранцов. Он принимал самое активное участие в создании хранилища исторических документов при Керенской публичной библиотеке. Чиновник не только пожертвовал семейный архив, но и разыскал ряд ценных актов XVII в., связанных с регионом. Судя по переписке, Федорова интересовал дед Дмитрия Ранцова — Иван Романович Ранцов, родившийся от внебрачной связи генерала-аншефа Р.И. Воронцова и англичанки Элизабет Броккет (Федоров 1995—2000, т. IV, с. 199, 200, 571). Генерал-адъютант при князе Г.А. Потемкине имел незаурядную биографию, несколько эпизодов из которой Г.П. Петерсон впоследствии привел в своей книге «Исторический очерк Керенского края» (Петерсон Г. 1882, с. 50—52). Часть информации была почерпнута в научных трудах, часть — записана со слов внука. Известно, что Д.А. Ранцов интересовался педагогическими экспериментами Н.П. Петерсона и даже дал ему денег на устройстве

при школе гончарного производства (Рассказова 2008, с. 89–90; Федоров 1995–2000, т. IV, с. 575; Доп., с. 479).

В 1870 г., когда в Керенск приехал Н.П. Петерсон, а вслед за ним и Н.Ф. Федоров, еще был жив один из основателей Керенской публичной библиотеки генерал-лейтенант Алексей Николаевич Астафьев (1806–1879). Один из лучших офицеров Николаевской России, меценат и коллекционер, он имел самые обширные связи среди столичных литераторов, художников и музыкантов. А.Н. Астафьев не только передал свою библиотеку Керенску, сделал ее достоянием публики, но и постоянно присылал новые периодические издания, выделял средства на аренду дома. Отставной генерал постоянно проживал в Керенске. Петерсон близко знал его зятя — В.А. Козлова, временно останавливался у него в имении со своей семьей (см.: Курмаев 2019b; Курмаев 2008; Прокофьев 2020, с. 38–39).

Н.Ф. Федоров мог знать протоиерея Иллариона Венедиктовича Масловского (1804–1876), открывшего школу в своем приходе — с. Большая Ижмора Керенского уезда — еще в конце 1830-х гг. По крайней мере, в письме от 12 августа 1874 г. философ сожалел, что Н.П. Петерсон, когда был в Большой Ижморе, не навестил Масловского и не расспросил его «...об этой интересной местности, принадлежавшей, как... известно, Московскому Благовещенскому Собору» (Федоров 1995–2000, т. IV, с. 199). Из рода Масловских вышло несколько выдающихся представителей российского духовенства, в частности, кандидат богословия Михаил Масловский и саранский краевед Алексей Масловский (С.М. 1881; Наумова).

Душой краеведческих исследований и основным автором научных трудов о Керенском уезде стал старший брат Н.П. Петерсона — Григорий Петерсон (1839–1909). Его перевели в Керенск на должность городского врача 8 ноября 1875 г. (Юрченков 1994; Тюстин; Первушкин, Савин 2019). Благодаря своей профессии Г.П. Петерсон общался с представителями разных сословий. Он использовал данную возможность для поисков старинных актов, оригиналы и копии которых поступали в Керенское хранилище исторических документов при публичной библиотеке. Затем обобщил данные материалы в отдельной книге — «Исторический очерк Керенско-

го края» — и серии статей, напечатанных в качестве приложения ко второму изданию, а также параллельно в губернских ведомостях. Впоследствии Г.П. Петерсон не оставлял краеведческих занятий и внес достойный вклад в изучение Инсара, Краснослободска и Саранска. Он передал часть актов Керенской публичной библиотеки в Тамбовскую ученую архивную комиссию (14 столбцов XVII в.) (Известия 1887). Кроме того, ряд столбцов, связанных с Керенским уездом, в настоящее время можно увидеть в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ. Ф. 178. Оп. 1. К. 10971). По всей видимости, их увез из Керенска Н.Ф. Федоров.



Г.П. Петерсон



*Титульный лист книги
Г.П. Петерсона «Исторический
очерк Керенского края»
(Пенза, 1882)*

О влиянии философа на творчество Г.П. Петерсона свидетельствует предисловие к статье «Приходская летопись села Поливанова-Сергиевского Керенского уезда (Опыт истории села)». В духе Н.Ф. Федорова Петерсон призывал уделять больше внимания локальной истории, родословным, предлагал по подобию церковных летописей вести летописи местных событий в сельских училищах, т.н. «памятные книги». Отдельный оттиск статьи «Приходская летопись села Поливанова-Сергиевского Керенского уезда (Опыт истории села)» с подписью, адресованной Н.Ф. Федорову, хранится ныне в Российской государственной библиотеке (Петерсон 1889, с. 1–2)¹.

Г.П. Петерсон за свои краеведческие заслуги и активное участие в сохранении документального наследия региона был избран в действительные члены Пензенского губернского статистического комитета и двух ученых архивных комиссий (Тамбовской и Пензенской). Книги и рукописи, частично уцелевшие после закрытия Керенской публичной библиотеки, были перевезены в Пензенскую ученую архивную комиссию, основанную при непосредственном участии ученого (Тюстин, с. 2–3; Мануйлова 1992, с. 20).

Дальнейшая реконструкция керенского периода в биографии Николая Федоровича Федорова должна быть нацелена на расширенное изучение местных условий, в которых приходилось жить и работать Н.П. Петерсону и его наставнику. Они складывались из конкретных людей — коллег по съезду мировых судей, учеников приходской школы, прихожан храма, читателей публичной библиотеки и пациентов Григория Петерсона. Кроме того, необходима археографическая реконструкция Керенского хранилища исторических документов. Рукописи, собранные учеными, рассеяны по архивам, научным библиотекам и музеям, как минимум, четырех городов: Пензы, Казани, Тамбова и Москвы. Данный труд позволит оценить подлинный масштаб краеведческого подвига Николая Федорова, Григория и Николая Петерсонов, спасших сотни средневековых манускриптов за четверть века до организации в Пензе ученой архивной комиссии.

¹ Одну из таких «памятных книг» (дневников), к примеру, с 1878 г. составлял крестьянин с. Тарханы Чембарского уезда Иван Кузнецов (Кузнецов 1992).

Источники и литература

Альманах 1897 — Альманах современных русских государственных деятелей / изд. Г.А. Гольдберга. СПб.: Тип. Исидора Гольдберга, 1897. 1250 с.

ГАПО — Государственный архив Пензенской области (далее — ГАПО). Ф. 5. Оп. 1. Д. 4886.

Г.П. 1882 — *Г.П.* [Петерсон Г.П.?] Керенская публичная библиотека // Пензенские губернские ведомости. 1882. 17 октября. (№ 224). С. 3.

Димаков 1992 — *Димаков Д.Н.* Умные звезды: о приездах Вл. С. Соловьева к кн. Д.Н. Цертелеву в Липяги // Пензенский временник любителей старины. Вып. 6. Пенза, 1992. С. 3–10.

Известия 1887 — Известия Тамбовской ученой архивной комиссии. Вып. XIII. Тамбов, 1887. С. 2 (3-й ряд).

Кантемирова 2014 — *Кантемирова Р.И.* Хозяйственная деятельность уфимского губернатора Н.Х. Логвинова // Казанская наука. 2014. № 9. С. 25–27.

Кантемирова 2015 — *Кантемирова Р.И.* Деятельность уфимского губернатора Н.Х. Логвинова в социальной сфере // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2015. № 7 (57). Ч. II. С. 83–86.

Кузнецов 1992 — Памятная книжка крестьянина с. Тархан И.И. Кузнецова / Публ. П.А. Фролова // Пензенский временник любителей старины. Пенза, 1992. Вып. 8. С. 10–17.

Курмаев 2001 — *Курмаев М.В.* Керенское культурное гнездо // Отечественная культура и развитие краеведения: материалы IV Всерос. науч. конф. (Пенза, 26–27 июня 2000 г.) / Археогр. комиссия РАН; Союз краеведов России; М-во культуры Пенз. обл.; РГГУ. Пенза, 2001. С. 119–128.

Курмаев 2008 — *Курмаев М.В.* Генерал-лейтенант А.Н. Астафьев и его коллекции // Проблемы истории, филологии, культуры. Магнитогорск, 2008. № 22. С. 137–145.

Курмаев 2019а — *Курмаев М.В.* Зарождение поселка при железнодорожной станции Пачелма в 1874–1917 гг.: инфраструктура и население // Пензенское краеведение. Пенза, 2019. № 1–2. С. 71–79.

Курмаев 2019б — *Курмаев М.В.* Астафьев (Остафьев) Алексей Николаевич // Пензенская энциклопедия: [в 2 т. Т]. 1: А — М / гл. ред. А.Ю. Казаков. [2-е изд., уточн. и доп.]. Пенза: Обл. изд. центр, 2019. С. 65–66.

Мануйлова 1992 — *Мануйлова Е.В.* Керенская публичная библиотека // Пензенский временник любителей старины. Пенза, 1992. Вып. 8. С. 19–20.

Н/А ПГКМ — Научный архив Пензенского государственного краеведческого музея (Н/А ПГКМ). № 203.

Наумова — *Наумова И.А.* Лысковское духовное училище [Электронный ресурс]. URL: <https://kraevedliskovo.edusite.ru/pl128aa1.html> (дата обращения: 10.01.2021).

Первушкин, Савин 2019 — *Первушкин В.И., Савин О.М.* Петерсон Григорий Павлович // Пензенская энциклопедия: [в 2 т. Т]. 2: Н–Я / гл. ред. А.Ю. Казаков. [2-е изд., уточн. и доп.]. Пенза: Обл. изд. центр, 2019. С. 216.

Петерсон Г. 1882 — *Петерсон Г.П.* Исторический очерк Керенского края. Пенза, 1882. 108, 26 с.

Петерсон Г. 1889 — *Петерсон Г.П.* Приходская летопись села Поливанова-Сергиевского Керенского уезда (Опыт истории села). Пенза: Губ. тип., 1889. 31 с.

Петерсон 1915 — Письмо Н.П. Петерсона Н.А. Чаеву от 16 августа 1874 года // Русский архив. 1915. № 11/12. С. 280–282.

Петерсон 2004 — *Петерсон Н.П.* Из воспоминаний о Федорове // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. СПб.: РХГИ, 2004. Кн. 1. С. 132–151.

Прокофьев 2020 — *Прокофьев Н.Г.* Керенск. Жизнь и нравы провинции. Исторические хроники. М.: Издание книг ком, 2020. 176 с.

Рассказова 2008 — *Рассказова Л.В.* Хозяйство Ранцовых (Правнук сенатора Р.И. Воронцова — Петр Алексеевич Ранцов) // Воронцовы — два века в истории России. Труды Воронцовского общества. Вып. 12 / Ред. и сост. В.Н. Алексеев. Владимир, 2008. С. 87–99.

Рукописный фонд 1999 — Рукописный фонд Русского сектора Отдела рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского: путеводитель / Науч. б-ка им. Н.И. Лобачевского Казан. гос. ун-та; сост.: А.В. Скоробогатов (отв. ред.) и др. Казань: Форт-Диалог, 1999. 142 с.

С.М. 1881 — *С.М.* Протоиерей Иларион Венедиктович Масловский // Пензенские епархиальные ведомости: Неофиц. ч. 1881. № 21. С. 13–23; № 24. С. 16–27.

Тюстин — *Тюстин А.В.* Краевед Григорий Павлович Петерсон (18.2.1839–3.1.1909) / ПГОКМ. [Пенза, б.г.]. 4 с.

Федоров 1995–2000 — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: в 4 т. / Вступ. ст. С.Г. Семенов; сост., коммент. А.Г. Гачевой, С.Г. Семенов. М.: Издательская группа «Прогресс»; Традиция, 1995–2000. Дополнительный том обозначен как «Доп.».

Юрченков 1994 — *Юрченков В.А.* Петерсон Григорий Павлович // История Мордовии в лицах: биогр. сб. / сост. В.С. Лунин. Саранск, 1994. С. 151–152.

**ОТ СОБИРАНИЯ
ИСТОРИИ
ОБЫДЕННОГО
ХРАМО-
СТРОИТЕЛЬСТВА
К СЕЛЬСКОМУ
МУЗЕЮ:
Н.Ф. ФЕДОРОВ И ЕГО
КОРРЕСПОНДЕНТЫ-
КРАЕВЕДЫ
(по материалам архива
С.А. Белокурова)**

А.Г. Гачева

*Институт мировой литерату-
туры им. А.М. Горького РАН*

*Библиотека № 180
им. Н.Ф. Федорова*

a-gacheva@yandex.ru

Статья посвящена инициативам Н.Ф. Федорова в области собирания сведений об истории строительства обыденных храмов и жизни преп. Сергия Радонежского. В научный оборот вводятся новые архивные материалы из фонда историка С.А. Белокурова. Показано, что в переписке Федорова с его корреспондентами, присылавшими сведения о храмах обыденных, формировался проект сельского музея.

Ключевые слова: Н.Ф. Федоров, С.А. Белокуров, обыденные храмы, преп. Сергей Радонежский, местная история, сельский музей.

**FROM
RECOLLECTION
OF “OBYDENNYI”
CHURCH BUILDING
HISTORY TO THE
RURAL MUSEUM:
N.F. FEDOROV AND
HIS LOCAL HISTORY
CORRESPONDENTS
(Based on the Materials
of the Archive
of S.A. Belokurov)**

Anastasia G. Gacheva

*Gorky Institute of World Literature
of the Russian Academy of Sciences*

*Library No. 180 named after
N.F. Fedorov*

a-gacheva@yandex.ru

The article is devoted to the initiatives of N.F. Fedorov in the field of collecting information about the history of the construction of “obydennyi” churches and the life of Sergius of Radonezh. New archival materials from the fund of historian S.A. Belokurov are being introduced into scientific circulation. It is shown that in Fedorov’s correspondence with his respondents who had sent information about ordinary temples, a rural museum project was forming.

Keywords: N.F. Fedorov, S.A. Belokurov, “obydennyi” churches, Sergius of Radonezh, local history, rural museum.

В биографии Н.Ф. Федорова и его творческом наследии, духовно неотделимом от биографии, особое место занимает история собирания сведений об обыденных храмах и преп. Сергии Радонежском и попытка на новом витке возродить в России конца XIX в. традицию однодневного храмостроительства. К этой странице жизни и деятельности философа всеобщего дела уже обращались исследователи его творчества, чувствуя важность запечатленного на ней смыслового сюжета, его связь с главными темами федоровской философии — преодоления небратства, восстановления всемирного родства, объединения человечества в братски-любтивное многоединство по образу и подобию Троицы. Сама история описывалась в ее главных вехах в кругу федоровских «дорогих тем и дел» (Гачева 2004; Семенова 2004, с. 79–91), а статьи и заметки философа об обыденных храмах и преп. Сергии были опубликованы и прокомментированы в III т. «Сочинений» философа (Федоров 1995–2000, т. III, с. 5–75, 576–580, 588–616).

Однако в 2000-е гг. А.В. Знатнов обнаружил в РГАДА в личном фонде историка, археографа Сергея Алексеевича *Белокурова* (1862–1918) ряд материалов Н.Ф. Федорова, относящихся к последнему десятилетию его жизни (Знатнов 2010). Среди них обращают на себя внимание документы, которые относятся к истории собирания сведений об обыденных храмах и не были известны составителям собрания сочинений философа. Проведенное нами дополнительное исследование архива С.А. Белокурова, анализ как материалов, обнаруженных А.В. Знатновым, так и тех, что были выявлены в процессе работы, дают основание вернуться к этой истории, обогащая ее новыми данными, расширяя и углубляя контекст, осмысляя ее роль в развитии философии Н.Ф. Федорова на ее позднем этапе.

Сама история началась в 1892 г., в год 500-летнего юбилея преп. Сергия, святого, с именем которого Федоров соединял задачу умиротворения и которому Россия была обязана установлением сугубого почитания Пресвятой Троицы «как образца или заповеди единодушия и согласия» (Федоров 1995–2000, т. III, с. 6). Причем началась она не с теоретических выкладок, а с конкретного

дела — с предложения построить при Храме Святителя Николая что на Старом Ваганьково обыденную церковь, посвященную Троице, сделав ее подобием той самой церковки, которую построил сам преподобный на Маковце, куда пришел в юности подвизаться с братом Стефаном и где вскоре возник монастырь, знаменитая Троице-Сергиева Лавра. Построить церковь Федоров предлагал буквально за сутки, всем миром и безвозмездно — так, как и строились в старину обыденные храмы, воздвигавшиеся в Древней Руси в години народных бедствий, войн, эпидемий, голода, засухи или в «благодарение за всякое благодеяние Божие». Единодушный, совокупный порыв в невиданно краткий срок (всего лишь сутки!) буквально сотворял чудо. Отступали враги, затихал мор, на иссохшие поля проливались живительные капли дождя.

1891 год был для России годом страшного голода, 1892 год стал годом пандемии азиатской холеры. Болезнь охватила Персию, Германию, Францию, проникла в Россию и быстро распространялась в стране. В письме своему ученику Н.П. Петерсону от 3 сентября 1892 г. Федоров писал о том, что ученые мира не могут предложить никакого иного средства борьбы с холерой, кроме «чудовищной изоляции», которая отделяет «заболевающих и умирающих отцов и матерей от сынов и дочерей в то время, когда первые наиболее нуждаются в помощи последних» (Федоров 1995–2000, т. IV, с. 251), и дезинфекции, предельным выражением которой является сожигание тел умерших. Воспринимая эпидемию религиозно, как урок Божий миру, отступившему от родства, истощающему природу, обожествившему торгово-промышленный обмен и обман, Федоров, глядя на то, как реагируют на этот зов его современники, с горечью констатирует: «Холера, как и голод, оказываются бесильными вывести человеческий род на истинный путь-дорогу» (Там же, с. 251). И в то же время философ-праведник, как позднее назовет его публицист А.С. Панкратов (Панкратов 2004), не может смириться с глухотой к Божьему призыву и надеется, что 500-летие преп. Сергия, «читателя Св. Троицы», ставившего Ее как «зерцало» для монахов и мирян, побудит к нравственному опаматованию, к повороту к подлинным ценностям и идеалам, к соединению

в братский союз и движению от «эксплуатирующего, но не восстанавливающего» мироотношения к глобальному исследованию и разумно-творческой регуляции природных процессов, открывающих путь к исполнению заповеди об обладании землей, данной Творцом человеку. Строительство обыденного храма в этом контексте предстает как маркер возможной уопремены, иного — созидательного — выбора, как шаг к «объединению для регуляции» (Федоров 1995–2000, т. IV, с. 251), к многоединству, образцом которого является Троица.

Идеей построения обыденного храма в Москве Федоров увлек ряд лиц из своего окружения: Ю.П. Бартенева, сына историка, архивиста П.И. Бартенева, а также двух сотрудников Московского главного архива Министерства иностранных дел — историка С.А. Белокурова и Сергея Сергеевича Слуцкого (1861–1903).



Храм святителя Николая, что на Старом Ваганьково, при котором Федоров предлагал построить обыденный храм Пресвятой Троицы

С.С. Слуцкий, по характеристике П.И. Бартенева, человек, «восторженно отзывчивый на все высокое и самоотверженно готовый идти на подвиг живой веры и всякого добра» (Бартенев 1903, с. 304), отозвался и на этот проект, и 13 сентября 1892 г. в газете «Московские ведомости» появилась статья «К 500-летию юбилею преподобного Сергия. Храм Св. Троицы при Румянцевском музее» за подписью «Сергей***», которая не только излагала федоровский проект, но и раскрывала его нравственное значение, проводя дорогую Федорову мысль о том, что почитание Троицы должно осуществляться не только молитвой, но и воплощением в межчеловеческой жизни принципа Троицы — неслиянно-нераздельного, питаемого любовью единства личностей, что оно должно быть добровольным и при этом деятельным, всеотдайным сотрудничеством Богу. По всей вероятности, С.С. Слуцкий писал статью на основе принадлежащего Федорову чернового наброска (или письма), ибо в ней присутствует целый ряд федоровских выражений. А главное — федоровским был самый дух статьи, в котором звучала такая непривычная, такая «юродивая» для секулярного, прагматического, торгово-промышленного мира логика, предлагался глубинно религиозный ракурс взгляда на память и историю, появлялся образ храма-памятника, храма-музея, воплощающего единство светского и религиозного поминовения, звучала ключевая мысль Федорова о связи темы памяти с темой преодоления розни. Опираясь на Федорова, Слуцкий задавал аксиологический вектор «исторической памяти Москвы», подчеркивая, что «главным предметом этой памяти» должна быть память о собирании Русской земли, утверждение Москвы как собирательницы земель и народов, а значит «такие деятели объединения, как святители Петр и Алексей и преподобный Сергий должны занимать первое место в исторической памяти» древней столицы (Федоров 1995–2000, т. III, с. 557). И если Успенский собор и Чудов монастырь, где хранятся мощи свт. Петра и свт. Алексия, уже являются своеобразными «музеями» этих святых, то Румянцевский музей, утверждал Слуцкий, построив в память преп. Сергия обиденный храм Пресвятой Троицы, станет хранителем памяти о преп. Сер-

гии, «святом и столь дивном и полном выразителе русского духа», который поставил «первый в Московском государстве храм во имя Св. Троицы» ради преодоления розни. «Во имя внутреннего объединения, во имя освобождения из-под ига мусульманской орды, он поднимал знамя Св. Троицы» (Там же, с. 557).

Излагатель федоровского проекта, пытается донести его главный смысл: частный случай построения небольшого храма Троицы в память российского святого при московском музее предстает своего рода манифестацией нового мировоззренческого и духовного выбора, опытом единства и созидания, первой клеткой будущего соединения рода людского по образу и подобию Троицы. О том, что это именно так, свидетельствует фрагмент статьи Слуцкого, при публикации выпущенный редакцией «Московских ведомостей», стремившейся несколько приглушить те акценты в статье, которые прямо выводили к федоровской идее активного, творческого христианства. Этот фрагмент был позднее воспроизведен в статье Федорова «О значении обыденных церквей вообще и в наше время (время созыва Конференции мира) в особенности», писавшейся и дополнявшейся с 1895 по 1898 г. и ставшей итогом его занятий историей и аксиологией обыденного храмо-строительства: «В наше время, когда напряженно идет разработка социальных вопросов и горячая борьба за них, когда ум человеческий в томлении мучается, ища и не находя в своих созданиях образца и руководства для общества, да воздвигаются вновь храмы во имя Св. Троицы, всевышнего, всесвятейшего, животворящего, единого, истинного первообраза для жизни общества» (Федоров 1995–2000, т. III, с. 31). Как видим, у Федорова проект построения Троичного храма в память преп. Сергия изначально расширялся в проект повсеместного построения таких храмов. И что еще очень важно, это строительство как бы связывало концы и начала русской истории, настоящее пореформенной России с ее прошедшим, создавая непрерывность истории.

Об этой непрерывности истории говорилось в заметке «Предстоящее чествование памяти преподобного Сергия», также представлявшей проект построения обыденного храма Троицы, кото-

рая в то же самое время вышла в № 8 журнала «Русское обозрение» в разделе «Вопросы церковной жизни» за подписью «Ъ». Причем говорилось в федоровской излюбленной форме вопросов, что свидетельствует о том, что и к этой заметке философ общего дела «руку приложил»: «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 разве это святое дело <...> 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?» (Вопросы 1892, с. 746–747).

Но вернемся к статье Слуцкого. Стремясь вдохновить и одушевить проектом строительства храма, в котором могли бы участвовать люди разных профессий, внося «дружно, сообща и любовно свою лепту» — «священнослужитель — молитвой, и ученый зодчий — археологическим трудом и строением, и живописец — кистью, и владелец леса — материалом, и рабочий — трудом», Слуцкий в поэтических красках описывал воображаемый акт постройки: «Мне представляется эта оживленная, набожная работа среди тишины ночи, под звездным небом, при чередующихся молитвенных службах (при закладке храма, при воздвижении креста, при поднятии колокола, по уставу); в промежутках между службами, при продолжающейся работе, пение молебнов, ибо, несомненно, многие из московского духовенства пожелали бы принять участие и в этом церковном празднике, и в этом выражении единения науки с верой» (Федоров 1995–2000, т. III, с. 558, 559).

После опубликования статьи Слуцкого, в которой сообщалась и примерная стоимость храма (1000 рублей), и его вместимость (30 человек), в редакцию «Московских ведомостей» и в Румянцевский Музей начали поступать пожертвования. Однако уже 23 сентября газета напечатала редакционную заметку, в которой сообщалось, что до официального утверждения проекта они принимаемы быть не могут.

В фонде Белокурова хранится письмо главного редактора «Московских ведомостей», историка и публициста В.А. Грингмута, проливающее свет не только на обстоятельства появления в газете статьи Слуцкого, но и на официальную реакцию администрации Московского публичного и Румянцевского музеев:

РЕДАКЦИЯ МОСКОВСКИХ ВЕДОМОСТЕЙ

Москва

Сентября 28 дня 1892 г.

№ 289

Глубокоуважаемый Сергей Сергеевич!

Не знаю, заметили ли Вы в № 264 Моск<овских> Вед<омостей> Маленький entrefilet¹ о Троицкой церкви при Рум<янцевском> Музее? Вот его происхождение: ко мне приехал секретарь Музея Бушера² с громким протестом против нашей «затеи». Ему де прислано уже «по нашей милости» 1000 рубл<ей> на возведение совершенно ему неизвестного храма при другом тоже неизвестном ему храме³, и он эти деньги вернул назад, и так и впредь будет делать, о чем просил заявить в газетах. Таким образом Вашей действительно чудной мысли грозит крушение и по Вашей собственной же вине. Я думал que vous avez déjà donné le terrain⁴ у начальства Музея и что Вашими устами говорит, в сущности, Вас. Андр. Дашков⁵. А между тем оказывается, что ничего подобного нет и что весь этот в высшей степени симпатичный проект есть только

¹ Заметка (франц.). Имеется в виду редакционная заметка от 23 сентября 1892 г.

² Адольф Петрович Бушера (1832–1911) — секретарь и казначей Московского публичного и Румянцевского музеев.

³ В статье С.С. Слуцкого храм свт. Николая что на Старом Ваганькове, имевший придел преп. Сергия Радонежского, был назван Сергиевским храмом.

⁴ Прощупали почву (франц.).

⁵ Василий Андреевич Дашков (1819–1896) — этнограф, директор Московского публичного и Румянцевского музеев.

плод Вашей фантазии, которая, кстати, создала несуществующий при Музее храм Св. Сергия, тогда как при Музее есть только придел Св. Сергия в храме Св. Николая!! Таким образом мы, напечатав Ваше воззвание, очутились в весьма неловком положении: с одной стороны, нам предлагают пожертвования, которые мы без формального разрешения высшей духовной власти принять не можем, а с другой стороны, нас упрекают и над нами глумятся за наше легкомысленное отношение к столь важному делу, как постройка храма, хотя бы и обыденного. Нет никакого сомнения, что, если б это дело было ведено, как следует, т.е. сперва было бы испрошено разрешение на постройку храма, а потом сделано было бы воззвание, то Ваш проект мог бы осуществиться; теперь же вследствие Вашей пылкой, юношеской неосмотрительности изо всей этой прекрасной мысли, по всей вероятности, ничего не выйдет. Напишите мне, пожалуйста, историю Вашей мысли; меня очень интересует вопрос, каким образом Вы могли подумать, что, сидя в Фале¹, можно несколькими газетными строчками выстроить храм в Москве?

Прося Вас передать выражение моего глубочайшего уважения Князю и Княгине Волконским, остаюсь искренно Вас любящий

В. Грингмут.

(Письма. Материалы, л. 138–139)

Данное письмо красноречиво свидетельствует о том, что идея построения обыденного храма при храме свт. Николая, являвшемся домовою церковью Музеев, натолкнулась на сильное противодействие и, как это ни горько, со стороны администрации того самого учреждения, которому Федоров почти четверть века отдавал

¹ Фаль (Фалль) — имение князей Волконских, расположенное в Эстляндской губернии (ныне территория Эстонии), где С.С. Слуцкий обычно отдыхал осенью — в сентябре–начале октября. По всей вероятности, С.С. Слуцкий прислал статью в редакцию из этого имения.

свой ум, знания, опыт и который называл «органом памяти Москвы». Повторяя это выражение Федорова в своей статье, Слуцкий подчеркивал, что построением Троицкого храма «ученики и друзья Музея» дали бы ему возможность принять участие «в заветном церковном и историческом празднике Московской Руси», а главное, новый смысл получили бы те отделы музея, которые хранят христианские древности, старопечатные книги, иконы, получая значение «*ризницы при храмах Музея*», которые со своей стороны «теснее», «значительнее» слились бы «с жизнью Музея» (Федоров 1995–2000, т. III, с. 559). Но этот новый, активно-христианский образ Музея, соединяющий, благодаря тесному единству с Храмом, культурные формы памяти и религиозную традицию поминовения, оказался непонят и невместим в привычную парадигму развития, где «мухи отдельно — котлеты отдельно», где текут, не пересекаясь друг с другом, литургическая жизнь Церкви и жизнь культуры.

Позднее в статье «О значении обыденных церквей...», вспоминая о проекте строительства обыденного храма при Музее, Федоров писал, что «противники постройки называли такой храм костром, намекая на опасность от пожара» (Федоров 1995–2000, т. III, с. 31–32), и тут же приводил довод, которым пытался парировать возражение: «Но если бы храм был построен, то, конечно, из дерева, пропитанного огнеупорным составом; и такая постройка навела бы на мысль о необходимости пропитать огнеупорным составом и вообще все деревянное в музее; и тогда пожар в музее 1896 г. стал бы невозможен, был бы предупрежден...» (Там же, с. 32). Однако и эти доводы не сработали, инициатива философа столкнулась с бюрократическими препонами и обыденный храм при Румянцевском музее так и не был построен.

Однако Федоров отступать не собирался. Он начал целое движение за собирание сведений об обыденных храмах, и именно здесь его помощником и, если так можно выразиться, координатором этой религиозно-общественной инициативы стал С.А. Белокуров. Историк, археограф, он был автором более 400 работ и публикаций по русской истории, истории Московской Руси, русскому праву, быту, истории церкви, проблемам раскола, сно-

шений русской церкви с другими восточно-православными церквями и др., и тема обыденных храмов как значимого звена древнерусской культуры, одного из ярких проявлений общинного и христианского духа русской народности была ему близка.

Архивные материалы, сохранившиеся в фонде ученого, раскрывают вехи его соработничества с Федоровым. С.А. Белокуров являлся в 1890-е гг. составителем и редактором томов «Чтений в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете», и уже в ближайшем 166 томе чтений, вышедшем в свет в 1893 г., он поместил «Сказание о построении обыденного храма в Вологде “во избавление от смертоносная язвы”» с предисловием Федорова. Черновик предисловия, хранящийся среди бумаг Белокурова, чрезвычайно интересен с точки зрения того, как шла работа над этим текстом (Письма. Материалы, л. 334–342). Часть рукописи выполнена рукой Белокурова — возможно под диктовку, возможно — переписана с федоровского черновика, а по ней простым карандашом идет правка рукой Федорова, другая часть — написана рукой Федорова и по ней идут правки уже самого Белокурова. Рукопись демонстрирует теснейшее взаимодействие философа и историка, построенное на доверии и единомыслии. Примечательно, что Белокуров не редуцирует федоровский текст, как зачастую делали те, кого философ призывал выступить с его идеями от своего имени, он полностью сохраняет стиль Федорова, но главное — смысловую наполненность предисловия. Ведь Федоров в своем тексте не только излагал историю обыденного храмостроительства, рассказывая и о построении вологодского храма, не просто описывал архивные списки с публикуемой рукописи, но и представлял тот проект празднования 500-летия преподобного Сергия, который так и не смог в год юбилея провести ни в печать, ни тем более в жизнь: «Память все-российского чудотворца должна бы быть отпразднована всею Россиею трудом построения храмов Живоначальной Троицы во всех городах и селах, и в последних в особенности. Эти храмы Пр. Троицы, хотя бы не обыденные, но при *всеобщем участии* созидаемые, будучи таким образом плодом труда, труда умственного и физи-

ческого, плодом знания и искусства всей России, могут и должны служить школами, а вместе хранилищем и старинных икон, утвари, вышедшей из употребления, и вообще музеем, не пренебрегающим, по примеру древней Руси, и памятниками светского происхождения. При таком праздновании храмы-школы, которые в настоящее время сооружаются кой-где, были бы построены везде, во всей России, благодаря преп. Сергию, что было бы новым посмертным его чудом» (Федоров 1995–2000, т. III, с. 47). А далее предлагал осуществить этот проект к 500-летию открытия мощей преподобного, которое должно было праздноваться в 1922 г., положив ему начало «теперь же».

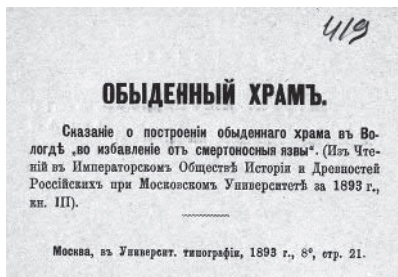
В выдвинутом Федоровым проекте повсеместного построения храмов-школ скрещивались, как минимум, четыре смысловых век-



Вологда.
Церковь Спасителя.

Vologda.
L'église du Rédempteur.

*Церковь Спаса Обыденного
в г. Вологде. Открытка
Российская
государственная библиотека*



*Каталожная карточка,
приложенная к отдельному
оттиску «Сказания
о построении обыденного
храма в Вологде»
РГАДА. Ф. 184. Оп. 1. Ед. хр.
1379. Л. 419*

тора: мемориальный (музейный), воспитательный, образовательный и общественный. Празднование памяти Сергия Радонежского, по замыслу Федорова, должно было отвечать религиозному содержанию его жизни, содействуя осуществлению того единства по образу Троицы, которое исповедовал и которому деятельно служил преподобный, и одновременно — дать новый толчок воспитанию и образованию ныне живущих людей, выстраивая его новую целостную модель. Горячо откликаясь на набравший обороты в начале 1890-х гг. процесс строительства церквей-школ, когда в рамках одного здания соединялись храмовое пространство и помещения для школьных занятий (Гачева 2004, с. 243–246), философ рассматривал это строительство в свете идеи всецелого очерковления жизни, преодоления разрыва между храмовым и внехрамовым, между верой и знанием. И в предисловии к «Сказанию...» выдвигал образ храма-школы-музея как необходимого условия обретения подлинного совершеннолетия личности, неразрывного с сознанием сыновства, соединяющего любовь к Богу, Небесному Отцу, с любовью к земным отцам, к предкам, давшим нам жизнь.

Публикация текста «Сказания о построении обыденного храма в Вологде “во избавление от смертоносных язв”» с федоровским предисловием, не просто представлявшим этот письменный памятник, но призывавшим совершить то, что описано в нем, — и даже, по слову Христову, «больше сих сотворить», начав построение храмов-школ по всей русской земле, и стала отправной точкой дела собирания сведений об обыденных храмах и жизни преп. Сергия Радонежского, которое, как это следует из материалов архива Белокурова, напрямую соприкасалось с двумя ведущими темами Федорова — темой местной истории и темой школы. Отпечатав текст отдельными оттисками, Белокуров в марте 1894 г. разослал его в губернские ученые архивные комиссии. В письме, сопровождавшем брошюру, содержалась просьба сообщать сведения «о построении обыденных храмов как в данной местности, так и вообще на Руси» и присылать сказания о них. Черновой текст письма был составлен Федоровым, подписан Белокуровым и содержал широкий «вопросник»: «Имеются ли храмы или приделы

во имя Пр. Сергия в вашей епархии, где именно в каких городах или селах, когда они построены и по какому поводу. О хождении на богомолье в Лавру из Вашей Епархии. Не имеется ли каких сведений о жизни, об открытии его мощей, о посмерт<ных> чудесах» (Письма. Материалы, л. 328).

Также Федоров составил воззвание «О доставлении сведений, касающихся обыденных церквей и жизни преподобного Сергия Радонежского». При содействии Белокурова оно было помещено на задней обложке третьей книги «Чтений в Императорском обществе истории и древностей Российских» за 1894 г., а параллельно — напечатано и отдельными оттисками, которые были разосланы Белокуровым в редакции епархиальных ведомостей с просьбой их опубликовать и откликнуться. Обращение к ученым архивным комиссиям охватывало в основном светских ученых, отправляя воззвание в епархиальные ведомости, Федоров стремился донести свой призыв до духовенства.

В фонде Белокурова отложились рукописные наброски воззвания, а также черновик письма, сопровождавшего его отправку. В рукописном наброске присутствуют существенные разночтения с опубликованным текстом, что позволяет считать его отдельным вариантом воззвания:

Обыденные Церкви — это памятники единодушия и согласия, так редкого на земле вообще, а на Русской в особенности. Построение их даже в таких классических странах раздора, каковы Новгород и Псков, подобные Западу, свидетельствует о согласии, правда, очень непродолжительном. На обыкновенно бурных вечерах водворялась тишина, когда дело касалось построения обыденного храма, и решалось это дело единогласно мгновенно, так, что тишина эта была плодотворна, тогда как шумные вечера были бесплодны или даже вредны. Историки, увлеченные шумом, обыкновенно не придают значения этому затишью, а между тем это единственные светлые минуты в истории этих городов, для коих

Смутное время было обычным состоянием. Единодушие, теснейшее соединение делало, можно сказать, чудеса. Оно производило больше, чем обещало, давали обет построить храм в один день, а устраивали его «в едино утро» (П<олное> С<обрание> Р<усских> Л<етописей>, т. IV стр. 97, 115). Обещали построить один храм, а воздвигали два — «а в остатных бревнах поставиша церковь Св. Илии», говорит летописец (Там же, 115). А что, если бы это единодушие из кратковременного стало обычным и охватило бы весь род человеческий; всех сынов человеческих! Во всяком случае существование обыденных храмов доказывает возможность единодушия и чем больше будет открыто этих памятников, тем доказательство будет сильнее. О возможности и в наше время единодушного действия ясно говорит построение церков<но>-приход<ской> школы в Мордовском Качиме, хотя построение этой школы встретило немногочисленных противников, но этих противников, по крайней мере большей их части, не было, если бы вместо церковной школы построили бы школу-Церковь, притом посвятили бы ее в память преп. Сергия образцу соединения — Пресв. Троице.

Эти памятники бескорыстной деятельности опровергают укоренившееся мнение, особенно на Западе, что плодотворна лишь деятельность отдельных личностей и только оплаченный труд приносит пользу, не бесплоден.

Для того и нужно покрыть всю Русскую землю этими памятни<ками> единодушного и бескорыстного согласия ко дню прославления памяти чтителя Троединого Бога, образца согласия, обыденными школами-храмами, принимая 25-летие за один день, за едино утро, для того чтобы эти редкие в древней Руси минуты согласия и совсем исчезнувшие в новой, стали постоянными в будущей Истории Руси, чтобы она стала не номинально

^{Спас}
Обыденная ^{Спас} как называлась обыкновенная и которая
Обыденная храмы, когда употреблялись исключительно ка- 1-430
которые и в обыденные в общении духа и в мн. Сергий,
61 каковы храмы Св. Троицы; но ввиду единичности и которая
обыденная ^{Спас}
Обыденная Церковь и Мн. Сергий,
покажется и в храмы, как впрочем в
храмы и соловья и в храм вставит, ^{в одно время}
Обыденная храмы, храма в в один день
Величье, трудом безденежия, ^{адельми}многими
как адельми ^{в один}забывчивых, ^{судья}
как бы он ни был мал, ^{судья}есть ^{судья}гидо,
которая ^{судья}могут совершить ^{судья}только
глубокое единение и полная ^{судья}улыбка,
отвергающаяся, ^{судья}целостная ^{судья}улыбка не
стала ^{судья}яма, ^{судья}то ^{судья}всера- ^{судья}без ^{судья}деже ^{судья}мертви
есть и доказательство, ^{судья}то ^{судья}бы ^{судья}тотже ^{судья}
душа ^{судья}народной ^{судья}и ^{судья}воодне ^{судья}младкой, ^{судья}улыбка
которая ^{судья}вскрытия ^{судья}мысь ^{судья}то ^{судья}кады ^{судья}ве
макше ^{судья}обшире ^{судья}вндрей ^{судья}вельми ^{судья}не
назрачная ^{судья}согласие, ^{судья}народность, ^{судья}
и ^{судья}буря ^{судья}взрос ^{судья}самая ^{судья}шестая ^{судья}чуть ^{судья}мысь
невероятно ^{судья}стране ^{судья}Шеленя
Вз ^{судья}думь-то ^{судья}одно ^{судья}единую ^{судья}которая
соединя ^{судья}любовь ^{судья}вд ^{судья}одно ^{судья}дня
тогда ^{судья}каже ^{судья}храмы ^{судья}в ^{судья}один ^{судья}день ^{судья}и ^{судья}заключая
разглаго ^{судья}того, ^{судья}то ^{судья}такая ^{судья}Россы, ^{судья}во ^{судья}тот

лишь, а действительно Святою. То, чем пренебрегали [нрзб.]дущие Историю ученую (историки), то станет во главу угла в будущей Истории.

(Письма. Материалы, л. 327–328)

Если сравнивать данный текст с тем, который был опубликован в «Чтениях...» и разослан в епархиальные ведомости, то обращает на себя внимание имплицитно заложенный в него спор с современными Федорову европейскими исследованиями коллективной психологии, в частности с теорией преступной толпы Г. Тарда и С. Сигеле, которые настаивали на деструктивности поведения человека в массе, на понижение духовной и нравственной планки личности, как только в ней начинает действовать стадный инстинкт. Федоров противопоставляет преступной толпе строителей обыденных храмов, конгломерату атомарных, обособленных единиц, сбивающихся в массу, напоенную энергиями розни и разрушения, братски-любтивное многоединство, проявлявшееся в момент общего дела удивительное единодушие, подобное тому, что было сказано об апостольской общине I века: «у множества же уверовавших было одно сердце и одна душа» (Деян. 4, 32). Пробразом такого единства, не стиравшего личность, а напротив, выявлявшего лучшие ее свойства, ее способность к любви, жертве, общему деланию, выступает не стадо, а Троица, не низший, животный, а высший — божественный образец. Строительство обыденных храмов в мысли Федорова предстает доказательством того, что для человечества возможно благое общее дело, более того — что это дело нравственно и религиозно оправдано. «В строении обыденных храмов выражается, что для Бога христианского, Троидного, нет ничего более угодного, как совокупный, многоединный труд от всей души, от всего сердца, всею мыслию (знанием) совершаемый. <...> Жить *вкуне* есть и добро, и красно, этично и эстетично; а труд *вкуне* и в деле Божиим *еще выше*, еще величавее, еще прекраснее» (Федоров 1995–2000, т. IV, с. 24).

В сопроводительном письме в епархиальные ведомости Федоров обозначает близкий идейный сюжет, который затем будет раз-

вит им в статье «Обыденные храмы и ревивали» (1895). Называя строительство обыденных храмов *«самым характерным явлением Русской земли, — земли общин, артелей, православно-сборной Церкви, — а вместе и самым загадочным явлением, ибо народ, способный дружными усилиями создать храм в один день, в своей обыденной жизни отличается неуживчивостью, постоянными раздорами, семейными разделами»*, призывая к *«собираанию материалов для разрешения этой загадки»*, философ указывает на то, что исследование феномена обыденного храмостроительства может совершенно по-новому повернуть исследования «коллективной психологии, этой недавно возникшей науки, которая у нас, надо полагать, может получить особую важность и опровергнуть усвоенное на Западе мнение, уподобляющее совокупную деятельность психическим эпидемиям, повальным душевным болезням» (Письма. Материалы, л. 331—331 об.). Сам Федоров будет сравнивать два типа религиозных подъемов — строительство обыденных храмов в Древней Руси и так называемые «возрождения религии», составлявшие характерную особенность американских протестантских общин, во время которых охваченные религиозной экзальтацией огромные толпы верующих собирались в храмах или под открытым небом, проводя несколько суток под пение церковных гимнов и проповеди о близком конце света и страшном суде. Нервное напряжение человеческой массы выливалось в бурных экстазах (люди рвали на себе волосы, одежду, вопили, извивались в конвульсиях), подчас перерастало в агрессию: вспыхивали ссоры, драки, случались даже убийства. Покаяние, подстегиваемое апокалиптической угрозой, не находило сознательного исхода, в то время как покаяние строителей обыденных храмов было другим, выливалось в стремление богоугодным делом исправить грех неправедной жизни — и лично своей, и деревни, села, города и даже народа. Воздвигаемый храм был выражением общей молитвы и сердечного приношения Богу. Обыденное храмостроительство представляло образом того активно-христианского покаяния, о котором не уставал говорить «пророк воскрешения», покаяния, которое с сердеч-

ным сокрушением и оплакиванием совершенного зла соединяет ликвидацию последствий этого зла, восстановление погибшего и утраченного.

Второй важнейший сюжет, обозначенный в вышеприведенном наброске, связан, как кажется на первый взгляд, с малым и частным фактом — строительством церковно-приходской школы в селе Мордовский Качим Пензенской губернии, которое совершилось в том же 1892 г. (Постройка 1892). Школа была построена общим трудом учителей, учеников и родителей, и это обстоятельство привлекло особое внимание Федорова. В строительстве школы совокупным, безвозмездным трудом он увидел «истинное проявление того духа, который выражался в прежнее время в построении обычных храмов» (Федоров 1995–2000, т. III, с. 40), зачатки новой «совершеннолетней» нравственности. В статье «О значении обычных церквей...» он прямо назовет строительство Качимской школы «великим всемирно-историческим событием», трактуя его как прямое опровержение пессимизма теоретиков коллективной психологии: «самый факт построения школы соединенным трудом многих несомненно доказывает, что *тому, что называют толпою, или сбродом, ничем не выдающихся людей, недостает лишь поприща, недостает великого дела, чтобы стать героями*» (Там же, с. 38). Философ уповает на то, что качимское событие станет образцом для всей России: «всякое село» сможет создать совокупным трудом «при своей церкви школу-храм, посвященный Пресвятой Троице — образцу единомыслия, единодушия и согласия» (Там же, с. 38). А за этим священным строительством вырисовывается и новая форма организации школьного дела, построенная на взаимодействии семьи и школы, и новый образ труда, который не проклят, а благословен, и новая модель социума, где рознь поколений преодолевается общим созидательным делом. Да, пока это только дело строительства школы, но Федоров видит дальнейшие перспективы, встающие перед человеческим многоединством, стремящимся воплотить в своем бытии принцип Троицы: «жить со всеми и для всех», «жить со всеми живущими для воскрешения всех умерших».

В собирании сведений о храмах обыденных Федоров видел не просто историко-краеведческую работу, но дело нравственной важности: опираясь на традицию обыденного храмостроительства, он стремился показать «возможность единодушия» (Письма. Материалы, л. 328), реальность общего дела, доказать, что «дух, создававший обыденные храмы, еще жив на Руси» (Федоров 1995–2000, т. III, с. 52). Философ очень надеялся на неравнодушный, небюрократический отклик — как от «светских», так и от «духовных» лиц.

В комментарии к III тому сочинений философа мы подробно касались обсуждения вопроса об обыденных храмах на заседаниях губернских ученых архивных комиссий (Федоров 1995–2000, т. III, с. 607–608). Опираясь на материалы архива С.А. Белокурова, можно утверждать, что, помимо Орловской, Рязанской, Саратовской, Таврической, Тамбовской, Тверской, Ярославской ученых архивных комиссий, на обращение философа отреагировала еще Костромская комиссия. В отложившихся в фонде Белокурова документах находим ее официальный ответ:

КОСТРОМСКАЯ УЧЕНАЯ АРХИВНАЯ КОМИССИЯ

14 Октября 1894 года

№ 58

Кострома

*В Императорское Общество
истории и древностей Российских*

Костромская Губернская ученая архивная Комиссия, выслушав отношение кружка, основанного при Императорском Обществе Истории и древностей Российских о сообщении ему сведений о построении обыденных церквей, 26 августа сего года постановила: Предложить гг. членам Комиссии оказать по мере возможности содействие кружку сообщением просимых им сведений и, в видах наибольшего оглашения желания кружка иметь помянутые сведения, напечатать отношение кружка

в «Костромских Епархиальных ведомостях», дополнив его упоминанием и о построении обыденных часовень.

О чем Комиссия имеет честь уведомить Императорское Общество для сведения кружка.

Непременный Член: И. Миловидов

Делопроизводитель: И. Преображенский.

(Письма. Материалы, л. 154)

Федоров горячо воспринимал каждый отклик, даже если ответ ограничивался вежливой благодарностью за присылку «Сказания о построении обыденного храма в Вологде» или обещанием «оказать живейшее содействие» в собирании нужных сведений (Письма. Материалы, л. 194). На ответы, составленные на бланках, вежливые и благопристойные, но дававшие мало толку, он стремился реагировать делом и, как блестящий библиограф и библиотекарь, сразу указывал, в каком направлении следует двигаться членам комиссии, коль скоро они действительно стремятся к глубокому изучению края. Характерна с этой точки зрения заметка-памятка Федорова в адрес Саратовской ученой архивной комиссии, приславшей тот самый ответ про «живейшее содействие»: «Саратовской Уч<еной> Арх<ивной> Комиссии можно бы напомнить или указать на статью об обыден<ных> храмах, помещенную в “Саратов<ских> Епархиальных Ведомостях”. В этой статье один только недостаток: в ней нет указания на существование или несуществование обыд<енных> храмов в самом Саратовском крае, но этот недостаток может пополнить только Учен<ая> сарат<овская> комиссия. Сведения, нужные нам, необходимы и самой комиссии для полного исторического описания своего края» (Письма. Материалы, л. 323).

Впрочем, то, что некоторые ученые архивные комиссии ограничивались общими выражениями благодарности и обещаниями содействовать, не давая при этом конкретных сведений, было связано как раз с тем, на что горестно сетовал Федоров: с утратой традиции обыденного храмостроительства, с тотальным незнани-

ем как самого обычая, так и выстроенных таким образом храмов. Характерно с этой точки зрения письмо «правителя дел» Рязанской ученой архивной комиссии, историка, краеведа С.Д. Яхонтова Белокурову от 19 марта 1894 г. Заявляя, что мысль московского кружка, задумавшего собрать сведения об обыденных храмах, «заслуживает полного внимания и сочувствия», убеждая, что ««работающие» члены комиссии с удовольствием поделятся своими сведениями по этому предмету», он тут же оговаривался, фактически перечеркивая этой оговоркой все сказанное:

Но, спешу предупредить, едва ли наши поиски в этом направлении увенчаются каким-либо успехом.

Вот мои соображения.

В нашем крае не из чего не видно, чтоб было «за обычай» строить обыденные церкви. Насколько мне известно, было таких 3–4 случая, да и то «кажется» построенны не рязанцами. Я не берусь объяснить такое явление, потому что довольно поверхностно знаком с этим предметом, никогда не останавливавшимся на себе особенного внимания. Может быть, потому, что единодушным коренные рязанцы похвалиться не могли. Не знаю, верно ли я сужу, и знаю, что обыденные храмы в большинстве результат религиозного порыва частных лиц. По крайней мере, могу так сказать о Рязанских храмах.

Что касается до того, что до настоящего времени сохранились ли в Рязанском крае таковые храмы, едва ли ошибусь, ответив отрицательно. Впрочем, проверю себя. Север в этом отношении счастливее нас; по нему не проносились такие погромы, какими полна злосчастная и многострадальная Рязанская земля.

(Письма. Материалы, л. 100–100 об.)

Федоров, разумеется, не оставил слова Яхонтова без ответа. На том же листочке, на котором указаны пожелания Саратовской ученой архивной комиссии, которые, судя по всему, должны

были быть озвучены в новом обращении туда Белокурова, набросано следующее возражение: «Попросите г. Яхонтова сообщить о тех 3, 4 случаях построения обыденных храмов, которые ему известны. Можно согласиться с ним, что обыденные храмы — результат религиозного порыва частных лиц, но порыва, сообщившегося от них многим. Иначе как понять построение храма, который *весь должен быть трудом одного дня*; не из готового леса, а из срубленного и перевезенного в тот же день» (Письма. Материалы, л. 323—323об.).

Две архивные комиссии проявили особое тщание в ответ на приглашение к собиранию сведений об обыденных храмах и преп. Сергии Радонежском — Орловская и Тверская. Об этом свидетельствуют сохранившиеся среди бумаг Белокурова выписки из протоколов их заседаний. Так, 12 мая и 28 ноября 1894 г. Орловская ученая архивная комиссия обсуждала недавнее построение рабочими Бежицкого завода храма из старых рельс, и хотя на поверку оказалось, что храм был построен обычным образом, тем не менее сообщение об этом строительстве вызвало горячее одушевление Федорова. В заметке «Добрый почин», оригинал которой отложился в архиве Белокурова, Федоров разбирал этот пример, видя в нем проявление духа Древней Руси, облекающегося в век железных дорог и индустрии в новые формы (Знатнов 2010, с. 437—438). 17 января 1895 г. член комиссии И.А. Богданов представил сообщение «о возникновении в г. Орле в *одну ночь часовни*», было рекомендовано напечатать это сообщение в трудах комиссии, а 11 мая 1896 г. Орловская ученая архивная комиссия уже официально пересылала «сообщение ее члена г. Богданова о построении обыденной часовни в г. Орле» (Письма. Материалы, л. 95).

Особое место среди материалов, хранящихся в собрании Белокурова, занимают письма и документы священников, откликнувшихся на воззвание о доставлении сведений об обыденных храмах и преп. Сергии Радонежском, которое было напечатано в епархиальных ведомостях двадцати двух российских губерний. Одним из откликнувшихся на воззвание был протоиерей Нико-

лай Алексеевич Ребрин (1855—1910), настоятель Успенской церкви села Микшинское Пермской губернии. Его краткое, но энергичное письмо сохранилось среди бумаг Белокурова:

М<илостивый> Г<осударь>!

Знаю про обыденные храмы немного, — что знаю — сообщаю.

Если сведения эти известны Вам, бросьте в корзину негодных бумаг.

Древнерусский дух, одушевлявший наших предков на подвиги, жив!

Священник Николай Ребрин.

*Мой адрес: Чрез г. Ирбит
Перм<ской> губ.
О<тцу> Н. Ребрину,
[в] Селе Микшинском».*

(Письма. Материалы, л. 29)

К своему письму отец Николай приложил сделанные им выписки из Псковской и Новгородской летописей, содержащие сведения о построении обыденных храмов (Письма Материалы, л. 30—32). Федоров был глубоко тронут этим тщанием пастыря из далекого Зауралья. В архиве Белокурова хранится написанный им для С.А. Белокурова проект ответа отцу Николаю — почтительный, почти благоговейный:

Рукопись с выписками из летописей о храмах обыденных мы приняли с большою благодарностью, и если бы даже все указанные в ней случаи построения этих храмов были нам известны, то и тогда мы были бы Вам признательны за участие, которое Вы приняли в деле разъяснения вопроса о хр<амах> обы<денны>х. Вы первый из-за Каменного пояса откликнулись на наше приглашение. Нам до сих пор не известно ни одного случая построения сово-

купными силами в короткий срок ни храма, ни даже часовни ни в Вашей (Екатеринбургской Епархии), ни во всей Сибири. Не забыто ли даже самое слово: обыденный храм в сибирском народе? А мы полагали, согласно с Вами, что дух, одушевлявший наших общих предков на всякого рода подвиги, даже гораздо более сохранился в Восточной, в Вашей половине России, чем в нашей Западной.

Будем надеяться, что Вы и впредь не оставите нас своими сообщениями, если встретите в печатных или письменных памятниках или даже узнаете из разговоров, расспросов что-либо по занимающему нас предмету.

Препровождая к Вам оттиск из “Русского Архива” о храмах обыденных и экземпляры¹ просьбы о доставлении сведений²... мы просим, если это не особенно затруднит Вас, разослать их тем, которые могли бы дать ответы на означенные там вопросы, т.е. есть ли в Сибири храмы, приделы или даже особоচিতимые иконы Пр. Сергия? Празднуются ли дни 5 Июля и 25 сентября и особенно праздновалось ли 25-е сентября в 1892 году — год 500-летней памяти Пр. Сергия, или же Сибиряки совершенно забыли святых своей родины, которых почитали их предки?

Для нас важны также и отрицательные ответы, как и положительные.

(Письма. Материалы, л. 92–93об.)

Набросав проект ответа, Федоров на том же листе делает памятку для Белокурова: «Священник о тец Н. Ребрин оказал

¹ Можно послать два или три экземпляра, приложив к ним почтовые марки, и обещать, по первому его требованию, выслать и еще несколько экземпляров, сколько он потребует. (Эта сноска сделана простым карандашом рукой Н.Ф. Федорова и обращена к С.А. Белокурову. — А.Г.).

² Прот. Николаю Ребрину были отправлены оттиск воззвания «О доставлении сведений, касающихся обыденных церквей...» и статьи Н.Ф. Федорова «Обыденные церкви на Руси» (Русский архив. 1894. № 11. С. 448–453), в которой философ обобщил первые полученные в 1894 г. данные об обыденных храмах.

нам большую услугу. Он положил почин тому делу, которое нужно было давно уже сделать нам самим, он начал выборку от летописей тех мест, где говорится о Церквах обыденных, и нам остается только продолжать эту выборку, что легко сделать по указателям, если бы только нашелся переписчик» (Письма. Материалы, л. 93 об.).

Переписка с о. Николаем Ребриным продолжилась и в дальнейшем. К сожалению, в бумагах Белокурова она не сохранилась, но сам Федоров в итоговой статье «О значении обыденных церквей...» приводил обширные выдержки из письма отца Николая от 11 ноября 1895 г., который, в подтверждение мысли о том, что традиции постройки храма всем миром и в необычайно краткий срок живы и в современной России, рассказывал о постройке в Пермской губернии каменных храмов общим безвозмездным трудом. Спустя несколько лет В.А. Кожевников в период работы над статьей «Обыденные храмы в Древней Руси», которая была написана им по побуждению Федорова, с широким использованием собранных материалов, а также текстов самого философа и напечатана в 1900 г. в № 1 журнала «Русский вестник», запрашивал у Белокурова это письмо отца Николая, намереваясь ввести его в собственный текст, однако оно оказалось утраченным.

Зато среди бумаг Белокурова находим письма и документы других пастырей, которые откликнулись на воззвание. Это письмо священника Спасообыденской церкви в г. Сольвычегодске отца Тихона Евгеньевича Чулкова (1869 — после 1930) и священника сел Шишадеева и Старо-Рождествена Нижегородской губернии отца Иоанна Флегонтовича Лаврова (1864 — после 1908). Их имена Н.Ф. Федоров упомянул в статье «Обыденные Церкви на Руси», которая вышла в № 11 журнала «Русский архив». Философ обращался здесь к аксиологии обыденного храмостроительства, представлял его как полноту выражения русской идеи, как «разгадку того, что такое Русь, в чем ее самобытность и на что она способна», и одновременно как полноту христианства, «ибо в единодушном, беззаветном труде на пользу общего, святого дела и раскрывается нравственное значение высочайшего догмата христианства, догмата о Святой Троице неслиянной и нераздельной, где един-

ство не есть подчинение, а неслиянность не есть рознь» (Федоров 1995–2000, т. III, с. 55). В статье Федоров начал полемику с теорией преступной толпы, развернув тезисы, обозначенные в черновом варианте воззвания о доставлении сведений об обыденных храмах, текст которого мы привели выше, и, актуализируя вопрос об обыденном храмостроительстве, заострял его в вопрос о причинах межчеловеческой розни и путях ее преодоления. История обыденного храмостроительства, подчеркивал он, воочию демонстрирует, что «главная причина розни скрывается не в людях, а в отсутствии дела безусловно благого и святого, дела, которое было бы одинаково дорого для всех» (Там же, с. 54). Одновременно философ обращал внимание читателей «Русского архива» на инициативу «г. Белокурова», полностью приведя текст воззвания о доставлении сведений об обыденных храмах и преп. Сергии Радонежском, сообщал о том, что готовится «сборник, в котором должны быть собраны все известия об открытии мошей Преподобного, и особенно все посмертные чудеса исторического характера», а также поименно выражал благодарность тем «деятельным помощникам», которые отозвались на воззвание и прислали имеющиеся у них сведения.

Итак, отец Тихон Чулков. В письме от 7 сентября 1894 г. он общал о строительстве в Сольвычегодске 16 августа 1571 г. Спасо-обыденной церкви, причем предлагал в дальнейшем подробнее описать то, как она обустроена ныне. Откликаясь на это предложение, Федоров так комментировал его в ответном письме:

*В Сольвычегодск, Вологодской губ.
Священнику Спасообыденской Церкви
Отцу Тихону Евгеньевичу Чулкову*

С искреннею признательностью спешим, прежде еще выхода сборника, в который войдет Ваше письмо, препроводить к Вам небольшую заметку, появившуюся в «Рус<ском> Архиве» о лицах, отозвавшихся на призыв. Предложение Ваше описать нынешнее состояние

храма и прихода принимаем с глубокою благодарностью, а также просим сообщить, был ли празднуем в Сольвычегодске 500-летний день памяти Пр. Сергия, были ли паломники из Сольвычегодска в этот день в Св<ято>-Троиц<кой> Лавре, бывает ли вообще хождение на поклонение гробу Пр. Сергия из Вашего края, отделенного почти 1000 верстным расстоянием от Лавры?

(Письма. Материалы, л. 68)

В конечном итоге, с описанием церкви отец Тихон решил все же повременить, ссылаясь на начавшиеся перестройки внутри ее здания, однако на другие вопросы ответил. «Бывший 500-летний юбилей памяти преподобного Сергия в 1892 году, — пояснял он в письме от 14 декабря 1894 г., — был празднуем в городе Сольвычегодске таким образом: накануне во всех церквах города было отслужено торжественное всенощное бдение с литией, благословением хлебов, величанием и чтением акафиста преподобному. В самый день праздника были совершены литургии, а к поздней литургии духовенство собралось в городской собор, где в присутствии городской администрации, учащихся и учащих было совершено молебствие преподобному Сергию. За литургией в соборе настоятелем Собора местным протоиереем было произнесено слово о значении преподобного Сергия в жизни русского государства. В этот день едва ли были из Сольвычегодска поклонники в Лавру; по крайней мере я не слыхал. Но в обыкновенное время богомольцы в Лавру бывают постоянно. Особенно нужно заметить о торговом классе людей, проезжающем в Москву по своим торговым делам. Торговые люди считают своею священною обязанностью, особенно на обратном пути, остановиться в Лавре единственно для того, чтобы отслужить молебен у мощей преподобного и помолиться у гроба великого Чудотворца» (Письма. Материалы, л. 147–147 об.). Отец Тихон сообщал и о том, что его, пастыря, не раз «просили отслужить молебен преподобному Сергию — испросить у него помощи учащимся — когда ученик отличается неспособностью в понимании изучаемого» (Письма. Материалы, л. 147 об.), а также упо-

минал, что в 10 верстах от Сольвычегодска существует каменный двухэтажный храм во имя свт. Николая, верхняя часть которого посвящена преп. Сергию.

В письме отца Тихона особое внимание Федорова привлекло сообщение о молебнах преп. Сергию за неуспешных учеников. «Желая просветить всех, — пишет Федоров в одной из заметок, — Пр. Сергей делается помощником немощным разумением и отверзает им смысл. Священник Сольвыч<егодской> Обыден<ной> Церкви сообщает такие случаи из его практики, когда его просили отслужить молебен Пр. Сергию — испросить у него помощи учащимся — когда учащиеся отличаются неспособностью к пониманию изучаемого. В самом житии пр. Сергия есть основание к подобной молитве и потому в нем должно признать покровителя всеобщего обязательного образования» (Письма. Материалы, л. 77 об.).

Все, что касалось жизни, подвижнических трудов и чудес преп. Сергия Радонежского интересовало Федорова не меньше, чем история обыденного храмостроительства. Более того, два эти сюжета были для него взаимосвязаны. Преп. Сергей, видевший в Пресвятой Троице не только догмат, но и заповедь умиротворения, нес в себе тот же дух, который одушевлял и строителей обыденных храмов. Получая ответы с мест, мыслитель особенно радовался новым данным о местном почитании преподобного и о местных преданиях о нем. Именно поэтому так оценил он вклад отца Иоанна Лаврова, который отреагировал на воззвание как раз в той его части, которая касалась собирания преданий о Сергии Радонежском, местном почитании преподобного, истории храмов и приделов, ему посвященных, паломничества в Троице-Сергиеву Лавру и др.

В своем письме от 28 июля 1894 г. отец Иоанн сообщал: «Я в продолжение 8 лет служу в двух селах Шишадаеве и Старорождестве (Староселье, при Тагаеве); в обоих селах престолов в честь Преподобного Сергия нет, но народ благоговейно чтит память Преподобного, в день памяти Преподобного 25 сентября Богослужение бывает, как в *храмовый праздник*; народ в честь Преподобного часто просит

дать их новорожденным детям имя “Сергий”, к Преподобному обращаются неплодные матери с молитвою о разрешении их неплодия, почему — объяснить не могу. В очень многих домах есть иконы Преподобного Сергия, паломничество в Троице-Сергиевскую Лавру развито, *ежегодно* отправляется в великом посту по несколько человек и некоторые там исповедуются и приобщаются, напр<имер>, кр<естьян>ки Параскева Романова, Евдокия Волкова, Анастасия Панягина и *очень многие другие*. Так же кр<естьян>ки были в Лавре в 1892 г. по поводу празднования 500-летия, принесли оттуда множество картинок, иконок, виды Лавры и пр. Одна прихожанка Волкова подарила мне маленькую принесенную иконку Преподобного. Один крестьянин Андрей Волков умер на дороге, возвращаясь из Лавры, а другой Павел Романов умер в самой Лавре и там же похоронен, один из моих прихожан крестьянин Петр Новиков в настоящее время состоит послушником в Троице-Сергиевой Лавре» (Письма. Материалы, л. 208–209).

Письмо отца Иоанна Лаврова было первым содержательным откликом, которое Федоров и Белокуров получили в ответ на воззвание. Стремясь подвигнуть корреспондента к дальнейшей активности, Федоров составил для Белокурова проект благодарственного письма, которое одновременно было и побуждением к действию:

*Починки Нижегородской губ. с. Старорождественно
(Лукояновского уезда) Священнику отцу Иоанну Лаврову*

*Сборник о пр. Сергии будет доставлен Вам тотчас по выходе. До выхода же его считаем долгом препроводить к Вам с искреннейшею признательностью небольшую заметку, помещенную в “Рус<ском> Архиве” о лицах, отозвавшихся на наш призыв, от них же **Вы — первый**. В Вашем приходе есть, по-видимому, целые семьи (Романовы, Волковы), отличающиеся особым почитанием Пр. Сергия. Желательно было бы знать, составляет ли это исключительную принадлежность Вашего прихода, или же подоб-*

ные же семьи находятся и в соседних с Вашим приходах. Сообщением этих сведений премного обяжете.

Глубоко уважающий Вас.

(Письма. Материалы, л. 89)

Отец Иоанн Лавров откликнулся и на этот призыв. 2 декабря 1894 г. он отправил С.А. Белокурову развернутое письмо, в котором не только максимально подробно ответил на присланные вопросы, но и сообщил о собираемых им археологических материалах, а также документах, связанных с местной историей, исследованию которой придавал такое значение Федоров:

Милостивейший Государь

Сергей (извините отчества Вашего не знаю)

Ваше письмо и брошюрку¹ получил, за что премного благодарен. В последней прочитал, что на Ваше объявление откликнулось немного, на это имею честь объяснить Вам вот что: мы впали в спячку, кто возбудит ны? Научные вопросы нас не интересуют и откровенно скажу Вам, что нынешний год, когда я записался в члены общества Распространения Св. Писания, то от многих слышал: охота тебе возиться: видно делать нечего тебе, а у них будто больше моего дела. Священники ответы писать не привыкли, если потребовать официально чрез Консисторию — ну тогда другое дело, и то я знаю, что многие напишут: моя де хата с краю, я ничего не знаю. Не подумайте, что я хочу хвалить себя и порочить других, ни Боже мой, от других похвал от кого бы то ни было не люблю и сам хвалиться не охотник, но как любитель древностей и охотник всяких научных изысканий — с удовольствием читаю и охотно отвечаю, если где нужно. В предыдущие года я собрал было множество разных древностей (оловянный

¹ Имеется в виду отдельный оттиск статьи Н.Ф. Федорова «Обыденные храмы в Древней Руси» (Русский архив. 1894. № 11).

сосуд представлен в Ниж<егородское> Дрвнехранилище), книг старинных, иконы, крестов, рукописей, монет и пр. но многое множество их взято у меня священником города Нижнего Новгорода Порфирием Лебедевым, как я думал, в Дрвнлехранилище, а на самом деле подарены художнику Карелину. В настоящее время у меня есть еще кое-какие древности: летопись Нестора 1450, кажется, года, проповеди рукописные 1796 года одна и одна 1806 года в день Св. Николая обе. Поучения, говоренные в присутствии Екатерины II еп. Платоном и др. Вы, как член Общества Древностей и Истории, вероятно, собираете означенные древности и, если Вам угодно, с удовольствием уступлю (конечно, пересылку примите на свой счет). И впрдь, если что Вам будет нужно доставить какие-либо сведения по этой части, или если где достану какую-либо древность, с удовольствием буду отвечать и пересылать.

С истинным почтением к Вам Ваш покорнейший слуга с. Старорождествена Священник И. Лавров.

2 Декабря 1894 г.

Не угодно ли копию с летописи села Старорождествена и Шишадаева — отпечатаны нигде не были.

Дополнительные сведения о преподобном Сергии

В дополнение к сообщенному имею честь присовокупить: в окружных с Старорождественном селах память Преподобного читится так. Напр<имер>, в селе Мадаеве есть храм в честь Преподобного Сергия (село Мадаево в 30 вер<стах> от Старорож<дествена>). Паломники в Лавру ходят в большом количестве из окружных сел: Ризоватова, Мадаева, Михайловки, Наруксова; ходят мужчины, женщины, старые девы и так называемые незамужки, это девы, отказавшиеся выдти в замужество. Вот так отвечали мне на мои вопросы крестьяне, спрошенные мною — на вопрос о том — часто ли они ходят

на поклонение в Троице-Сергиевскую Лавру? — К батюшке Сергию чудотворцу, как же, привел Господь, поклонилась ему батюшке и Св. Таин принять сподобилась, была прошлый год, третья года (третьего года назад) была, лет пять была — а в результате выйдет, что ежегодно ходит чуть не 20–30 лет. — И что хорошо там? — И-и гожа (хорошо) всего насмотрелась и пр. Очень многие ходят по обещанию, дав его во время болезни, или во время какого несчастья. Вообще могу с достоверностью сказать, что если не во всех, то в очень многих селах преподобный Сергей почитается точно также, как и Святитель Николай. Если же где мало чтится его память, то это зависит вот от чего: Служба Преподобному Сергию находится под числом, т.е. впереди его службы 25 числа сентября служба положена Преподобной Ефросинии (кажется), а о преподобном Сергии сказано: совершается собор его, идеже лежат мощи его и кгдеже храм его; поэтому некоторые священники службу его оставляют, а некоторые, если нет заказной службы, совсем не служат. На юбилей Сергия Преподобного в 1892 г. из нашего округа было много народа, а если из которых сел не было, то это зависело от того, что многие не знали, не только простой народ, но и священники, особенно те, которые не выписывают газет, а в Епархиальных ведомостях, насколько помнится, ничего об этом не было, кроме небольшой заметки помощника Инспектора Семинарии Д.В. Лаврова.

С искренним почтением к Вам

С<ела> Старорождествена Священник Иоанн Лавров.

2/XII 1894.

(Письма. Материалы, л. 158–161 об.)

Письмо отца Иоанна Лаврова, в котором звучал голос «почвы», крестьянского «мира», было прямым доказательством мысли Федорова о значимости церковного краеведения, о храмах-музеях,

о роли изучения местной истории и его «нравственно-образовательном» смысле. Проект ответа нижегородскому корреспонденту, составленный как бы от имени Белокурова, был таким:

Письмо к Священнику> Отцу Иоанну Лаврову.

И на второе приглашение Вы отозвались первый. Не ограничиваясь сообщением сведений о новом и старом, Вы предлагаете самые древности теперь и то также, что будете иметь, сожаления, что не можете отдать и того, что было у Вас, чего уже нет. Ваша любвеобильная щедрость не имеет пределов, никакая жертва не кажется ей большею. То, что не могли дать в подлиннике, предлагаете в виде копий и ни во что ставите переписку. [Предлагаете] в виде копий отдать Церковную летопись. Это последнее мы принимаем с глубочайшею благодарностью, просим сообщить, если это возможно, а для Вас в этом благом деле нет ничего невозможного, не имеется ли летописи при храме батюшки Сергия (как говорят Ваши паломники) в Мадаеве.

Что касается древностей, то насколько с Вашей стороны хорошо дать, настолько с нашей стороны известно было бы принять, хотя бы и для общества древностей, ибо некоторые из древностей могут и должны быть сохраняемы или при храме, или еще лучше при школе, если таковая есть, а лучше всего при храме-школе, каковы открываются во множестве, как видно из «Церковных» Ведомостей» и которые предлагается устроить повсюду, как Вы это увидите из посылаемой к Вам брошюре «Сказание» о построении» обиденного» храма» в Вологде» к пятидесятилетнему Юбилею открытия мощей Преподобного» Сергия». Сохранением древностей будет положено начало небывалому еще в целом мире учреждению — Сельскому музею.

В основу Сельского исторического музея следовало положить, как нам кажется, вещи и сочинения, относящиеся ко времени Минина, когда Русский народ вообще, а предки низового, т.е. Вашего края в особенности, показали великое самоотвержение, восстав, как один человек, по призыву Минина, избранного Пр. Сергием для спасения Земли. Лучшим сочинением для этого времени может служить большая часть 2-го тома археографической экспедиции, которую следовало бы назвать «Перепискою крестьян о спасении Русской земли или отписки городов, а города эти были те же села и называли себя крестьянами, не отличая этого названия [от] христиан. К сожалению, не можем выслать этого тома актов археологической экспедиции». Посылаем, что имеем (подражая Вам) и что будем иметь, и между прочим, Цветок, прозябший в Академии при Лавре Пр. Сергия. Если мы найдем хорошие картинки, относящиеся к так называемому Смутному времени, то охотно препроводим к Вам для наглядного поучения детям Вашего прихода, конечно, если Вы изъявите желание иметь такие пособия к обучению. Впрочем, если пожелаете быть избранным членом-корреспондентом Общества Истории и Древностей Русских, то пришлите что-либо из Ваших древностей, на пересылку прилагаем.

В ожидании с нетерпением копии летописи Церковной и твердой уверенности, что не оставите уведомлением о всем, что узнаете о почитании пр. Сергия в близких или дальних от Вас местах.

(Письма. Материалы, л. 75–77)

В письме отцу Иоанну Лаврову Федоров излагал одну из своих заветных идей — идею устройства сельских музеев, средоточием которых, по его мысли, могли быть храмы, школы или школы-храмы. Собрание сведений о храмах обыденных и преп. Сергии Радонежском было для философа первым шагом в утверждении нового краеведения и педагогики, основанных на единстве памя-

ти, веры и знания, дающих каждому человеку возможность стать собирателем местной истории, раскрывающих прошлое как «сбор лиц».

Отец Иоанн Лавров воплощал в себе тот тип священника, который особенно был дорог мыслителю. Сельский пастырь, неустанно заботящийся о прихожанах и одновременно любящий свой родной край, интересующийся его прошлым, летописец села и церкви, собиратель древностей и знаток истории, вызвал симпатию и самого Федорова, и С.А. Белокурова. В 1895 г. он прислал С.А. Белокурову составленные им летописи обоих сел, в которых пришлось ему служить: села Старо-Рождествена и села Шишадеева. Эти летописи, сохранившиеся в собрании Белокурова (Письма. Материалы, л. 169–181; Летопись), были примерами того опыта собирания местной истории, на значении которого особенно настаивал Федоров. Живым, образным языком излагал отец Иоанн историю обоих сел, происхождение их названий, в том числе существующие предания, описывал занятия жителей, называл их число, рассказывал об истории народного просвещения в крае, сообщал сведения о церквях обоих сел, об их основании и постройке, об архитектуре и утвари, о священных реликвиях, о служивших и служащих в церкви священниках и псаломщиках, фиксировал наиболее значимые события церковной и сельской жизни, рассказывал о церковно-приходской школе.

В присланных Летописях содержались не только сведения по истории сел, храмов, причта. Внимание о. Иоанна Лаврова привлекали и естественные природные явления, причем именно те, которые особенно волновали самого Федорова, настаивавшего на необходимости атмосферической регуляции, в том числе исследования природы гроз и управления ими. Так, в летописи села Шишадеева содержались сведения о поле, располагающемся между этим селом и селом Старо-Рождествено, которое, как писал о. Иоанн, «обладает какой-то силой, притягивающей электричество. Гроза преимущественно разражается над этим полем и, если в это время кто бывает на поле, убивает. Много было убитых грозой на этом поле» (Летопись, л. 20 об.).

В своем ответе отцу Иоанну Федоров отмечал присутствующее в летописи и особенно отрадное для его сердца единство памяти и исследования, а еще попросил пастыря выяснить вопрос, который, после получения известия о строительстве бежецкими рабочими храма из старых рельс, особенно его волновал:

*В<аше> П<ревосходительство>
Иван Флегонтович*

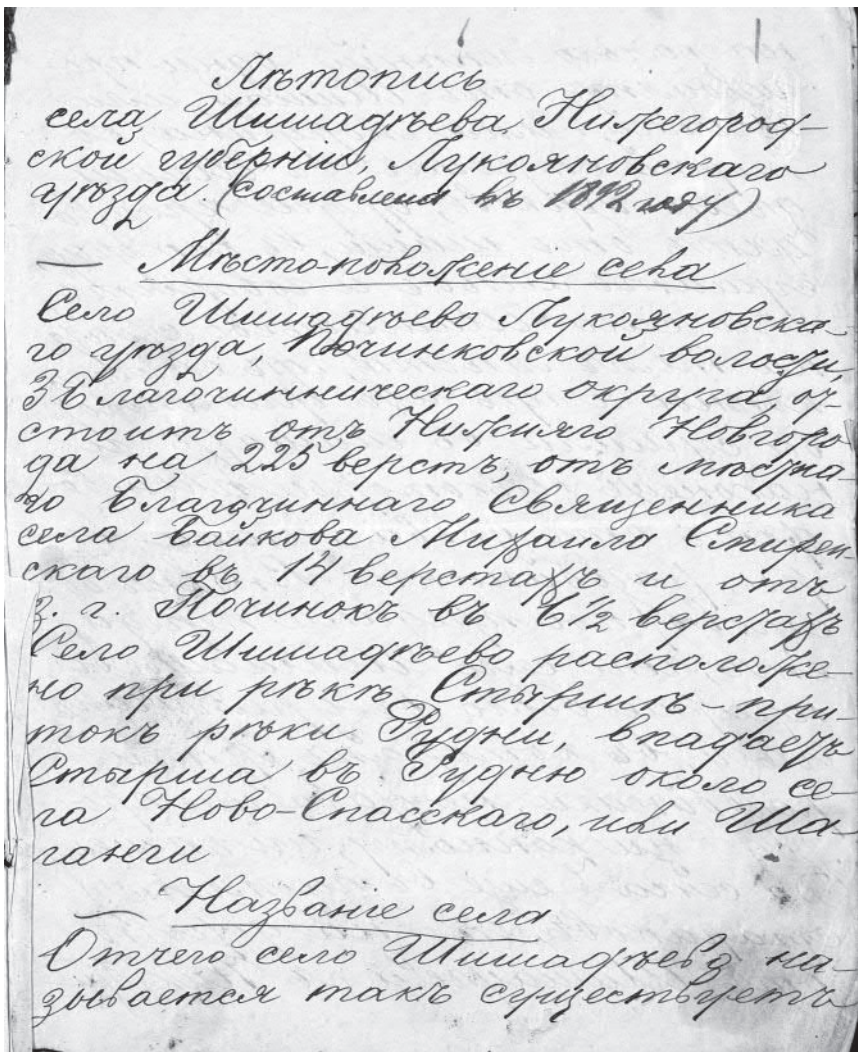
Зная Вашу склонность к всякому доброму начинанию, мы не могли отказать себе в удовольствии препроводить к Вам небольшую заметку, появившуюся в «Русском слове», под названием «Добрый почин». В ней говорится о постройке заводскими рабочими храма, а м<ожет> б<ыть>, и храма-школы. Прибегая к Вашей опытности, нам желательно было бы знать, окажутся ли заводские крестьяне способными к постройкам из этого нового для них материала, хотя бы под руководством кузнецов.

Очень признательны Вам за сообщение Шишадевской летописи, из которой видно, как много Вы потрудились для Вашего храма, для школы. Нам особенно было приятно узнать о существовании при Богоявленском храме «собрания древностей» — этого, т.е. сельского музея. Сокрушаясь вместе с Вами о тесном помещении школы, будем надеяться, что со временем при Помощи Божией и по молитвам Пр. Сергия, при Вашей деятельности и Ваших благочестивых прихожан, читателей Св. Сергия — Вы будете иметь не только особую школу, но и школу-храм, посвященную Пресв<ятой> Троице.

Ваше замечание относительно поля, преимущественно поражаемого грозами, мы постараемся сообщить специалистам этого дела и с своей стороны очень благодарны, что Вы вводите в круг Ваших наблюдений и естественные явления, что, по нашему мнению, необходимо для пастыря и особенно учителя».

(Письма. Материалы, л. 102)

169
 Летопись
 с. Старорождествина
 Лукьянов. уезда Нижегородской губернии
 Село Старорождествино, или Староселье Лукьянов. уезда расположено на горе къ западу отъ з. г. Погинокъ при рѣкѣ Кетинѣ, притоку рѣки Рудки, рѣка Кетинка мелководная и мотать совершенно пересыхаетъ. Раньше въ рѣкѣ было достаточно воды, до 1875 года въ рѣкѣ прудила большая прудъ противъ церкви, но въ настоящее время изъ береговъ хотя и текутъ родники (одни фатурины), но вода пропадаетъ въ песокъ. Село Старорождествино разстояниемъ отъ Нижегорода въ 22 1/2 верстахъ, отъ Уезднаго города Лукьянова въ 11 верстахъ отъ з. г. Погинокъ въ



В бумагах С.А. Белокурова сохранился ответ священника Иоанна Лаврова на это письмо, из которого видно, как заинтересовал его вопрос Федорова о возможности / невозможности употребления для строительства обыденного храма (школы) старых рельс, коль скоро с этим материалом будут иметь дело не только железнодорожные рабочие, но и простые крестьяне. В письме от 23 марта 1895 г. он писал: «С удовольствием спешу ответить на Ваше требование; сейчас имел разговор с крестьянами о том, могут ли они из рельсов устроить школы, или церковь, получил ответ, что могут двумя способами: 1) При посредстве стальной пилы выпиливать в углах, рельсы класть так: 1-я рельса желобом вверх, на нее 2-я рельса боком, 3-я желобом вниз. 2-й способ при помощи коловерта: в углах просверлить дыру и сверху до низу скрепить железным прутом, ставить можно на моху, пакле, войлоке и пр. (Крестьяне Григорий Иванцов, Назар Фадев и Василий Емелин)» (Письма. Материалы, л. 199).

Федоров и отец Иоанн Лавров поистине находились на одной духовной волне, о чем свидетельствует и говорящая деталь в письмах последнего: он не просто сообщает необходимые сведения, но тут же приводит имена и фамилии тех лиц, благодаря которым они были собраны. Тем самым само знание оказывается в его сообщениях личностным, персоналистичным, живым, воскрешающим.

Летопись Старо-Рождествена составлялась иереем Иоанном Лавровым в том числе на основе данных, собранных его отцом, священником Флегонтом Лавровым. Эта семейная преемственность в кругу корреспондентов Федорова и Белокурова, доставлявших сведения об обыденных храмах и почитании преп. Сергия, не была единичной. Так, священник с. Альферьевского Калужской губернии Тимофей Павлович Тарбеев (1869–1938) прислал Белокурову летопись села, «составленную его отцом и предшественником», протоиереем Павлом Тимофеевичем Тарбеевым, законоучителем Алферьевского народного училища, подвижником в сфере народного образования. Федоров широко использовал эту летопись и содержащийся в ней рассказ о про-

исхождении запрестольной иконы Пресвятой Троицы в статье «О значении обыденных церквей...» (Федоров 1995–2000, т. III, с. 33–34). Самому же священнику написал так:

Тимофей Павлович

Выписки из летописи Вашего предшественника и отца так драгоценны для нас, что за сообщение их не можем не выразить Вам нашей искренней и глубочайшей благодарности. Сведения, заключающиеся в них (особенно в § 15) так важны, поучительны, что могут быть отнесены к посмертным чудесам пр. Сергия. Если в храме, посвященном Пресвят<ой> Троице, мало-просвещенные крестьяне почитают Св. Сергия более, чем Пресвятую Троицу, то появление иконы, на которой сам Пр. Сергий вместе с своим святым преемником Никоном изображены несущими образ Пресв. Троицы, не должно ли быть принято за указание свыше. Не выражается ли в этих знаменательных событиях, как они описаны в летописях, Святая воля преп. Сергия, чтобы прихожане при храме, в котором они почитают пр. Сергия, воздвигли совокуп<ными> силами храм-школу, посвященную Пресв. Троице, хотя бы ко дню памяти открытия Его св. мощей, частица коих находится в этой самой иконе. И это дело строения тем легче и тем обязательнее совершить для крестьян села Альферьевского, что они получили от самого места пр. Сергия в наследие большую лесную дачу (§ 3). Таких храмов-школ воздвигается в настоящее время очень много, как видно из Церковн<ых> Ведомостей, издаваемых при Свят. Синоде. Построением Школы-храма обычай установившийся не будет нарушен, а школа научит надлежащему почитанию Пр. Троицы.

Такой показательный урок мы вынесли из чтения летописи Вашего батюшки. Впрочем, впечатления,

вынесенные нами из чтения, м<ожет> б<ыть>, ошибочны; Вы, ближе знающие описываемые события, лучше можете судить о значении их. Просим принять от нас препровождаемые при сем: Сказание о построении Обыден<ного> храма в Вологде, а также и заметку Русского Архива о лицах, отозвавшихся на нашу просьбу. Ваше имя не могло быть там упомянуто, потому что заметка отпечатана прежде получения от Вас письма с выписками из летописи.

*На станцию Людково, Калужской губ., в село Альферьевское, Мосальского уезда
Священнику Тимофею Павловичу Тарбееву.*

(Письма. Материалы., л. 70–71 об.)

Собирание сведений об обыденных храмах и преп. Сергии Радонежском скрещивалось с собиранием местной истории. Вслед за письмами, содержащими искомые сведения, по запросу Федорова и Белокурова отправлялись летописи села или церкви. В архиве Белокурова сохранились присланные ему в 1893–1894 гг. подборки клировых ведомостей для г. Ирбита и уезда, Старого Оскола и уезда (Клировые ведомости. Ирбит; Клировые ведомости. Старый оскол), содержащие сведения по истории местных церквей, святынь, духовенства. Отложилось здесь и большое письмо филолога, педагога И.М. Ивакина, предположительно относящееся к 1895 г., в котором он описывал свое путешествие в Вышгород и произведенный им осмотр каменной церкви святых Бориса и Глеба, построенной на месте маленького деревянного храма, куда были после пожара в 1020 г. перенесены мощи братьев. Сообщая Федорову о своей поездке, Ивакин не ограничился рассказом о церкви и своих поисках фундамента церкви св. Василия, где первоначально находились мощи Бориса и Глеба, но дополнил его яркой характеристикой города, описанием его топографии, портретами местных жителей и др. Вот что писал И.М. Ивакин:

Николай Федорович!

Исполняя свое обещание, пишу Вам, что узнал и видел в Вышгороде. Был я там в понед<ельник> 19 июня. Хотел было проехать сначала на лодке, но для лодочников это казалось дело не совсем обычным — не знали даже, сколько туда верст; одни говорили, что 20, другие, что 25 и просили 8—7 рубл<ей>, кажется, больше для того, чтобы отвязаться и не везти. Уговаривался с извозчиками — одни отказывались прямо, другие спрашивали, далеко ли это, а третий убедительно посоветовал сесть лучше на пароход — довезет в час или полтора. Чего кажется лучше? Но дело-то в том, что доехать на пароходе туда не трудно, но вернуться на пароходе в тот же день нельзя. А ночевать в месте, мне незнакомом, показалось и неудобно и жутко. Я, однако, нанял извозчика — и в восемь часов утра мы тронулись. Поехали Подолом, затем знаменитую Днепровскою Оболонью, где и теперь сочная трава и премного озер и даже речек. Я, проезжая одну, с чистою свеж<ею> водою, пошире, спросил, не Почайка ли это — быть может, это была и Почайка, по кр<айней> мере, извозчик так сказал. По сторонам, близко от дороги, взлетали цапли, черногузы, чайки. Я впервые видел цапель так близко. Дорогу раз пять пересекали топи, озерки и даже озера — правда неглубокие, с твердым дном, но все же вода заливалась в пролетку, так что приходилось вещи брать в руки. Недалеко от Вышгорода нагнала нас телега — в ней сидел мужик и девочка лет семи; тут же были и ягодные корзины. Мужик (смахивавший немного на солдата, и действит<ельно>, оказавшийся бывшим солдатом) взглянул на меня и спросил: к кому едете? Я сказал, что ни к кому, а еду так посмотреть на Вышегород. К удивлению, он не выразил ни малейш<его> недоверия или изумления, а сказал, что хорошее дело и что они добрым людям рады, что он сам кое-что спра-

шивал и знает от стариков и, если угодно, покажет и укажет, что можно. Это уже была чистая находка. Я пересел к нему в телегу. Стали мы беседовать. Я спросил, что думают у них о мощах Бор<иса> и Глеба, где они скрыты?

— А ничего не думают! Не звестно гдэ! И прибавил, что теперешние и вообще-то этим не «интырысуются». Но сам он прибавил догадку, что у них есть «провалье», т.е. овраг — там они, может, и завалены. Он сейчас заговорил об известном мне по книге Похилевича¹ месте, Замчище или Замковище, он, кажется, думал, что они там. «Есть у нас такое место “старынное”, ска<азал> он, один «мужык на нем стал было копать, копал-копал, а потом спать лег, ан ему что-то спать не дает — говорит, что не надо копать, надо засыпать». Я видел это знаменитое Замковище — и что же? Оно сплошь занято житом, огорожено плетнем, сбоку, на месте повыше приютилась осененная деревьями хатка — и только. Ни за что бы не узнал я Замковища, если бы не показали!

Он стал мне говорить, что у них в Вышегороде теперь кирпичи и дав[но] копают глину, подкапывают уже и гору, где церковь — лет 10 еще — может рухнуть и церковь.

— Чего же смотрит священник?

— А ему что: у него хозяйство, он и в воскресенье житом занимается.

— Вы вот, я вижу, интересуетесь все же древностью, стариною, а он?

— Это ему ничóго!

Он сказал еще мне, что он коренной житель Вышгорода, что здесь жил и отец его и дед, здесь живет и его родня, а что прочий народ — пришлый, «сброд»... «Лет, думаю,

¹ Речь идет об издании: Похилевич Л.И. Сказания о населенных местностях Киевской губернии или Статистические, исторические и церковные заметки о всех деревнях, селах, местечках и городах, в пределах Губернии находящихся. Киев: тип. Киево-Печерской лавры, 1864. Лаврентий Иванович Похилевич (1816–1893) — священник, историк, краевед.

200 назад, — ск<азал> он, — ходила болезнь, говорили старики, так от этой болезни весь Вышгород вымер, остались три двора». Думаю, что он говорил про чуму 1770 г., к<оторая>, действительно, по описанию Лерхе¹, жестоко свирепствовала в Киеве и — конечно, в Вышгороде.

Въехали мы в Вышгород. Окрестности прежде, к<а>к по кр<айней> мере сказ<ал> мне спутник, были покрыты дубовым лесом. Теперь в воспоминание о них осталось при въезде один только дуб, да и то сухой, но спутник помнит его еще зеленым.

Самый Вышгород — простое малорусское селение: Зеленые хаты, сараи, плетни, ребятишки на улице, свиньи. Одни только корчмы и крыты, к<а>к я заметил, железом. В этом отношении Вышегород и со времен удельного периода остался, наверное, почти без изменения, а может б<ыть>, изменился к худшему.

Он пригласил меня попить чайку. Конечно, я согласился, п<отому> ч<то> проехать по жаре и кое-где по песку стоило труда. Мы приехали к нему на двор. Сейчас же даже мне, профану, бросилось в глаза, что это хозяин не только исправный, но и зажиточный. Хороший двор, хорошая хата с разрисованными ставнями (вспомнился Гоголь), при хате — сад и большой огород. Малина, клубника, «паричка» (кр<асная> смородина), вишни, сливы, даже шелковичн<ое> дерево с ягодами (я впервые тут его видел и пробовал ягоду), груши, яблоки. В огороде работала его жена — загорелая малорусская красавица. Вышла и мать его, старушка со внучком на руках — мне сначала показалось, что она неприветливо на меня смотрит, но два-три слова, и оказалось, что ей 85 л<ет> и что она больна и что приветлива и ласкова так же,

¹ Речь идет о записках военного врача на русской службе Иоанна Якоба Лерхе (1708–1780) «История жизни и путешествий... Иоанна Якоба Лерхе, описанная им самим», в которых, в частности, содержался рассказ о чуме, свирепствовавшей в 1770–1771 гг. во время русско-турецкой войны на украинских территориях.

к<а>к и все встречавшиеся мне доселе люди в губ<ернии> Черниг<овской> и Киев<ской>.

Пока ставили самовар, хозяин с огорода показал мне два кургана — высоких и сказал, что мимо них идет из Киева в Вышгород дорога (не Оболонью, а горою, другая), что далее приходится спуститься немного вниз, а потом пойдет опять подъем — «Княгинин взвоз». Где был этот взвоз, там теперь что-то в роде оврага, кот<орый> идет прямо к тому месту, где гора, а на горе церковь.

Не знаю, не помню, есть ли в книгах этот Княгинин взвоз, но народная память даже в вымершем, почти обеспамятевшем Вышгороде все же сохранила в этом названии воспоминание, конечно, о временах еще Ольги, когда Вышгород «бе град Вользин».

С огорода я снял оба кургана, мимо коих идет дорога к «Княгинину взвозу». Названий их хозяин не знал, но ученые, кажется, их называют (проф. Ставровский¹).

С большим удовол<ьствием> пил я чай среди этих добрых, приветливых, ласковых людей. Хозяйка насыпала своего чаю, дала сахару, принесла ягод, молока (в этом отношении здесь снисходительны не только к «господам», но и к самим себе).

После чаю мы с хоз<яином> пошли осматр<ивать> город. Пошли улицей, перешли речку (н<отому> ч<то> де здесь была мельница). За речкой (немного поднявшись в гору — дорога шла изгибисто, взвозом), он указал мне едва заметный вал, полузаросший; на откосе приютилась на нем хата. Дорога и дальше загибалась излучинами, поднимаясь вверх. Дальше виднелись остатки

1 Алексей Иванович Ставровский (1809–1882) — историк, археолог, профессор Киевского университета, заведующий Музеем древностей Св. Владимира (1838–1882). «Разработал план серьезных археологических исследований, важнейшими из которых были: раскопки фундаментов церкви св. Ирины на углу ул. Владимирской; раскопки в Василькове; исследования церкви Василия в Овруче» (Линева Е.А. Предпосылки и история зарождения отечественной археологии // Vita Antiqua. 1999. № 1. С. 103).

другого вала. За вторым уже ясно виден был третий — выше и круче двух первых — ясно, что это была самая крепкая твердыня. Внутри него виднелась церковь. Таким образом Вышегород опоясан (или лучше Вышгородская святыня) был тремя концентрич<ескими> валами, а со стороны Днепра, вероятно, был неприступный обрыв. Так показывал мне сопутник, так виделось и мне. Но более внимат<ельный> наблюдатель, проф. Антонович¹, с к<оторым> я случайно познакомился в Киеве и который предупредительно и любезно показал мне музей универ<ситета>, говорил мне, что валов этих не три, а семь, что он составил даже для себя план Вышгорода, что укрепл<ения> Вышгорода чрезвыч<айно> типичны, что и другие древнерусск<ие> города укреплены были, в сущности, так же.

Мы подошли к церкви. У самой ц<еркви> — колодец, а около поставлена громадная гробница из красного камня, покрытая камен<ною> такою же плитой. Я о ней не знал, да и не мудрено, ибо она откопана была, по слов<ам> Антон<овича>, в 70 годах, хотя о ней что-то и где-то было писано. Я гробницу эту снял, но думаю неудачно.

Когда я снимал, напротив в калитке показался поп. Мой сопутник забеспокоился: «как бы поп не навредил ему». Я дал ему показать свое свид<етельство> от Этногр<афического> Общ<ества>. Он побежал, и на дворе слышался не то что крик, а так чья-то крупная, властная речь — только не моего сопутника. Я за лучшее почел войти на двор сам. Кланяюсь, смотрю, поп держит мою бумагу.

— Мне вашего вида не надо, — сказ<ал> поп, подавая мне руку, — вы ведь от Этногр<афического> Общ<ества>?

¹ Владимир Бонифатьевич Антонович (1834—1908) — историк, археолог, профессор (1878), декан (1880—1883) историко-филологического факультета Киевского университета.

— Да, как видите из свидетельства: мне бы хотел<ось> кое-что тут снять.

Поп не воспрепятствовал. Мы вышли, я и спрашиваю:

— Что это он как будто кричал?

— Спрашивал: чи ты тут водишься, с якими людьми?
А я говорю: а що ж мне не водиться, и подал ваш лист.

Сопутник начал говорить, что этот поп всегда готов обидеть мужика. Таков ныне священник этой знаменитой церкви! Он даже не соблаговолил пригласить меня в церковь, хотя видел, что не совсем же даром приехал я в Вышгород из Москвы.

Мы прошли на такое место, откуда хорошо было видно церковь — тут я ее снял. Затем через изгородь он провел меня в чей-то огород (саженях 15–20 саж.). На грядках был картофель, но гряды все были усеяны щебнем — бел<ым> кирпичом. Им же усеяна и дорога около этого огорода. По предположению сопутника, здесь была каменная церковь. Он мне говорил, что всего церковей было 7 — были они все деревянные, а из семи одна была каменная, так вот это-то и есть ее остатки (семь не числом, а построением). Думаю и я, что <церковь> Василия при св. Вл<адимире> деревянная, построенная в 988–989 г., могла простоять лет 80, т.е. до 1072 г., когда при сыне Ярослава была построена другая. Эта церковь простояла меньше — 43 года, т.е. до 1115 года, когда Мономах возвел каменную.

Проф. Антонович говор<ил> мне, что он вместе с Уваровым открыл основание этой церкви — оно ближе к склону (так что сопутник мой ошибался), что церк<овь> Василия вероятно стояла на месте теперешней, а щебень в огороде — остатки каких-либо других построек, п<отому> ч<то> Вышегород же был город княжеский. Он даже собственноручно начертил мне планчик, к<оторый> я здесь и воспроизвожу (карандашом что начертил он, пером — что дополняю я).

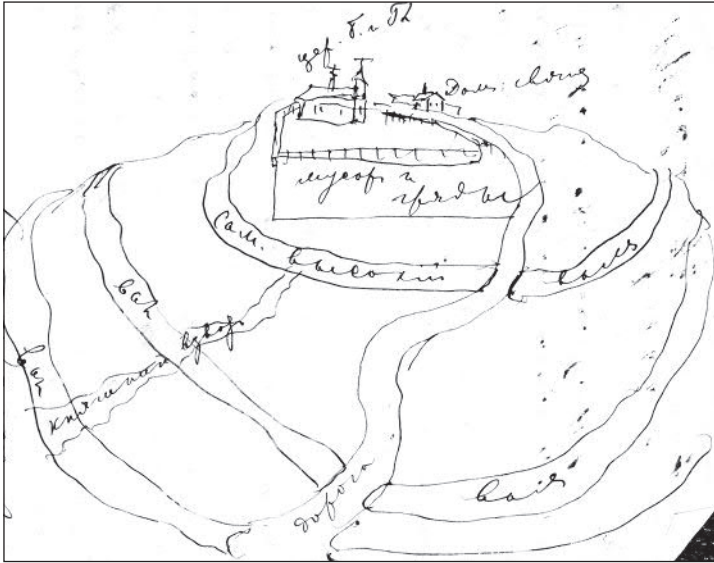


- 1) Теперешняя церковь
- 2) Старый колодец
- 3) Основание Мономах<овской> церкви
- 4) Дом священника
- 5) Въезд
- 6) Крутой, обрытый скат ко Днепру
- 7) Огород, где картофель и щепень.

Если справедливо, что основание Мон<омаховой> церкви было ближе к склону, то думаю, что часть его уже обрыта. Взглянув сверху, я увидел, что слова моего спутника не совсем несправедливы — склон горы, действительно, подкапывают. А стоит еще подкопать — хороший дождь, и церковь легко съедет. Но так же легко, пожалуй, съедет тогда и дом священника.

От церкви мы прошли назад — к курганам, к<оторые> уже были сняты из огорода. Спутник говорил, что мы идем по земле поповой, которой что было много. Я снял общий вид.

В заключение прилагаю неумелой рукою сделанный общий вид Вышгорода (о нем Антоновский сказал, что он в общ<ем> верен, хотя валы и не все).



Вы видите, что немного узнал, но я употребил и на это целый день. Думаю: возможно ли добиться еще чего? Разговаривая с проф. Антоновичем, исконным жителем Киева, вижу, что о Вышгороде он знает больше (напр<имер>, что валов было не 3, а семь), но знает ли он еще что? Судя по его готовности поделиться всем, что он знает, едва ли он знает еще что. Знаю, что вышло маловато, но утешаюсь, что, пожалуй, жителю Москвы и узнать-то и видеть-то больше нельзя было.

Пишу наскоро, на отъезде.

Уезжаю через час в Триполье.

И. Ивакин.

1895 г. Июня 24.

(Письма Федорову, л. 2—11об.)

Яркой страницей летописи собирания сведений об обыденных храмах и преданий о преп. Сергии, является история контактов сначала Белокурова, а затем самого Федорова с Матвеем Павловичем Азанчевским-Азанчевым (1830–1904), потомственным военным, бывшим вице-губернатором Астрахани и Саратова, глубоко верующим человеком, жившим в 1890-е гг. в своей усадьбе Троицкое-Лобаново. 22 декабря 1894 г. М.П. Азанчевский-Азанчев направил письмо С.А. Белокурову, в котором сообщил, что в селах Троицкое-Лобаново и Покровское Бронницкого уезда бытует следующее предание о Сергии Радонежском:

Святой Преподобный Сергей <...> приходил из Москвы в Коломну — заходил в село Покровское и отдыхал у церкви, на берегу р. Северки, любясь красивою местностью, расстилавшеюся перед церковью. В этой церкви, во имя Покрова Пресвятой Богородицы сохранялись холщевые, крашенные облачения Св. Сергия, и теперь показывают пряжку от монашеского пояса, ношеного Преподобным Сергием.

Мимо сел Троицкого-Лобанова Покровского шла большая московская дорога из Москвы в Коломну; в Коломне монастырь, основанный Св. Сергием, где и хранится посох Святителя; следовательно, весьма вероятно, что мимо и чрез эти села Св. Сергей совершал сие благодатное путешествие. <...>

Теперь желательно бы было эти народные предания и молву поверить историческими данными, относящимися до посещения Святителем Сергием сел Троицкого и Покровского. А для того 1) определить старинное направление б. дороги из Москвы в Коломну (по писцовым книгам арх. Министерства Юстиции) 2) По описаниям жития Св. Сергия определить время путешествий Его из Москвы в Коломну, сообразуясь со временем основания монастыря в Коломне.

(Письма. Материалы, л. 185)

Сообщая о том, что «местными жителями весьма почитается память Св. Сергия», М.П. Азанчевский-Азанчев рассказывал, как прихожане церкви в селе Троицком-Лобанове решили ко дню 500-летия со дня его кончины «соорудить» для церкви образ преподобного, подчеркивая, что «разработка народных преданий и молвы, сохранившихся до настоящего времени», сослужит важную службу «к укреплению вечно живых чувств народных и убеждений в завете мира и правды Александра III, провозглашенного со всею беззаветною сыновнею преданностью Николаем II» (Письма. Материалы, л. 185).

На тексте сообщения, присланного М.П. Азанчевским-Азанчевым, множественные пометы Федорова. На полях листа философ набрасывает свои мысли по поводу присланного, задает ряд вопросов:

Если в Покровском храме сохранилась холщевая Риза Пр. Сергия, то это показывает, что Пр. Сергий не отдыхал только у храма, но и служил в Храме Покрова Б<огороди>цы. И если память о нем сохранилась до сих пор, то это показывает, что прохождение его означивалось не службою лишь в храме, но и внехрамовою службою или услугою селу Покровскому. Не говорит ли что-либо об этом предание?

Существование храма Пр. Троицы в Лобанове может служить доказательством, что тут пролегла дорога от Москвы до Коломны или от Лавры до Голутвина, ибо места прохождения преп. Сергия ознаменовались построением храмов Пр. Троицы — это понятно [далее несколько слов нрзб.].

Кому принадлежит мысль о сооружении иконы в память пятисотлетней его кончины? Одному или многим пришла такая мысль, как была принята эта мысль? Кем писана икона, так как она не могла быть сооружена общим трудом, и на общий лишь счет?

Было ли письмо где об этом деле?

(Письма. Материалы, л. 185)

Отталкиваясь от приведенного Азанчевским предания, Федоров сопрягал уроки прошлого с уроками настоящего, идею умиротворения и преодоления розни с идеей деятельного поминовения, просвещения, единства веры и знания. В другой заметке он пишет:

Сообщение г. Азанчевского следует назвать Восстановлением первоначального пути или священной дороги, по которой ходил Пр. Сергей для устройства общежития на Голутвине (на месте разбойничьей шайки голытьбы, заполнившей дороги из Москвы ко Оке), а для умиротворения в Рязань; по этой же дороге шел и Димитрий к Дону, получив благословение Пр. Сергия; по ней же ходили богомольцы во времена открытия мощей Пр. Сергия. Если Рязань или Рязанская архивная комиссия потрудится к юбилею 1922 года отыскать следы пребывания Пр. Сергия для совершения миротворного подвига, то богомольцы, идущие из степи, бывшей постоянным местом войны, в Рязани начнут поминовение дел Пр. Сергия, увековеченного школою-храмом, посвящ^{енным} в память Сергия Пр. Троице, где они могут видеть и картину монаха, склоняющего к миру Князя.

Затем Голутвин монастырь будет второю остановкою, если не откроются новые места, где сохранилась память о пр. Сергии, подобно тому, как г. Азанчевский открыл место, в котором народное предание видит место отдыха Пр. Сергия, конечно, озаменованное каким-либо делом милосердия. Поэтому Покровское и Троицкое-Лобаново обязаны поставить памятник, не мертвую плиту, а памятник храм-школу, оживляемый Церковью, учащую и учащуюся.

(Письма. Материалы, л. 262–262 об.)

В 1895 г. М.П. Азанчевский-Азанчеев продолжил работу по выяснению того, насколько исторично предание о посещении преп. Сергием двух этих сел. А в июне того же года для обследования Троицкого-Лобанова, Покровского и окрестностей из Москвы

по наводке Федорова приехал Г.Д. Филимонов, историк и археолог, заведовавший в Румянцевском музее отделением древностей. В письмах философу от 5 и 20 июня 1895 г. Азанчевский-Азанчев сообщал о результатах обследования Церкви Спаса Преображения в Заварине, о перспективах археологических раскопок в крае, посредничество в организации которых также принадлежало Федорову, видевшему «нравственную задачу» археологии «в том, чтобы, собирая и восстанавливая памятники прошлого всех народов, соединить нынешнее живущее поколение сынов-потомков, в любви к отцам-предкам, любви не мертвой, а животворной» (Федоров 1995–2000, т. III, с. 6). Он приводил перечень реликвий, которые, по заключению Филимонова, находятся в Троицко-Лобановской местности. И возвращался к главному

выводу: по мнению Филимонова, «церковь Спаса Преображение, что на Заварине — можно с положительностью считать времен преподобного Сергия и Димитрия Донского. Таким образом, эту церковь и все соединенное с нею народное предание можно считать богатым вкладом для жизнеописания преподобного ко дню 500-л<етия> открытия мощей» (Письма Федорову, л. 15).

Все материалы, относящиеся к обыденным храмам и почитанию преп. Сергия Радонежского, проходившие через руки С.А. Белокурова, стекались к Федорову. Об этом свидетельствуют пометы философа на письмах,



*Обыденная церковь на Цивозере
Фото Б.К. Кнорре*

рукописях, выписках из летописей об обыденных храмах, отложившиеся в Белокуровском фонде. Периодически в ворохе писем и отношений попадают листы с библиографическими заметками Федорова или записями Белокурова, сделанными в рамках их общей работы. На одном из листов, перечисляя фамилии лиц, «обещавших доставить сведения о Храмах обыденных и о преп. Сергии», Федоров упоминает В.В. Верещагина: «Верещагин В.В., художник и литератор, обещал доставить кальку Туровецкого Обыденного храма». В скобках Федоров уточняет: «и конечно не исполнил обещания», а затем зачеркивает эту фразу, делая приписку: «исполнил» (Письма. Материалы, л. 65).

В.В. Верещагин обещал Федорову сделать кальку с рисунков сразу двух обыденных храмов: обыденной церкви Флора и Лавра, сохранившейся в Сольвычегодском уезде Вологодской губернии, о которой он писал в книге «На Северной Двине» (М., 1895), и обыденной церкви в Туровце Вологодской губернии. О том, что художник рисунки доставил, свидетельствуют не только слова Федорова в статье «О значении обыденных церквей...» (Федоров 1995–2000, т. III, с. 17), но и записка супруги Верещагина Л.В. Верещагиной, хранящаяся в бумагах Белокурова:

*Василий Васильевич Верещагин поручил кланяться,
возвратить книги и передать рисунок обыденной церкви
Николаю Федоровичу. Л. Верещагина.*

(Письма. Материалы, л. 357)

В завершение обзора фонда С.А. Белокурова приведем три письма к нему Н.Ф. Федорова, относящиеся к истории создания и продвижения в печать статьи философа «О значении обыденных церквей...». В этой статье был не просто обобщен обширный материал, собранный Федоровым и лицами из его окружения и присланный в ответ на воззвание, но и сквозь призму обыденного храмостроительства дано изложение учения всеоб-

щего дела (Федоров 1995–2000, т. III, с. 5–50). Однако именно последнее обстоятельство оказалось для статьи роковым: напечатать ее при жизни так и не удалось.

Первые два письма написаны летом 1896 г. из Воронежа, где Федоров жил в период отпуска в Румянцевском музее, третье — в ноябре 1899 г. из Асхабада, куда он уехал в августе 1899 г. к Н.П. Петерсону, переведенному из Воронежа на новое место службы.

1

Глубокоуважаемый Сергей Алексеевич.

Посылаю Вам вместе с этим письмом статью «О значении обыденных храмов...» и прошу Вас, по прочтении оной сообщить, что Вы в ней приемлете и что отметааете, а если она окажется совсем неудобоприемлема, то прошу Вас возвратить ее, а я тотчас вышлю Вам все письма и бумаги, относящиеся к обыденным Церквам и Пр. Сергию.

Покорнейше прошу Вас передать мое почтение Сергею Сергеевичу¹ и узнать от него, будет ли напечатана заметка И.М. Ивакина, а также и другая заметка о коронационной выставке в Воронеже². Если же что-либо из этого напечатано, то прошу выслать. Письмо это посылается как раз накануне дня Вашего Ангела, с коим и имею честь поздравить.

*Готовый к услугам,
глубокоуважающий Н. Федоров.*

*Адрес. В Воронеж
Городскому Судье 3-го участка*

¹ Речь идет о С.С. Слуцком.

² Имеется в виду выставка, организованная Воронежским губернским музеем 14–30 мая 1896 г., поводом к которой стала коронация Николая II. Идея выставки, раскрывавшей метафизику царской власти, смысл коронации, задачу России как собирательницы земель и народов, была предложена Н.Ф. Федоровым.

*Николаю Павловичу Петерсону
с передачей Н.Ф. Федорову.*

Воронеж. 4 июля 1896.

(Письма. Материалы, л. 204—204 об.)

2

Глубокоуважаемый Сергей Алексеевич.

Посылая Вам статью о значении обыденных храмов я забыл сказать, что в нынешнем (96) году исполняется 900-летие от построения Св. Владимиром храма, несомненно обетного, а может быть и обыденного, в Василеве. В статье указывается, что храм мог быть построен однодневно тем способом, каковым по преданию сложен храм во Владимире Волынском, т.е. совокупною силою всей дружины Владимира и где он сам, конечно, положил и первый и последний камень, начал и завершил его. Очень может быть, что в Киевской Руси храмы двигались не только народом, сколько дружинами...

Не следует ли под заглавием статьи написать: «К девятистолетию построения храма в Василеве и спасения Крестного отца России от печенегов?»

Посылаю Вам, согласно Вашему желанию, выписки из летописей.

Статья, посланная к Вам, отличается некоторою односторонностью. Она говорит почти исключительно о моровых Церквах и забывает о голодовых (если можно так сказать), воздвигаемых, вероятно, Илии Мокрому в годы бездождия и Илии Сухому в годы многодождия. Кажется в «Чтениях общества Истории и Древностей Российских» есть статья о построении Церкви Илии обыденного в Москве¹ и в этой статье,

¹ Имеется в виду статья А. Пшеничникова «Церковь св. Пророка Илии обыденного, что на Остоженке в Москве», помещенная в № 1 «Чтений в Императорском обществе истории и древностей российских» за 1874 г.

если не ошибаюсь, говорится, что в Москве было несколько храмов, посвящ<енных> Илии Обыд<енному>.

Отдельный оттиск этой статьи, помнится, был у Сергея Сергеевича Слуцкого, которому я приношу глубочайшую благодарность за присылку двух №№ «Изв<естий> и Зам<еток> Арх<еологических>»¹.

*С искренним почтением
имею честь быть.*

*Готовый к услугам
Н. Федоров.*

15 июля 1896.

(Письма. Материалы, л. 206–207)

3

Глубокоуважаемый Сергей Алексеевич,

Статью «О храмах обыденных», которую Вы читали, но напечатать нашли невозможным, я передал Владимиру Александровичу, бывшему на Севере, видевшему Вологодский обыден<ный> Храм и другие обыденные храмы, прося его сделать извлечения из этой статьи, какие он найдет нужными для себя². Если же Вы еще получили после того какие-либо сведения о храмах обыденных, то я усерднейше прошу Вас передать Автору статьи «Северно-русские думы и впечатления», т.е. Вл. Алекс. Кожевникову³.

¹ С.С. Слуцкий прислал Федорову экземпляры «Археологических известий и заметок», где в № 5-6 за 1896 в рубрике «Археологическая хроника» были помещены краткие сведения о коронационной выставке в Воронежскому губернском музее.

² Друг и ученик Федорова В.А. Кожевников осенью 1899 г. работал над статьей «Обыденные храмы в Древней Руси» (напечатана: Русский вестник. 1900. № 1). Федоров активно побуждал Кожевникова написать эту статью и перед отъездом в Асхабад передал ему для использования экземпляр своей обобщающей статьи «О значении обыденных церквей...», а уже из Асхабада прислал к ней дополнения.

³ Летом 1899 г. В.А. Кожевников совершил поездку по городам Северной Руси, по итогам которой написал очерк «Северно-русские думы и впечатления» («Русский вестник». 1899. № 12).

*Забравшись в отдаленную окраину, я очень бы желал увидеть Вас, Музей и сущих в нем, но едва ли мне придется выбраться отсюда. **Клянюсь всем.***

Премного обяжете, если напишете несколько строк по следующему адресу: Асхабад Закаспийской области, члену Окружного суда Николаю Павловичу Петерсону с передачею Ник. Федор. Федорову.

Преданный Вам

Н. Федоров.

8 ноября 1899.

Прошу передать мое поздравление со днем Ангела Михаилу Алексеевичу Вневитинову.

(Письма. Материалы, л. 104)

Последнее обращение Федорова к теме обыденного храмостроительства состоялось за год до смерти. В работе «Супраморализм», ставшей финальным опытом изложения философии воскрешения в виде 12 пасхальных вопросов, раздел, представлявший пути и способы решения этих вопросов, венчался главкой об «объединении чрез построение школ-храмов, посвященных Пресвятой Троице» и «высших школ-храмов, посвященных Воскресению» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 588). Представляя древнерусский обычай с точки зрения супраморалистической этики, Федоров назвал обыденные храмы «памятниками не только единодушия и согласия, выраженного в учении о Пресвятой Троице, но и памятниками служения общим трудом, служения, не допускающего ничего дарового». Мыслитель раскрывал главный смысл обыденного храмостроительства, подчеркивая, что оно есть «прообраз, прототип будущего объединения всех живущих для воскрешения всех умерших, прообраз не спасения лишь от голода и язв, а прообраз спасения всех от смерти и всеобщей катастрофы» (Федоров 1995–2000, т. 1, с. 436, 437).

Литература

Бартенев 1903 — *Бартенев П.И.* С.С. Слуцкий // Русский архив. 1903. № 6. С. 302–304.

Бартенев — *Бартенев Ю.П.* Письмо П.И. Бартеневу. 12 сентября 1892 // РГАЛИ. Ф. 46. Оп. 1. Ед. хр. 584. Л. 345.

Гачева 2004 — *Гачева А.Г.* Н.Ф. Федоров — философ и деятель отечественного движения // На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829—1903). М.: Пашков дом, 2004. С. 220—251.

Знатнов 2010 — *Знатнов А.В.* О новонайденных документах из наследия Н.Ф. Федорова (по материалам архива С.А. Белокурова) // «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров (К 180-летию со дня рождения). Сборник научных статей. Ч. 2. М.: Пашков дом, 2010. С. 435—441.

Клировые ведомости. Ирбит — Клировые ведомости о церквях города Ирбита и уезда // РГАДА. Ф. 184. Оп. 1. Ед. хр. 1434.

Клировые ведомости. Старый Оскол — Клировые ведомости о церквях города Старого Оскола и уезда // РГАДА. Ф. 184. Оп. 1. Ед. хр. 1435.

Летопись — Летопись села Шишадеева // РГАДА. Ф. 184. Оп. 1. Ед. хр. 1413.

Панкратов 2004 — Панкратов А.С. Философ-праведник // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 2004. 352—362.

Письма. Материалы — Письма С.А. Белокурову, материалы об обычных храмах и преп. Сергии // РГАДА. Ф. 184. Оп. 1. Ед. хр. 1379.

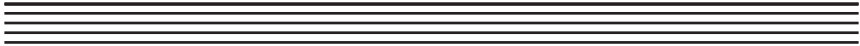
Письма Федорову — Письма разных лиц Н.Ф. Федорову // РГАДА. Ф. 184. Оп. 1. Ед. хр. 1377.

Постройка 1892 — Постройка и освящение нового здания церковно-приходской школы в с. Мордовском Качиме Городищенского уезда // Пензенские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1892. № 20. 15 октября. С. 854—860.

Семенова 2004 — *Семенова С.Г.* Философ будущего века: Николай Федоров. М.: Пашков дом, 2004. 584 с.

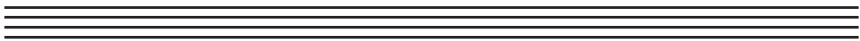
Федоров 1995—2000 — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: в 4 т. / Вступ. ст. С.Г. Семеновой; сост., коммент. А.Г. Гачевой, С.Г. Семеновой. М.: Издательская группа «Прогресс»; Традиция, 1995—2000. Дополнительный том обозначен как «Доп.».

Вопросы 1892 — Б. Вопросы церковной жизни // Русское обозрение. 1892. № 8. С. 744—752.



~ II ~

ИССЛЕДОВАНИЯ



**СЛОВО
И ДЕЛО
ФИЛОСОФИИ
(Этические основы
учения Н.Ф. Федорова)**

В.В. Варава

*Московский государственный
институт культуры*

vladimir_varava@list.ru

В статье рассматривается вопрос о том, как Н.Ф. Федоров понимал смысл философского дела как общего дела всех людей. В этой оригинальной концепции он, с одной стороны, следует фундаментальным нравственным установкам русской философской традиции, а с другой — разрабатывает свое собственное видение, которое может иметь эτικο-педагогическое значение для современности.

Ключевые слова:

Н.Ф. Федоров, слово, дело, дело философии, русская философия, смерть, этика, долг, педагогика.

**THE WORD
AND DEED
OF PHILOSOPHY
(Ethical foundations of
N.F. Fedorov's teaching)**

Vladimir V. Varava

*Moscow State Institute
of Culture*

vladimir_varava@list.ru

The article examines the question of how N.F. Fedorov understood the meaning of the philosophical deed as a common cause of all people. In this original concept, on the one hand, he follows the fundamental moral principles of the Russian philosophical tradition, and on the other hand, develops his own vision, which may have ethical and pedagogical significance for the present.

Keywords:

N.F. Fedorov, word, deed, deed of philosophy, Russian philosophy, death, ethics, duty, pedagogy.

Мне не нравится, что я смертен...

А. Введенский

Вопрос о том, что такое философия, пожалуй, входит в сердцевину философского этоса. Непрекращающиеся вплоть до нынешнего времени споры о философии — свидетельство этому. Но при всей многоголосице различных версий, большинство выдающихся философов считали и считают философию по преимуществу мыслительной деятельностью. Этот формальный

критерий объединяет даже самых непримиримых адептов различных школ и традиций. И даже этика как «практическая философия» является *мыслительной практикой рефлексии* над моральным поведением человека. И от того, насколько добротна эта рефлексия, зависит и моральная доброкачественность самого поведения.

В этом смысле «дело» философии можно определить через *дело мышления* — так, как это делал, например, В.В. Бибихин, сказавший, что «каким безнадежным ни кажется дело философии, оно всегда только в том чтобы еще и еще раз пытаться дать слово мысли» (Бибихин 2007, с. 8). Это оказывается непросто, поскольку мысль требует напряжения и усилия, в том числе и нравственного, так как облечение ее в нужное слово должно стать смыслом. Можно вспомнить здесь М. Хайдеггера, который считал, что не только наука не мыслит, но что мышление покинуло уже саму философию в XX веке.

Это незримая, но очень важная работа: философ наполняет мир смыслами, и в этом пронизанном логосом мире становится возможной уже любая практическая деятельность. В этом какой-то неустранимый «идеализм» философии, присущий самому ее существу. Любой шаг в сторону «прикладных» вещей чаще всего воспринимается как измена философии, превращение ее в нефилософию. И как «слова поэта суть уже его дела», так и работа с мыслью и смыслом суть дела философа. И вообще словосочетание «философское дело» или «дело философии» пробрело уже достаточную устойчивость в профессиональном сообществе (Андрей Платонов 2014; Ахутин 2005; Бибихин 1991).

Кажется, что оригинальный русский мыслитель Н.Ф. Федоров восстал не только против смерти как недолжного природного порядка бытия, но в большей мере против такого чисто мыслительного или умозрительного понимания философии. Русская философия и без того в своих наиболее ярких проявлениях никогда не была «кабинетной», чисто рационалистической философией. Но в орбиту федоровской критики попадают и все русские философы, даже славянофилы, которых он шадит не более своих западных оппонентов.

Публицист А.С. Панкратов в статье с говорящим названием «Философ-праведник» писал: «Федоров спустил с облаков философию. Свои книги он назвал “Философия общего дела”, причем заявил, что это — вовсе не философия, как привыкли мы понимать, а призыв, обращенный ко всем смертным, призыв к исполнению заповеди Христа» (Панкратов 2004, с. 357). То есть Н.Ф. Федоров выступил против философии как таковой в ее дисциплинарном статусе и родовой сути. И при этом его учение получило наибольшую известность именно как «философия общего дела». И неважно, что не он сам, а его последователь В.А. Кожевников так окрестил это учение. Главное, что оно вошло в культурный контекст под титулом «философии».

Что это: ирония, ошибка, насмешка, случайность или какое-то иное, возможно, более глубокое понимание философии по сравнению с общепринятым?

Н.Ф. Федоров не устает повторять, что мысль без дела ничто: «Вся философия, как мысль без дела, есть лишь *схолластика*, отживающая наука, еще не вышедшая из школы» (Федоров 1995–2000, т. IV, с. 437). Это его фундаментальное мировоззренческое кредо. Вот, например, что он пишет в заметке «Иго Канта» про немецкого философа: «Этот мудрец не понимал того, что понимает всякий протест, а именно: что существующее в умоглядном разуме как *мысль* должно стать *делом* в практическом. Если теоретический разум представляет мир и таким, каким он есть, и таким, каким он должен быть, то разум практический должен представить его лишь в одном смысле, в долженствующем быть, то есть в проактивном» (Федоров 1995–2000, т. II, с. 83).

Но разве сам он не был мыслителем, разве он не старался, прежде всего, воздействовать на людей посредством своей мысли и слова? Конечно, и поэтому был философом в своем первоначальном значении. Но с этим согласны далеко не все, особенно современные авторы. И вот здесь и возникает вопрос о том, считать ли «Московского Сократа» философом, а его учение философией?

Федоровская «философия дела», ставящая под сомнения всю предшествующую философскую, а возможно, и культурную

традицию человечества, несомненно, таит в себе нечто большее, чем простой призыв к делу. На первый взгляд это противоречие, поскольку, как мы уже сказали, сама философия и есть дело. Может восприниматься она и как радикальный нигилизм, тоже, кстати, присущий русскому национальному самосознанию. Но углубление в федоровское учение раскрывает две важные вещи не только для самого этого учения, но и для того расширительного понимания философии, которое было присуще русской культуре.

Во-первых, именно Н.Ф. Федоров довел до некоего мыслимого (или немислимого) предела видоизменение традиционного образа классической рационалистической философии, что давно уже зрело в недрах русской интеллектуально-духовной традиции.

Во-вторых, его учение носит исключительно нравственный характер, связанный с особым, ни с чем не сравнимым восприятием смерти как коренного зла, требующего именно практического искоренения, а не только умозрительно-созерцательного отношения-осмысления, присущего всей предшествующей философии.

Рассмотрим эти аспекты.

Русская философия в различных исторических периодах и направлениях всегда противостояла западноевропейской философии, берущей свое начало в античности. Западную философию критиковали за рационализм, оторванность от жизни, исключительно умозрительный и отвлеченный характер, индивидуализм, отчужденность и т.д. И пожалуй, именно Н.Ф. Федоров в своей непримиримой обращенности именно к делу, а не только к мысли выступил наиболее сильным выразителем антизападнического духа русской философии.

Необходимо отметить, что *недоверие к разуму* имеет очень глубокие корни в русской культуре. Но здесь важно понимать, что это недоверие не к разуму как таковому, а к разуму спекулятивно-му, отвлеченному, книжно-кабинетному. Кажется, что Н.Ф. Федоров в этом вопросе буквально следует за Н.В. Гоголем, сказавшим в «Выбранных местах из переписки с друзьями» следующие знаменательные и по-своему замечательные слова: «Ум не есть высшая

в нас способность. Его должность не больше, как полицейская: он может только привести в порядок и расставить по местам все то, что у нас уже есть. Он сам не двинется вперед, покуда не двинутся в нас все другие способности, от которых он умнеет. Отвлеченными чтеньями, размышленьями и беспрестанными слушаньями всех курсов наук его заставишь только слишком немного уйти вперед; иногда это даже подавляет его, мешая его самобытному развитию» (Гоголь 1978, с. 231).

Но именно таков путь западного ума, который отрицается русскими мыслителями. И поэтому дело выступает у Н.Ф. Федорова как антитеза таким «отвлеченным чтениям и размышлениям», которые оказываются бесплодными и безрезультатными, не имеющими выхода в жизнь, не влияющими на нее. Вот как объясняет особый акцент на деле у Федорова С.И. Матвеев: «Н.Ф. Федоров выставил принцип *дела* как единственно спасающий от расхождения философии с жизнью. Это же *дело* для своей деятельности должно быть *всеобщим*. Только *всеобщее дело*, в проведении вековых истин Евангелия в жизнь, может спасти всех. Изолированность же, отчужденность — первоначальный грех. Этот грех отчужденности положил свою печать и на все попытки отдельных систематизаторов выдвинуть какой-либо свой принцип, объединяющий все философские системы. Такие попытки объединения не удавались, по крайней мере на Западе. Очевидно, там корень зла лежит очень глубоко» (Матвеев 2004, с. 367).

«Грех отчужденности», имеющий моральный характер, изначально формируется под воздействием философии, сделавшей ставку на автономный разум и, соответственно, на принцип самопознания, приводящий к индивидуализму, эгоизму и в, конечном счете, к взаимной непрекращающейся вражде. Вина за это во многом лежит на Сократе, сделавшем самопознание радикальным принципом всей последующей западной философской традиции.

В своих текстах Н.Ф. Федоров не устает критиковать греческого философа. Вот, например, такие показательные слова: «“Познай самого себя”, — говорил демон Сократа. “Познаю ergo существую, т.е. я познающий, следовательно, существующий, все же прочее

есть лишь познаваемое *ergo* — не существующее (мое представление)». Здесь вся История философии: от ее начала в Дельфии до ее конца в Кенигсберге и Йене. Тут вся История философии в ее поражающей нелепости и ненужности, доказывающей, что сущее существует, тогда как человеку нужно знать, *почему живущее умирает*» (Федоров 1995–2000, т. III, с. 322).

Здесь заключен наиболее важный нравственный аспект учения Н.Ф. Федорова, ознаменовавший *поворот от онтологии к этике*. Русскую философскую традицию принято называть этикоцентричной, поскольку, как отмечал в своей «Истории русской философии» В.В. Зеньковский, даже проблемы, непосредственно не связанные с этикой, имеют сущностный моральный характер. Такова особенность и типологическая характеристика отечественной философии, вне которой она будет либо вообще непонятной, либо вторичной по отношению к западной философии.

В этом смысле поворот от онтологии, а значит и гносеологии к этике и антропологии, совершенный Н.Ф. Федоровым, не является произвольным шагом, но вписан в глубокий традиционный контекст отечественной философской культуры, выступая в качестве наиболее сильного воплощения присущего ей этикоцентризма.

Великие греческие философы Платон и Аристотель говорили, что философия начинается с удивления бытию; западные — с познания этого бытия. Этическая проблематика, конечно, присутствовала у них, но, так сказать, на периферийном, а не онтологическом уровне, на уровне анализа добродетелей и пороков и выработки критериев правильного поведения.

Федоровский вопрос «Почему живущее умирает?» переводит философский взгляд в область онтологии морали, т.е. в ту область, где в западной традиции наложено табу на аксиологию. Бытие — ценностно нейтрально — такова установка от Парменида до Хайдеггера. Конечно, в западной традиции существовал вопрос о смысле жизни, о смысле смертной жизни, т.е. о том, что значит смерть для жизни, каков смысл жизни, если есть смерть, придает или отбирает смысл и ценность жизни смерть и т.д. И здесь отметились самые выдающиеся представители западной философии.

Но вот вопрос «Почему живущее умирает?» не возникал с такой силой, с какой его поставил Н.Ф. Федоров. Этот вопрос относился либо к области биологии, либо проходил по ведомству теологии, теологии греха и биологии тела. Но в философии его ставить было не принято, поскольку он вел в ту область, на которую был нацелен взгляд Н.Ф. Федорова, — на *природный порядок*, который является недолжным именно с моральной точки зрения. Иными словами, Н.Ф. Федоров вводит этику в онтологию этим вопросом, тем самым подтверждая исконную радикальную этикоцентричность русской философии.

Таким образом, «философия общего дела» концентрирует в себе глубинные нравственные интенции русской философской традиции, в то же время оказывая влияние на дальнейшее развитие философии и культуры. И следы этих влияний можно обнаруживать во многих проявлениях, в том числе и в литературных.

Строчка из стихотворения известного поэта-абсурдиста А. Введенского «Мне жалко, что я не зверь» (Введенский 2020), вынесенная в эпитафию, звучащая как «Мне не нравится, что я смертен», может быть воспринята как психологическое *недовольство смертностью*. И в таком же ключе можно посмотреть и на учение Н.Ф. Федорова, на его страстную борьбу со смертью, как на вытекающее из этого чувства недовольства смертностью.

Однако, если обратиться ко всему стихотворению, то в нем обнаруживаются явные федоровские интонации. Вот, например: «Червяк прорывает в земле норы, / заводя с землей разговоры. / Земля где твои дела. / Говорит ей холодный червяк, / а Земля, распоряжаясь покойниками, / Может быть в ответ молчит. / Она знает, что все не так».

Эти строчки можно трактовать в контексте идеи недолжного строя природы (Земли), которая, выполняя работу смерти, не может дать никакого ответа и молчит, зная, что это «не так», т.е. не подлинно. Или вот такие строчки: «Мне страшно, что все приходит в ветхость, / и я по сравнению с этим не редкость. / Мы сядем с тобою ветер / На этот камушек смерти».

Здесь явно выражена идея всепобеждающей смерти, действующей постепенно через смертность (ветхость). И это вызывает у автора не только психологический дискомфорт, но и метафизический ужас.

В заключении необходимо отметить, что в самом словосочетании «Философия общего дела» важным является понятие «общее». Как правило, именно оно вызывает наиболее сильные возражения, так как философия, по мнению большинства философов, — дело исключительно индивидуальное, связанное с уникальностью того или иногда автора. Именно поэтому интересное. В этом смысле нет и не может быть двух схожих философов, поскольку в основании философских построений всегда неповторимая личность творца. Кроме этого, если говорить об общем деле не философов исключительно, а всех людей, как и полагал Н.Ф. Федоров, то возражения здесь связаны с тем, что общее всечеловеческое дело приведет к ущемлению индивидуальных личных интересов отдельных людей, что, в конечном счете, закончится построением небывалой тоталитарной системы.

Однако, здесь есть еще один важный аспект. Одна из задач философии как таковой заключается в поиске «человеческого в человеке», т.е. нахождении *универсальных человеческих свойств* вне всяческих дифференциаций и разделений, которые носят частный, временный и относительный характер. И Хайдеггер, говоря о философии, отмечает ее универсальный характер: «Философия есть нечто такое, что касается каждого. Она не привилегия какого-то одного человека. В этом, пожалуй, не приходится сомневаться» (Хайдеггер 1993, с. 338).

В этом смысле «общее дело» Н.Ф. Федорова вписано в круг традиционных философских задач и связано с нахождением этико-антропологической инвариантной основы, присущей человеку, а значит, человечеству как таковому. Как отмечает С.Г. Семенова: «...мыслитель призвал опереться на безусловность нравственного чувства и внутреннего понимания должного в самом человеке» (Семенова 2019, с. 175). И поэтому, продолжает исследователь: «Это действительно философия этическая и воистину *сверх-этическая*:

она выдвигает приоритет должного над сущим, деонтологии над онтологией, зовет к преображению бытия в благобытие» (Семенова 2019, с. 176).

С точки зрения Федорова, *долг воскрешения* умерших предков и является такой универсальной основой, или, говоря по-другому, «человеческим в человеке». И воззвание, призыв к пробуждению этой основы в человеке, которая находится под толстым слоем «фарисейской морали», есть *метод нравственной философии*, который принадлежит исключительно создателю «философии общего дела». И лишь в этом заключен смысл «дела», поскольку предмет этого дела (смерть) не может быть одолен лишь созерцательно. А Федоров ставит задачу именно преодоления, а не только понимания смысла и значения смерти, как это было в классической философии, которая не «трогала» смерть как таковую, видя в ней или закон природы (наука), или расплату за грех (христианство). Н.Ф. Федоров пишет: «Ибо для осуществления указанного им долга требуется не преклонение пред слепой, неразумной силой и не свобода друг от друга, а объединение разумных существ в труде познания слепой силы, носящей в себе голод, язвы и смерть, в труде обращения этой силы из смертоносной в живоносную, т.е. требуется всех сделать познающими и все — предметом знания, и знания не пустого, а выражающегося в деле» (Федоров 1995–2000, т. IV, с. 6).

О метафизике общего дела очень хорошо сказал В.С. Яновский: «В каждом из нас жива хоть одна “клетка” ушедших предков. И как одной искры достаточно, чтобы раздуть пламя, так этой “клетки” достаточно, чтобы “раздуть” умерщвленного. И если постигшие истину занимаются определенным делом, то всякий занимающийся этим делом, — постигает истину: такова метафизика общего (правого) дела и действия. Вся жизнь превращается в дело воскрешения (других дел нет); литургия, наконец, выносится за пределы храма — обнимает всю жизнь. И почтальон, вручающий письмо адресату, принимает участие во внехрамовой литургии: потому что и письмо это будет так или иначе связано с делом воскрешения» (Яновский 2008, с. 788).

Таким образом, концепт «общего дела» связан с нахождением *универсального этического кода*, присущего всем людям без исключения. Собственно, этим и занималась всегда философия, в том числе и умозрительная, выявляя антропологическое ядро человека (субстанцию), вынося за скобки все случайное, вторичное, незначимое. Разница в том, что традиционная философия искала этот универсализм в «пространстве слова», в то время как Н.Ф. Федоров предлагает это свершать в «пространстве дела».

С этим связано и педагогическое значение идей Н.Ф. Федорова для современности, поскольку педагогика немислима без этики. Сегодня практически отсутствует воспитательная парадигма педагогики, возможно, потому что этика релятивизирована до своего абсолютного гедонистического предела. Этика дела может наполнить педагогику конкретным содержанием. Поскольку этика занимается не только анализом моральных свойств и понятий, но и призывает к нравственному совершенству. И поэтому нравственный идеал должен иметь всеобщий характер.

Именно в таком виде он может быть востребован современной педагогикой. В этом смысле «Философия общего дела» дает пример такого идеала, разработанного и промысленного в большом круге человеческих задач.

Литература

Андрей Платонов 2014 — Андрей Платонов. Философское дело: сборник научных статей / Под ред. В.В. Варава, С.А. Никольского. Воронеж: Издательский дом ВГУ, 2014. 352 с.

Ахутин 2005 — Ахутин А.В. Дело философии // Ахутин А.В. Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005. С. 22–98.

Бибихин 1991 — Бибихин В.В. Дело Хайдеггера // Философия Хайдеггера и современность. М.: Наука, 1991. С.166–171.

Бибихин 2007 — Бибихин В.В. Язык философии. СПб.: Наука, 2007. 389 с.

Введенский 2020 — Введенский А.И. Мне жалко что я не зверь. СПб.: Изд-во «Пушкинский дом», 2020. 160 с.

Гоголь 1978 — Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями // Гоголь Н.В. Собрание сочинений: В 7 т. Т. 6. М.: Худож. лит., 1978. С. 184–381.

Матвеев 2004 — *Матвеев С.И.* Философия общего дела (Учение Н. Ф. Федорова) // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 2004. С. 363–381.

Панкратов 2004 — *Панкратов А.С.* Философ-праведник // Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 2004. С. 352–362.

Семенова 2019 — *Семенова С.Г.* Философ будущего: Николай Федоров. М.: Академический проект; Парадигма, 2019. 638 с.

Федоров 1995–2000 — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: в 4 т. / Вступ. ст. С.Г. Семеновой; сост., коммент. А.Г. Гачевой, С.Г. Семеновой. М.: Издательская группа «Прогресс»; Традиция, 1995–2000.

Хайдеггер 1993 — *Хайдеггер М.* Основные понятия философии // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 327–345.

Яновский 2008 — *Яновский В.С.* Общее дело // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 2. СПб.: РХГА, 2008. С. 787–788.

О МЕТА- ФИЗИЧЕСКОМ И ПРАКТИЧЕСКОМ В ПЕДАГОГИКЕ «ОБЩЕГО ДЕЛА»

Е.А. Плеханов

*Владимирский филиал
РАНХиГС*

eaplekhanov@gmail.com

METAPHYSICAL AND PRACTICAL IN THE PEDAGOGY OF THE “COMMON CAUSE”

Evgeniy A. Plekhanov

*Vladimir branch
of RANEPА*

eaplekhanov@gmail.com

В статье раскрывается педагогический аспект учения Н.Ф. Федорова.

В свете его основной религиозно-философской идеи анализируется смысл основных педагогических понятий — школа, просвещение, образование, воспитание, обучение. Обращается внимание на лично-формирующий, нравственный характер педагогических воззрений отечественного мыслителя.

Ключевые слова:

Н.Ф. Федоров, «общее дело», школа, просвещение, образование, обучение, воспитание.

The article reveals the pedagogical aspect of N.F. Fedorov's doctrine.

The meaning of the basic pedagogical concepts — school, enlightenment, education, upbringing, teaching — are analyzed in the context of his main religious and philosophical conception. Much attention is paid to the personality-forming, ethical character of the pedagogical views of the Russian thinker.

Keywords:

N.F. Fedorov, “common cause”, school, enlightenment, education, teaching, parenting.

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

Н.А. Сетницкий

В одной из своих работ С.Г. Семенова, глубокий исследователь жизни и творчества Н.Ф. Федорова, обратила внимание на двухслойность текстов отечественного мыслителя (Семенова 2019), как бы воспроизводящую онтологическую двойственность небесного и земного, горнего и дольного, сакрального и профанного.

На первом, нижнем уровне мысль творца «философии общего дела» выражается в трезво-реалистической, приземленной форме и касается совершенно конкретных, казалось бы, частных и незначительных на общем историческом фоне, общественных дел, событий, дат и лиц, таких, например, как необходимость введения библиографических карточек в библиотечное дело, строительство приходской школы в малоизвестном Мордовском Качиме, Рождественская выставка в Воронеже, 50-летие со дня смерти В.Н. Каразина. Круг прозаических интересов и тем, получивших отражение в работах Федорова, настолько широк, что они кажутся не связанными друг с другом. При этом, не афишируя свое авторство, Федоров стремился не только к тому, чтобы его инициативы, позиция и оценки получали живой публичный отклик и широкую общественную поддержку, но и сам, когда это было возможно, непосредственно участвовал в практическом осуществлении задуманного. В таком свете он предстает перед нами не отшельником-мыслителем, а человеком весьма практического склада, одним из заметных участников общественно-просветительной и социально-благотворительной деятельности своего времени, фигурой, заметно влияющей на интеллектуальную и нравственную атмосферу в образованном обществе, разносторонним исследователем, имя которого тесно связано с музееведением, педагогикой, искусствоведением, археологией, историей, краеведением.

На другом уровне творческая мысль Федорова отрывается от прагматической злободневности и обыденной очевидности событий и принимает форму предельно широких образов-символов, философски и религиозно наполненных метафор и иносказаний. Этот метафизический язык трудно понять, выразить и передать в четком виде. Его смысл улавливается скорее интуитивно, чем аналитически, он схватывается целиком, синтетично и, как сноп, рассыпается при попытке прояснить его конкретные, ясно фиксируемые значения. Мысль Федорова не подчиняется простой, школьной логике. Он подобен интеллектуальному визионеру, который прозревает парадоксальную истину, приходя к ней неочевидным путем. Поэтому все учение о всеобщем вос-

крещении, а не только его религиозный компонент, меньше всего похоже на рационально выстроенную интеллектуальную конструкцию, а выражение идей, составляющих его сокровенную суть, может вызвать широкий спектр реакций, начиная с озадаченности и шока и заканчивая резким отторжением и протестом. Это касается, например, предложения размещать школы на кладбище, сделать место упокоения усопших не только символическим, но и архитектурно-пространственным центром поселения «сынов человеческих». Как оскорбление своего нравственного чувства незадачливый читатель может воспринять мысль Федорова о том, что детям естественно вытеснять своих родителей, истощать и сокращать их жизнь. Сегодня, как и полтора века назад, крайним ретроградством с точки зрения «просвещенного» сознания выглядит резкое обличение Федоровым того коллективного уклада жизни, который утвердился благодаря научному знанию, демократическим правовым нормам и массовому образованию. Наконец, не только здравый смысл, но и философский разум пасует перед грандиозностью и запредельностью основной федоровской идеи — идеи патрофикации, в развернутом виде представляющей собой проект всеобщего дела по возвращению жизни всем и каждому из когда-либо живших людей.

В свете этой идеи, выступающей для человечества предельной целью, всеобщим нравственно обязывающим императивом, всеобщей задачей, приобретают совершенно новый смысл как общественные события и процессы, внутри которых мы находимся, так и те факты, поступки и действия людей, которые составляют многоцветную ткань их повседневного жизненного мира. Коренным образом изменяется назначение и характер науки, искусства, образования, культуры. Из разрозненных, расщепленных профессиональной специализацией и противопоставленных друг другу фрагментов духовной жизни, они соединяются в синтетическое целое, подчиняясь общему делу воскрешения. Именно в контексте основной идеи Федоровым новаторски решаются кардинальные, существенно важные для всего учения проблемы, к которым относятся и вопросы воспитания, образования, просвещения и обучения.

Проект «общего дела» по существу своему педагогичен. Дело реализации всеобщего воскрешения и преображения, с точки зрения Федорова, — это движение человеческого рода по пути самовоспитания и самосовершенствования. Идея истории как процесса духовного и нравственного саморазвития человечества не нова. Русский мыслитель принадлежит к плеяде тех замечательных умов (Т. Мор, Я.А. Коменский, Д. Локк, Ж.-Ж. Руссо, И. Кант, Л.Н. Толстой), кто с воспитанием, как с архимедовой точкой опоры, связывал утопические надежды на коренное изменение человеческой природы, а вместе с этим и общественных условий жизни. По праву занимая в этой традиции почетное место, Федоров тем не менее выделяется из нее своей оригинальной трактовкой воспитания и образования.

Философско-педагогический утопизм заключает в себе глубочайшее противоречие, утверждая, что воспитание призвано формировать такого человека, который отвечает потребностям общества в материальном и социальном прогрессе. Но это плохо сочетается с новоевропейским пониманием гуманизма, провозгласившего самоценность отдельной человеческой личности и ее приоритет над коллективным целым. Практическое решение проблемы своеобразной педагогической «квадратуры круга» наиболее здравомыслящими философами и педагогами отодвигалось в то неопределенное будущее, когда общество предстанет гармоничным единством универсально развитых личностей. Однако остается вопрос: сможет ли при устранении всех социальных препятствий человек достигнуть всестороннего развития за тот короткий срок индивидуальной жизни, который ему отпустила природа?

Конечность, кратковременность существования, смертность человека как природного существа — коренная причина, по Федорову, разобщенности, вражды и непонимания между людьми. Изживание всех видов розни, порожденных природным законом вытеснения одного поколения другим, сынами — отцов, возможно только путем единения всех людей, движимых нравственным чувством любви и сострадания к умершим родителям. Просвеще-

ние, воспитание и образование призваны стать всеобщей подготовкой сынов человеческих к общему делу творения жизни.

Согласно Федорову, просвещение представляет собой переход от детства в возраст совершеннолетия. Это, на первый взгляд, соответствует общепринятому пониманию просвещенного человека как человека образованного, разумного и способного полагаться на самого себя. Не случайно, по мысли Канта, Просвещение является выходом из состояния исторического несовершенноголетия, когда люди начинают осознавать себя свободными, независимыми и обладающими присущими только им правами. С точки зрения Федорова, такое понимание совершеннолетия несостоятельно, поскольку индивидуализм и эгоизм, присущие просвещенному человеку, делают его рабом природного порядка вещей, который обрекает его на смерть. Истинным просвещением является не прогресс, а воскрешение, которое «есть полное выражение совершеннолетия, выход из школы; оно требует общества самостоятельных лиц, сынов, участвующих в общем деле воскрешения отцов» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 56). Поскольку и сегодня мысль о возможности всеобщего воскрешения еще не вошла в общественное сознание, не стала предметом не только реализации, но и веры, то вряд ли наш век может быть признан просвещенным.

Образование понимается Федоровым в исконном нравственном смысле, в значении — *образумиться, вразумиться, придти в чувство и разум*. Пробуждение от бесчувственности и забвения воскресительного призвания означает обретение «блудными сынами» образа «сына человеческого». Метафизически, т.е. как идеал, этот образ явлен Христом, спасительная любовь Которого к людям предстает в Евангелии силой исцеляющей и воскрешающей. В практическом, земном отношении «сын человеческий» — это нравственная характеристика каждого, кто осознал свой воскресительный долг, продиктованный сострадательной любовью к родителям, к умершим отцам.

Пробуждение и укрепление у детей самых глубоких чувств, связывающих их с теми, кто подарил им жизнь, — задача первоначального воспитания, которая может решаться только в семье.

С первых дней у ребенка, окруженного заботой и вниманием, нежностью и теплотой родителей, формируется чувство признательности и любви к ним. Уроки материнской школы оставляют неизгладимый след в душе человека, невозполнимый никакими «преимуществами» казенного дошкольного воспитания. Благодарная любовь к родителям, эмоциональное переживание единства, нераздельности с ними, желание постоянной близости и переживание их ухода из жизни как величайшей несправедливости, вызывающей протест против самого факта смерти, — вот ядро того нравственного начала, которое должно закладываться, по Федорову, семейным воспитанием.

Важен еще и характер отношений между родителями в семье, та внутренняя атмосфера, в которой воспитываются дети. В силу личных обстоятельств Федоров мало говорил о домашнем воспитании. Но он вполне мог бы присоединиться к словам «апостола домашнего очага», своего современника В.В. Розанова, который писал: «Идеал лежит в семье... где дети трудятся, потому что старшие трудятся, не зная отдыха; не балуются, не бездельничают, потому, что на всякую минуту им указано дело, которое с них спросится; они заботливы к этому указанному предмету их детского внимания, потому, что чувствуют ежеминутно заботливость и внимание, на себя устремленные» (Розанов 1990, с. 143). Воспитание нравственных качеств у ребенка достигается не словами, а участием в общем для всей семьи деле; занятостью не играми, которые ничем не обременяют, а заботами родителей, т.е. помощью в серьезном и важном труде. Самые простые вещи, такие как помощь по дому, уход за младшими, посильный труд вместе с отцом или матерью, продиктованные желанием «пособить», поддержать родных людей, быть вместе с ними в любой ситуации, говорят о том, что из «дитяти» начинает вырастать «сын человеческий», а семья становится малым Храмом, который приуготовляет к делу спасения и воскрешения. Федоров высоко оценивал традицию трудового воспитания в семье, глубоко уходящую корнями в народную педагогику. К сожалению, эта традиция, также как и домашнее воспитание, особенно в виде материнской школы, сегод-

ня все больше вытесняется системой дошкольного образования. Цена удобств, которые приобретают родители, передавая детей в ясли и детские сады, ни в какой мере не может компенсировать потери, наносимые первоначальному воспитанию.

Семейное воспитание, как его мыслил Федоров, по самому его существу является воспитанием религиозным. Снова представим слово В.В. Розанову. Что же составляет внутреннее, субъективное содержание семейной атмосферы? — спрашивает он. И отвечает: «теплота религиозной жизни, слиянность с церковью и отсюда — светлое, радостное отношение ко всему окружающему, т.е. как к природе, так и к людям. Семья — это малый мир, малое отражение большого мира и она должна соединять в себе все его лучи... Духовное не только должно в ней обладать физическим, но и сообщать ему бесконечный смысл, проникать его неугасающим светом. Источник того и другого — только в религии» (Розанов 1990, с. 143). Но если для Розанова религиозное чувство, возбуждаемое семейной атмосферой в душе ребенка, — это начало обретения человеком полноты сознания о себе, то для Федорова важно содержание и религиозного чувства, и религиозного сознания. Семья как домашняя церковь должна воспитывать в духе деятельной *религии отцов*, религии воскрешения, превращающей чувство в побуждение, переживание в действие, догмат в заповедь.

В школе, взятой не только в символически-метафорическом, но и в предметном значении реального учебного учреждения, продолжается дело воспитания сынов человеческих. Федорову органически чуждо было противопоставление воспитания и обучения и тем более вытеснение первого вторым, чем бы это ни обосновывалось, то ли толстовским неприятием воспитания как формирования личности по заданным образцам, то ли лжедемократическим правом ученика на свободный выбор своих нравственных убеждений. Не согласен он был и со стыдливым компромиссом, возлагающим функции воспитания на само содержание изучаемого материала, в результате чего обучение приобретает назидательный, морализирующий характер. С его точки зрения,

воспитательная и познавательная, эмотивная и рациональная, нравственная и интеллектуальная стороны обучения не могут быть искусственно разделены, когда целью школьного обучения становится исследование причин «неродственного состояния» и путей возвращения к жизни отцов; исследования, осуществляемого *«везде, всегда и всеми»* (Федоров 1995–2000, т. III, с. 177).

На первый взгляд, Федоров перефразирует девиз Я.А. Коменского «все должны учиться всему и притом всесторонне», остающийся лозунгом современной школы. В действительности разительное отличие в позиции двух мыслителей обнаруживается тотчас же, как мы зададимся вопросом: «Для чего учить?». У основоположника новоевропейской педагогики универсальное обучение — путь к всеобщему знанию и очищающему преобразению разума. С точки зрения Федорова, школьное обучение является не только подготовкой к участию в общем деле творения жизни, но уже осуществлением этого дела.

Обучению Федоров стремится придать характер исследования — получения учеником под руководством учителя, но всегда активно и творчески, знания, нового не только для него, но и для других людей. Учеба — это не заучивание известных сведений, не имитация научного познания путем демонстрационных опытов и экспериментов, не занятия увлекательными обучающими играми. Все это может применяться в школе только в качестве вспомогательных мер, не искажающих сути обучения, которое имеет практический характер и состоит в расширении знаний учащихся о людях как членах большой семьи, объединенной узами родства (гуманитарное или, в федоровском смысле, генеалогическое, знание), и о природе, являющейся одновременно силой смертоносной и животворящей (естественнонаучное, или «метеороургическое» знание).

Преподавание в школе гуманитарных дисциплин должно исходить из того, что обществознание и особенно история — это не сведения о безликих событиях, датах или абстрактных законах; это — знание о людях, имеющих свое имя, биографию, родных и близких, являющихся чьим-то сыном или дочерью, братом

или сестрой, отцом или матерью. Безусловно, история делается людьми, но люди уходят, и история становится знанием об ушедших. Правда, знанием всегда неполным, урезанным и фрагментарным, потому что общая память сохраняет лишь имена великих, выдающихся, знаменитых. Избирательная историческая память за-бывает (т.е. выносит за скобки бытия, существования) львиную часть людей, когда-то боровшихся, страдавших, утверждавших свою правоту, превращая их в прах, в почву прогресса. Но не лучше такая память обходится и со своими героями, вызывая к жизни то одни имена, то другие в зависимости от «требований текущей ситуации», а иногда по откровенно конъюнктурным или корыстным мотивам. Перелицовывание и переписывание минувшего, привлечение прошлого для сведения счетов, использование истории как судилища говорит только об одном — об утрате историческим знанием нравственного смысла.

Для Федорова история — это полное, без каких-либо изъятий родственное знание о наших отцах, дедах, прадедах, уходящее в бесконечность ветвящегося генеалогического древа. Изучение истории детьми должно начинаться с изучения родословной своей семьи, насыщенных событиями биографий ее членов, круга их общения, интересов и занятий и т.д. Это будет расширяющимся движением в познании того, что уничтожает безжалостное время и, тем самым, сохранением, пока еще в памяти (виртуально), своих ушедших родных, для того чтобы, когда придет пора, можно было бы воскресить их реально.

Уходя из жизни, люди оставляют не только память о себе, но и материальные результаты своей деятельности — вещи, книги, произведения искусства, технические изобретения, творения зодчества и архитектуры и многое другое. Все, что хранит материализованную память о своих создателях, Федоров называет музеем. Собираание, сохранение и изучение личных вещей умершего, других принадлежавших ему артефактов подсознательно выражает наше желание продлить присутствие родного человека. На осознанном же уровне музеев — основание надежды на реальное, действительное воскрешение, дело которого начинается

школой. Школьный музей, созданный детьми под руководством учителей и с привлечением родителей, каким бы скромным он ни был, собирает и сохраняет знание о людях, событиях, особенностях местечка, где живут близкие, родные люди. Родным край становится для человека не по месту появления на свет, а малая родина — это не географическая точка. Только нравственное чувство любовной памяти к близким превращает школьное обучение в музейное познание.

Н.Ф. Федоров всемерно поддерживал энтузиастов из числа сельских и городских учителей и священников, увлеченных изучением местной истории, природных особенностей, народного быта, фольклора, и сам активно занимался сбором материалов о Керенском крае, Воронеже, Ашхабаде и др., но предпочитал называть это не краеведением, а отечествоведением, подчеркивая, тем самым, что изучение «отчего дома» есть дело нравственного долга, дело воскресительное. Им предлагалась целая программа оживления учебного материала, обращающая преподавание словесности, истории, географии и других предметов в исследование семейной генеалогии, прошлого родного края, памятников культуры, местных традиций и обычаев, диалектов и промыслов. Именно школы, по его мысли, могли бы повсеместно стать «учеными комиссиями», объединяющими не только учеников и учителей, но и всех тех, кто посвятил себя делу собирания и сохранения памяти об отцах, описания и изучения отечества. Школа, таким образом, становится музеем, в котором не просто обучают, но воспитываются «сыны человеческие».

Органичное единство школы и музея, при котором музейное дело оказывается делом просвещения и воспитания, а школа — учреждением, сохраняющим и преумножающим память о прошлом, дополняется объединением школы с «обсерваторией». Символически нагруженным термином «обсерватория» Федоров обозначает обусловленную вертикальным положением человека способность видеть и познавать не только то, что перед нами, т.е. в сфере непосредственной доступности, но и то, что находится над нами и вокруг нас. Всемерное и всеобщее исследование

природы необходимо в целях практической регуляции естественных сил, несущих угрозу людям. Среди естественных наук Федоров особо выделял астрономию, поскольку в созерцании и познании звездного неба выражается мечта о бессмертии и космическом предназначении человека. Поэтому естественнонаучные предметы — важнейший компонент школьного образования. Получение учащимися знаний о природе должно осуществляться не аналитическим, а натуралистическим образом — путем наблюдений, опытов, измерений. Еще в бытность преподавателем географии в уездных училищах, Федоров предпочитал проводить занятия в форме экскурсий и походов, в которых каждый ученик выполнял свое задание. Создавался ученический исследовательский коллектив, осуществлявший общее дело познания природы, «врага временного, но друга — вечного» (Федоров 1995–2000, т. II, с. 239). Однако, чтобы школа стала обсерваторией, необходимо иметь научное оборудование, которое не всегда доступно для учебных заведений. В этом случае естественно объединение ученической и ученой «коллегий», педагогического и научного сообществ, школы и научных центров, что также отвечает федоровскому императиву объединения в общем деле «ученых» и «неученых», отцов и детей.

В 1880-е годы при поддержке правительства в России происходит резкое увеличение сети церковно-приходских школ. За десять лет, после принятия в 1884 году «Правил о церковно-приходских школах», их количество увеличилось почти в шесть раз — с 5517 до 31835. Поскольку зданий для новых школ не хватало, их нередко размещали в церковных помещениях или строили здания, совмещавшие в себе помещения для богослужений и для обучения. Так появлялись церкви-школы. Это вынужденное обстоятельство впоследствии закрепилось официально из тех соображений, что «церковь уже есть школа». Федоров, с присущим ему стремлением в новой, рожденной жизнью форме видеть «знаки грядущего», возлагал на «церковь-школу» роль связующего звена между традиционным для Древней Руси монастырским образованием и Храмом-Школой будущего. Исходя из этого, он предлагал усовершенствовать приходскую школу: значительно расширить круг

естественнонаучных предметов, устранить междисциплинарные перегородки, сделать преподавание практически ориентированным, придать учебе исследовательский характер. Учебный процесс должен быть подчинен задачам воспитания, продиктованным идеалом всеобщего дела. Для этого требуется объединение школы с другими культурными и просветительскими учреждениями — музеями, библиотеками, архивами, планетариями, организациями науки и искусства — «в единый образовательно-воспитательный комплекс» (Гачева 2004, с. 245).

Главное же, приходская школа должна сохранять религиозный характер образования, поскольку «вышка» (естественнонаучное знание) не может возбудить в душе чаяния бессмертия. Объединение церкви и школы открывает большие возможности для объединения учащихся в вере. К этому они подготавливаются Законом Божиим, в центре которого — исповедание Пресвятой Троицы и заповедь воскрешения. В полной мере эта заповедь постигается учащимися через литургию и символику храма. Храмовая литургия есть воскрешение чувством, мыслью и словом. Храм в своем архитектурном облике и внутреннем оформлении есть тоже литургия, но только не в действии, а застывшая. Включение учащихся в религиозную жизнь путем воздействия на них храмовой обстановки, присутствия на богослужениях, оказания помощи священнику, участия в общей молитве, церковном хоре, обрядах и др., Федоров называл «литургией оглашенных». Распорядок учебы он предлагал организовать в соответствие с составленным для школ-храмов поминальным календарем (синодиком), в котором намечался годичный круг праздников в честь святых подвижников примирения и единения. «В эти праздники совершается возвращение сердец сынов к отцам, или к культуре предков, как к единой истинной религии, к единой истинной жизни» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 72).

Образ федоровской Школы-Храма напоминает братские школы, с развитием которых в XVI веке православные общины южных славян связывали сохранение своей веры, языка, культуры, уклада жизни. Школьный коллектив мыслился Федоровым подо-

бием религиозной общины, в которой складываются теплые, отеческие отношения между учителями и учениками, царит светлый дух активного познания, творится общее дело, осененное верой в его высокое нравственное предназначение. Состояние школы, в которой воспитываются сыны-спасители отцов, — предмет постоянного внимания и попечения прихода-общины. В символическом изображении поселения как церкви, Федоров помещает школу рядом с центральной площадью, т.е. перед Храмом, давая понять, что школа является притвором церкви, а образование и воспитание — введением в веру.

Одним из примеров нерастраченности в народной среде духа общего согласия и подвижничества стало для Федорова строительство крестьянами, с помощью местного священника и при активном участии детей, приходской школы в селе Мордовский Качим. В этой истории он увидел «самое сильное опровержение толстовского *“неделания”*» (Федоров 1995–2000, т. III, с. 37). Педагогика «общего дела» Н.Ф. Федорова и педагогика «свободного воспитания» Л.Н. Толстого представляли две разные, выражаясь современным языком, модели школы. Одна школа строилась по инициативе сельского священника на общие средства самими крестьянами и их детьми, другая — баринoм-филантропом для крестьянских детей. В первой царилa атмосфера учебы как серьезного нравственно-образовательного труда учителей и учеников, во второй — дух учебы как игры, развлечений и шалостей, ни к чему не обязывающих и детей, и взрослых. В Качимской школе, где воспитание и обучение было тесно связано с религией, в детях формировались качества нравственно совершеннолетнего и ответственного человека. Яснополянская школа, основатель которой объявил воспитание *«не плодотворным, незаконным и невозможным»* (Толстой 1989, с. 210), в питомцах всемерно оберегала ребячество и эгоцентричное стремление к бесцельной самореализации.

Таким образом, идея воспитания раскрывалась Федоровым в составе его проективно-философского учения и была нацелена не только на будущее возрожденного человечества, но и

на внимательный поиск в самой действительности тенденций, делающих возможным осуществление высшей нравственной цели. Преобладанием во взглядах мыслителя праксеологической тематики объясняется его трактовка образования в качестве действенной силы преобразования и воссоединения основных культурно-исторических начал человеческого рода — Храма, Музея и Школы.

Смертельное заболевание, распространившееся сегодня по всему миру, многими оценивается как удар природы, нащупавшей брешь в обороне человечества. В действительности это природа вызывает к объединению человеческого рода, разлагаемого безудержным потребительством, неверием и жесточайшей конфронтацией, к утверждению тех жизнеутверждающих начал, благодаря которым мы существуем в непрерывающейся смене поколений. Несмотря ни на что, нравственные силы, оживотворяющие наши связи с прошлым, с ушедшими отцами и дедами, продолжают действовать и укрепляться. После снятия идеологического пресса снова массовым стало Радоничное поминовение умерших родителей, оживился интерес, особенно молодежи, к истории своих семей, к своей родословной. Сохраняется и развивается традиция создания школьных музеев, сбора учащимися краеведческих материалов, ведения археологических изысканий. Поистине всенародным стало движение «Бессмертного полка», участвуя в котором, люди отдают дань любви и признательности своим отцам, дедам, прадедам, объединившим свои силы для спасения ныне живущих. Увековечиванием их героического подвига стали «Книги памяти», создаваемые «сынами человеческими» во всех «городах и весях» нашей страны. Так, во Владимирской области бескорыстными усилиями учителя истории и преподавателя вуза на пенсии Юрия Епишина и с помощью его коллег по краеведческому музею были восстановлены имена всех 9708 жителей Камешковского района, внесших фронтовой вклад в приближение великой Победы. Эти и другие многочисленные «знаки грядущего» — убедительное подтверждение нравственной состоятельности федоровского учения «общего дела».

Литература

Гачева 2004 — *Гачева А.Г.* Н.Ф. Федоров — философ и деятель отечественного просвещения // На пороге грядущего: Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903). М.: Пашков дом, 2004. С. 220–251.

Розанов 1990 — *Розанов В.В.* Три главных принципа образования // Розанов В.В. Сумерки просвещения. М.: Педагогика, 1990. С. 91–169.

Семенова 2019 — *Семенова С.Г.* Философ будущего: Николай Федоров. М.: Академический проект, 2019. 638 с.

Толстой 1989 — *Толстой Л.Н.* Воспитание и образование // Толстой Л.Н. Педагогические сочинения. М.: Педагогика, 1989. С. 205–232.

Федоров 1995–2000 — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: в 4 т. / Вступ. ст. С.Г. Семеновой; сост., коммент. А.Г. Гачевой, С.Г. Семеновой. М.: Издательская группа «Прогресс»; Традиция, 1995–2000.

НИКОЛАЙ ФЕДОРОВ О ТЕУРГИЧЕСКОЙ СУЩНОСТИ ИСКУССТВА И САКРАЛИЗАЦИИ ПАМЯТИ

Е.М. Титаренко

*Санкт-Петербургский
государственный университет*

titem@mail.ru

Статья посвящена проблеме сакрализации феномена памяти в «Философии общего дела» Николая Федорова. Рассматриваются эстетические аспекты его учения. Показывается, что оно связано с развитием проблем исторической и литургической памяти. Демонстрируются дидактические основы религиозного экфрасиса, показывается, что он основан на синтезе механизмов памяти и принципов поучения.

Ключевые слова:

Философия Н.Ф. Федорова, «Философия общего дела», эстетический супраморализм, сакрализация памяти, дидактический экфрасис.

NIKOLAI FEDOROV AND HIS VIEWS ON THE THEURGIC ESSENCE OF ART AND THE SACRALISATION OF MEMORY

Е.М. Titarenko

*St. Petersburg
State University*

titem@mail.ru

The article is dedicated to the problem of sacralization of memory phenomenon in Nikolay Fedorov's "Philosophy of the Common Cause". Aesthetic aspects of his study are considered in the article. It is shown that it is connected with development of problems of historical and liturgical memory. Didactic foundations of religious ekphrasis are demonstrated. It is indicated that it is based on the synthesis of memory mechanisms and principles of edification.

Keywords:

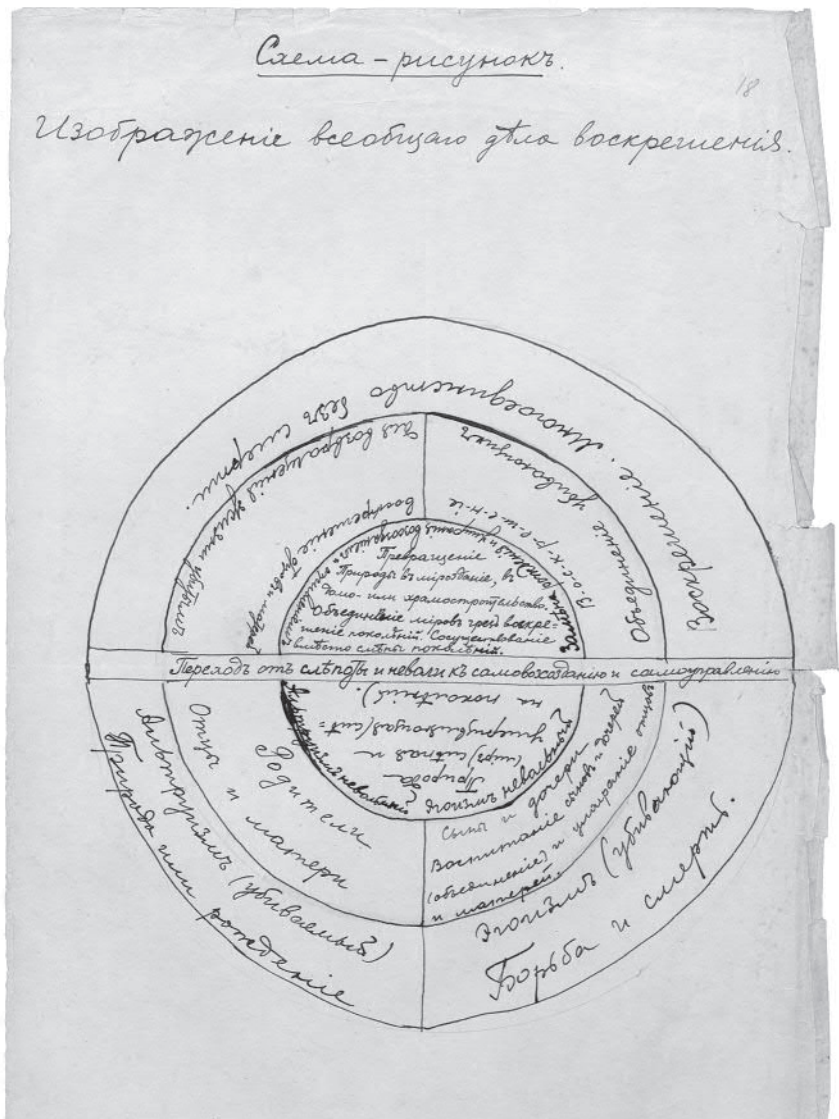
Philosophy of N.F. Fedorov, "Philosophy of the Common Cause", aesthetic supramoralism, sacralization of memory, didactic ekphrasis.

Произвольное использование опыта прошлого, искажение исторических событий и фактов, манипуляция памятью поколений — все это выражает столь свойственное нынешней эпохе напряжение в отношении к философским проблемам забвения и памяти. Подобные коллизии в отношении к исторической памяти

переживались и в прошлом, побуждая к стремлению понять феномен памяти, осмыслить ее как хранилище времени, позволяющую человеку и человечеству увидеть себя в потоке истории. Переживание опыта самосознания и самосозидания определяет возрастающий интерес к феноменологии памяти. «Память, — как утверждает Ле Гофф, — это существенный элемент того, что ныне называют индивидуальной или коллективной идентичностью, поиск которой является одной из фундаментальных форм деятельности, осуществляемой современными индивидами и обществами, и отличающейся лихорадочностью и тревожностью» (Ле Гофф 2013, с. 133).

«Философия общего дела» как труд всей жизни Н.Ф. Федорова, вызвавшая глубокий интерес его великих современников Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, В.С. Соловьева, развивает тему памяти в контексте христианской антропологии и историософии. Это обусловлено тем, что учение Федорова о всеобщем синтезе, выраженное в проекте эстетического супраморализма, является одним из наиболее значительных воплощений христианского сознания в русской религиозной мысли. Появление федоровского «проекта» всеобщего воскрешения С.Н. Булгаков назвал «симптомом величайшей духовной важности». «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» (Булгаков 1994, с. 316).

В размышлениях о памяти и искусстве будущего идеи Федорова особенно притягательны, поскольку, как справедливо отмечала С.Г. Семенова, «из всех русских мыслителей именно Федоров наиболее всеобъемлюще раскрывал суть будущего совершенства — совершенства», настаивая на уподоблении творческой природе Бога (Семенова 2008, с. 926). Очевидны литургические основания проекта супраморализма, в котором молитва и поучение вызывают к достижению деятельного состояния веры, связанной не только с совершенствованием личности, но и с преображением мира, устранением зла и победой над смертью как источником всякого греха и разрушения. Завершающие слова Символа веры:



Н.Ф. Федоров. Схема-чертеж Супраморализма. 1902
 Российская государственная библиотека

«Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века» разворачиваются у Федорова в программу активного христианства, основанного на вере в то, «что великое дело воскрешения совершается в посястороннем мире, хотя поприщем его служат все миры вселенной» (Федоров 1995–2000, т. IV, с. 481).

Космический масштаб устремлений проекта, пронизанный верой в «град Божий» и надеждой на обретение «града человеческого», придавал особую остроту взгляду мыслителя на дела земные, на углубляющееся разделение человечества, на голод и войны, движущие историю, на разверзающуюся пропасть между церковью и светской культурой, на господство индустриализма и культ современности, что умаляло пространство памяти как пространство сакрального. В этом широчайшем идейном горизонте усматривалось мыслителем историческое предназначение православия и Российского государства как духовного центра, объединяющего человечество на пути рекреатуры, или воссоздания мира в его нетленном состоянии. Поэтому идеи Федорова Г.В. Флоровский связывал с новым эстетическим подъемом и новым религиозно-философским пробуждением, определявшими творческую магистраль русской культуры второй половины XIX века, парадоксальным образом сталкивавшейся с нигилизмом, «исторической “нетовщиной”, разрушением эстетики и невежественным рационализмом» (Флоровский 1983, с. 288).

Пolemический строй и сближение с жанром поучения в изложении Федоровым идей эстетического супраморализма определялись непримиримым отношением мыслителя ко всем проявлениям нигилизма. Он стремился противопоставить отрицанию христианства глубокое осознание литургических оснований творчества, принятие осуществления церкви как Тела Христова. Искусство как творчество, несущее поучение и память, представляется Федорову непременным условием утверждения этики воскресительного долга, ведущей человечество по пути Христа. Отступление от этого пути чревато невероятным расширением пространства профанного. В секуляризации, которая разрушает почтение к отцам и вытесняет память о предках, Федоров видит

причину кризиса искусства и культуры Нового времени, отмеченного нарастающим противоречием между светским и духовным, между знанием и верой, сакральным и профанным.

Христианский универсализм философии общего дела считает «память, которая есть любовь», силой, способной превратить гражданскую историю в священную. В третьей части своего главного произведения «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства» Федоров утверждает, что «история есть всегда воскрешение, а не суд» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 135). В эпоху бурного развития исторической науки, историософского напряжения и возрастающего интереса читающей публики к историческим сочинениям Федоров оглашает «народный взгляд», взгляд молчаливого большинства, «неученых», для которых прошлое есть поминовение ради воскрешения.

История в таком понимании есть не занимательный рассказ и повествование, а облеченная в ритуальные формы память. В размышлениях о смысле истории Федоров обращает взор к Творцу, для которого память и любовь — это сущностные свойства. Память о предках как выражение любви восстанавливает всемирное родство. Божественная любовь и вечная память, соединяясь усилием человека, способны изменить историю. «Чтобы стать священной, христианскою, — писал Федоров, — история должна быть словом не об ополчении лишь друг на друга Запада и Востока, превратившемся в настоящее время в борьбу океанического мира с континентом, в борьбу, как сказано, не на живот, а на смерть; она должна быть словом и об ополчении общем, друг за друга, против извне действующей и в нас действующей слепой силы природы, т.е. история есть слово об объединении не на смерть, а на воскрешение и живот» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 157).

В православии Федоров ценил и видел глубокое выражение молитвенной памяти об умерших. В контексте его трактовки памяти как поминовения умерших и веры в то, что смерть не обрывает человеческого существования, история видится словом о воскрешении, о совместном бытии всех живших на земле как конечном идеале.

Литургические основания этого представления очевидны. Историческая память в соотношении с памятью литургической позволяет представить утопический образ соборного человечества. Собранные в храме на литургии воплощают живое многоединство по типу Троицы. Литургическое поминание усопших, родительские субботы, поминание святых, поминальные кресты, часовни, храмы как памятники формируют пространство сакрального, устанавливают связь между священным и светским мирами.

Молитвенная память, по утверждению Федорова, должна определять образ и содержание исторической памяти. Поэтому история, понимаемая как синодик, «становится священной» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 314). Примером единства веры и знания, воцерковления истории, полагал Федоров, могло бы стать возобновление традиции летописания, когда на священника, наряду с обязанностью совершения литургии, возлагалась бы обязанность писать историю своего прихода, объединяя тем самым историческую память с молитвенным поминовением. Происхождение синодика церковное предание связывает с апостольским собором. «Собор этот не только действительно был, потому что ученики до Пятидесятницы не разлучались, пребывали вместе, но он был даже постоянный, а не периодический или временный, ибо собор и церковь составляли одно и то же, и поминовение было ежедневное, ибо основой собора или церкви была память, или воспоминание, о Христе», — писал философ общего дела (Там же, с. 314).

Воспоминанием о Христе литургия объединяет живых и умерших. Называние имени покойного, поминовение означает его присутствие рядом. Федоров трактует синодик расширительно, полагая, что не только письменная история и записанные имена составляют синодик, но и кладбища, курганы, городища дописьменной дохристианской истории, хранящие память об ушедших поколениях. Священная всемирная история, представленная как вселенский синодик, соединяет человечество. Поминальник становится сакральным и нравственным основанием синергического бытия человечества с Богом.

Память в таком понимании есть средство воспитания чувства сыновства, родства, той силы, которая противостоит розни и смерти. Воплощением этого единения станет, как полагал Федоров, «превращение храмовой литургии во внехрамовую» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 134), в общее дело воскрешения. Этика воскресительного долга видится ему безусловной нравственностью, или супраморализмом, определяя нравственный путь человека императивом: «жить не для себя, не для других, а со всеми и для всех» (Там же, с. 429). Это путь священной истории, который ведет к царству абсолютного добра, освобождая человека от несвободы падшего мира.

В свете проективной философии супраморализма переосмысливаются состояние и формы культуры, не соответствующей задачам духовного и нравственного развития общества. «Культура, — утверждает Н.Ф. Федоров, — есть произведение эпохи, которая отказалась от бессмертной жизни, не признавала зла в умирании личном и вымирании родовом. Она хотела жить и наслаждаться жизнью, издерживать капитал, а не создавать и не воссоздавать его» (Федоров 1995–2000, т. III, с. 480). Культура как факт, сложившаяся вне сакрального пространства, ведет к вырождению. Этим обусловлен призыв Федорова к спасению от культуры. Логика проективного понимания истории приводит к осознанию необходимости обращения к культу, к литургическим корням, позволяющим преодолеть доминирование профанного в светской культуре, а значит вернуться к воссозданию, выходя тем самым к искусству, которое в союзе с наукой, вдохновляемое религией, должно стать «восстановлением мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 401). Рекреатура, или воссоздание, представляется Федорову подлинным содержанием священной истории, становящейся теoантропоургией. Рекреатура — богочеловеческий процесс восхождения к первообразу мира, не знавшего грехопадения и ущерба. Это путь от культуры к Дому Божьему, который «есть Церковь Бога живого, столп и утверждение истины» (Тим 3, 15).

Образ Божьего строения, разрушенного и созидаемого храма, запечатленный в книгах Ветхого и Нового Заветов, становится

фундаментальным архетипом проекта всеобщего воскресения. Идея воссоздания храма тварного мира, освобождаемого от греховности и тем самым готовящегося к принятию Божьей благодати, определяет содержание теоантропоургической эстетики Федорова, в которой искусство создает не подобию, а новое бытие. «Оживление и есть искусство самое естественное, — считал он, — если оно и не творчество, то воссоздание, воспроизведение, совершаемое по образцу и подобию самого Творца всеми людьми как единым художником» (Федоров 1995–2000, т. IV, с. 32). В воскресительном долге детей перед отцами Федоров видел источник искусства. Осознание этого долга обретается в духовном странстве памяти и формируется опытом поучения.

Описание проекта эстетического супраморализма пронизано духом поучения. Путь жизни и путь смерти, открытые «Поучением двенадцати апостолов», Федоров определяет как путь «христианский и крестьянский», путь смерти как «языческий, городской» (Федоров 1995–2000, т. II, с. 293). Утверждая, что самое широкое и действенное поучение, наставляющее человека, содержится в богослужении — в литургическом действе поминовения и в проповеди, Федоров понимает и использует поучительные и воспитательные возможности выразительных форм, создаваемых в словесном или изобразительном творчестве. В этом отношении представляет интерес обращение мыслителя к интерпретации старого и нового искусства и создание им проективного дидактического экфрасиса, основанного на новозаветной образности (Титаренко 2018, с. 268–283).

Федоров понимает, что произведение как высказывание художника запечатлевает событие, воплощая стремление сохранить память, преодолеть забвение, которое несет всесокрушающий поток времени. Созданный художником памятник «овеществляет» память. В сохранении древних и создании современных памятников Федоров видит источник и основание для понимания истории, форм порождения идеалов и движения человечества к их достижению. Произведения мыслителя содержат упоминания множества памятников. Каменные бабы, изваянные древними обитателями

степей, пирамиды, изобразительное искусство и иероглифическое письмо Древнего Египта, Парфенон и памятники Античной Эллады, София Константинопольская, ансамбль Московского Кремля, европейская монументальная живопись XIX века, живопись художников круга назарейцев (П. Корнелиуса, Ф. Овербека), творчество русских художников (А.А. Иванова, В.В. Верещагина, И.Е. Репина) привлекали его внимание.

Ярким примером является обращение Федорова к творчеству великих художников эпохи Возрождения (Леонардо да Винчи, Микеланджело, Рафаэля). Удивляет тонкость и пронизательность его взгляда на шедевры, запечатлевшие и сохранившие память о решительном повороте европейской культуры к идеалам гуманизма. Но все же для Федорова вершиной живописной изобразительности является икона. Икона — истина, выражающая тождество слова и изображения. Икона не иллюстрация, а запечатление веры, соединение видимого с невидимым в отличие от картины, лишенной сакрального содержания. Казалось бы, с этой позиции неминуемо отрицание или уничтожение языка и живописной образности возрожденческой культуры. Но Федоров, глубоко понимая контекст этой культуры, дает своеобразную интерпретацию живописных произведений и творчества великих мастеров. Описание картины в форме толковательного экфрасиса раскрывает произведение как памятник, актуализирует его в пространстве настоящего, тем самым связывая с будущим. Для Федорова образ будущего определяется проектом эстетического супраморализма, поэтому в своей интерпретации философ делает акцент на поучительных аспектах содержания художественного образа, формирующих проективное понимание будущего как священной истории. Так осмысливается Федоровым творчество Леонардо да Винчи.

Упоминание Федоровым имени Леонардо в примечании к статье «К делу умиротворения... VI выставка Воронежского Губернского Музея» связано с важнейшими проблемами, связующими учение супраморализма в цельный проект, основанный на принципах христианского универсализма. Статья содержит характерный для стиля Федорова прием, когда обращение к частному

явлению, событию становится предметом и поводом усмотрения всеобщего сакрального смысла в частном. Так, идея умиротворения связывается с памятью о Рождестве, с праздником всех детей без различия народности и сословия, с «детственностью» и «родственностью», которые противоположны отвлеченному гуманизму. На выставке, открытой в Воронеже 26 декабря 1898 г., было представлено около 60-ти картин Рождества, на которых «художники всех стран и многих веков, изображали младенца Христа, хотели представить нам в образе дитяти божественное совершенство, чистую детскость без первородного греха» (Федоров 1995–2000, т. III, с. 191). У Леонардо Федоров видит художественное воплощение памяти о «детственности», т.е. абсолютной родственности, явленной в образе Божественного Младенца. В ссылке к статье он пишет: «На картине Леонардо да Винчи (Матери и двух детей: Иоанн и Спаситель) Иисус Христос не умеет еще ходить, а в лице его уже “Совершенная мудрость”, которая есть в то же время и “Детская простота”» (Федоров 1995–2000, т. III, с. 192).

Алтарный образ Мадонны был заказан художнику монахами-францисканцами церкви Сан-Франческо-Гранде для часовни, построенной и освященной в честь Непорочногo зачатия. Первый вариант картины был написан Леонардо между 1484–1484 гг. (Париж. Лувр), второй создан позднее с участием монаха Амброджо де Предиса (Лондон. Национальная галерея). Образ основан на сюжете, которого нет в Библии. О встрече младенцев Христа и Иоанна повествуется в псевдоапокрифе, где говорится, что на пути в Египет Мария с Иисусом встречают Елизавету и Иоанна. Сцена встречи изображена в закрытом, изолированном пространстве грота, где чистый образ Девы Марии представлен в единстве с чистотой образов Младенцев как напоминание завета: «если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф. 18, 3).

Федоров обращается к картине Леонардо как живописному, наглядному изображению детскости, интерпретируя этот образ в евангельском духе. Его интерпретация содержит мотивы поучения, обращая память к евангельским заветам. «Художественное в карти-



*Леонардо да Винчи
Мадонна в скалах. 1483–1486
Лувр, Париж*

нах Рождества Христова станет нравственным, если зрители поймут значение детственности, т.е. родственности, явленной в образе младенца Христа» (Федоров 1995–2000, т. III, с. 192). Сохранение чистоты детственности, полагает Федоров, — условие всеобщего объединения, умиротворения, когда оживление будет целью человечества. Детственность, соединенная с всеобщим образом и наукой, в пред-

ставлении Федорова, становится условием движения от культуры к рекреатуре, или к воссозданию мира в его изначальном, безущербном состоянии. Эта идея близка взглядам Леонардо, который понимал живопись как одно из величайших проявлений творческой памяти, когда умение воссоздать изображаемый предмет означает, что художник постиг его природу и значит может преобразовывать мир по законам, лежащим в основе Божественного творения. В этом теургическая идея Возрождения перекликается с теoантропоургическим замыслом проекта эстетического супраморализма.

Тема кризиса искусства — одна из ключевых в философии Федорова, она подробно рассматривается им во многих его работах: «Собор», «Эстетический супраморализм», в статьях о литературе и искусстве. Истинные основания для науки об искусстве и понимания истоков кризиса искусства следует искать, как утверждает Федоров, не у Канта, Гегеля или Ницше, «ни в изучении самих произведений художников», а у Микеланджело — «в душе великого художника, мастера во всех искусствах», который «столько же принадлежит Новому времени, эпохе секуляризации, сколько и векам религии, средним векам. Этого мало, в нем заключаются принципы будущего искусства» (Федоров 1995–2000, т. III, с. 452). В сочинениях Фе-

дорова нет развернутых описаний произведений Микеланджело, анализа творчества великого мастера. О Микеланджело Федоров пишет в короткой, неоконченной статье «Эстетический кризис», по тексту которой можно судить о глубоком понимании мыслителем значения и места гениального художника не только в истории Ренессанса, но и в истории мирового искусства.

По мнению Федорова, именно Микеланджело показал искусство, каким оно было и каким должно быть. Выражение этой мысли он находит в поэзии гениального мастера. Федоров пишет: «Если Микель Анджело 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» (Федоров 1995–2000, т. III, с. 452). Очевидно, что обращение Федорова к сонету Микеланджело «Non ha l'ottimo artista alcun concetto» («Нет замысла, какого б не вместила...») (пер. Вяч. Иванова) (Микеланджело 2018, с. 63) основывается на глубоком понимании творчества великого мастера, его мировоззрения. За поэтической декларацией отчаяния в строках сонета стоят образы «Страшного суда», «Пьеты» и других произведений, в которых выражено трагическое ощущение заката идеалов Возрождения, крушение надежд на устройство совершенного миропорядка титаническими усилиями личного самоутверждения. В признании ограниченности искусства, его бессилия перед лицом смерти, невозможности преодоления творчеством гения слепой силы природы, как и в признании того факта, что произведение живет дольше его создателя, Федоров видит противоречие, являющееся, истоком эстетического кризиса, столь глубоко осознанное и выраженное в совершенной поэтической форме великим художником. Жизнетворчество позднего Микеланджело утратило веру в безграничные творческие возможности человека, что нашло отражение в произведениях этого периода и в поразившем Федорова сонете.

В восприятии Федорова Микеланджело предстает мастером, достигшим вершин совершенства в своем искусстве, и мыслителем, постигшим метафизику зла, понимающим природу зла, кроющегося в самом человеке, а не вне его. Именно в этом Федоров видит величие Возрождения, в смелости и дерзновении замыслов,



*Микеланджело Буонаротти. Страшный суд. 1537–1541
Сикстинская капелла. Музеи Ватикана*

в стремлении к идеалу совершенной личности и совершенного общества, в титанических усилиях на пути достижения этих идеалов и в признании невозможности их воплощения. Мыслитель далек от идеализации Возрождения, видя в культуре и искусстве этой эпохи свидетельства заблуждений индивидуалистического сознания, отождествляющего знание и добродетель. В этом контексте для Федорова искусство Микеланджело — предтеча всех последующих поисков преодоления кризиса искусства, создания теорий и учений о смысле и границах творчества. Утверждение Микеланджело о том, что природа побеждается искусством, принимается и развивается Федоровым в эстетике супраморализма, где средством искусства видится не самодостаточная совершенная личность, а человечество, соборная личность, объединенная памятью и этикой воскресительного долга. Несколько строк, посвященных Микеланджело в неоконченной статье «Эстетический кризис», воспринимаются как начало и исходная точка порождения и изложения Федоровым его эстетики.

Росписи Ватиканского дворца Рафаэля «Станцаделла Сеньятура» (1509–1511) привлекли особое внимание Федорова и стали предметом рассмотрения в его работе «Вопрос о восстановлении всемирного родства. Средства восстановления родства. Собор», являющейся частью главного произведения мыслителя «Записки от ученых к неученым». Программа фрески «Станца делла Сеньятура», основывающаяся на эстетических представлениях ренессансного неоплатонизма, воплощена в сложной, символически насыщенной композиции. Четыре медальона с изображением аллегорических фигур Теологии, Философии, Поэзии и Правосудия организуют пространство свода, символизируя пути познания истины. Федоров обращается к рассмотрению величайшего произведения монументальной живописи Ренессанса в связи с описанием воображаемого проекта росписи храма-музея, который мог бы стать не только наглядным архитектурно-живописным синодиком, местом памяти, но и художественным образом супраморализма, воплощающим идеи активного христианства, основывающегося на представлении об условности апокалиптических пророчеств.

Храм-музей представляется Федорову одним из средств восстановления родства и объединения человечества в деле воскрешения всех живших на земле. «Музей нужен нам как внешнее выражение собора», — писал он (Федоров 1995–2000, т. I, с. 343). Мыслитель разворачивает величественный анагогический проект, направленный на изображение в символической форме заповеди воскресения, предваряя описание грандиозной композиции росписи указанием на значение изобразительного искусства для выбора путей поиска истины. «Живопись, — указывает он, — называют грамотою для неграмотных, а между тем эту грамоту (т.е. живопись) умеют читать немногие и из грамотных, потому что отрешились от старой жизни» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 315). Федоров утверждает: живопись должна «учить», что было свойственно «старому» искусству, воплощающему в символических образах Священное Писание.

Это представление о содержании и предназначении живописи основывается на теории образа, изложенной выдающимся христианским мыслителем Иоанном Дамаскиным и утвержденной в постановлениях VII Вселенского собора (787 г.), признавшего дидактическое значение иконопочитания. Федоров следует этому принципу, утверждая, что «одно лишь слово без наглядного изображения, бессильно бороться с впечатлением» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 333). В качестве подтверждения дидактических возможностей изображения и поучения он показывает пример прочтения знаменитых фресок Рафаэля. В величественной фреске «Диспута» («Диспут о таинстве»), посвященной апофеозу остии, облатки причастия, как считает Федоров, содержится наглядное изображение причин небратства.

Обращаясь к риторической форме толковательного экфрасиса, он дает краткое, но емкое описание композиции монументальной фрески, заставляя зрителя («читателя») увидеть глубокий, провидческий смысл изображения как картины смятения, душевного сомнения и разделения. Не молитва и евхаристическое единство в таинстве причастия, а пафос индивидуалистического самоутверждения выражен в совершенной, строгой композиции



*Рафаэль Санти. Диспут. 1509–1510
Апостольский дворец. Ватикан*

фрески, решенной в традиции иконографии Страшного суда, где Бог — Судия. Изображая в одной плоскости мир небесный и земной, Рафаэль, по мнению Федорова, не дает и «намек на согласие, на требование братства» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 322) ни в образе Троицы, ни в образах окружающих алтарь теологов и философов, среди которых Рафаэль изобразил Данте, Савонаролу, папу Сикста IV. Рафаэлевский «Диспут» Федоров трактует как предсказание будущего разделения, раскола, к которому «привели горячие споры о таинстве» (Там же, с. 323).

Описание фрески «Афинская школа», изображающей триумф философии, Федоров начинает с центра композиции — с фигур великих философов Платона и Аристотеля. Платон держит в руках трактат «Тимей», посвященный природе Универсума, что олицетворяет натурфилософию, Аристотель — «Этику», изучающую моральную философию. Платон указывает на небо, Аристотель — на землю. В этом Федоров видит разделение, несогласие, породив-



*Рафаэль Санти. Афинская школа. 1510–1511
Апостольский дворец. Ватикан*

шее множество школ философии, дело которых — спор, но не объединение. Основанием объединения стала бы не отвлеченная, а действенная мораль (супраморализм), способная сплотить все человечество вокруг одной цели.

К образу рафаэлевской «Афинской школы» Федоров обращается для пояснения идеи всеединства как «единства истории и астрономии», выражающей представление об объединении всех миров через воскрешение всех поколений, одновременное существование которых станет «вознесением их на иные миры», регуляцией планет во вселенной (Федоров 1995–2000, т. III, с. 355, 364). Взгляд, лежащий в основе композиции знаменитой фрески, где Платон изображен указывающим на небо, а Аристотель — на землю, Федоров называет «докоперниканским», противопоставляющим «небесное» и «земное». Рассмотрение четырех настенных композиций «Стан-

ца делла Сеньятура» приводит его к выводу об отсутствии единства как в самих композициях, так и между ними. Не видит он единства и в изображенных Рафаэлем аллегорических образах, символически обозначающих теологию, философию, поэзию и юриспруденцию. В восприятии Федорова фрески Рафаэля предстают памятником эпохи, ознаменовавшей начало разделения религии, веры, науки и искусства. Он признает величие Рафаэля, как фигуры, выразившей языком живописи начало секуляризации культуры, ее отпадение от литургических корней.

Толковательный дидактический экфрасис, основывающийся на идеях проективной «Философии общего дела» поучает читателя, вооружает его оптикой, позволяющей увидеть шедевры эпохи Возрождения в перспективе проекта искусства будущего. Это получение сопровождается назиданием вдумчивого и бережного отношения к искусству прошлого. Сохранение всего художественного наследия как памятников духовной жизни прошлых эпох представляется Федорову важным для нравственного воспитания новых поколений. Обращение к живописи и к искусству Возрождения также становилось основанием для размышлений об иконологической программе росписей всемирного храма-музея как наглядного образа супраморализма. Ерминия, или наставление, разъясняющее программу росписи храма-музея, должна быть составлена, по мнению Федорова, на основании изображений, имеющих в расписанных византийских и западных соборах, а также в расписанных «музеях от ватиканских палат до музеев мюнхенских и берлинских» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 331). Экфрастический текст «Собора» в значительной степени посвящен составлению такого типикона.

Литература

Булгаков 1994 — *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Изд-во «Республика», 1994. 415 с.

Ле Гофф 2013 — *Ле Гофф Ж.* История и память / пер. с франц. К.З. Акопяна. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. 303 с.

Микеланджело, 2018 — *Микеланджело.* Семь сонетов / Пер. Вяч. Иванова. М.: Изд-во «Майер», 2018. 88 с.

Семенова 2008 — *Семенова С.Г.* Идея всеобщего спасения у Н.Ф. Федорова (в контексте христианской традиции апокатастасиса) // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 2 / Сост., А.Г. Гачевой, С.Г. Семеновой. СПб.; РХГА, 2008. С. 904–926.

Титаренко 2018 — *Титаренко Е.М.* Экфрасис и новозаветные образы в проективной эстетике Н.Ф. Федорова // Новозаветные образы и сюжеты в культуре русского модернизма / Сост. и отв. ред. О.А. Богданова, А.Г. Гачева. М.: Индрик, 2018. С. 268–283.

Федоров 1995–2000 — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: в 4 т. / Вступ. ст. С.Г. Семеновой; сост., коммент. А.Г. Гачевой, С.Г. Семеновой. М.: Издательская группа «Прогресс»; Традиция, 1995–2000.

Флоровский, 1983 — *Флоровский Г.В., прот.* Пути русского богословия. Paris: YMCA-PRESS, 1983. 600 с.

«МИРОВАЯ ПОЭМА» Н.Ф. ФЕДОРОВА

Н.Н. Смирнова

*Институт мировой
литературы им. А.М. Горького
РАН*

nnsmirnova@mail.ru

«Мировой поэмой» Н.Ф. Федоров называл народное предание, в котором запечатлена жизнь каждого поколения и каждого отдельного человека. Эта поэма, творимая всеми поколениями людей, обозначает путь, оставленный предками для потомков, по которому возможно восстановление мира, воскрешение, строительство нового мира бессмертия. Чтение, письмо и исследование — подготовительная деятельность к всеобщему воскресительному творчеству мировой поэмы на пути к преображенному миру.

Ключевые слова:

«мировая поэма», литература, чтение, письмо, исследование, воскрешение.

N.F. FEDOROV'S “UNIVERSAL” POEM

Natalia N. Smirnova

*A.M. Gorky Institute of World
Literature
of the Russian Academy of Sciences*

nnsmirnova@mail.ru

N.F. Fedorov called the “Universal Poem” the folk tradition, which captures the life of each generation and each individual person. This poem, created by all humankind, is the way left by ancestors for posterity to restore the world, to resurrect, to construct a new world of immortality. Reading, writing and research are preparatory work for generations of sons to re-creation the “Universal Poem” on the way to the transfigured world.

Keywords:

“Universal Poem”, literature, reading, writing, research, resurrection.

Многоговорение и немота прекратятся, надо полагать, только тогда, когда письменность, или литература, будет произведением всех...

Н.Ф. Федоров

Под «мировой поэмой» Н.Ф. Федоров понимал народное предание, запечатлевающее жизнь каждого поколения, и в нем жизнь каждой семьи, каждого отдельного человека. Такая поэма есть путь, по которому будет осуществляться восстановление, воскре-

шение отцов, строительство нового мира, в котором не только нет места смерти, но и раздробленности общества, достигшей своих вершин в городской жизни. «Народ живет в городском быту, и родоначальник передает детям о своих предках <...>; потомки продолжают вести предание, поэму, так что авторами ее будут сыны, говорящие об отцах и чувствующие, сознающие себя братьями. Такая литература есть дело священное, родственное по содержанию и по авторам...» (Федоров 1995–2000, т. II, с. 400). Вся литература должна стремиться приблизиться к цели предания.

В федоровском проекте *Общего дела* книга имеет потенциал преобразиться, став живой личностью автора. Книги и сами «живые существа», даже и до тех пор, пока через них еще не воскрешен автор в своей телесности. Чтение и исследование служат делу воскрешения.

Странная, ни с чем не сравнимая философия Федорова впервые в русской мысли ставит вопрос о телесности, воплощенности и личном характере истины, о слове, в котором навеки запечатлен его высказавший. Путь от материального следа к тому, кто его оставил, служит «священному делу восстановления» (Федоров 1995–2000, т. II, с. 433). «Федоров, — писал Лев Шестов, — был и в своем мышлении, и в своей жизни «святым» — т.е. ценил то, чего люди не ценят, и думал о том, о чем люди никогда не думают» (Шестов 2004, с. 715). По мысли Федорова, каждый момент жизни имеет ценность и нуждается в восстановлении, а значит, запечатлении и истолковании, для того чтобы он был внятн потомкам, решающим задачу воскрешения. Инструментами в этом жизнетворческом процессе Федоров считал чтение, письмо и исследование.

Чтение порождает общение-сотворчество между двумя личностями. Чтение не может быть только случайным моментом биографии, случайным местом встречи вдруг найденной книги и читателя. Если это событие совсем немотивированно, оно не оставит следов и сказать о нем будет нечего. Речь же о чтении как встрече подготовленной, личностью или обстоятельствами, и тогда эта подготовленность не может не дать результатов. Оставленное в этих обстоятельствах слово запечатлевает факт становления

личности читающего с тем, чему он стал причастен. Так мыслилось читательское сотворчество — независимо от того, принадлежит ли читающий к миру «ученых» или «неученых», — философом Н.Ф. Федоровым, выразившим неразрывную связь истины Откровения с судьбами отдельных людей¹.

В грандиозном федоровском проекте тема становления самим собою возникает в отталкивании от мысли Ницше (см.: Семенова 2004, с. 937–963). Должен ли человек стремиться достичь своего индивидуального предела (и вместе с тем неизбежно «создать *свою* истину, *свою* мораль» (Федоров 1995–2000, т. II, с. 165), или есть какой-то иной путь? Философ прямо отвечает: чувство отъединенности безнравственно, так как игнорирует голос *собственной* сыновней совести, и не может быть «своей» (глухой к этому голосу и безотносительной к другим) истины и морали. Человек не может стать самим собой без других, которым он обязан своим бытием и своей самостью. В этом и смысл обращения к *наследию*, которое есть не буква, не книга, а человек, воскрешаемый читающим; и чтение, таким образом, есть разновидность непосредственного общения.

Становление самим собой возможно только через другого, бывшего прежде, прошедшего свой путь. Индивидуальный путь, осознанно или нет, лежит через пройденное предшествующими поколениями. Именно поэтому воскрешение некогда бывшего, без которого нет будущего, — задача каждого, предпринимającego новый шаг. Работа в поле культуры мыслится Федоровым как непрерывный процесс возвращения к жизни и преодоление разделения и вражды, запечатленных в самих фактах существования видов раздельного, разделенного знания: «Раздор существует и в мире мысли, в области науки; и хотя причина вражды заключается не в мысли, не в книгах, однако и они не могут считаться совершенно неповинными в распространении вражды. *Во всяком случае примирение может начаться только в мире мысли.* Книги — не мирные существа, и они так же чужды, столь же враждебны друг другу, как наше светское и духовное, военное и гражданское, экономическое и бюрократическое. А потому

¹ Об учении Н.Ф. Федорова см. подробнее: Семенова, Гачева 2004, с. 5–94; Семенова 2019; Гачева 2019, с. 227–251; Кожевников 2004.

и библиотека, как собрание книг, — область не мира, а борьбы, полемики, и отделения ее или рубрики каталога соответствуют всем сказанным разделам самого общества. Читением уже всасывается вражда, воспитываются, создаются борцы по каждому небратскому состоянию общества, по каждому небратскому отделу библиотеки, по каждому разряду ее каталога, ибо классификация книг основана на том же начале вражды, на каком и общества распадаются на небратские состояния или сословия; уже в книгах выражаются вообще небратские отношения всех между собою людей» (выделено мной. — *Н.С.*) (Федоров 1995–2000, т. II, с. 380–381)¹.

В образе чтения, как и в образе мира, заложены отношения чуждости и вражды. Но этот раздор, обусловленный разделами, специализацией, различиями мнений и самой природой отвлеченного познания (что отражает «единство не знания, а лишь управления» (Федоров 1995–2000, т. II, с. 381), может быть преодолен особым родом исследовательской работы. «Примирение в мире мысли» — нравственная работа сознания против почти врожденной борьбы всех со всеми. Одновременно это работа, направленная на сотворение еще не бывшего порядка бытия, свободного от раздора и борьбы. Этот вид творчества предполагает образ совершенного состояния жизни вне противоречий, внешних обстоятельств.

Как мыслится этот процесс Федоровым? Первый принцип, который следует отметить: исследование произведения направлено на личность автора: «Для хранителя библиотека есть книгохранилище, а для читающего она делается душехранилищем, ибо, читая, нельзя не представлять автора; читающий невольно рисует в своем воображении портрет его, слышит его голос, входит в его чувства и мысли; но все это делает ненамеренно, независимо от *воли*, только потому, что не может этого не делать, хотя чтение и не есть еще дело. Нужно же, повинувшись невольному влечению, поставить себе задачею восстановление, по произведению, по книге,

¹ Здесь предвосхищается представление о поле культуры как арене борьбы личности за свою целостность в свете реальности раздельного знания (не целостного и отвлеченного), как оно было продемонстрировано Гершензоном в «Тройственном образе совершенства» (1918) и полемически развито в «Переписке из двух углов» (1921) с Вяч. Ивановым.

ее творца, автора, и тогда это будет уже не чтение, а разбор, исследование» (Федоров 1995–2000, т. II, с. 433).

Исследование — мысленный образ деятельности восстановления, возвращения жизни, но оно бессмысленно, если не преследует этой цели («исследование есть священное дело восстановления» (Федоров 1995–2000, т. II, с. 433)). Это также род деятельности, предполагающий особую эмпатию исследователя. Поскольку восстановление, воскрешение предполагает работу с личностью отошедшего (по оставленным ею материальным следам, в данном случае, — книгам, картинам и т.п.), исследователь сам должен чувствовать душевное и духовное родство с тем, кого он воскрешает. «Этот акт восстановления основывается на коренном свойстве ума, на самой сущности его, которая есть познание, искание причины, притом причины живой, личной, если ум не отделен от чувства и других способностей, если сам исследователь целен и жив» (Там же, с. 433).

За каждым произведением мыслится живая душа. «Вся литература и искусство есть только средство для составления плана *воскрешения*» (Федоров 1995–2000, т. II, с. 434). Литература, следовательно, не самоцель, логика ее развития не иная по отношению к общему плану развития мира. А поскольку развитие мира — проект, воплощаемый общим братским делом, изучение литературы следует начинать с такого же проекта — *письма*. Итак, здесь очерчивается второй принцип: чтение как письмо. Сотворенное постигается через творчество; главное в мире — деятельность, осуществление, воскрешение: «Слово есть выражение веры, письмо есть выражение исследования, и если чтение будет исследованием, оно будет выражаться в письме; исследование же есть переход к действию. Письмо не может быть целью, оно только средство для действия по общему плану» (Там же, с. 434).

Если чтение — невольное, естественное для каждого живущего обращение к личности автора, то письмо — сознательная работа воскрешения, через которую автор исследуемого произведения переходит в вечность преображенным, «в том виде, в каком изображаемый, ясно или смутно сознавая, желал бы быть и сам» (Федоров 1995–2000, т. II, с. 435).

В этом деле воскрешения должно постепенно преодолеваться состояние вражды, разделенного и отвлеченного знания. Преодоление это возможно благодаря нравственной работе сознания, включающей интерес личности (как стремление к бессмертию) в поле общих усилий. При этом преодолевается всеобщая раздробленность, вершина которой — в городской жизни, и тогда все знания объединятся по образу изначального предания, содержащего в себе всю мудрость человечества в концентрированной форме. Ведь когда-то отцы завещали это предание потомкам, но бесконечная специализация знания стала следствием раздора и небратского состояния между людьми: «Из распадений этой поэмы образовались все науки, все литературные произведения, потому что распались и сами люди; забыв свое родство, они стали гражданами, образовали все небратские состояния, все специальности» (Федоров 1995–2000, т. II, с. 400–401). Путь же к единению обозначается Федоровым в образе всеобщего творчества-восстановления мировой поэмы, каждая часть которой — ступень, стадия движения человечества к заветной цели бессмертия: «Когда пред мыслью, понявшею причины раздора, откроется великое отеческое дело, в котором все науки могут объединиться, и объединиться не искусственно, а естественно, тогда науки, насильственно отделенные одна от другой и поработанные городом, освободясь от этого рабства, будут возвращаться часть к части, каждая к своему составу. <...> Мысль, исследующая раздоры в видах соединения для общечеловеческого дела, объединит и художников всех направлений, всех мест для *одной поэмы, иллюстрированной, драматизированной, не оканчивающейся со смертью даже целого поколения, так что произведение одного поколения будет одним только актом драмы*»¹ (выделено мной. — Н.С.) (Там же, с. 436).

Таким образом, творчество новой жизни есть путь к преобразованию, а отдельные произведения суть его стадии, акты великой «драматизированной поэмы», собирающей мир, движущей его

¹ Таким образом, и ученые, и художники, и все люди объединятся в деле воскрешения. Нравственное, Истина, Прекрасное и Благо больше не будут отвлеченными понятиями, но станут «необходимую принадлежностью жизни, составлять самое существо человека» (Федоров 1995–2000, т. II, с. 437).

к совершенству. Читатель-исследователь призван к делу воскрешения изучаемого автора, образов прошлого, что являет одновременно проект создания «мировой поэмы», в которой каждому отведена роль творца будущего бессмертного общества. Огромность такого проекта не позволяет осуществить его иначе, как актами, стадиями. Идеи Н.Ф. Федорова в своих предельных основаниях видения воскрешения и грядущего бессмертия создают основание для образов будущего в русской литературе и философии, что оказывает существенное влияние и на западную мысль¹.

Литература

Гачева 2019 — *Гачева А.Г.* Русский космизм в идеях и лицах. М.: Академический проект, 2019. С. 227–251.

Кожевников 2004 — *Кожевников В.А.* Опыт изложения учения Н.Ф. Федорова по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. / Сост. общ. ред. и вступит. статья Д.А. и А.Д. Кожевниковых. М.: Мысль, 2004. 576 с.

Пфау 2016 — *Пфау О.* Утопия — проекция в будущее или реализация существующего? Влияние русских религиозных мыслителей XIX в. на формирование концепции утопизма у Э. Блоха // Утопия и эсхатология в культуре русского модернизма / Сост. и отв. ред. О.А. Богданова, А.Г. Гачева (Серия «“Вечные” сюжеты и образы». Вып. 3.) М.: Индрик, 2016. С. 210–217.

Семенова 2004 — *Семенова С.Г.* Николай Федоров и Фридрих Ницше // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. / Подгот.: А.Г. Гачева и С.Г. Семенова. Кн. 1. СПб., РХГИ, 2004. С. 937–963.

Семенова, Гачева 2004 — *Семенова С., Гачева А.* Философ будущего века (личность, учение, судьба идей) // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 2004. С. 5–94.

Семенова 2019 — *Семенова С.Г.* Философ будущего: Николай Федоров. М.: Академический проект, 2019. 638 с.

Федоров 1995–2000 — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: в 4 т. / Вступ. ст. С.Г. Семеновой; сост., коммент. А.Г. Гачевой, С.Г. Семеновой. М.: Издательская группа «Прогресс»; Традиция, 1995–2000.

Шестов 2004 — *Шестов Л.* Н.Ф. Федоров // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 2004. С. 714–716.

¹ См., в частности: Пфау 2016.

**ВСЕОБЩЕЕ
СПАСЕНИЕ. ТРИ
ЛИКА ОДНОЙ ИДЕИ:
Федоров, Достоевский,
Соловьев**

Владимир Меденица

*Издательство «Логос»,
Белград*

vladimirmedenica@yahoo.com

Автор рассматривает проблему апокатастасиса и те возможности ее трактовки, которые открывает творчество трех современников, стоявших на единой религиозно-философской платформе: Н.Ф. Федорова, Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева. Как вера в непременность апокатастасиса, так и безоговорочное его отрицание являются однотипными утверждениями, своего рода «лицом» и «изнанкой» «дробной», нецелостной истины. Внутреннему противостоянию этих позиций, воплощенных, с одной стороны, К.Н. Леонтьевым, с другой — В.С. Соловьевым, противопоставляется позиция Н.Ф. Федорова, для которого всеобщность или не-всеобщность спасения есть не predeterminedness, а возможность, напрямую связанная с выбором человечества: быть соратником Божиим на земле и во Вселенной или отречься от этой задачи. Показана связь идеи апокатастасиса с идеей спасения всей природы, с темой всеединства, всемирного родства.

Ключевые слова:

апокатастасис, pro et contra, идея условности апокалиптических пророчеств, фундаментальный выбор, Бог и человек, сотрудничество, всеединство, всемирное родство.

**UNIVERSAL
SALVATION. THREE
FACES OF ONE IDEA:
Fedorov, Dostoevsky,
Solovyov**

Vladimir Medenitsa

*“Logos” Publishing House,
Belgrade*

vladimirmedenica@yahoo.com

The author examines the problem of apocatastasis and the possibilities of its interpretation, which precede the work of three contemporaries who stood on a single religious and philosophical platform: N.F. Fedorov, F.M. Dostoevsky, V.S. Solovyov. Both the belief in the inevitability of apocatastasis and its unconditional denial are identical statements, a kind of “face “and” underside “of a” fractional”, non-integral truth. The internal opposition of these positions, embodied, on the one hand, by K.N. Leontiev, on the other — by V.S. Solovyov, is opposed by the position of Fedorov for whom the universality or non-communality of salvation is not a predestination, but a possibility directly related to the choice of humanity: to be a co-worker of God on earth and in the Universe, or to renounce this task. The connection of the idea of apocatastasis with the idea of saving all nature, with the theme of unity, universal kinship is shown.

Keywords:

apocatastasis, pro et contra, the idea of the conditionality of apocalyptic prophecies, fundamental choice, God and man, cooperation, unity, universal kinship.

В конце истории, когда произойдет «свершение времен», осуществится всеобщее спасение, апокатастасис. Данное утверждение является вопиюще неосновательным и в контексте христианского мировоззрения — ересью. Тот, кто в этом смысле определяет апокатастасис, берет на себя абсолютно Божественные прерогативы, ставит себя выше свободы, выше знания, выше чувства, выше всеобщей человечности, ставит себя, может быть, совершенно неосознанно, на место Бога — или хотя бы пророка Божия, который никому и ничем не обязан. Он ставит себя на такую высоту, не понимая, что, по сути, находится ниже даже самого элементарного здравого смысла и здоровой логики. Тот, кто понимает апокатастасис так, ничем не отличается от того, кто высказывает диаметрально противоположное утверждение: в финале истории произойдет абсолютная гибель мира, его конец в буквальном смысле этого слова. Следовательно, на одной и той же ступени оказываются и тот, кто говорит о несомненности всеобщего спасения, и тот, кто утверждает неизбежность всеобщей гибели.

В свете евангельских поучений (прежде всего об искушениях Христа в пустыне), в свете Христовой проповеди, учений Отцов Церкви, определений Православия на Вселенских соборах, образцовой жизни святых, а в новое время — учения о соборности, свободе и условности апокалиптических пророчеств, об абсолютной ответственности всех за всех, о Богочеловечестве и сынах человеческих, о смысле творчества и о «восьмом дне творения» у русских религиозных писателей и мыслителей, оказывается, что как утверждение о неизбежности всеобщего спасения, так и противоположное утверждение о неизбежной всеобщей гибели не имеют ничего общего с христианством. Христианство — это не вера в бога самодержца, либо жестоко карающего, либо милосердно спасающего, но, прежде всего, свободная вера в Святую Троицу как собор неслиянных и нераздельных личностей, в Троицу, раскрывающую в Своей Второй Ипостаси — Богочеловека Христа — Себя и для человека, и для всей природы, призванной служить человеку.

Логическим завершением учения об условности апокалиптических пророчеств Николая Федорова является то, что всеобщее

спасение или всеобщая гибель не происходят неизбежно и не приходят свыше, волею всемогущего Бога, по заранее определенной необходимости, но являются гипотетическими возможностями, осуществление которых полностью зависит от свободы человека и его внутреннего решения вступить на один из двух этих путей.

И то и другое утверждение в каждом человеке, считающем себя христианином, должны вызвать реакцию: не только определенное чувство неуютности у тех, кто, как литературный персонаж отец Феррапонт или как реально существующий философ Константин Леонтьев, в христианстве видят прежде всего Христа Карающего, Христа Голгофских страданий, но и жестокое сопротивление у тех, кто, как литературный персонаж старец Зосима и реально существующий философ Владимир Соловьев, в христианстве видят прежде всего Христа Всепрощающего, Христа, исполненного радости для человеческого рода, от Отца рожденного, для всего человечества, в Троице воскресшего¹.

Здесь мы как будто подходим к двум типам христианства: с одной стороны, христианства радости, с другой — христианства страдания; однако имеет ли вообще какое-то оправдание предпо-

¹ Здесь необходимо несколько разъяснить утверждение о некоей сопряженности тезисов о всеобщем спасении и о всеобщей гибели. Тут, на самом деле, утверждается, что, несмотря на положительный конец мировой истории и на этот последний положительный эсхатологический результат, в нем содержащийся, апокатастасис или всеобщее спасение вообще не отличается от утверждения о конце мира и гибели грешного рода человеческого, т.е. о всеобщей гибели в огне Божьего гнева. В чем заключается их идентичность? И тот и другой результат можно понимать как формы “трансцендентного воскресения”, о котором говорил Федоров. Этим трансцендентным воскресением они по сути и являются, т.е. здесь речь идет о сознании, которое ничего не знает о существенной ценности человека и человечества, о его назначении, также как ничего не знает о Божием бытии, а потому и воскресение представляет как проявление Божьего своеволия по отношению к роду человеческому, воскресение милости или гнева, все равно. И в том, и в другом случае история человечества, так сказать, резко, катастрофически прерывается, а само человечество во всем этом не соучаствует, но пассивно претерпевает, ни о чем и не спрашивается, хотя в какой-то степени само своим поведением в определенный исторический момент способствует или не способствует тому или другому результату.

ложение о существовании двух типов христианства, или есть только одно христианство — вера в Богочеловека, Который умирает, сходит во ад, выводя оттуда праотцев, и воскресает, возносится на небеса, причем не только как Бог, но и как человек — как Богочеловек. Христианство — это вера в святое сообщество Бога и человека, в их общечеловеческом и общебожественном — богочеловеческом общем деле. В связи с этим решение вопроса об апокатастасисе, т.е. о всеобщем спасении, и/или же об апокалипсисе как всеобщей гибели мира, так же как решение вопроса о рае и аде, возможно только в свете идеи Богочеловечества, только в проекте Общего дела Николая Федорова, общего, всечеловеческого и всебожественного дела, всеобщей храмовой и внехрамовой литургии. Данное учение в равной мере выступает против трансцендентного или трансцендентального эгоизма, открывая перспективу «жизни со всеми и для всех», т.е. жизни самой, жизни не для себя (эгоизм, чей бы он ни был, Бога или человека) и не для других (все существа вообще), а «со всеми и для всех» (со всеми другими личностями и существами, с Богом, человеком и природой). Оно говорит о теокосмоантропическом¹ союзе в рамках участия в общем деле все-

¹ У Федорова и Соловьева говорится о теoантропоургии, о двух субъектах восьмого дня творения, восстановления и созидания мира, о Боге и человеке. Речь идет именно о взаимном содействии Бога и человека, образцом которого является Иисус Христос. Значение природы здесь как будто умалывается, но мы видим, что уже у Соловьева говорится о деле человека как создании и довершении того, что начато природой. Природа, следовательно, что-то делает, а человек должен довершить это делание. Может ли это довершение произойти без самой природы, которая начала делание? Конечно, нет! У Федорова говорится о слепых силах природы, следовательно, природа обладает силой, но она, так сказать, ранена падением и часто действует в противоположность от божественного назначения быть послушной человеку. Также, возникает вопрос может ли человек сам, вступить в союз с Богом без предварительного союза с силой, которая, правда, приносит болезни и смерть, но которая одновременно, дает и жизнь. С природой, которая «наш враг временный, а друг вечный» (Федоров 1995–2000, т. II, с. 239). Эта вечность дружбы отражается в «софийности» природы, в том, что даже в падшем своем состоянии, она сохранила Божию заповедь всем существам: будьте ему (человеку) послушны! Многие в ней является образцовым для высшего существа Творения (человека), и таким образом, хотя бы как достойная подражания (в этих частях)природа может быть

общего спасения, являющемся уже не только прекрасным поже-

включена в общее дело. Недаром в работе «Супраморализм, или Всеобщий синтез» Федоров указывает на три субъекта общего дела — «Бога, человека и природу» (Федоров 1995—2000, т. I, с. 388).

Зеленые растения (деревья) имеют особое место в проекте общего дела. Они никого не используют для своей жизни, полностью живут благодаря своему богу — солнцу и элементам, черпающим своими корнями из земли, но зато кормят и поддерживают, дают и обеспечивают жизнь. Дерево рождает плоды, кормит, охраняет и защищает, служит настоящим домом (насекомым, птицам, животным, первобытным людям), служит источником тепла (для отопления), материалом для строительства различных, человеку необходимых предметов (деревопромышленность: доски, балки, мебель, колесо, коляска) и, конечно, дерево — незаменимый источник кислорода (лес как легкие планеты), воздуха, везде-духа, благодаря деревьям, животные и люди дышат = живут. Жив? Дышит! Дерево вдыхает ядовитые газы (углекислый газ), а выдыхает благородный, животворящий газ — кислород, без которого, ни человек, ни животные ни прожили бы более двух минут. Дерево в буквальном смысле кормит и охраняет животных и людей. Если условием регуляции вселенной является ее космизация, оживотворение и колонизация, если во имя осуществления этой цели присутствие человека необходимо на самых дальних, сегодня даже немислимых, точках вселенной, тогда этот проект невозможно осуществить без зеленых пространств, без деревьев. Человек всю зеленую биосферу должен нести с собой. В какой форме это будет, как произойдет изменение тела зеленой природы, т.е. как осуществится ее полнота органов, автор этих строк не в состоянии даже представить и тем более не в состоянии что-то рассудительно об этом сказать. Однако он может подтвердить необходимость этого движения. И смысл колонизации заключается не только в антропоморфизации, а именно в этом распространении всей биосферы на все бесконечное вселенское пространство.

Дерево — образец общего дела Теокосмоургии, Бога и Природы, всеспасающего акта Бога и его творения, дерево — лучший (природный) проводник Божией воли, служения и оживления как единственной правильной функции каждого организма и свидетельство особенной Божией милости. Но пространство и время деревьев — спокойствие и пассивность, они, так сказать, — окаменевшие в своей образцовости изображения, своего рода неподвижная мироточащая икона, висящая на стене храма, чудесная икона вдыхания-выдыхания — самой жизни. Эта неподвижная образцовость в движении человека (в основе пространства и времени человека лежат движение и активность) должна реализоваться во всем универсуме, и в сообществе с самой высокой творческой силой, в которой одновременно и причина, и цель существования, должна осуществить свое глубинное предназначение, жизнь бессмертную и вечную во всех мирах вселенной (пространство и время — проекты). Поэтому и нельзя иначе называть этот Троединый, Троичный субъект творения, а только как Троиединство всех имеющих в распоряжении сил — Бога, человека и природы, только как Тео-Космо-Антропоургический субъект. Причем каждый участник общего дела, каждое

ланием, подсматривающим, точнее, с трудом смотрящим сквозь тюремные решетки слепой душевной природы, или же, как необоснованное утверждение чистого теоретического разума, который также остается в заточении, в кандалах слепой природы, а проектом и результатом работы неразделенного разума (теоретического и практического) всех сынов человеческих (совершеннолетие, как определяет это Федоров).

Следовательно, утверждение о неизбежности апокатастасиса должно быть отвергнуто православным сознанием, ибо православию абсолютно реалистично и не выступает против богоданной человеческой свободы, против свободы как манифестации человечности. И этот реализм заставляет принять во внимание факт существования людей, которые свой атеизм доводят до высшего градуса, отвергая даже малейшую мысль о собственном спасении, более того — оттеняя это отвержение жаждой полного растворения после смерти в ничто. Отрицать существование таких людей — значит идти против реальности! И если это так, заклю-

лицо этого субъекта одновременно является и объектом этого дела, каждый участник, следовательно, есть тот, кто делает и над которым делается.

Мы о человеке и природе многое знаем, но знаем из нашей ограниченной перспективы: природу с трудом можем созерцать как субъект творения (так как исходим из того, что творческий субъект должен сознавать не только цель, но и способ своего действия, а у природы этого, конечно, нет), мы ее стопроцентно рассматриваем исключительно как объект творения. А Бога представляем (опять же из нашей ограниченной перспективы) исключительно как субъект, и ни в коем случае и никогда как объект творения. Однако в этом теокосмоантропоургическом процессе и сама божественная жизнь, само бытие обогащается! (так считал Н.А. Бердяев). Человек здесь находится в некотором промежуточном пространстве, представляет собой чем-то наподобие посредствующего звена. Но такое понимание является только следствием ограниченной перспективы и надменности, гордости человека, которые с истинным христианством не имеют ничего общего. Наши представления в связи с этим должны значительно меняться. Ибо в христианстве все равноправны, вопреки своему неравенству, в нем все равноправно: Бог равноправен с человеком, человек равноправен с растениями и животными, значит Бог равноправен с растениями и животными. Вопреки тому, что все бесконечно неравные, бесконечно разные. Поэтому: не слепое возвращение одного и того же, как у Ницше, а только православное христианство, вершиной которого является учение об общем деле, тео-космоантропоургии, может быть формулой высшей аффирмации.

чение об апокатастасисе, исходящем, между прочим, из этой постановки, должно быть ригидным: каждая отдельно взятая свобода делает невозможным любой общий план, учитывая, что каждое существо равноправно с другими и, следовательно, отдельное равноправно с общим. В книге «Достоевский и Ницше» Лев Шестов пишет: «Весь мир и один человек столкнулись меж собой и оказалось, что это две силы равной величины!» (Шестов 1995, с. 103).

Таким образом, и проповедь Христа призывала к «свободному собиранию», но, будучи таковой, будучи проповедью свободы (вспомним отказ Спасителя от предложений искушителя в пустыне), она «должна» была допустить такое же свободное разсобираение или несогласие на соби́рание. Так же как свобода апостолов препятствовала общим планам «книжников и фарисеев», так и свобода «книжников и фарисеев» препятствовала и до сих пор препятствует общему плану последователей Христа. Это, конечно, не значит, что общий план Христа не был и не может быть желательным, а план «книжников и фарисеев» — нежелательным! Не значит, конечно, потому, что всю историю можно толковать как конфликт этого желания и этой нежелательности (кем-то, однако, желаемой), желания, ставшего волей, действенным мотивом строительства, скажем, Церкви Христовой, и борьбы со всеми, кто на нее посягают. Воля, ставшая проектом, принявшая общий сознательный план действия, выводит человека из предсознательного состояния в сознательное. В предсознательном состоянии наряду с безобразными и отталкивающими стремлениями присутствуют и другие, прекрасные стремления, например, желание спасения ближних. Это желание может быть переведено в сознательное состояние, состояние «открытых глаз», когда прозреваешь, что все люди друг другу ближние, что все — братья, все — дети родителей, всех отцов как одного Отца — Святой Троицы — этого Соборного единства в свободе Великой Личности. И тогда в результате подъема предсознательного и подсознательного к сознательному, такая воля становится не только желанием, а знанием-чувствием-хотением всеобщего спасения, т.е. истинным делом христианской любви.

Однако для истинно христианского сознания апокатастасис все равно всегда будет желательным решением. Конечно, в соответствии с ранее уже сказанным, вполне понятно, что он должен быть отвергнут как утверждение, как догмат, но как чаяние он имеет свой легитимный смысл. Сформулированная в виде вопроса, предыдущая фраза могла бы гласить: является ли желание всеобщего спасения легитимно христианским? То есть, если человек не может и ему не позволено утверждать апокатастасис как несомненный факт будущего, может ли он вообще иметь любое «одобряющее», аффирмативное отношение к всеобщему спасению и остаться при этом правоверным, не впасть в ересь? Ответ, на мой взгляд, очевиден. Если человек считает себя последователем добра и милости Христовой, он должен иметь именно такое отношение к всеобщему спасению. И тут никакого противоречия нет и не может быть. Более того, чаяние всеобщего спасения — легитимно христианское, разумеется, при условии, что оно не является праздным, субъективным желанием, родом пресловутой теплохладности, но предстает глубинным переживанием сути христианства как религии обожения, Оно оправдано именно своей горячностью, стремлением выявить объективную суть или, так сказать, объективный интерес христианства.

Чаяние всеобщего спасения — легитимно христианское, иначе говоря, оно указывает на бытие Бога как Святой Троицы, Богочеловека Христа и всецелого человечества, вступающего через Спасителя в отношения с истинным Создателем всех существ — Богом-Троицей (ведь «кто видел Меня, видел и Отца» (Ин. 14, 9)), Создателем и родителем! Теперь прежде всего родителем, потому что после земной жизни Христа, Его страдания и воскресения человек усыновлен, как новый Адам, а человечество — как Богочеловечество, и таким образом с появлением Христа отношения между Богом и человеком существенно меняются. Это уже не отношения субординации и не отношения, так сказать, «один к одному», когда один Бог и человек как единый Адам, как индивид, как одна группа или как один избранный народ. На первый план выдвигается Святая Троица, как родители, которые через братство с чело-

вечеством своего Сына, определены как Семейство, и которые Его воплощением осуществили усыновление, можно сказать, не только человека и человечества, но и всей твари. Это Святое Семейство, внутри которого родились Человек и Природа (ребенок мир и ребенок человек) и в лоно которого они вернутся и в котором возродятся.

Значит ли это теперь, что мы каким-то обходным путем утверждаем неизбежность апокатастасиса? Конечно, нет! Здесь апокатастасис определяется исключительно как легитимное христианское чаяние, возвышающееся над пока еще «слепым» желанием собственного спасения или спасения своих ближних, и это чаяние должно через волевое и умственное усилие перейти в свободное действие, в дело всеобщего спасения, т.е. стать проектом, планом Общего дела всех и всего, воскрешения всех умерших поколений и всеобщей, вселенской регуляции слепых сил природы, стать актом и фактом, действием и событием нового порядка вещей, новой бессмертной и преображенной жизни, всей вселенной. А для осуществления этого должны быть выполнены определенные условия, которые идеально даны. Следовательно, апокатастасис может быть *проектом*, и легитимно он есть проект, который, прежде всего благодаря христианству, становится *актом*, но, конечно, еще не является *фактом* и не обладает гарантированной несомненностью в каком-то ближнем или дальнем будущем.

* * *

Когда имя собственное станет именем нарицательным, а нарицательное, общее — собственным, когда индивид станет родом, а род — индивидом, когда индивид станет коллективом, а коллектив — индивидом, когда все единичное и общее станет СОБОРНЫМ, тогда и будет выполнено (реально, а не только идеально) необходимое условие для дела воскрешения как необходимой предпосылки всеобщего спасения. А это, конечно, невозможно осуществить чисто человеческими усилиями, несмотря на то, сколько раз и каким образом человечество пыталось объединиться внутри себя. Человечество должно быть не принудительным единением,

осуществляемым благодаря внешним законам правового государства, а должно быть поистине троичным, должно быть психократией и рефратрией по образу Пресвятой Троицы, должно усвоить неслиянно-нераздельный принцип Троицы как образец своего поведения и действия, основу создания бессмертного общества, чтобы вечность и бесконечность Троичной жизни, отражаясь в человеческом многоединстве, стали не только проектом соборного, общего дела, но и его актуальным носителем, чтобы ими полностью и до конца были пронизаны время и пространство не только человека, но и всей космосферы (и преимущественно биосферы внутри нее). Все это ведет нас к неизбежному выводу, что спасение невозможно ни как отдельный, ни как суммарный акт, как спасение избранного народа, что бы под ним ни понималось: этническая группа или некое «церковное» человечество. Спасение возможно только как общее дело, Святая Храмовая или Внехрамовая, т.е. Всеобщая литургия, как Соборность, Церковность, ведь от Бога Святой Троицы (Соборного Бога) мы рождены и к Нему можем вернуться только Соборно, как *Церковь всех живых и умерших поколений*. Истинно православное понимание личности не имеет и не может иметь никакого отношения ни с индивидуализмом, ни с коллективизмом, оно является соборным, оно личность понимает как образ и подобие Святой Троицы, как Соборную категорию. Человека можно считать личностью, исключительно если рассматривать его в сообществе с другими индивидами-личностями. Это значит, что Бог Отец, Бог Сын и Бог Святой Дух являются личностями только благодаря тому, что обитают внутри Святой Троицы. Можно ли в таком случае считать, что чистый бог монотеизма не является и не может быть личностью?! Будучи усыновлен Святой Троице, человек может только троично, соборно к Ней вернуться. Следовательно, в этом именно и лежит онтологическая основа, «достаточная причина» чаяния всеобщего спасения.

И потому, чтобы апокатастасис из чаяния сначала стал проектом, а затем из волевого и продуманного плана — делом и действительностью, актом и фактом, действием и событием, необходимо, чтобы вся слепая природа в нас и вне нас стала сознательной, зря-

чей, т.е. она должна понять причины не только своего нынешнего (падшего) состояния и судьбы всех чувств, желаний и знаний внутри этого нынешнего состояния (даже тех «положительных» желаний, к которым, с уверенностью можно сказать, относится и желание собственного спасения и спасения своих ближних, ведь это можно рассматривать как мост, переход к более «высокому» чаянию всеобщего спасения), но и смысл и «приличие» или «неприличие» этого (нынешнего) состояния, а тем самым и стремления к его преобладанию. Федоров считал, что только в проекте воскрешения можно истинно достойно (как приличествует) и деятельно объединить все человеческие силы (чувство, волю и мысль), и все человечество (расы, народы, сословия и классы), и таким образом сделать проективным, смысловым и разумным то первобытное «слепое» желание спасения, превращая его в волю к воскрешению, которая противоположна эгоизму и альтруизму. Руководимый «сознательным» желанием, становящимся волей и делом, человек на этом пути встретит и самого «Отца», Троичного Бога, Который и сам свободно откликнется тому, что подарил сыну Своему, человеку, как высшую ценность — т.е. свободе и творчеству, свободе ответить на приглашение Сына и вступить в новое общее Дело, новое созидание — Всеобщее спасение.

За пределами этого рассмотрения нельзя оставить и уже упомянутый вопрос о двух типах веры, о двух пониманиях христианства. О Зосиме и Ферапонте, о белом и черном монашестве, о радости жизни и голгофском страдании и жертве, о муках и аскезе, о якобы «Темном лике» Спасителя. Согласно духу этого рассмотрения возможно только первое и ни в коем случае — второе. Вторым может быть только понимание (интерпретация), являющееся результатом некоторой ограниченной перспективы, и ни в коем случае оно не может иметь силы, равной силе, которую дает первый взгляд. Если христианство — религия любви, если оно — заповедь любить даже врагов своих, тогда никаких примесей ненависти и мести в христианстве не должно и не может быть. С этой точки зрения, «Темный лик» и Ферапонт, учение Константина Леонтьева и принятие «апокалиптических пророчеств» о полном

конце света и сгорании мира в Божьем огне, вообще не является христианством, потому что тут нет Церкви, нет сообщества, нет «любви к врагам своим», нет любовной соли вообще. А значит нельзя говорить о двух типах христианства, но можно и нужно говорить о двух пониманиях христианства, по той самой причине, что возможны и другие понимания — не только христианства, но и всех других идеологических, религиозных и общественных явлений и движений в мире — никто не может воспрепятствовать человеческой свободе толкования, тем более той, которая выражается в делах веры.

В этом смысле Достоевский входит в самую суть проблемы — возможно только одно единственное христианство, оно одним и единственным всегда и было, проявляясь в любви ко всему творению, как это и представлено в «Братьях Карамазовых», в пасхальных детских похоронах маленького Илюшечки. Кстати, суд над Дмитрием за отцеубийство, если рассматривать его в аспекте предыдущих грехов героя, из которых самый великий — именно грех перед капитаном Снегиревым, отцом маленького Илюшечки, — вполне оправдан. Разве не Дмитрий «убил отца» Илюши, прилюдно протащив его за бороду из кабака и таким образом «смертельно» его унизил не только перед другими, но и перед его сыном? Ребенку больно, даже когда он теряет любимую игрушку, а уж что говорить о «потере» отца? И именно потому, из-за такой унижительной «смерти» отца, оставшись без защиты «высшего» и самого близкого существа, без его величия, на самом деле и умер маленький Илюшечка. Его смерть и есть самый великий грех, ибо «кто соблазнит одного из малых сих...» (Мф. 18, 6).

А кто виноват в смерти Федора Карамазова? Иван, Смердяков или Дмитрий Карамазов? Только один из них или все вместе? Или еще кто-то рядом с ними?! Да, Дмитрий Карамазов «вполне оправдан». Он, конечно, не убивал своего отца Федора Карамазова, но это ничего не меняет в его вине. Мы все виноваты за всех, ответственность за поступок, причиненный одним злодеем, непостижимым образом распространяется и на всех нас, о чем говорит и принятый в русском народе обычай провожать на каторгу осуж-

денных, из которых многие никогда не вернутся домой. Народ, засовывая в руки преступников хлеб или обувь и одежду, как будто раскаивается, как будто этим не только кается и ищет искупления за собственные грехи и не только просит прощения у тех, кто за его общий грех идет на страшное каторжное наказание, но выражает им своего рода благодарность. Потому что на этом страшном пути они заменяют его, весь народ!

Своей идеей ответственности всех за всех, идеей, что все виноваты за всё, что в «мертвом доме» гибнут лучшие русские силы, Достоевский, так сказать, *via negativa* подошел к общему делу преодоления греха, преображения и всеобщего спасения. Нельзя спастись одному, можно спастись только вместе с другими, через общее дело «со всеми и для всех».

Ответственность за всех лежит на всех нас, и все мы виноваты за всё. Соболезнования и сострадания здесь совсем недостаточны. Лишь совместный труд, направленный на отпущение грехов всем, «со всеми и для всех», является единственно возможным путем спасения. Нет и не может быть индивидуального спасения без спасения всеобщего, точно так же, как нет и не может быть одного лишь соборного, всеобщего спасения, с той только разницей, что второе, в отличие от первого, желательно и, даже, возможно. В спасении нет и не может быть какой бы то ни было эксклюзивности, и великой правдой звучат слова истинного аристократа тела и духа Николая Бердяева: «Зачем мне Рай, если там не будет моего кота Мури!»; разве не он является тем самым котом, шагающим по ветвям дуба, поющим песню и рассказывающим сказки задремавшему в тени «царя всех деревьев» Пушкину-поэту? Разве не этот кот является представителем всех «малых сих», активным и равноправным участником в троичном, теокосмоантропическом деле всеобщего спасения?

Дмитрия, тем не менее, судят справедливо, несмотря на то что с позиций юриспруденции он не виноват. Глупо предполагать, что такой гениальный писатель, как Достоевский, захотел бы разыграть карту простой замены персонажей: такая игра приличествует разве что наивному комедиографу. Если защищаем образ

мысли и поведения отца Ферапонта как легитимную сторону христианства, тогда мы должны, подобно Ницше, объявить христианство плодом рессантизма, зависти и мстительного духа, а христианскую нравственность — нравственностью рабов, как это точно представлено в поэме Ивана Карамазова о Великом Инквизиторе, когда в Севилье толпа, только что восклицавшая «Осанна» Христу, вновь пришедшему на землю в ответ на мольбы человечества, падает к ногам Великого Инквизитора, повторно отрекаясь от Спасителя, отрекаясь, таким образом, от свободы, убегая от нее! Это необходимо, потому что в Ферапонте и Великом Инквизиторе действует не суть христианства — любовь, а скорее ее противоположность: рессантизм, ненависть, мстительный дух.

Достоевский понимал: если отец Ферапонт христианин — тогда христианство заслуживает именно такой критики, какую позднее объявит ему Ницше, назвав писателя единственным психологом, от которого он по-настоящему научился. Но сам Достоевский в романе «Братья Карамазовы» убедительно показал, что отец Ферапонт не является олицетворением христианства, а, наоборот, олицетворением христианства является как раз тот, который ненавистью и мстительностью не ответит даже таким, как отец Ферапонт, потому, что ненависти и мстительного духа у него нет, а есть только понимание и прощение, и это — старец Зосима, его ученик Алеша и дети, которых он вокруг себя собирает; они создадут, если вообще позволительно так говорить, — совершенную Церковь сынов человеческих, Церковь, так сказать, «Восьмого Дня Творения». В этой трогательной сцене зарождается новый род христообразных существ человеческих, по завету Христа: «Будьте как дети!», возникает совершенная Церковь детей Его, которая всех нас возносит в Царствие Небесное, ибо если «не будете как дети, не войдете в Царствие Небесное!» (Мф. 18, 3).

Ницше лишь повторяет то, что уже было сказано Достоевским, но он, вопреки своим собственным словам, ничему от него не научился, или, лучше сказать, все ошибочно понял. В этом ошибочном понимании было и кое-что хорошее: он отвергнул и уничтожил не само христианство, как он верил, а только его маску —

то черное, велико-инквизиторское, аскетическое, нелюбовное и вечно-голгофское, мрачную его подмену; но существовало тут еще одно могучее зло. Восторженно восклицая «Amor fati!» и высказывая «высшую формулу аффирмации» — вечное возвращение одного и того же, Ницше, конечно, был далек от понимания того, что смерть — только необходимая прелюдия для воскресения и спасения, для вечной радости и ни в коем случае не последний, окончательный конец жизненного пути человека, который даже как таковой достоин всей хвалы, как учил наследник немецкого философа, экзистенциалист-позитивист Мартин Хайдеггер, говоря о нашей единственной, непреходящей, уникальной, неизбежной, с самого рождения в нас присутствующей смерти! Ему, как и его последователям, не было дано понять, что этим (учением о воскресении) драматизм смерти совсем не уменьшается, наоборот!

На воскресение и воскрешение, конечно, следует поработать, следует вырастить новый род человеческий — на сцену должны вступить, как полагал Федоров, Сыны Человеческие, Сыны Воскресители, которые преодолели в себе все разделения: на единобожие и многобожие, на индивид и сообщество, и в дело апокатастасиса вошли как истинная рефратрия и психократия, как весь человеческий род вместе с Троичным Богом и со всем Его творением, матерью природой.

Литература

Федоров 1995–2000 — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: в 4 т. / Вступ. ст. С.Г. Семенов; сост., коммент. А.Г. Гачевой, С.Г. Семенов. М.: Издательская группа «Прогресс»; Традиция, 1995–2000.

Шестов 1995 — *Шестов Л.* Сочинения / Сост. Л.В. Поляков. М.: Раритет, 1995. 429 с.

Перевод Миряны Грбич

**ЛОЖНАЯ
ИНТЕРПРЕТАЦИЯ
ФИЛОСОФИИ
НИКОЛАЯ
ФЕДОРОВА —
УМЫШЛЕННАЯ
МАНИПУЛЯЦИЯ
ИЛИ ПРОСТОЕ
НЕДОПОНИМАНИЕ?**

М. Мадей-Цетнаровска

*Институт иностранных
языков ГВПШ в Новом
Сонче (Польша)*

monikacet@poczta.onet.pl

Философия «общего дела» Николая Федорова увлекла многих представителей литературы, философии и науки. Хотя проект «московского Сократа» имел много последователей, большинство из них, к сожалению, так и не поняли идею воскрешения — центральную идею мыслителя.

Кроме восторга, философия Федорова вызывала также резкое сопротивление и обвинения в покушении на Божественный порядок мира. В данной статье автор представляет три уровня интерпретации идеи Федорова: полное непонимание, простое недопонимание и ложную манипуляцию. Каждый из этих уровней имеет свои источники. Автор статьи представляет лишь примеры, поэтому он не называет все фамилии поклонников или оппонентов проекта скромного библиотекаря.

**FALSE
INTERPRETATION
OF NIKOLAY
FEDOROV'S
PHILOSOPHY —
INTENTIONAL
MANIPULATION
OR SIMPLE
MISUSE?**

Monika Madej-Cetnarowska

*Institute of Foreign Languages,
State University of Applied
Sciences, Nowy Sącz (Poland)*

monikacet@poczta.onet.pl

The philosophy of the “common cause” of Nikolai Fedorov captivated many representatives of literature, philosophy and science. Although the project of the “Moscow Socrates” had many followers, most of them, unfortunately, did not understand the idea of resurrection — the central motive of thinker’s conception. In addition to enthusiasm, Fedorov’s philosophy also provoked sharp resistance and accusations of an attempt on the Divine order of the world. In this article, the author presents three levels of interpretation of Fedorov’s idea: complete misunderstanding, simple misunderstanding and false manipulation. Each of these levels has its own sources. The author of the article presents only examples, so he does not name all the names of followers or opponents of the humble librarian’s project.

Ключевые слова:
космизм, философия «общего дела», проект Николая Федорова, манипуляция, недопонимание, трансгуманизм, родство, братство, воскрешение.

Keywords:
cosmism, philosophy of “common cause”, project of Nikolai Fedorov, manipulation, misunderstanding, transhumanism, kinship, brotherhood, resurrection.

Поставленный в заглавии вопрос носит провокационный характер, а ответ на него, безусловно, непростой и никогда не будет удовлетворительным. В данной статье автор постарается сопоставить конкретное толкование философии «общего дела» с ее основным принципом, т.е. со **ВСЕОБЩИМ ВОСКРЕШЕНИЕМ**.

В примечаниях к работе «Вопрос о восстановлении всемирного родства. Средства восстановления родства. Собор» указана «суть *иллюзии* религиозной оптики» по Томасу Карлейлю. Московский философ подчеркивает, что, согласно словам британского писателя: «Все религии <...> ложны в своих догматах и истинны в принципе. Бог есть, и больше ничего мы не знаем <...>» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 353).

Мнение Карлейля о религии хорошо соотносится с интерпретациями философии самого Федорова, и это мнение можно перефразировать: «Многие литературные и философские примеры толкования философии “общего дела” ложны в своих суждениях (догматах). Воскрешение существует, но мы ничего о нем не знаем».

Что касается самой интерпретации грандиозного проекта, можно выделить минимум три ее уровня:

1. Первый уровень — полное непонимание.
2. Второй уровень — простое недопонимание.
3. Третий уровень — ложная манипуляция.

Сосредоточиваясь на первом уровне, стоит вспомнить, что проект Федорова уже с самого начала вызывал крайние мнения. В интеллектуальных кругах девятнадцатого и двадцатого веков одни восхищались оригинальной мыслью, а другие критиковали ее, презирали и высмеивали. Оппоненты описывали Федорова

как «философа-мечтателя», отчужденного, одинокого и изолированного от всего мира, проявляющего, как сказал князь Евгений Трубецкой, «юродство мысли». Однако самым серьезным из выдвинутых против Федоров обвинений, была резкая критика его видения роли человека на эсхатологическом уровне бытия. Воскрешение мертвых, которое должно быть совершено ради человека и благодаря человеку, стало концепцией, вызвавшей заявления, подобные тем, которые были сделаны Георгием Флоровским: «Религия Федорова есть религия человечества» (Pro et contra 2004, с. 722), из чего вытекало, что философию Федорова нельзя сопоставить с религией христианского Бога. Флоровский убеждал: «Говорят, Федоров был церковным человеком. Но его мировоззрение, «в большинстве своих предположений, не было христианским вовсе и с христианским откровением и опытом резко разногласит» (Там же).

Согласно Флоровскому, попытка приписывать человеку способность преодолевать смерть однозначна с тем, что человек поставлен в роли конкурента Творца, открыто нападающего на Божественный статус: «<...> У Федорова нет никакой христологии вовсе...» (Pro et contra 2004, с. 718); «*Божественному* действию он противопоставляет *человеческое*. Он *благодати* противопоставляет *труд*. Одно вместо другого. Мир замкнут в себе...» (Там же, с. 721).

Флоровский подчеркивал, что человек в проекте Федорова становится техником, механиком своей собственной природы и окружающей среды, следуя в процессе регуляции только рациональному пути познания.

Интерпретация проекта «общего дела», представленная Флоровским, несомненно, является результатом поверхностного знания философии воскрешения, то есть упомянутого выше ПОЛНОГО НЕПОНИМАНИЯ. Анализ даже фрагментов высказываний Федорова позволяет быстро находить контраргументы.

Полное непонимание

Именно на полное непонимание обращают внимание С.Г. Семенова и А.Г. Гачева. В статье «Философ будущего века (личность, учение, судьба идей)» они четко ставят диагноз всем, кто бездумно

и без попытки понять суть философии мыслителя, сразу присвоили Федорову ярлык безумца: «Еще до публикации “Философии общего дела” была задана некая матрица двух крайних отношений к федоровскому учению. С одной стороны, то, что еще в 1882 г. выразил Вл. Соловьев, признав в трудах “дорогого учителя и утешителя” решительный прорыв человечества в осознании сущности дела Христова, а еп. Туркестанский и Ташкентский Димитрий, в покоях которого в самом начале 1907 г. проходили чтения и обсуждения работ Федорова, — преемство Павлова наследия. С другой — ментальное отторжение от ортодоксальной буквы без основательной попытки разобраться. Сразу окрик: “несовместимо!”, сразу запугивание сетями ереси, а то и чуть ли не клинический приговор: нелепость и безумие» (Семенова, Гачева 2004, с. 23).

Слова ученых позволяют вспомнить известную картину Иеронима Босха «Корабль дураков» и задуматься над тем, кто в действительности плывет на корабле? «Московский Сократ» — ЧЕЛОВЕК, свободный от земных увлечений, полностью посвятивший свою жизнь другому человеку? Мыслитель, который первым в истории человечества сумел задать проект целостному видению человека, его роли в мире и Вселенной? А может быть, «пассажирами» корабля являлись все его критики, даже не желавшие проникнуть в смысл слов Федорова, те, которые слова Христовы умели прекрасно повторять, но на практике даже и не старались воплотить Его учение в настоящее активное дело.

Если сегодня, в 2021 г., мы прочитаем фрагмент письма Евгения Николаевича Трубецкого Маргарите Кирилловне Морозовой, то сразу поймем ограниченный своим временем и пространством способ мышления автора. В письме от 30 июля 1912 года он напишет: «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» (Pro et contra 2008, с. 185).

Название Федорова утопистом свидетельствует об узком понимании мира, непонимании сути христианства и отсутствии воображения и открытости будущему. В двадцатом первом веке многое, о чем говорил Федоров, сбилось или начинает сбываться, а через не-

сколько десятилетий люди будут удивляться, что в прошлом современники мыслителя называли его утопистом, который надоедает.

Анализ переписки Трубецкого с Николаем Павловичем Петерсоном углубляет чувство разочарования в авторе «Смысла жизни»: «Всякие попытки освещения в печати отношений Федорова и Соловьева, — пишет Трубецкой Петерсону 28 июля 1913 г. — я, разумеется, могу только приветствовать, хотя, конечно, всякие истолкования этих отношений, бросающие тень на характер покойного В. С., встретят с моей стороны самый решительный протест» (Pro et contra 2008, с. 202).

Приведенные слова убеждают в том, что Трубецкой не понимал, не хотел понять, но и пытался ложно интерпретировать не только философию Федорова, но также историю жизни и творчества самого Соловьева. Попытка промолчать и игнорировать отношения между двумя философами является четким обманом и, рискну сказать, вульгарным, упрощенным до искажения изложением учения Федорова.

Трубецкой поспешно рассудил, что «общее дело» является, скорее, продуктом научного ума «младенца», одного из тех самодовольных интеллектуалов, которые так часто покушаются на всемогущество Бога. Отстаивая свою позицию, он ссылается на апостола Павла, который, по словам Трубецкого, непременно отверг бы «федоровскую мысль о воскрешении людей в *том же виде*, в каком они умерли (1 Кор., XV 42, 43) и особенно Кор. XV 51 и след. — о *всеобщем изменении при* воскресении» (Pro et contra 2008, с. 202).

Философ также категорически заявляет, что истинное воскресение — это *соединение* с Богом в Его творческом акте, чего якобы абсолютно нет в творчестве Федорова. Поэтому проект «Московского Сократа» необходимо отвергнуть, выбирая между федоровской системой и *Евангелием*.

В защиту своего мастера выступил Петерсон: «Относительно необходимости выбора между Федоровым и Евангелием, — писал он Трубецкому 29–30 июля 1913 г., — опять повторю, только по незнакомству с Федоровым Вы думаете, что нужно делать этот выбор. Я сам из неверия пришел ко Христу и Евангелию чрез Фе-

дорова и думаю, что наша интеллигенция, почти сплошь неверующая, придет к вере только чрез Федорова. “Истинное воскресение есть совершенное *Соединение* Бога с человеком, последствием чего является упразднение смерти”, говорите Вы; Но соединение, а не *слияние*, с Богом и есть идея Федорова, который основу учения о Троице видит в молитве Господа Нашего Иисуса Христа “*Да будут едино как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так и они (мир, род человеческий) да будут в Нас едино*” (Pro et contra 2008, с. 202–203).

На тему полного непонимания проекта «общего дела» другими авторами можно много рассуждать и приводить другие примеры, но не это является главным в настоящей статье.

Прежде чем перейдем ко второму типу отношения ко взглядам Федорова, следует вспомнить, что попытку отстоять христианский характер мысли философа предприняли, между прочим, Василий Зеньковский и Владимир Ильин, Александр Горский и многие другие. Все они пытались оспорить утверждения об активном рационалистическом гуманизме, натурализме и научном позитивизме Федорова. Среди сторонников Федорова — Александр Панкратов, журналист, публицист, корреспондент газеты «Русское слово». В статье «Философ-праведник» (1913) он утверждал: «Ценно, что это не дерзость атеиста, а логический вывод человека, верующего в Бога» (Pro et contra 2004, с. 358).

Кстати, наиболее яркий пример положительной оценки мысли Федорова — оценка преосв. Димитрия, епископа Туркестантского и Ташкентского, данная в 1907 г. И если мы сопоставим его слова с тем, что написал князь Трубецкой Петерсону, то тем более убедимся в поверхностной трактовке федоровского проекта князем-философом. Трубецкой, как уже было сказано, в критике Федорова использовал учение апостола Павла. Епископ Димитрий совсем по-другому интерпретировал всеобщий проект, заверяя, что он вполне сравним с учением апостола. Мало того, он сравнивал непонимание и недопонимание философии Федорова с недопониманием, с которым пришлось столкнуться самому ап. Павлу: «Апостол Павел, проповедуя Евангелие, прибыл в Афины; там он проповедовал Христа <...> и афиняне слушали его со вниманием, и только когда апо-

стол стал говорить о воскресении, слушавшие сказали ему: об этом послушаем тебя в другое время» (*Pro et contra* 2004, с. 381–382).

Нежелание слушать со стороны афинян похоже на нежелание углубиться в суть философии Федорова. Результат такого поведения один — полное непонимание, вытекающее из разных причин. В этом контексте мы имеем дело со своего рода «слепотой» по отношению к догмам, о которых говорил Карлейль. В религиозных структурах часто суть самой религии затемняется догмами до такой степени, что люди даже не хотят об этой сути и слушать. Такая ситуация произошла в Афинах, а девятнадцать веков после Рождества Христова она опять повторилась при появлении Федорова, который четко прояснял, в чем заключается смысл воскресения и воскрешения, а также какова роль человека в этом процессе. Вспомним оценку федоровского проекта Соловьевым, который в письме Федорову от 12 января 1882 г. писал, что со времени появления христианства его проект «есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову» (*Pro et contra* 2004, с. 102). Вопреки тому, что утверждал Трубецкой, философ признавал скромного библиотекаря «своим учителем и отцом духовным» (Там же).

Простое недопонимание

Обсуждая второй уровень толкования проекта Федорова, т.е. простое недопонимание, снова стоит сослаться на слова епископа Димитрия. Свои размышления о св. Павле в Афинах он заканчивает словами: «Тем не менее проповедь апостола была действительна, и если не всех, то некоторых обратила к Христу» (*Pro et contra* 2004, с. 382).

Точно так же произошло с учением московского Сократа. Многие увлеклись проектом и предприняли попытку осуществить мечтания философа. К сожалению, грандиозное дело удалось далеко не всем, и можно даже сказать, что среди верных учеников Федорова нашлись единицы. Остальные, вопреки своим намерениям и желаниям, передать глубину проекта воскрешения, по разным причинам, так и не смогли или не умели. Однако зарождавшаяся в их творчестве мысль о воскрешении согласно проекту «общего дела», благодаря их творчеству, начала прорасти и цвести.

Ф.М. Достоевский был глубоко взволнован идеями Федорова. К сожалению, с текстом ответа на свои вопросы «неизвестному мыслителю» он так и не успел познакомиться, а значит исследовать и понять богатую и многосюжетную концепцию Федорова. Однако в последних произведениях Достоевского достаточно отчетливо виден отголосок проекта, хотя, после более глубокого анализа текстов, эти произведения нельзя назвать полноценной литературной реминисценцией мысли Федорова. Выразителем идеи воскрешения, несомненно, является Алеша Карамазов, который хочет «жить для бессмертия, а половинного компромисса» не принимает (Достоевский 1985, с. 30), но поскольку его борьба со смертью имеет мистический характер, в глазах самого Федорова он не исполняет мессиаду, к которой призывал философ общего дела. В статье «Супраморализм» философ заявит: «Достоевский ни в письме своем от 23 марта 1878 года, напечатанном в 80-м газеты “Дон” за 1897 год (ныне напечатано в “Русском архиве” за 1904 год) <...> ни во всех других своих сочинениях не делает ни малейшего указания на путь, на ход дела, которым должен быть исполнен этот долг, т.е. *долг воскрешения*» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 419).

Следующим примером недопонимания проекта воскрешения является творчество Л.Н. Толстого. Начало отношений Толстого с Федоровым казалось многообещающим. Писатель подчеркивал, что жизнь «в одно время с подобным человеком» (Pro et contra 2004, с. 103) — это повод для гордости.

Следует отметить, что первоначальное увлечение проектом оказалось слишком поверхностным: Толстой, поддавшись обаянию фантастической идеи, изначально отождествляет ее со своим видением мира. Однако концепция о несопротивлении злу силой во многом отличается от предположений Федорова. Писатель также никогда полностью не разделял императив воскрешения. Биполярность мировоззрения Толстого раскрылась еще до официального, личного знакомства писателя с мыслителем осенью 1881 г. А спустя одиннадцать лет, в 1892 г. Федоров, разочаровавшись в писателе, разрывает с ним все контакты. Ценил Толстого за большой писательский талант, он никогда не мог простить ему аргументов,

содержащихся в доктрине толстовства. Толстой — «великий художник» и «плохой философ» (Федоров 1995—2000, т. IV с. 48), — подчеркивает мыслитель и одновременно называет его «фарисеем фарисеев» (Федоров 1995—2000, т. II, с. 341) а также бездельником.

Последователей Федорова очень много, однако в настоящем коротком обзоре важнейшими кажутся не конкретные фигуры, а поводы, которые конкретизируют источник простого недопонимания философии «общего дела». Причины, конечно, разные, и их трудно точно определить и по очереди назвать. Несомненно, причиной недопонимания являются мировоззренческие различия. Федоров — христианский философ, что не помешало увлечению его мыслью тех, которые с церковью не имели ничего общего. Помещенная ниже таблица указывает на конкретные поводы недопонимания. Приведенные фамилии, кроме Достоевского и Толстого, подтверждают, что Федоровым восхищались как верующие, так и неверующие (см. таблицу).

Указанные различия, которые несомненно повлияли на недопонимание проекта «общего дела», не дисквалифицируют поклонников Федорова, а совсем наоборот. Их увлечение и субъективная интерпретация заставляют задуматься о харизме мыслителя, превосходящей все идеологические барьеры.

Ложная манипуляция

Последний уровень интерпретации, имеющий даже и опасный характер, это ложная манипуляция. В этом контексте на первый план выдвигается трансгуманистическое движение. В текстах многих трансгуманистов читаем, что именно Федоров является предтечей трансгуманистической философии. Подробный анализ манифестов, но прежде всего практической деятельности трансгуманистов вызывает протест против использования имени философа в трансгуманистическом движении. Конечно, ведущие лозунги манифестов очень похожи на федоровские призывы к борьбе со смертью, регуляции природы, освоению космоса, но они лишь похожи снаружи. Если присмотримся глубже, увидим вместо жизни апологию смерти, так как бессмертие гарантируется лишь из-

Атеизм	<p>Материализм (социалистический), а также увлечение цивилизацией (технизацией) без человеческого лица), в том числе не критическая вера в разум</p>	<p>Метафорическое понимание воскрешения</p>	<p>Кабинетное ограничение умов — невозможность выйти за пределы кабинетов (эгоизм)</p>	<p>Вера в космос и оторванность от Земли</p>
<p>Вульгарное понимание вечной жизни, напр., («Ленин — Жил. Ленин — Жив. Ленин — Будет жить») (Маяковский)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Овладение природой ≠ разумная регуляция • Овладение космосом ≠ освоение космоса 	<p>Воскрешение на уровне мистики, самосовершенствования ≠ реальное воскресительное общее дело (объединение наук в практической борьбе со смертью)</p>	<p>Неспособность вообразить себе, что проект вполне может реализоваться</p>	<p>Убеждение в том, что все лучшее может реализоваться, но когда-то в будущем и вне земного пространства</p>
<p>напр., В.В. Маяковский, К.Э. Циолковский, В.Я. Брюсов, М. Горький</p>	<p>напр., К.Э. Циолковский, В.Я. Брюсов, М. Горький; поэты и писатели, склонявшиеся к космизму: И.Г. Филиппченко, В.Т. Кириллов, А.Б. Ярославский, Н.А. Рожков, А.Р. Беляев, В.В. Маяковский</p>	<p>напр., Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский, В.Я. Брюсов</p>	<p>На эту проблему внимание обращали: В.Я. Брюсов, В.В. Маяковский («Про Это»)</p>	<p>напр., В.Я. Брюсов, К.Э. Циолковский</p>

бренным (крионика), а развитие науки и техники часто только поверхностно служит человеку.

Выходя за пределы российского трансгуманизма, заметим, что первый теоретик трансгуманизма, Генеральный директор ЮНЕСКО Джулиан Хаксли, размышляя о новой религии и трансмире, одновременно продвигал идею евгеники. В этом плане он очень похож отнюдь не на Федорова, но на Циолковского, который советовал слабые существа «милосердно уничтожать». Идея «милосердного уничтожения» является неотъемлемой частью трансгуманизма — движения, которое, чтобы оправдать самое себя и укорениться в ментальности людей, использует, между прочим, именно ложную манипуляцию философией Николая Федорова. Христианский философ не соглашался со смертью ни одного существа и призывал к спасению слабых сильнейшими.

Перефразируя еще раз слова Томаса Карлейля, можно сказать: «Воскрешение у трансгуманистов существует, но они ничего о нем не знают. Их лозунги — это лишь догмы».

Аналогично о ложном истолковании философии Федорова высказывался А.К. Горский: «Кто, под каким бы то ни было соусом, мистическим, метафизическим, позитивным, не прочь мириться со смертью, тому с Федоровым не по дороге» (Pro et contra 2004, с. 518).

Отвечая на вопрос, почему проект «общего дела» так часто подвергался и до сих пор подвергается неверным истолкованиям и интерпретациям, можно сделать несколько выводов:

1. Нежелание полностью понять проект, происходящее из глубокого убеждения в правоте собственных убеждений или убеждений на институциональном уровне. В данном случае мы имеем дело с убеждениями Церкви, в которой испокон веков преобладает догматический образ мышления. Полное непонимание философии Федорова — это своего рода столкновение двух способов понимания веры, Евангелия, учения Христа и сути самой религии.

2. Недостаточная информация о проекте, отсутствие доступа к исходному тексту «Философии общего дела», различия в миро-

воззрении, редукционистский взгляд на науку, эксплуататорское понимание окружающей природы, отсутствие целостного взгляда на устройство Вселенной и др.

3. Готовность использовать философию Федорова для популяризации отдельной концепции, теории. Желание оправдать негативные последствия предлагаемой идеологии или концепции.

Автор статьи надеется, что настоящий текст начнет научную дискуссию по вопросам, поставленным в заглавии, что позволит расширить каталог причин неправильного толкования неординарной и новаторской концепции «Московского Сократа», а также обсудить последствия ее ложного толкования.

Литература

Достоевский 1985 — *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 30(1). Л.: Наука, 1988. 456 с.

Семенова, Гачева 2004 — *Семенова С.Г., Гачева А.Г.* Философ будущего века (личность, учение, судьба идей) // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 2004. С. 5–94.

Федоров 1995–2000 — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: в 4 т. М.: Прогресс-Традиция, 1995–2000.

Pro et contra 2004 — Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 2004. 1112 с.

Pro et contra 2008 — Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 2. СПб.: РХГА, 2008. 1216 с.

ФЕДОРОВСКИЕ МОТИВЫ В ТВОРЧЕСТВЕ О.Э. МАНДЕЛЬ- ШТАМА

О.М. Седых

*Московский государственный
университет
имени М.В. Ломоносова*

oksana@inbox.ru

В статье исследуются вероятные линии преломления философских идей Н.Ф. Федорова (1829–1903), формировавших интеллектуальную атмосферу культуры Серебряного века, в творчестве крупнейшего поэта эпохи О.Э. Мандельштама (1891–1938), для которого русская мысль составляла предмет особого внимания. Преимущественным полем идейных переключек в наследии философа и поэта оказывается область философии истории, времени и памяти. Среди прочего их взгляды сближает приверженность специфичной концепции времени, получившей кристаллизацию на почве религиозно-философских идей Серебряного века. В современной исследовательской литературе данная концепция определяется понятиями «телеологическая причинность», «обратная каузальность», «энантиодромия». Выдвигается и рассматривается тезис о том, что фигурами, опосредующими влияние федоровских идей на творчество О. Мандельштама, выступают русские религиозные философы-космисты, прежде всего В.С. Соловьев и П.А. Флоренский.

FEDOROV MOTIVES IN THE WORKS OF O. MANDEL- STAM

Oksana M. Sedykh

*Lomonosov Moscow
State University,
Faculty of Philosophy*

oksana@inbox.ru

The article examines the probabilistic lines of refraction of the philosophical ideas of N.F. Fedorov (1829–1903), which formed the intellectual atmosphere of the culture of the Silver Age, in the work of the greatest poet of the era O.E. Mandelstam (1891–1938), for whom Russian thought was the subject of special attention. The predominant field of ideological exchanges in works by philosopher and poet is the field of philosophy of history, time and memory. Among other things, their views are brought together by adherence to a specific concept of time, crystallized on the basis of religious and philosophical ideas of the Silver Age. In modern research literature, this concept is defined by the concepts of “teleological causality”, “inverse causality”, “enantiodromy”. The thesis is put forward and considered that the figures mediating the influence of Fedorov’s ideas on the work of O. Mandelstam are Russian religious philosophers-cosmists, primarily V.S. Soloviev and P.A. Florensky. The article analyzes O. Mandelstam’s “Po-

Анализируются «Стихи о неизвестном солдате» (1937) О. Мандельштама, содержащие прямые текстовые отсылки к «Философии общего дела» Н. Федорова.

Ключевые слова:

О. Мандельштам, Н. Федоров, П. Флоренский, А. Мальро, время, культурная память, русский космизм, «живой» музей, воображаемый музей, энантиодромия, телеологическая причинность, обратная каузальность, теория прогресса.

ems about the Unknown Soldier” (1937), which contains direct textual references to N. Fedorov’s “Philosophy of the Common Cause”.

Keywords:

O. Mandelstam, N. Fedorov, P. Florensky, A. Malraux, time, cultural memory, Russian cosmism, “living” museum, imaginary museum, enantiodromy, teleological causality, inverse causality, theory of progress.

Возможность встречи

Творчество О.Э. Мандельштама не было объектом прямого влияния идей Николая Федорова, сложно представить и какое-либо одобрение поэтом федоровского проекта воскрешения. Непосредственные отсылки к «Философии общего дела» Федорова встречаются в цикле Мандельштама «Стихи о неизвестном солдате» (1937), что, принимая во внимание последовательный интерес поэта к русской философской мысли, допускает возможность его знакомства с текстами «московского Сократа». В круг философского чтения Мандельштама входили, в первую очередь, сочинения русских авторов — П.Я. Чаадаева, славянофилов, К.Н. Леонтьева, В.В. Розанова, В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, В.И. Иванова, М.О. Гершензона. Среди западных течений особым вниманием пользовалась философия жизни (Ф. Ницше, А. Бергсон, О. Шпенглер). И хотя актуальные философские идеи получали последовательное преломление в стихах и прозе Мандельштама, экспликацию философских взглядов поэта затрудняет модернистская специфика его поэтического текста, насыщенного множеством идейно-смысловых планов, открытого для разнообразных, зачастую противоречивых толкований, в то время как соотнесение с конкретной философской концепцией требует известной одно-

значности. С другой стороны, та же особенность поэтики Мандельштама позволяет уловить в ряду генерируемых ею смыслов федоровские интонации, наполнявшие идейную атмосферу времени, к «шуму» которого поэт был исключительно чуток¹.

Поверхностное знакомство с наследием философа и поэта позволяет сделать вывод о главенствующей роли, отведенной проблематике памяти, времени и смерти; более пристальный взгляд обнаружит, что она разворачивается в русле специфичного для русской мысли танатологического дискурса. Определенное преломление в творчестве Мандельштама получили идеи русского космизма, что, скорее всего, опосредовано вниманием поэта к фигуре о. Павла Флоренского, а также авторитетного для многих его современников Владимира Соловьева, испытавшего значительное влияние философии Федорова. Среди проче-

¹ О степени распространенности федоровских идей позволяет судить запись в дневниках М. Пришвина, упоминающая О. Мандельштама от 1 апреля 1923 г.: «Я очутился в Москве в маленькой сырой комнате, хуже быть не может! Мебелью была в ней простая лавка, на ней лежала съеденная молью енотовая шуба поэта Мандельштама, под голову я клал свой мешок с бельем. Сам Мандельштам лежал напротив во флигеле с женой на столе. Вот он козлик, запрокинув гордо назад голову, бежит через двор с деревьями дома Союза Писателей, как-то странно бежит от дерева к дереву, будто приближается ко мне пудель из «Фауста». “Не за шубой ли?” — в страхе думаю я. Слава Богу, за папироской и нет ли у меня листа бумаги. Получив желаемое, попыхивая гордо папиросой, он удаляется опять козлик. Вдруг я получаю огромный паек из Кубу: сразу пуда два баранины. Тепло, ледника нет — что делать? Говорят, надо сразу всю зажарить на примусе, в жареном виде не скоро испортится, и есть, есть. В каком-то военном Союзе показались дешевые самодельные примусы. Покупаю, жарю, и вдруг примус разрывается на части, в комнате море огня, край рукописи (кажется драгоценный) загорается. Я бросаю на рукопись шубу Мандельштама, рукопись спасаю, но шуба сгорает совершенно. Замечательно скоро все произошло: на бревне против моего окна сидели два федоровца, два соловьевца, еще один, называющий себя индусом, и рассуждали о воскрешении отцов. Ни взрыва, ни возни моей они не слышали и всё спорили, и только уж когда ужасная вонь от сгоревшей вконец шубы Мандельштама дошла до них, они обернулись и спросили: что случилось? Козлик, козлик, от дерева к дереву опять бежит ко мне хозяин шубы. “Что случилось?” — “Шуба сгорела!” — “Дайте еще одну папироску и еще лист бумаги и, пожалуйста, три лимона до завтра, я завтра, наверно, получу, отдам”» (Пришвин 2009, с. 22–23).

го поэт постулирует присущий русскому космизму мироустроительный идеал — идеал культуры как гармонично оформленного космоса, сотворенного актом сознательного человеческого целеполагания, который в ряде его стихов («Айя-София», «Notre-Dame», «Encyclica», «Вот дароносица, как солнце золотое...», «В хрустальном омуте какая крутизна!..», «Люблю под сводами седья тишины...») выражается через соположение *космос* — *культура* — *храм*. В целом православно-христианская тематика образует комплекс ведущих смысловых построений в творчестве поэта, на что указывают авторитетные исследователи (С.С. Аверинцев (Аверинцев 1996), Н.А. Струве (Струве 1992) и др.). Наибольшее влияние на Мандельштама оказала, по всей видимости, философия П.А. Флоренского (1882–1937), чей «Столп и утверждение Истины» (1914) какое-то время служил ему настольной книгой (Мандельштам 1989, с. 222). Поэт сочувственно относился к имяславию («Образ твой, мучительный и зыбкий...», «И ныне на Афоне...»).

В определенной мере идеалам русского космизма соответствует провозглашенная поэтами-акмеистами, к числу которых примыкал Мандельштам, активная жизнестроительная позиция, нацеленность на преобразование здешнего, посястороннего мира (в пику символистской устремленности к потустороннему): «Акмеизм, — писал Мандельштам, — для тех, кто, обуянный духом строительства, не отказывается малодушно от своей тяжести, а радостно принимает ее, чтобы разбудить и использовать архитектурно спящие в ней силы <...> Для того, чтобы успешно строить, первое условие — искренний пиетет к трем измерениям пространства — смотреть на них не как на обузу и на несчастную случайность, а как на Богом данный дворец. <...> Нет равенства, нет соперничества, есть сообщничество сущих в заговоре против пустоты и небытия» (Мандельштам 2017, с. 285–287). «Акмеисты, — отмечает в этой связи А.Г. Гачева, — утверждают мир, и это утверждение глубоко религиозно и глубоко созвучно христианству, несущему столь же “мужественно твердый и ясный взгляд на жизнь”, что и их “адамизм”» (Гачева 2019, с. 146).

Философские взгляды О. Мандельштама, носящие по преимуществу характер эстетической теории, получили выражение не только в поэтических текстах, но также в эссе и критических статьях, позволяющих составить более определенное представление о мировоззренческих установках поэта. Наиболее концептуальными из них являются «Утро акмеизма» (1912), «Петр Чаадаев» (1914), «Скрябин и христианство» (1915–1920), «О природе слова» (1920–1922), «Слово и культура» (1921), «Девятнадцатый век» (1922), «Гуманизм и современность» (1923), «Разговор о Данте» (1933). Другим важным источником сведений о философских воззрениях поэта служат воспоминания его супруги Надежды Яковлевны Мандельштам (1899–1980). Ее книги, помимо собственно воспоминаний, содержат комментарии к текстам Мандельштама, разъяснение его мыслей и идей, равно как ее собственные размышления, в которых философская компонента занимает далеко не последнее место и федоровская тема затрагивается неоднократно.

Философия истории

В контексте рассуждений о Федорове Надежда Яковлевна вспоминает статью Мандельштама «Петр Чаадаев», в которой поэт изложил свои соображения относительно русской историософии XIX века: «Федоров придумал своеобразный вариант российского хилиазма, в котором причудливо переплелась “великая славянская мечта о прекращении истории” и рационализм девятнадцатого века. Слова о “великой мечте” взяты из юношеской статьи Мандельштама “Петр Чаадаев”. Дальше он говорит: “Это — мечта о духовном разоружении, после которого наступит некоторое состояние, именуемое „миром“ <...> Еще недавно сам Толстой обращался к человечеству с призывом прекратить лживую и ненужную комедию истории и начать „просто жить“ <...> Не случайно Толстой чрезвычайно чтит Федорова» (Мандельштам 1982, с. 39). Приведенная цитата имеет продолжение, подтверждающее, что поэту важно обозначить «космическую» составляющую русской историософской мысли: «Навеки упраздняются, за ненадобностью, земные и небесные иерархии. Церковь, государство,

право исчезают из сознания, как нелепые химеры, которыми человек от нечего делать, по глупости, населил “простой”, “Божий” мир, и, наконец, остаются наедине, без докучных посредников, двое — человек и вселенная» (Мандельштам 2017, с. 303). Здесь же Мандельштам приводит следующее наблюдение: господствующая тенденция русской истории состоит «в колонизации, в стремлении расселиться возможно вольготнее на возможно больших пространствах» (Мандельштам 2017, с. 303–304), в то время как мучение и счастье Запада составляет «могучее стремление населить внешний мир идеями, ценностями и образами, что ввергнуло его народы в лабиринт истории, где они блуждают до сих пор» (Мандельштам 2017, с. 304). Последней из этих тенденций соответствует позитивистский взгляд на историю, преодоление которого поэт считал совершенной необходимостью, и христианская эсхатологическая модель, сформированная русской мыслью, стремившейся к освобождению от истории в ее сугубо феноменальной, сдерживаемой земными детерминантами ипостаси, интересовала его как возможная альтернатива.

Мысль Мандельштама, что история, понятая как неуклонный прогресс, становится лабиринтом (тюрьмой, несвободой), близка федоровским рассуждениям о прогрессизме XIX века, которые и в остальном имеют немало общего с высказываниями Мандельштама о сути XIX столетия, которому поэт посвятил отдельную статью. Федорова и Мандельштама сближает разделявшееся не одним поколением русских интеллектуалов, и в особенности поколением Серебряного века, неприятие позитивизма, которое прекрасно репрезентирует характеристика, данная поэтом XIX веку: «Как огромный, циклопический глаз — познавательная способность девятнадцатого века обращена в прошлое и в будущее. Ничего, кроме зрения, пустого и хищного, с одинаковой жадностью пожирающего любой предмет, любую эпоху. <...> Своей бессонной мыслью, как огромным шалым прожектором, он раскидывал по черному небу истории: гигантскими световыми щупальцами шарил в пустоте времен; выхватывал из мрака тот или иной кусок, сжигал его ослепительным блеском исторических законов

и равнодушно предоставлял ему снова окунуться в ничтожество, как будто ничего не случилось» (Мандельштам 2017, с. 354–355).

Изыян позитивистской модели и философ, и поэт видят в отказе от прослеживания внутренних смысловых связей между явлениями: «Движение бесконечной цепи явлений без начала и конца есть именно дурная бесконечность, ничего не говорящая уму, ищущему единства и связи, усыпляющая научную мысль легким и доступным эволюционизмом, дающим, правда, видимость научного обобщения, но ценою отказа от всякого синтеза и внутреннего строя» (Мандельштам 2017, с. 318), — говорит Мандельштам. «Ставя вне исследования начальные и конечные причины, позитивизм считает невозможным знание смысла жизни, ни ее цели» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 50), — читаем у Федорова. Обоих не устраивает постулируемый теорией прогресса принцип вытеснения одной эпохи другой, одного поколения другим. Если Федоров отвергает идею превосходства сынов над отцами, Мандельштам, ставивший во главу угла историю литературы, говорит об абсурдности принципа превосходства одной литературной эпохи над другой, одного автора над другим: «Для литературы эволюционная теория особенно опасна, а теория прогресса прямо-таки убийственна. Если послушать историков литературы, стоящих на точке зрения эволюционизма, то получается, что писатели только и думают, как бы расчистить дорогу идущим впереди себя, а во все не о том, как выполнить свое жизненное дело, или же что все они участвуют в конкурсе изобретений на улучшение какой-то литературной машины, причем неизвестно, где скрывается жюри и для какой цели эта машина служит. <...> Никакого “лучше”, никакого прогресса в литературе быть не может, хотя бы потому, что нет никакой литературной машины и нет старта, куда нужно скорее других доскакать» (Мандельштам 2017, с. 318–319).

Предлагаемый обоими авторами — альтернативный позитивистскому — взгляд на историю, в свою очередь, имеет очевидные сходства, что допускает постановку вопроса о единообразных, специфичных для русской мысли Серебряного века паттернах осмысления темы времени и памяти. В обоих случаях историю

предлагается трактовать как вечно актуализированную память — модус синхронной представленности прошлого в настоящем. Средства такой актуализации авторы видели по-разному (для Федорова это прежде всего воскресительный проект), однако именно в этом модусе история в их представлении обретает смысловую связность, осмысленность, синтетическое единство и — согласно установкам русского космизма — такое качество как антиэнтропийность, которого лишена «дурная» бесконечность линейного прогрессизма¹.

Философия памяти

В этой связи значимо другое упоминание о Федорове, сделанное Надеждой Яковлевной Мандельштам. Комментируя эссе поэта «Разговор о Данте» (1933), относящееся к позднему и, вероятно, наиболее философичному периоду его творчества, она приводит следующий фрагмент: «избранный Дантом метод анахронистичен — и Гомер, выступающий со шпагой, волочащейся на боку, в сообществе Вергилия, Горация и Лукиана из тусклой тени приятных орфеевых хоров, где они вчетвером коротают бесслезную вечность в литературной беседе, — наилучший его выразитель» (Мандельштам 2017, с. 676). Речь идет о художественном изображении лимба, первого круга Ада, согласно общей догме, пребывают души добродетельных нехристиан и куда Данте, уже по личной инициативе, помещает весь цвет античного и нехристианского миров — поэтов, мудрецов, ученых; их тени оживают, они беседуют друг с другом, как если бы были живы: «Совсем иначе осуществляют федоровское дело поэты — комментирует Надежда Яковлевна — <...>. Вероятно, у каждого поэта есть жажда встречи и разговора со своими предшественниками, острое и напряжен-

¹ Тезис о том, что установкой западноевропейского нововременного мировоззрения является принцип непрерывности, предполагающий идею потенциальной («дурной») бесконечности, — константа философских рассуждений эпохи. Идея прогресса, подразумевающая бесконечное совершенствование, т.е. движение без цели, соответственно, отрицание принципа формы, рассматривается как закономерное следствие новоевропейской установки. Наиболее последовательно данный тезис проводится в трудах П.А. Флоренского.

ное личное отношение к тем, чей голос они слышат в живых стихах, но кого уже нет на земле. Это не просто горечь “невстречи” с поэтами, с которыми они разведены во времени, но и страстное желание преодолеть время, войти в соприкосновение с ними, словом, осуществить частичное, выборочное воскресение актом любви, преданности, восхищения...» (Мандельштам 1982, с. 40). Приведенная цитата из «Разговора о Данте» и в целом хорошо иллюстрирует ответ поэта на вопрос, как возможна актуализация культурной памяти, который, хотя бы с подачи его супруги, позволительно рассматривать как вариацию дела воскрешения умерших, как способ преодоления забвения и смерти, иными словами, как антиэнтропийный проект. По сути, ответом на этот вопрос является все творческое наследие Мандельштама, включая его поэтологическую составляющую. Вполне естественно, что ответ дается не в дискурсивной форме, но путем выстраивания художественных, визуально представимых образов, которые лейтмотивом проходят через все творчество поэта и которых немало в его «Разговоре о Данте». Однако за ними скрывается определенная концепция: перед нами своеобразный «живой» музей. «Божественная комедия» восхищала Мандельштама своим хронотопом: Вселенная умерших предстает у Данте единовременно, в едином актуальном моменте, соединяющем представителей разновременных этапов мировой истории здесь и сейчас, так что все прошлое человечества оказывается полностью актуализированным.

Замечание Н.Я. Мандельштам, призванное обозначить расхождения в видении такой актуализации философом и поэтом, указывает и на имеющиеся между ними сходства. Вселенная умерших, память о которых взывает к потомкам, требуя буквального восстановления, предстает и в трудах Николая Федорова, и о ней уместно говорить как о «живом» музее. Федорову, как известно, принадлежит последовательное обоснование идеи «живого» музея, предвосхитившей современные музейные проекты, нацеленные на актуализацию культурного наследия в том или ином виде. В текстах Федорова, посвященных музею, о музее, в свою очередь, говорится как о Вселенной: «музей есть образ мира, вселенной видимой и не-

видимой, умершего и еще живущего, прошедшего и настоящего» (Федоров 1995–2000, т. II, с. 379), а об аде — как о ведомстве музея: «Для музея самая смерть — не конец, а только начало; подземное царство, что считалось адом, есть даже особое специальное ведомство музея. Для музея нет ничего безнадежного, “отпетого”, т.е. такого, что оживить и воскресить невозможно; для него и мертвых носят с кладбищ» (Федоров 1995–2000, т. II, с. 372).

Немаловажно, что для Мандельштама, как и для Федорова, культурная память — не абстрактное понятие. Прошлое всегда персонафицировано — явлено через память о конкретном лице (для поэта это прежде всего лица творческие, создатели поэтических традиций), а также в нашем личном восприятии созданного предшествующими поколениями. Мандельштам в этой связи говорил о «миге узнавания» — акте вживания в прошлое, личностном акте герменевтического свойства, удостоверяющем связь-совпадение прошлого и настоящего: «Часто приходится слышать: это хорошо, но это вчерашний день. А я говорю: вчерашний день еще не родился. Его еще не было по-настоящему. Я хочу снова Овидия, Пушкина, Катулла, и меня не удовлетворяет исторический Овидий, Пушкин, Катулл <...>. Итак, ни одного поэта еще не было. Мы свободны от груза воспоминаний. Зато сколько радостных предчувствий: Пушкин, Овидий, Гомер. Когда любовник в тишине путается в нежных именах и вдруг вспоминает, что это уже было: и слова, и волосы, и петух, который прокричал за окном, кричал уже в Овидиевых тристиях, глубокая радость повторенья охватывает его, головокружительная радость» (Мандельштам 2017, с. 331–332). И поскольку прошлое всегда актуализировано в сознании последующих поколений и объективировано в культурном творчестве, история оказывается пронизанной бесчисленными внутренними смысловыми связями: прошлое и будущее в лице предков и потомков встречаются, образуются связующие их нити.

Такое видение способа воскрешения памяти, хотя, как указывает Н.Я. Мандельштам, не предполагает специфической федоровской проективной составляющей, созвучно установкам философа в отношении прошлого. Говоря о воскрешении умерших,

Федоров многократно подчеркивал необходимость возврата того уникального феномена, каким является конкретная личность и личностная память. Согласно Федорову, память и вообще эквивалентна личности (душе, разуму), музей же «есть выражение памяти общей для всех людей, как собора всех живущих, памяти, неотделимой от разума, воли и действия, памяти не о потере вещей, а об утрате лиц» (Федоров 1995–2000, т. II, с. 383). Один из ярких примеров поэтического воплощения идеи «живого» музея предстает в стихотворении Мандельштама «Черепаша» (1919), входящем в цикл его так называемых античных стихотворений. Античность для поэта — ближайший пример умершей, но при этом всегда актуализированной, вечно живой эпохи, связанной бесчисленными смысловыми нитями со всей последующей культурной историей — и с настоящим, и с будущим:

На каменных отрогах Пиэрии
Водили музы первый хоровод,
Чтобы, как пчелы, лирники слепые
Нам подарили ионийский мед.
И холодком повеяло высоким
От выпукло-девического лба,
Чтобы раскрылись правнукам далеким
Архипелага нежные гроба...

Речь идет о рождении поэзии из первого хоровода муз, а также о древнегреческих островах — родине первых поэтов-лириков (далее в стихотворении острова названы святыми). Древнегреческая поэтическая традиция оживает в конкретных лицах (упомянуты Сапфо, Терпандр, присутствует намек, возможно, на Гомера и Стесихора, слепых по преданию). Кладбище, вполне по Федорову, становится ожившим музеем — храмом муз; такое оживление-воскрешение восстанавливает связь времен: гроба открываются будущему, грядущим поколениям. Показательно в этой связи высказывание Федорова: «от памяти, т.е. от всего человека, родились музы и музей; <...> цель музея не может быть иною, чем цель хоровода и храма предков, в который и превратился хоровод» (Федоров 1995–2000, т. II, с. 383).

Установка на восприятие культурных традиций прошлого в модусе их вечной актуализации, репрезентируемой образом музея или библиотеки (вспомним, Федоров всю жизнь проработал библиотекарем), — одна из идейных доминант эпохи модернизма. Она получила выражение в литературном творчестве и эстетических теориях целого ряда писателей-модернистов, помимо Мандельштама — у Э. Паунда, А. Мальро, Т.С. Элиота, Х.Л. Борхеса (Борхес возглавлял Национальную библиотеку Аргентины, Элиот — Лондонскую библиотеку). В частности, одним из эквивалентов федоровского музейного проекта исследователи называют (см.: Бонами 2018) концепцию воображаемого музея или «музея без стен» французского писателя и деятеля культуры Андре Мальро (1901–1976). Воображаемый музей — это пространство ожившей культурной памяти, в котором беседуют эпохи и которое каждый способен создать силой своего воображения, что неизбежно влечет личную встречу с прошлым: «Диалог — сравнение, сопоставление, противопоставление — основной методологический принцип Мальро, преодолевающий границы стран, времен, культур, видов искусства, творческих индивидуальностей. Этот принцип создает для всего, вовлеченного в ситуацию собеседования, единое духовное пространство, не только познавательное и эмоциональное, но и отвечающее главной родовой способности человека — дару эстетического переживания» (Свидерская 2017, с. 17). Концепция Мальро подразумевает отказ от музейного пространства, сконструированного по линейно-прогрессистскому принципу и от восприятия музея как хранилища мертвых вещей, которое и Федоров, со своей стороны, подверг резкой критике. «Воображаемый музей, — писал Мальро, — несет если не бессмертие <...>, то по крайней мере загадочное освобождение от времени» (Мальро 2005, с. 233); «мы вырываем у прошлого смерти живое прошлое музея. Мы коллекционируем отнюдь не стертые барельефы, не эффекты окисления — нас привлекает не присутствие смерти, а признаки ее попрапия» (Мальро 1989, с. 256). Наглядной иллюстрацией такого пространства Мальро, как и Мандельштам, называет Дантов лимб. Мандельштаму же весь космос «Бо-

жественной комедии» представляется сплошным музеем без стен: «Если бы залы Эрмитажа вдруг сошли с ума, если бы картины всех школ и мастеров вдруг сорвались с гвоздей, вошли друг в друга, смешались и наполнили комнатный воздух футуристическим ревом и неистовым красочным возбуждением, то получилось бы нечто подобное Дантовой “Комедии”» (Мандельштам 2017, с. 677).

Философия времени

Однако на русской почве концептуализация темы памяти имела свою специфику, пояснить которую позволяет обращение к другому аспекту темы — темпоральному. В наследии философа и поэта проблематика памяти и времени связаны теснейшим образом, это две стороны одного вопроса. Для Мандельштама время — особая категория, в его стихах и прозе возникают различные, зачастую весьма причудливые образы времени: вечный круг, стремительный бег, замедление, застывание, обращение вспять. В творчестве поэта нашли отражение те сдвиги в осмыслении феномена времени, которыми ознаменован рубеж XIX и XX веков (философия жизни, теория относительности). Однако о целостном представлении поэта о времени следует говорить, лишь принимая во внимание то значение, какое он придавал христианской концепции времени, почитаемой за наиболее аутентичную. На рубеже XIX и XX веков русская культура совершила свой собственный переворот в толковании времени, предпринятый Федоровым и подхваченный религиозно-философской мыслью Серебряного века, для которой христианская концепция времени всегда сохраняла свое значение. После Федорова в русской (как и после Бергсона в западноевропейской) мысли отношения прошлого, настоящего и будущего становится все сложнее осмыслять в русле прежних, утвердившихся в новоевропейской культуре временных моделей.

Как отмечалось, в творчестве Мандельштама время концептуализировано как миг, обусловленный двумя бесконечностями, — прошлого и будущего. Так становится мыслимой и представимой (хотя бы в образах «Божественной комедии») одномоментная актуализация культурной памяти человечества. Основание этой

модели коренится в христианской концепции времени. Она обсуждается поэтом в статье «Скрябин и христианство» (1915–1920): «христианская вечность — пишет Мандельштам, — это кантовская категория, рассеченная мечом серафима» (Мандельштам 2017, с. 313). Статья писалась под впечатлением от речи П.А. Флоренского на похоронах композитора Александра Скрябина (1872–1915) (Дутли). В ней заметны отсылки к высказываниям Флоренского о боговоплощении как о самом очевидном прорыве ноумена в феноменальный мир. Явление Христа в мир, т.е. явление вечного во временное, разрывает земное время, стягивая на себя прошлое и будущее (ср. у Мандельштама: «Гармония — кристаллизовавшаяся вечность, она вся в поперечном разрезе времени, в том разрезе времени, который знает только христианство» (Мандельштам 2017, с. 317)). Флоренский развивал особый взгляд на время (см.: Седых 2019). В одной из его ранних работ «Пределы гносеологии» (1913), крайне значимой для понимания его взглядов, течение земного времени трактуется как иллюзия¹ — эффект, возникающий оттого, что мы меняем точку зрения на собственные акты познания. Актуально же нам дан лишь сам акт знания, то есть настоящее, но это такое настоящее — такой акт знания — память которого содержит в себе бесконечности прошлого и будущего, объединяемые в каждом актуальном моменте. Настоящее тогда можно понимать как разрыв, через который просвечивает вечность; так «вечность, — пишет Флоренский, — смотрит из глубины злобы дня» (Флоренский 1994–1999, т. 2, с. 60).

Ощущение мига, разомкнутого в вечность, передается в стихотворении Мандельштама «Вот дароносица, как солнце золотое...» (1915), написанном в год смерти Скрябина и воссоздающем атмосферу православного богослужения:

¹ Линейное протекание времени — та же иллюзия, что восприятие пространства в перспективе; перспективизм в осмыслении пространства был объектом непрестанной критики со стороны философа; перспективизм в искусстве Ренессанса и Нового времени он рассматривал как закономерное следствие принципа непрерывности — одного из столпов нововременного мировоззрения, получившего кульминационное выражение в позитивизме.

Богослужения торжественный зенит,
Свет в круглой храмине под куполом в июле,
Чтоб полной грудью мы вне времени вздохнули
О луговине той, где время не бежит.

И Евхаристия, как вечный полдень, длится...

По словам Н.Я. Мандельштам, поэт всегда думал о соотношении мига и вечности — «текущего мгновения, запечатленного в поэзии, и будущего как на земле, так и в вечности <...>. Вечность он понимал как вечное “сейчас”, как Евхаристию <...>. Для Мандельштама текущее время, “сейчас”, — великий дар, от которого он не собирается отказываться, и даже вечность он познает через радость этого “сейчас”» (Мандельштам 1983, с. 339–340).

Таким образом, в русской мысли Серебряного века кристаллизуется специфичная концепция времени, альтернативная устоявшимся в новоевропейской культуре (как правило, линейным или циклическим) временным моделям. Исследователи уже обратили внимание на присутствие ее черт у целого ряда авторов Серебряного века (Вяч. Иванова, А. Белого, М. Волошина, В. Хлебникова и др.), в число которых входит и О. Мандельштам. В.В. Петров (Петров 2018) называет ее обратной каузальностью или телеологической причинностью; В.П. Троицкий (Троицкий 2010) предлагает определить как энантиодромию (от ἐναντίος — противоположный, δρόμος — бег) и рассматривает как лейтмотив космологических построений Серебряного века. Энантиодромиа — это встреча двух противоположных временных потоков, один из которых направлен от прошедшего к будущему, другой — от будущего к прошедшему. Особо выделенным в такой модели оказывается миг настоящего — момент встречи бесконечностей прошлого и будущего. Наиболее последовательные случаи энантиодромических построений В.П. Троицкий обнаруживает в поэме Вяч. Иванова «Сон Меланпа» (1907), а также в «Иконостасе» (1918–1920) и «Мнимостях в геометрии» (1922) П.А. Флоренского.

Продолжая поиск черт этой концепции у авторов Серебряного века, невозможно обойти вниманием философию Владимира

Соловьева: встреча двух противоположных (движение мира к Богу и Бога к миру) — условие осуществления Всеединства, Богочеловечества, Вселенской теократии; посредством Софии мир преобразуется именно в этой встрече (Седых 2017). Но основание такой концепции было заложено, конечно, философией Федорова: все прошлое человечества — всех отцов, весь их опыт он предлагал актуализировать в будущем, что подразумевает вхождение истории в такой модус времени, в пределах которого вопрос о различении настоящего, прошлого и будущего станет несущественным. Дело воскрешения отцов, которое Федоров противопоставлял мировой энтропии и понимал очень буквально, осуществимо посредством встречных усилий Бога и человека, восстанавливающих всечеловеческую память, объединяющих будущее и прошедшее. Очевидно, что в философии времени и памяти Николая Федорова получает резонанс восточно-христианская доктрина спасения, восходящая к раннехристианской мысли. Русская философия Серебряного века стремилась восстановить христианскую доктрину времени в ее правах, а поскольку христианское время неразрывно с содержанием истории, вполне закономерно, что такая попытка потребовала философской ревизии вопросов истории и исторической памяти.

«Стихи о неизвестном солдате»

Прямые текстовые отсылки к «Философии общего дела» Н. Федорова содержит поэтический цикл О. Мандельштама «Стихи о неизвестном солдате» (1937). Он создавался как свидетельство об одном из самых сложных и трагичных периодов отечественной истории, в преддверии безвестной смерти поэта в сталинских лагерях. По своему содержанию это предельно герметичное произведение — текст-шифр, своего рода зашифрованное послание, открытое для различных, равновероятных вариантов дешифровки. «Философия общего дела», т.е. федоровский подтекст стихотворения, — лишь один из множества задействованных в нем текстов и подтекстов, отсылающих к историческим событиям и лицам, поэтическим традициям, научным концепциям, советской риторике и повседневности и пр., так что ряд возникающих при чтении смысловых ассоциаций

становится неограничен. Судьбы мира и ход истории осмысляются поэтом в связи с собственной судьбой и судьбой его поколения, многие представители которого стали жертвами Первой мировой войны и советского режима, т.е. заложниками того немирного состояния мира, о котором говорится в открывающей первый том «Философии общего дела» (1906) записке Федорова «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства» (1878–1893). Именно к этому сочинению, излагающему основные постулаты федоровского учения, восходит ряд текстовых построений «Стихов», которые звучат еще и как пророчество — Второй мировой войны, скорой смерти поэта, судеб его современников. При этом Мандельштам не отказывается от размышлений о судьбе поэзии и поэтического слова, которые всегда оставались константой сознания его лирического героя. Неизвестный солдат как изобретенный человечеством способ безлично чтить память безвозвратно ушедших, растворенных в безымянной толпе, выступает эмблемой-символом «потерянного поколения». Он отождествим и с каждым из погибших, и с самим поэтом. Космическая тематика «Стихов» (аллюзии на новейшие космологические теории) расширяет мир до пределов «разбегающейся» Вселенной («Растяжимых созвездий шатры»), что на фоне отсылки к «Философии общего дела» вовлекает в подтекст космическую составляющую федоровского проекта, которая приходит на ум при любом упоминании о философе.

Федоровский подтекст обнаруживается, в первую очередь, в следующих строфах стихотворения:

Помнит дождь, неприветливый сеятель,
Безымянная манна его,
Как лесистые крестики метили
Океан или клин боевой.

Будут люди холодные, хилые
Убивать, голодать, холодать,
И в своей знаменитой могиле
Неизвестный положен солдат.

Сравним их с первым абзацем записки Федорова «Вопрос о братстве...»: «В бедственный 1891 г., когда во многих губерниях, составляющих житницу России, был голод от засухи, ставшей, по-видимому, хронической, когда беспрестанно возникали слухи, поддерживавшие напряженное ожидание войны, вдруг стало известно об опытах вызывания дождя посредством взрывчатых веществ, т.е. таких, которые до сих пор употреблялись, можно сказать, исключительно в войнах внешних, а также и внутренних, каковы революции, динамитные заговоры и т.п.» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 38). Таким образом, федоровский подтекст «Стихов о неизвестном солдате» обозначает важную в контексте общей тематики стихотворения ситуацию неурожая и голода 1891 года, о которой идет речь в записке. Указание на 1891 год является ключевым — это год рождения Манделъштама, время закладки его судьбы, которое зачинает и венчает стихотворение. Вот его последняя строфа:

Наливаются кровью аорты,
И звучит по рядам шепотком:
— Я рождён в девяносто четвёртом,
Я рождён в девяносто втором...
И, в кулак зажимая истёртый
Год рожденья с гурьбой и гуртом,
Я шепчу обескровленным ртом:
— Я рождён в ночь с второго на третье
Января в девяносто одном.
Ненадёжном году, и столетья
Окружают меня огнём.

Можно предположить, что сочинение Федорова вспоминается поэту в связи с мыслью о «ненадежности» собственного года рождения, или, наоборот, такая мысль возникает под впечатлением от текста «Вопроса о братстве...», который обрисовывает катастрофическую ситуацию голодного 1891 года и предлагает средства борьбы с «ненадежностью» мира — и конкретные (взрывчатые, военно-воздушные), и космического масштаба (воскрешение

умерших). Допустимы дальнейшие, более детальные сопоставления текста «Стихов» с текстом Федорова (например, из «Записки...» становится понятным эпитет «неприветливый» по отношению к дождю: он мог бы накормить массу голодающих в случае применения военных средств для регуляции метеорологических явлений, и философ выражает недоумение по поводу отвержения — «неприветливости» — предложенных мер представителями Церкви). Такого рода отсылки могут указывать на непосредственное знакомство Мандельштама с текстом «Вопроса о братстве...», который является, по сути, самым известным сочинением философа. Как бы то ни было, «говоря о космосе, смерти, посмертном космическом существовании и т.д. Мандельштам не мог не иметь в виду (в большей или меньшей степени) федоровские идеи, которые, несомненно, были известны ему — если не в первоисточнике, то в многочисленных их изложениях, полемических пересказах и т.п.» (Живов 1992, с. 419).

Федоровский подтекст «Стихов о неизвестном солдате» получил различные оценки исследователей, что, как отмечалось, закономерно в случае модернистской поэтики Мандельштама, удерживающей любую интерпретацию в статусе гипотетической. По наблюдению Б.М. Гаспарова, федоровская мечта о преодолении закона мировой энтропии, победе над смертью, освоении космических пространств вкупе с восходящей к федоровской, но трансформированной в советскую эпоху утопической мифологией (идеи А.А. Богданова, К.Э. Циолковского) сталкивается в «Стихах» с неприглядностью ее реального воплощения: «Технократическая утопия рассматривала бесконечно “растяжимые” космические пространства как потенциально неисчерпаемый источник жизненного пространства и питания для бесчисленных воскрешенных поколений. У Мандельштама небесный океан и космические миры, приблизившись к человеку, став реальностью, оборачиваются типичными реалиями XX в., реалиями окопного и коммунального быта: палаткой, траншеей и коммунальной жилплощадью со строго “промеренным” количеством отпущенного жизненного пространства и воздуха, “манной” бомб, посы-

лаемой с неба голодающим, “жирами” золотого небесного урожая ядовитых газов» (Гаспаров 1993, с. 236). В.М. Живов в федоровских мотивах «Стихов» видит «общезначимый символ утопии, обольщавшей русскую духовность начала века» (Живов 1992, с. 432), имеющий в целом негативные коннотации: основной полемический антифедоровский подтекст состоит в апологии личности перед лицом безличного космоса и безличного же федоровского вселенского бессмертия, реализуемого в общем деле, т.е., опять же, за счет растворения личности в безличном. В таком контексте утопические пророчества Федорова обретают гротескный характер, философ выступает как лжепророк, а утопия преображения Вселенной оборачивается современной поэту действительностью.

Однако федоровский текст «Стихов» в равной степени поддается дешифровке в свете собственно федоровских смыслов, которые оказываются на поверхности при обращении к тексту «Вопроса о братстве...». В стихотворении очевидны как минимум две смысловые линии, созвучные предельно гуманистическому пафосу федоровского текста, при этом стоит учесть, что гуманистическая составляющая имеет исключительную значимость в наследии обоих авторов. Первая линия — антимилитаристская, обнажающая и обличающая немирное состояние мира (смертоносная вражда, войны, массовый голод, болезни, смерти, социальные катаклизмы), неприемлемое в условиях современной цивилизации, возросшей на почве гуманистических ценностей, но следующей таким путем, будто они не имеют значения. «Стихи» Мандельштама удостоверяют правомерность и пророческий характер опасений, озвученных Федоровым полустолетием ранее, во времена, относящиеся к году рождения поэта: «Все повсюду будут «видеть беспощадную, крайне смертоносную борьбу всех против всех. Можно ли наслаждаться таким адом?» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 42). Представшая перед поэтом и переживаемая им реальность, прожитая жизнь и предчувствие ее трагического финала служат свидетельством осуществленного пророчества, но реализованного гипертрофически: немирное состояние мира превысило все федоровские опасения; военные средства, которые Федоров призывал использовать в мир-

ных целях, применяются для массового уничтожения («Небо крупных оконных смертей»; «Миллионы убитых задешево»). По жестокой иронии (можно согласиться, что это вносит антиутопический посыл) космические масштабы принимает не массовое восстановление, а массовые бедствия — человеческая история следует совсем не тем путем, который указывал философ, но прямо противоположным. В записке «Вопрос о братстве...» много говорится о необходимости противостояния слепой разрушающей природной силе посредством использования соответствующих способов регуляции (одним из главных вопросов, поставленных Федоров, является вопрос: «Почему природа нам не мать, а мачеха или кормилица, отказывающаяся кормить?»; ср. в «Стихах о неизвестном солдате»: «Слышишь, мачеха звездного табора / — Ночь, что будет сейчас и потом?»). Мандельштам повествует о том, как слепая сила («океан без окна»), скорее не природного, а социального происхождения, поглощает человека. В этих условиях теряет действенность привычный для поэта способ регуляции собственной судьбы — опора на поэтическое слово («Как мне с этой воздушной могилою / Без руля и крыла совладать?»).

Вторая смысловая линия, важная в свете творческих и мировоззренческих установок поэта, ставит вопрос, как в условиях подобного состояния мира возможно сохранение памяти — о личности, имени, культурном наследии, иными словами, как возможно то, к чему, в своем специфическом видении, призывал Федоров. Для Мандельштама залогом сохранения памяти всегда являлось поэтическое слово, опыт поэтического творчества, противопоставленный державинской реке времен (последовательно эта мысль развивается в стихотворении 1923 г. «Грифельная ода»). Теперь, в реальности 1930-х, в ситуации космической катастрофы забвения, надежда на сохранение памяти через поэтическое творчество утрачивается (в «Стихах о неизвестном солдате» возникает образ «ласточки хилой, разучившейся летать», ранее у Мандельштама ласточка символизировала поэзию и поэтическое слово). В контексте 1937 года угроза полного забвения, ухода в небытие без какого бы то ни было поминовения, представлялась вполне

реальной. Именно в этой связи поэту мог вспомниться федоровский призыв к вселенскому восстановлению памяти о безвозвратно ушедших.

В эпоху 1930–1940-х гг. тема вселенской панихиды по трагически уходящему, рискующему кануть в Лету и никогда не быть помянутым поколению возникает в творчестве поэтов-современников Мандельштама — Анны Ахматовой («Реквием», «Поэма без героя»), Бориса Пастернака, чей «Доктор Живаго», как отмечает О.А. Седакова, есть «своего рода епифания православной панихиды в форме нового искусства <...>. Здесь вместе с гениальным автором потрудились история, новые “времена Веспасиана” с миллионами жертв, лишенных и отпевания, и всякого права на память. Художник — свидетель этого времени не мог не чувствовать в этом двойном уничтожении человека вызова и долга для себя. *“Чтоб вас оплакивать, мне жизнь сохранена”*, — писала Анна Ахматова» (Седакова 2004, с. 284). В связи с федоровской темой имя Ахматовой вспоминает и Надежда Яковлевна Мандельштам: «В сущности Ахматова, сама того не зная, была последовательницей Федорова. Только то, что Федорову представлялось священным долгом потомков, а именно — воскрешение умерших предков, стало у Ахматовой естественным актом дружбы, живым и активным отношением поэта к родоначальникам — друзьям и братьям в доме единой матери — мировой поэзии» (Мандельштам 1982, с. 38). Так же и для Мандельштама: собственная память неотделима от памяти поколения, а вопрос о ее сохранности — от вопроса о судьбе поэтического наследия. Представляя толпу погибших, в которой никто не выделен как имя и личность, неизвестный солдат символизирует последнюю возможность восстановления памяти.

«Стихи о неизвестном солдате» завершает военно-лагерная переключка рожденных в 1890-х, на которой люди, составляющие строй, толпу, массу, называют свой год рождения вместо имени. Можно предположить, что под рожденными в 1890-х скрываются лица конкретных современников поэта (в «Стихах» фиксируются отсылки к фигурам Сергея Есенина и Владимира Маяковского, родившихся в 1890-х и трагически окончивших жизнь в советское

время). Чувство родства с поколением запечатлено в «Стихах» как вселенское чувство. В записке Федорова «Вопрос о братстве...» говорится о грядущем соборном единении как о возможности, будучи частью всеобщего, сохранять личностную целостность: «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» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 44). И поскольку прижизненная реальность все заметнее вытесняет поколение поэта из памяти живущих, перешептывание на берегу Леты, венчающее «Стихи о неизвестном солдате», наводит на мысль о единственно возможном варианте восстановления — о родстве и братстве («с гурьбой и гуртом») в смерти, в вечности — в том вселенском масштабе, о котором по своему грезил философ Николай Федоров.

Литература

Аверинцев 1996 — *Аверинцев С.С.* Судьба и весть Осипа Мандельштама // Аверинцев С.С. Поэты. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 189–276.

Бонами 2018 — *Бонами З.А.* Незримый диалог: музейный проект Н.Ф. Федорова в контексте западноевропейской философии, музеологии и художественной критики // Московский Сократ: Николай Федорович Федоров (1829–1903). Сборник научных статей / Отв. ред. А.Г. Гачева. М.: Академический проект, 2018. С. 565–572.

Гаспаров 1993 — *Гаспаров Б.М.* Смерть в воздухе (к интерпретации «Стихов о неизвестном солдате») // Гаспаров Б.М. Литературные лейтмотивы. Очерки по русской литературе XX века. М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. С. 213–240.

Гачева 2019 — *Гачева А.Г.* Русский космизм в идеях и лицах. М.: Академический проект, 2019. 431 с.

Дутли — *Дутли Р.* «Век мой, зверь мой». Осип Мандельштам. Биография. Электронный ресурс: https://pnu.edu.ru/media/filer_public/f7/bf/f7bf9f55-5b64-44cc-b94d-dc9503751c60/ralf_dutli.pdf. Дата обращения: 04.11.2021.

Живов, 1992 — *Живов В.М.* Космологические утопии в восприятии большевистской революции и антикосмологические мотивы в русской поэзии 1920–1930-х годов // Сборник статей к 70-летию проф. Ю.М. Лотмана / Отв. ред. А. Мальц. Тарту: Тартуский университет, 1992. С. 411–434.

- Мальро 1989 — *Мальро А.* Зеркало лимба: Сборник. М.: Прогресс, 1989. 520 с.
- Мальро 2005 — *Мальро А.* Воображаемый Музей: голоса безмолвия. М.: КРУК-Престиж, 2005. 253 с.
- Мандельштам 1982 — *Мандельштам Н.Я.* Мое завещание и другие эссе. Нью-Йорк: Серебряный век, 1982. 160 с.
- Мандельштам 1983 — *Мандельштам Н.Я.* Вторая книга. Париж: YMCA-Press, 1983. 723 с.
- Мандельштам 1989 — *Мандельштам Н.Я.* Воспоминания. М.: Книга, 1989. 480 с.
- Мандельштам 2017 — *Мандельштам О.Э.* Полное собрание поэзии и прозы в одном томе. М.: Издательство Альфа-Книга, 2017. 1182 с.
- Петров 2018 — *Петров В.В.* Телеология, четвертое измерение и обратный ход времени в работах Андрея Белого, Вяч. Иванова и М. Волошина // Вячеслав Иванов: исследования и материалы. Вып. 3 / Отв. ред. С.В. Федотова, А.Б. Шишкин. М.: ИМЛИ РАН, 2018. С. 13–65.
- Пришвин 2009 — *Пришвин М.М.* Дневники. 1923–1925 / Подгот. текст Я.З. Гришиной, Л.А. Рязановой; Коммент. Я.З. Гришиной. СПб.: ООО «Изд-во “Росток”», 2009. 559 с.
- Свидерская 2017 — *Свидерская М.И.* Музей как эвристическая модель. Post Scriptum к выставке «Голоса Воображаемого музея Андре Мальро» // Искусствознание. М., 2017. № 3. С. 10–53.
- Седакова 2004 — *Седакова О.А.* Вечная память. Литургическое богословие смерти // Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М.: «Индрик», 2004. С. 277–290.
- Седых 2017 — *Седых О.М.* Трактовка времени в учении В.С. Соловьева и П.А. Флоренского: заметки к теме // Соловьевские исследования. 2017. Т. 57. № 4. С. 40–56
- Седых 2019 — *Седых О.* Миг и вечность как антиномия: П.А. Флоренский и культура Серебряного века // *Czas w kulturze rosyjskiej.* Время в русской культуре / Red. Andrzej Dudek. Wydawnictwo Księgarnia Akademicka Kraków, 2019. С. 157–170.
- Струве 1992 — *Струве Н.А.* Осип Мандельштам. Томск: «Водолей», 1992. 272 с.
- Троицкий 2010 — *Троицкий В.П.* Гераклитова «энантиодромия» в космологических образах Серебряного века // Античность и русская культура Серебряного века: к 85-летию А.А. Тахо-Годи / Отв. ред., сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Наука, 2010. С. 120–127.
- Федоров 1995–2000 — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: в 4 т. / Вступ. ст. С.Г. Семенов; сост., коммент. А.Г. Гачевой, С.Г. Семенов. М.: Издательская группа «Прогресс»; Традиция, 1995–2000.
- Флоренский 1994–1999 — *Флоренский П.А., свящ.* Сочинения. В 4 т. М.: Мысль, 1994–1999.

**НИКОЛАЙ ФЕДОРОВ
И АЛЕКСАНДР
ЧАЯНОВ:
ПРОЕКТЫ
КРЕСТЬЯНСКОГО
ПРЕОБРАЖЕНИЯ
РОССИИ**

А.М. Никулин

*Московская высшая школа
социальных и экономических
наук*

harmina@yandex.ru

Николай Федоров придавал огромное значение развитию крестьянства и крестьянского образа жизни в проектах общего дела космического преобразования России и мира.

Сочинения Н.Ф. Федорова наполнены призывами на основах именно общинно-родового и крестьянско-семейного быта России стремиться к осуществлению всеобщего воскрешения человечества.

Александр Чаянов в своих аграрных и социологических исследованиях и проектах фактически во многом развивал и осуществлял многие положения федоровского учения. Так, воплощение призывов федоровского «общего дела» мы обнаруживаем в чаяновских программах развития «общественной агрономии». И Федоров, и Чаянов оказываются единомышленниками в понимании великого крестьянского значения столицы Москвы как «большой и вечной деревни». Безусловно близки меж собой федоровская и чаяновские идеи взаимодействия человека и природы, например, в понима-

**NIKOLAY FEDOROV
AND ALEXANDER
CHAYANOV:
PROJECTS
OF PEASANT
TRANSFORMATION
OF RUSSIA**

Alexander M. Nikulin

*Moscow Higher School
of Social and Economic
Sciences*

harmina@yandex.ru

Nikolai Fedorov attached great importance to the development of the peasantry and the peasant way of life in projects for the common cause of the cosmic transformation of Russia and the world. The works of N.F. Fedorov are filled with calls on the basis of precisely the communal-clan and peasant-family life of Russia to strive for the implementation of the universal resurrection of mankind. In his agrarian and sociological studies and projects, Alexander Chayanov, in fact, in many ways developed and implemented many of the provisions of Fedorov's doctrine. Thus, we find the embodiment of the appeals of Fedorov's "common cause" in Chayanov's programs for the development of "social agronomy." Both Fedorov and Chayanov turn out to be like-minded people in understanding the great peasant significance of the capital of Moscow as a "big and eternal village." Undoubtedly, Fedorov's and Chayanov's ideas of interaction between man and nature are close to each other, for example, in under-

нии перспектив использования энергии Солнца и в особенности значения регулирования климата земного шара.

Являясь младшим современником Федорова, Чаянов наполнял конкретным содержанием, развивал на практике ряд основополагающих федоровских идей.

Ключевые слова:

крестьянство, земля, солнце, общее дело, общественная агрономия, Москва, наука, экология.

standing the prospects for using the energy of the sun and, in particular, the importance of regulating the climate of the globe.

As a younger contemporary of Fedorov, Chayanov actually filled it with concrete content, developed in practice a number of Fedorov's fundamental ideas.

Keywords:

peasantry, land, sun, common cause, social agronomy, Moscow, science, ecology.

Николай Федоров (1829—1903) и Александр Чаянов (1888—1937) являлись мыслителями, обосновывавшими огромное положительное значение крестьянства для устойчивого развития человечества в те времена, когда господствующие прогрессистские идеологии конца XIX — начала XX века в крестьянстве видели прежде всего лишь обширные и косные пространства архаической отсталости и социального убожества, являвшихся досадными, но в конце концов, временными помехами на пути обретения всеобщего «нового дивного мира» индустриализма и урбанизма XX века. Именно с такой самодовольно-агрессивной, анти-крестьянской точкой зрения господствующих интеллектуальных городских элит неоднократно полемизировали Федоров и Чаянов, отстаивая непреходящие ценности крестьянского образа жизни, возможности его дальнейшего устойчивого развития при поддержке современных науки и культуры. Более того, Федоров и Чаянов проектировали человеческие миры, в которых камень, отвергаемый строителями, в конце концов, стал бы во главу угла, где именно крестьянский образ жизни утверждался творческим источником действительно достойного будущего человечества.

Общее дело и общественная агрономия

По Федорову, крестьянство в основах своего существования — работе среди круговорота жизни и праха человека и природы среди небесных, атмосферных и космических явлений неба, — является древним стихийным исследователем-преобразователем «смертноносной силы в живоносную» на путях обретения человечеством бессмертия, его исхода в космическое преобразование Вселенной. Внешне убогое и бедное крестьянство во внутренних основах своей культуры, связанной с глубоким почитанием умерших предков и праздничной верой в грядущее воскрешение мира, существующей по дружным обычаям крестьянской семьи и сельской общины, является потенциально великой силой в деле грядущего преобразования человечества. Но, как неоднократно отмечал Федоров, этот великий потенциал крестьянства оказывался все более не нужным и отрицаемым по мере развития городской цивилизации, презиравшей крестьянские ценности, но при этом предпочитавшей эксплуатировать крестьянство через присвоение и концентрацию знаний, богатств, власти преимущественно в городах в ущерб крестьянской культуре. Между прочим, это афористично отмечал и Чаянов, так охарактеризовав историю издавна установившейся сельско-городской розни: «Город самодовлеющ, деревня не более как его пьедестал» (Чаянов 1989, с. 173). А Федоров, призывавший в Общем деле преодоления всемирной человеческой розни осознавать опасность фундаментальной трещины-пропасти разделяющей людей, не столько новейшей классово-пролетарско-буржуазной, сколько давнишней сельско-городской, предрекал: «Пока партии либеральная и социалистическая не поймут, что существенный вопрос заключается не в отношениях рабочих к капиталистам, а в отношениях города к селу, крестьян к горожанам, до тех пор, какое бы решение ни получил первый вопрос, зло, т.е. небратское состояние, не уменьшится, а, напротив, только увеличится» (Федоров 1995–2000, т. II, с. 419).

Федоров часто упрекал правящие, образованные классы России в небрежении крестьянским вопросом. Он, призывавший,

всех к самоотверженному служению общему делу, обращался к помещикам, интеллигенции, ученым с призывами неустанного просвещения крестьянства, братского сотрудничества с ним на путях достойного преобразования природной и общественной жизни. Приведем здесь лишь некоторые примеры из таких своеобразных федоровских проповедей:

«Интеллигенция должна будет принять на себя труд, подвиг всяческих исследований, и вместе на ней же будет лежать обязанность руководить, быть наставником, учителем в деле исследований всех сочленов общины земледельцев, будет лежать обязанность сделаться служилым сословием наравне с крестьянами <...> Помещики, долг которых быть агрономами, должны будут регулировать земледелие. Вместе с тем на них же лежит обязанность привлечь к участию в управлении земледелием — и не в качестве лишь слепых орудий, но к участию сознательному — их сочленов по общине, крестьян, следовательно, сделаться учителями их в этом деле, органами естествознания в своей местности» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 285).

А пока же, по Федорову: «Не признавая за крестьянами права знать гнетущую их силу, ученые естествоиспытатели и за собой не признают обязанности научить их, не признают за собою долга учительства. Но это не только не нравственно, а даже и неразумно» (Федоров 1995–2000, т. III, с. 135).

Надо все же отметить, что в ходе великих реформ правительство Александра II, отменяя крепостное право, пыталось развивать и сельскохозяйственное образование. В 1865 г. была учреждена под Москвой на территории бывшего поместья графа Разумовского в Петровско-Разумовском так называемая Петровская земледельческая и лесная академия. Одной из главных целей этого высшего учебного заведения являлась подготовка агрономов, сельскохозяйственных управляющих, прежде всего, для помещичьих хозяйств пореформенной России. Ведь после отмены крепостничества помещикам предстояло стать аграрными предпринимателями, а для этого требовалось соответствующее образование. Но во все последующие десятилетия, к разочарованию

правительства, среди помещиков был невысок спрос на агрономические знания. Поэтому многие выпускники-агрономы Петровки (такое краткое прозвище получил этот сельхозинститут), не находя себе мест управляющих в помещичьих хозяйствах, отправились на службу в новооткрываемые земские органы местного самоуправления (Кузнецов 2017, с. 68). Там, работая земскими агрономами и статистиками, они окунулись в гущу взаимодействия с мирами сельских общин и крестьянских хозяйств. Из этого взаимодействия к началу XX в. в России развился институт так называемой общественной агрономии — сети земских консультационных агрономических организаций, достаточно эффективно и самоотверженно работавших над развитием сельскохозяйственного просвещения среди крестьян, обучая их полезным знаниям и приемам современной аграрной науки.

Николай Федоров не дожил лет 8–10, чтобы от души порадоваться за то, как его идеи и предложения о взаимодействии ученых и интеллигентов с крестьянами широкомасштабно стали воплощаться в деятельности земской агрономии и крестьянской кооперации России, о чем свидетельствуют, например, материалы предвоенных агрономических съездов 1911 и 1913 гг. в Москве (Труды 1911) и Киеве (Труды 1914), а также стремительный рост количества земских аграрных специалистов в начале XX в. (таб. 1).

**Таб. 1. Динамика численности
земского агрономического персонала (1895–1914)**

Годы	1895	1900	1905	1909	1910	1911	1912	1913	1914
Агрономы	85	197	444	1668	2061	3144	4423	5577	6085

На Московском съезде о перспективах развития сотрудничества агрономов и крестьян с глубоко оригинальным докладом выступил молодой аспирант Петровки Александр Чаянов. В его выступлении было также намечено принципиально новое понимание организации крестьянского хозяйства (Чаянов 1911). Идеи этой чаяновской статьи годы спустя прорастут и принесут свои плоды уже в монографиях молодого профессора Чаянова об орга-

низации общественной агрономии (Чаянов 1918) и крестьянского хозяйства (Чаянов 1925). К тому времени А.В. Чаянов заслуженно стал лидером так называемой организационно-производственной школы российских аграрников, объединявшей в своих рядах тысячи экономистов и агрономов — исследователей и консультантов крестьянских хозяйств России.

Обратимся к основным идеям чаяновской монографии об общественной агрономии, чтобы убедиться, насколько созвучными они оказываются идеям Общего дела Федорова, развивая их в практике конкретного земледельческого знания.

Например, по Чаянову, общественная агрономия должна решать три главные задачи в своей работе с крестьянством:

Во-первых, ввести среди сельского населения усовершенствованные методы техники земледелия и скотоводства. Во-вторых, помогать крестьянским хозяйствам успешно развиваться в соответствии текущим условиям экономической действительности страны. И третье, здесь напрямую процитируем Чаянова: «Организовать сельское население в союзы и группы, которые, с одной стороны, путем кооперативного обобщения отдельных сторон хозяйства дали бы мелкому хозяйству все преимущества крупнейшего, а с другой стороны, взяли бы на себя закрепление и дальнейшее углубление новых хозяйственных начал» (Чаянов 1918, с. 12).

Этот третий пункт особенно важен и интересен. Ведь в нем Чаянов утверждает, что, объединяясь при помощи кооперации, крестьяне смогут успешно противостоять крупнейшему капиталистическому хозяйству, а также творить новые (т.е. современные) хозяйственные начала своей крестьянской жизни. Все это чрезвычайно созвучно федоровским идеям будущего развития крестьянства в союзе с наукой, но при этом отстаивающего и развивающего ценности крестьянского сообщества.

Также по-федоровски созвучны и описания Чаянова задач агрономов в повседневной, обширной работе земской интеллигенции среди крестьян:

«Общественный агроном большую часть своей работы проводит в устной педагогической работе, то беседуя с группами

крестьян в трактире или чайной, то разговаривая на крестьянском сходе, на собрании кооператива или в заседании сельскохозяйственного общества, то читая лекции и устраивая целые курсы.

Тысячи бесед и лекций, сотни крестьянских курсов, народные дома, библиотеки, собрания кооперативов и, наконец, — движение, создающее русский деревенский театр, указывают нам на огромное педагогическое значение переживаемого нами периода истории русского крестьянства, и можно уверенно сказать, что никогда раньше наша деревня, не испытывала такого мощного просветительного воздействия, какое испытывает теперь» (Чаянов 1918, с. 117).

Наконец, особый деликатный вопрос для общения агронома с крестьянами, отмечал Чаянов, это внесение новых научных знаний в крестьянскую среду без ломки, травмирования векового мирозерцания крестьян, стремление объединить в их головах и душах научные понятия с сохранением дорогих их уму и сердцу мифологических и религиозных символов:

«...Например, известное представление о колеснице Ильи Пророка, порождающей грома небесные. Должны ли мы вступать в борьбу с этими понятиями и стремиться вытравить их из народного сознания <...>?»

<...> Для нас лично еще не ясен ответ на прямолинейно поставленный вопрос: или рядовая сеялка, или колесница Ильи Пророка, грохочущая по грозovým тучам?

Нам кажется, что задачей русского возрождения является передача крестьянству современного научного мирозерцания без ломки его векового эпоса; в практическом мире колесница Ильи Пророка должна уступить место электрическому разряду; но, покинув практическую жизнь, она должна превратиться в легенду, занимающую почетное место в крестьянском быту» (Чаянов 1918, с. 124).

Так и Федоров предлагал в народных представлениях уметь видеть отнюдь не только суеверия, но в религиозно-поэтической форме сконцентрированную мудрость общения людей с приро-

дой, которую возможно совместить с объяснением естественно-научных знаний.

Общественная агрономия в России явилась замечательным и мощным активистским движением взаимодействия интеллигенции и народа в стремлении сохранить и развить крестьянский образ жизни в союзе с современным научным и техническим знанием. Это было одно из самых убедительных многообещающих воплощений того Общего дела, к которому призывал Николай Федоров.

Но и Федоров, и Чайанов полагали, что нельзя считать село исключительно самодостаточным живущим и развивающимся миром, крестьянство исторически и культурно живет вместе со всей Россией, объединяемой, прежде всего, своей древней столицей. Москва в крестьяноведческих проектах Федорова и Чайанова занимала чрезвычайно важное место.

Москва крестьянская: от прошлого к будущему

Здесь надо прежде всего, подчеркнуть, что москвичи Федоров и Чайанов искренне любили Москву. Они много думали, писали о Москве, занимались московским краеведением, пытались вообразить ее будущее. Федоров в своих сочинениях сравнивал Москву с Римом и Константинополем, Лондоном и Парижем. А так отзывался о Москве Чайанов: «Когда начинаешь серьезно изучать Москву и знакомиться с пройденными ее этапами, приходится установить здесь наличие величайшей культуры, углубленных проявлений человеческого духа, поднимавшегося до неизмеримых высот, приходится признать Москву одним из величайших городов по своему глубочайшему содержанию, с которым можно равнять только другие мировые города, как Рим и Париж. Москва не является европейским городом, но в то же время нельзя признать ее азиатской столицей. Она, стоящая на грани двух цивилизаций, претворила в себе достижения этих культур и явила что-то, что совершенно не укладывается в рамки, пригодные для других городов мира» (Чаянов 2018, с. 272)

Одна из замечательных особенностей Москвы — ее удивительно неистребимая сельскость, запечатленная в широко известной

народной поговорке «Москва — большая деревня». Как Федоров, так и Чайнов глубоко осознавали эту глубинную крестьянскую первооснову Москвы. Вот почему Федоров сопоставляя историю Рима — вечного города с историей Третьего Рима, утверждал, что Москва — это не просто большая, но вечная деревня! А Чайнов в своей утопии изобразил именно футуристическую крестьянскую Москву будущего.

Какие же именно извечные деревенские доминанты Москвы описывали Чайнов и Федоров?

По Федорову, Москва с ее постоянным притяжением отовсюду крестьянского люда на работу, торговлю, службу в столицу, одновременно, с древних времен являлась культурным и сакральным центром великой земледельческой страны России. Народ верил, что именно в Москве и из Москвы следует обращаться, например, с молитвами о благоприятной погоде и урожае. Федоров это описывает так: «Москва, как столица земледельческого царства, в допетровское время принимала самое живое участие в крестьянском ежегодном вопросе об урожае. Сами цари принимали участие в крестных хождениях к Илии сухому и мокрому, в молениях о ведре и дожде. Народ вместе с царем соединялись в общей молитве о благорастворении воздушных и об умножении плодов земли не только в царствующем граде, но и во всем мире...» (Федоров 1995–2000, т. III, с. 18). Конечно, Москва представлялась не только заступницей перед природными стихиями, но реально являлась вместе со своим Кремлем главным бастионом страны перед вражескими нашествиями. В этой связи Федоров так пишет о том, что пришлось повидать ее кремлевским стенам: «А видели они двенадцать языков Запада и столько же или даже больше орд Востока. Такая картина заставила бы самое бездушное каменье плакати, говоря языком хронографов» (Федоров 1995–2000, т. III, с. 80).

Наконец, именно Московский Кремль являлся во времена Федорова сердцевинной празднования православной Пасхи — праздника Воскресения — этого главного ориентира федоровского Общего дела: «Москва же — вечная деревня, — деревня, к весне, ко дню св. Пасхи, возвращающая рабочих в села, к праху предков,

где это празднование имеет великий смысл <...> И сам Кремль празднует Пасху у гробов собирателей Русской земли. Кремль есть священное место, защищаемое крепостью. Последняя указывает на незаконченность собирания, на небратство, ибо законченное собирание, совершенное братство, объединение в труде управления смертоносною силою возвращает праху отцов жизнь и бессмертие» (Федоров 1995–2000, т. III, с. 106).

Огромно значение Москвы и в утопических видениях повести Чайнова «Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии» (Чаянов 1989). Эта чаяновская Москва, как и вся Россия, к 1984 году преодолела роковое разделение мира на город и деревню. В Москве, да и по всей России снесли всю городскую застройку времен индустриализации XIX — начала XX в., оставив лишь исторически ценные здания предшествующих веков. Москва, вместе со всей Россией, превратилась в уютный и сплошной город-деревню-сад, который так описывается в утопии Чайнова в беседе двух ее героев:

«Город как будто бы и не кончался. Направо и налево тянулись такие же прекрасные аллеи, белели двухэтажные домики, иногда целые архитектурные группы, и только вместо цветов между стенами тутовых деревьев и яблонь ложились полосы огорода, тучные пастбища и сжатые полосы хлебов.

— Однако ваш декрет об уничтожении городских поселений, очевидно, сохранился только на бумаге. Московские пригороды протянулись далеко за Всехсвятское.

— Простите, но это уже не город, это типичная русская деревня севера <...> при той плотности населения, которой достигло крестьянство Московской губернии, деревня приняла необычный для сельских поселений вид. Вся страна образует теперь кругом Москвы на сотни вёрст сплошное сельскохозяйственное поселение, прерываемое квадратами общественных лесов, полосами кооперативных выгонов и огромными климатическими парками» (Чаянов 1989, с. 175).

Москва теперь оказалась лишь наиболее крупным исторически и политически эпицентром в целом культурной и благоустроенной, достаточно равномерно расселенной сельской России. Та-

кая картина вполне соответствует и федоровским провидениям желаемого будущего сельско-городского единения России во главе с Москвой¹.

Но, как и в федоровской истории, так и в чаяновской футурологии колокол Московского кремля «во дни торжеств и бед народных» объединяет вокруг себя русских людей. В чаяновской утопии на крестьянскую Россию нападает совхозная Германия. Вооруженный конфликт оказывается чрезвычайно скоротечным, потому что Москва теперь (вполне по чаяниям Федорова) могла управлять климатом и погодой при помощи специально сконструированных аппаратов метеорофоров, наслав на германские войска гигантские смерчи, принудившие противника к поспешной капитуляции.

Чаянов так описывал в своей утопии то, что происходило в центре Москвы вокруг Кремля во время объявления войны: «Через минуту густой удар Полиелейного колокола загудел и пронесся над Москвой, ему в октаву отозвались Кадаши, Никола Большой Крест, Зачатьевский монастырь, и Ростовский перезвон охватил всю Москву. Медные звуки, падающие с высоты на головы стихшей толпы, были подобны взмахам крыл какой-то неведомой птицы. Стихия Ростовских звонов, окончив свой круг, постепенно вознеслась куда-то к облакам <...> Деревенская Россия, подобно дядьке Черномору, выводила из своих недр тридцать три богатырские силы» (Чаянов 1989, с. 205).

В утопии Чаянова отмобилизованные крестьянские армии России не понадобилось отправлять на фронт, благодаря эффекту применения на границах страны российского климатического оружия. Здесь мы можем отметить, что именно Федоров еще в XIX в. обратил внимание на взаимосвязь развития военного дела и климата, на первые данные о влиянии, например, артиллерийской стрельбы в сражениях или даже специальных экспериментальных залпах в небо для возможного изменения погоды.

¹ Культурно-социологический анализ форм и масштабов сельскости современной Москвы начала XXI в. проведен в одном из наших исследований (Никулин, Никулина 2016).

Конечно, и Федоров, и Чайанов искали пути овладением регулированием климата, прежде всего, не для взаимного истребления человечества, но для его противостояния слепым силам природы, например, засухам, так болезненно терзающим сельское хозяйство России испокон веков. В крестьянской утопической России климатические установки — метеорофоры — служат прежде всего для устойчивого выращивания гарантированного урожая и только в чрезвычайных условиях военного времени эти климатические орала превращаются в климатические мечи. Здесь нам следует обратиться к рассмотрению экологических интуиций и прогнозов Федорова, также нашедших свое подтверждение и развитие в исследованиях Чайанова.

Регуляция климата и овладение природой

Федоров пристально наблюдал за всеми возможными научными открытиями в области взаимодействия человека и природы, особенно в сфере возможных климатических изменений. Ведь именно изучение климата, овладение способностью управлять им, в учении Федорова, является одной из важнейших ступеней на пути человечества к его космическому преображению. При этом Федоров подчеркивал, что Россия самой историей и природой превращена в гигантскую экспериментальную площадку рискованного земледелия в условиях непредсказуемого климата, когда одну северную часть этой обширной страны так часто заливают холодные дожди, тем временем другую — ее южную часть — периодически поражают засухи. Неоднократно Федоров напоминает в своих сочинениях значение работ В.Н. Каразина, опыты регулирования погоды при помощи артиллерийских стрельб и, конечно, не забывает постоянно обращаться и к мудрости народного знания о взаимодействии земледелия с небом, дождем и солнцем. Вновь приведем здесь одну из цитат Федорова, которая, как мы увидим далее, находит свое научное развитие и в работах Чайанова: «Крестьяне говорят, что *“не земля, а небо нас кормит”*»; но если эта кормилица наша стала действовать разрушительно, если она стала отталкивать нас, то не следует ли заключить, что кормлению

приходит конец, что время отнятия от груди настает, что область дарового еще более суживается и требует расширения области трудового» (Федоров 1995–2000, т. II, с. 343).

В этой цитате заключено, с одной стороны, указание на то, что земледелие есть процесс космический, его результаты зависят, прежде всего, от небесных струй дождя и лучей солнца. С другой стороны, Федоров подчеркивает, что традиционно стихийно даровому отношению к природе наступает конец, от хищнически безответственной эксплуатации плодородия почв и запасов недр человечество должно перейти, говоря современным языком, к экологически ориентированному землепользованию и ресурсосбережению. Опять же следует, отметить, что большой опыт экологически сбалансированного отношения к природе был накоплен именно среди трудовых крестьянских хозяйств и общин России. Но уже и этого традиционного опыта оказывалось явно недостаточно к концу XIX века. В тяжелых условиях крестьянского аграрного перенаселения и ажиотажного развития аграрного капитализма Россия стремительно теряла свое знаменитое плодородие почв, мелели ее реки, вырубались леса, все это, сопровождаясь частыми повторениями засух, приводило страну, например, к таким катастрофам, как страшный голод 1891 г. Федоров призывал ученых вместе с крестьянами искать новые пути во взаимоотношениях человека и природы.

Чайнов фактически соглашался с вышеупомянутой поговоркой о том, что не только земля, но, прежде всего, небо влияет на урожай. В своих научных работах, он подчеркивал, что основная проблема земледелия заключена не столько в тайне самой почвы, ее плодородия, но в современно-научном понимании процессов взаимодействия воздуха и солнечного света, для которых «следует подразумевать не столько землю как таковую, сколько поверхность, на которую падают солнечные лучи; вот эта-то поверхность, заливаемая солнечной энергией и соприкасающаяся с воздухом, и есть, в сущности говоря, основа земледельческого производства» (Чайнов 1928, с. 337). При этом Чайнов отмечал, что как таковое качество земли — разрешимая проблема для сель-

ского хозяйства, ведь умудряются же французы и даже финны выращивать виноград на голом камне, а китайцы на плотках, дрейфующих по рекам Хуанхэ и Янцзы, организовывать интенсивное земледелие, озаряемое южным солнцем.

Но солнце без влаги дождей может оказаться и первопричиной опустошительных засух. В 1920-е гг. ученые России и мира уже предпринимали попытки рассчитать и проанализировать причины долговременных изменений, часто циклических, в погоде. И именно Чаянов, оказался редактором и автором вступительной статьи в книге ведущих советских аграрников, обобщившей уникальный историко-статистический опыт наблюдений за погодой и урожаями в России (Проблемы урожая 1926).

Ссылаясь на фундаментальные исследования своего учителя профессора А.Ф. Фортунатова, Чаянов отмечал, что урожай определяют: метеоусловия, почвы, население, землевладение, аренда, скот, распределение сельскохозяйственных угодий, распределение сельскохозяйственных культур, системы хозяйства и севооборота, обработка, удобрения, густота и время посева, высота других сельскохозяйственных культур, влияние высот урожаев на их изменчивость. Признавая, что между всеми этими факторами трудно рассчитать точные соответствия влияния на урожай, Чаянов, тем не менее, приводил несколько долговременных статистических закономерностей, характерных для России: 1) *Теплые годы* дают, как правило, более высокую урожайность; 2) *Влажные годы* на Севере влияют отрицательно, а на Юге — положительно на урожайность; 3) *Плотность населения* способствует увеличению урожайности, сопровождаясь интенсификацией производства, подтверждая тем самым, что урожайность является не только природным, но и социальным явлением.

Обращаясь к работам русских и зарубежных ученых в области исследования циклических проявлений солнечной активности, Чаянов отмечал: «В периоды большого числа солнечных пятен урожаи чаще бывают выше среднего, в периоды же малого числа пятен урожаи чаще бывают ниже среднего» (Проблемы урожая 1926, с. 37).

В другой своей работе «Возможное будущее сельского хозяйства» Чаянов, обобщив метеоисследования русских и американских ученых, упомянул ряд формул и статистических циклических зависимостей урожаев от движения океанических течений и льдов в Атлантическом и Северном ледовитом океанах, а также разливов крупнейших рек. Далее, полагал Чаянов, через непрерывное познание природных сил, влияющих на погоду, человечество сможет заняться и активным управлением метеорологическими процессами, создавая соответствующее сверхмощное силовое оборудование (Чаянов 1928). В фантастической форме Чаянов уже описывал в своей утопии систему регулирования климата, состоявшую из нескольких тысяч силовых магнитных станций — метеорофоров, генерирующих, управляющих, оптимизирующих движение циклонов и антициклонов над страной, позволяя по заказу земледельца вызывать дождь оптимальной продолжительности и интенсивности (как правило, в ночное время, чтобы днем погодные помехи не препятствовали работе и отдыху).

Но также в духе федоровских тревог о возможных непредсказуемых последствиях человеческой деятельности, увлеченной эксплуатацией природы, у Чаянова находим предупреждения о возможных рисках от самонадеянной экспансии человека в природные и социальные процессы. Например, Чаянов предсказывал, что развитие интенсивного поливного земледелия в Средней Азии может привести к исчезновению Аральского моря. А экономическое и политическое доминирование лишь одного социально-технологического уклада, объявляющего исключительно себя самым прогрессивным и производительным, например, индустриально-урбанистического уклада сверхкрупных предприятий, может привести к деградации природной и социальной жизни с тяжелыми экологическими последствиями. В чаяновской утопии такую печальную участь обрело сельское хозяйство Германии, уничтожившей собственное крестьянство ради доминирования крупных аграрных предприятий — совхозов, — в результате эту страну постиг жестокий продовольственный кризис.

Заключение

На рубеже XIX–XX вв. ряд выдающихся мыслителей, ученых, общественных деятелей России, выступая с критикой прогресса в экспансионистских индустриально-урбанистических формах капитализма и империализма, предлагали иные, альтернативные пути достойного развития человечества, в которых большое значение отводилось крестьянским семейно-общинным, кооперативным и экологическим ценностям (Бруиш 2012, Никулин 2020). Общее дело Николая Федорова предполагало космическое преобразование человечества через переосмысление жизненного и мировоззренческого опыта крестьянства. Для этого Федоров призывал российскую интеллигенцию вернуть свой долг народу, привнести в крестьянство лучшие достижения просвещения, науки и культуры, вместе с крестьянством объединиться в деле космического преобразования человека и природы (Гачева 2015).

Изучение влияния Н.Ф. Федорова на школу ученых, агрономов, кооператоров круга А.В. Чаянова только начинается. Ведь мы пока даже точно не знаем, читал ли Александр Чаянов сочинения Николая Федорова. Тем удивительнее осознавать, насколько чаяновские научные исследования, общественно-педагогическая деятельность, наконец, утопические идеи плодотворно разрабатывали федоровские пророчества о значении крестьянства в космическом преобразении человечества.

Литература

Бруиш 2012 — *Бруиш К.* Крестьянская идеология для крестьянской России: аграризм в России начала XX века // *Крестьяноведение. Теория. История. Современность.* Вып. 7. М.: Дело. 2012. С. 142–158.

Гачева 2015 — *Гачева А.Г.* Идеал «Царства Божия на земле» в русской философской мысли: от Серебряного века до новгородства 1930-х годов // *Соловьевские исследования.* 2015. № 3(47). С. 80–98.

Кузнецов 2017 — *Кузнецов И.А.* Алексей Федорович Фортунатов и становление крестьянских исследований в России в конце XIX — начале XX века // *Крестьяноведение.* 2017. Т. 2. № 1. С. 66–89.

Никулин 2020 — *Никулин А.М.* Школа Чаянова: утопия и сельское развитие. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2020. 360 с.

Никулин, Никулина 2016 — *Никулин А.М., Никулина Е.С.* Москва: из «большой деревни» в «мегасело» // Дружба народов. 2016. № 9. С. 215–223.

Проблемы урожая 1926 — Проблемы урожая: Сборник статей / Под ред. А.В. Чайнова. М.: Экономическая жизнь, 1926. 338 с.

Труды 1911 — Труды Московского областного съезда деятелей агрономической помощи населению 21–28 февраля 1911 г. М.: Тип. «Печатное дело», 1911.

Труды 1914 — Труды 1-го Всероссийского сельскохозяйственного съезда в Киеве 1–10 сентября 1913 г. Киев, 1914.

Чаянов 1911 — *Чаянов А.В.* Участковая агрономия и организационный план крестьянского хозяйства // Труды Московского областного съезда деятелей агрономической помощи населению 21–28 февраля 1911 г. М.: Тип. «Печатное дело», 1911. Т. 1. 1 секция. С. 35–48.

Чаянов 1918 — *Чаянов А.В.* Основные идеи и методы работы общественной агрономии. М.: Моск. товарищество книгоиздательства по вопросам с.-х. экономии и политики, 1918. 123 с.

Чаянов 1925 — *Чаянов А.В.* Организация крестьянского хозяйства. М.: Кооперативное изд-во, 1925. 215 с.

Чаянов 1928 — *Чаянов А.В.* Возможное будущее сельского хозяйства // Жизнь и техника будущего: социальные и научно-технические утопии. М.; Л., 1928. С. 260–285.

Чаянов 1989 — *Чаянов А.В.* Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии // Венецианское зеркало: Повести. М.: Современник, 1989. С. 161–208.

Чаянов 2018 — *Чаянов А.В.* Избранное искусствоведческое наследие. М.: Издательский дом ТОНЧУ, 2018. 318 с.

Федоров 1995–2000 — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: в 4 т. / Вступ. ст. С.Г. Семенов; сост., коммент. А.Г. Гачевой, С.Г. Семенов. М.: Издательская группа «Прогресс»; Традиция, 1995–2000.

**О СТРУКТУРЕ
СЛОВАРНОЙ
СТАТЬИ
«СЛОВАРЯ
АВТОРСКИХ
ФИЛОСОФСКИХ
ТЕРМИНОВ
Н.Ф. ФЕДОРОВА»**

Н.В. Козловская

*Институт лингвистических
исследований РАН*

mnegolosbyl@gmail.com

Лексикографическое представление языка философа в многопараметровом дифференциальном словаре, единицей описания в котором является слово или словосочетание, является интересным и продуктивным подходом к изучению философского идиостиля и философской картины мира. В статье представлена структура словарной статьи «Словаря авторских философских терминов Н.Ф. Федорова», охарактеризованы лексикографические параметры, поставлены дискуссионные вопросы.

Ключевые слова:

словарная статья, зоны словарной статьи, авторский философский термин, вокабула, иллюстративный материал, авторская лексикография.

**ABOUT THE STRUC-
TURE OF DICTIONARY
ENTRY FOR THE
DICTIONARY OF
N. FEDOROV'S
AUTHORIAL
PHILOSOPHICAL
TERMS**

Natalia V. Kozlovskaya

*Institute for Linguistic Studies of
the RAS*

mnegolosbyl@gmail.com

The lexicographic representation of the language of a philosopher in a multi-parameter differential dictionary is an interesting where lexis is viewed as a word or word combination, is a productive approach to the study of the philosophical idiostyle and the philosophical worldview. The article presents the structure of the dictionary entry for the dictionary of N. Fedorov's authorial philosophical terms; the lexicographic parameters are characterized, discussion questions are raised.

Keywords:

dictionary entry, zones of a dictionary entry, authorial philosophical term, vocabulary, illustrative material, authorial lexicography.

В 2018–2020 гг. автором статьи был реализован проект РФФИ по созданию «Словаря авторских философских терминов Н.Ф. Федорова». Целью проекта было составление словаря, объектом опи-

сания в котором является особая единица лексической структуры философского текста — авторский термин, лексическая единица в дискурсивной функции, реализующая авторскую идею, образованная морфологическим, синтаксическим или семантическим способом и входящая в авторскую философскую терминосистему.

Необходимость создания такого словаря обусловлена наличием лакуны в русской авторской лексикографии: на фоне увеличения количества самых разнообразных и разноаспектных с точки зрения объекта описания словарей языка писателей и поэтов особенно заметно практически полное отсутствие словарей языка философов.

Кроме того, практически не изучена лексическая структура текстов Н.Ф. Федорова, и именно эту задачу — отразить ядро лексической структуры и авторскую терминосистему философа как целостный объект со своими лингвистическими особенностями — отчасти решает составленный и подготовленный к печати словарь.

«Словарь авторских философских терминов Н.Ф. Федорова» представляет собой словарь регистрирующего типа, объектом описания которого являются авторские философские термины разных типов. В настоящей статье охарактеризована структура словарной статьи словаря.

Словник включает 140 терминов, выборка которых осуществлена на основе контекстуального и корпусного поэтапного анализа текстов трех типов: терминофиксирующие, терминоиспользующие и терминопорождающие. Данные о ядре терминологической системы Н.Ф. Федорова извлекались из аналитической философской литературы, для отбора периферийных и редких терминов использовался трудоемкий метод сплошной выборки из текста собрания сочинений (Федоров 1995–2000).

Порядок расположения слов в словаре является алфавитным. Структура словарной статьи включает информацию, необходимую и достаточную для регистрирующего описательного словаря, отражающего специфику философского языка одного автора. В словаре используются разные типы и виды толкований, преимущественно описательные и описательно-синонимические. В словарную статью включена краткая грамматическая информация

о слове, отражены текстовые системные связи и отношения между терминами.

Заглавное слово (вокабула) приводится в начале словарной статьи прописным полужирным шрифтом. Заглавным словом статьи является авторский философский термин: слово (словосочетание) в начальной форме, сопровождающееся, в случае необходимости, дополнительной информацией о наличии вариантов, о написании слова с прописной или/и строчной букв, а также о частоте употребления слова. В скобках указаны номера томов, в которых используется слово.

АНТИПАСХА, и, *жс.* С прописной и строчной букв. 5 (III–IV).

РОДСТВО, а, *ср.* (вариант: **СРОДСТВО**). 261 (I–IV).

ИДОЛОЛАТРИЯ, и, *жс.* (вариант: **ИДОЛОЛЯТРИЯ**). 7 (I–III).

ВОСТАНИЕ, я, *ср.* (вариант: **САМОВОСТАНИЕ**). 50 (I–IV).

За заглавным словом с формами словоизменения и грамматическими пометами обычно следует толкование. Если слово толкуется через значение другого помещенного в словарь слова, при последнем дается указание см. — смотри. Толкование не дается, если значение слова ясно из приводимой в статье цитаты.

Для лексем, относящихся к ядру авторской терминосистемы Н.Ф. Федорова, характерна многократная определяемость. Так, ключевой термин *супраморализм*, созданный философом для обозначения центрального понятия своего мировоззрения, определяется неоднократно — и каждый раз с новым родовым идентификатором: «синтез двух разумов» и «синтез науки и искусства в религии», «долг к отцам-предкам, воскрешение», «всеобщая нравственность», «синоним, или перевод, наибольшей заповеди»; «вопрос о двух рознях и о двух объединениях».

В лексикографии и терминографии чаще всего используются родовидовые (классифицирующие) определения. В философском тексте преобладают неаксиоматические контекстуальные определения. Неаксиоматические определения, или «определения через употребление», воплощают имплицитный неявный способ дефинирования, при котором семантика термина может раскры-

ваться на протяжении всего текста. Таким образом, первая задача при составлении словарной дефиниции философского термина — перевод контекстуального неаксиоматического определения в родо-видовое. При составлении толкований контекстуальные определения были трансформированы в описательные, преимущественно родо-видовые.

Еще одна сложность обусловлена «поэтизированнойностью», которую многие исследователи считают основным свойством русского философского языка. Так, *патрофикация* определяется Н.Ф. Федоровым как «объединение распавшихся миров»; *психократия* как «вложение души во все материальные отправления». Метафорика, проникающая в определения ключевых понятий, придает определению выразительность и красоту, однако декоративно-эстетическая функция метафоры, сопутствующая когнитивной, может вступать в противоречие с требованиями к словарным дефинициям: такие определения не могут быть «перенесены» в словарную статью.

Третья задача связана с необходимостью отражения в дефинициях системности терминов, т.е. с потенциальной возможностью извлечения терминопольей, входящих в авторскую философскую терминосистему. Толкования должны отражать взаимообусловленность и взаимосвязь значений философских терминов. Следовательно, для терминов, образованных путем терминологизации общеупотребительного слова, и для авторских неологизмов необходимо соблюдать тематический принцип (единство родового идентификатора). Так, существительные, обозначающие научно-просветительские и одновременно религиозные учреждения нового типа и образующие текстовую родо-видовую парадигму (*храм-музей, храм-обсерватория, школа-музей, школа-храм, Храм-памятник, школа-выставка, школа-лагерь, школа-храм-музей, Кремль-школа, университет, проективный музей*), должны дефинироваться с использованием одинакового родового идентификатора «учреждение» («просветительское учреждение»).

Дефиниции терминов, обозначающих свойства «совершеннолетнего» человека (*полноорганичность, душезрение, оживотворение, обоготворение, родотворение, лицезрение, отцетворение, ткане-*

творение), систематизированы при помощи родового идентификатора «проективная способность».

Четвертая проблема — краткость, необходимость и достаточность. Лингвистическое определение не должно быть равно философскому, энциклопедическому. При описании значения философских терминов не всегда можно элиминировать или исключить из толкования энциклопедическую информацию описательного характера: ведь само определение термина по сути энциклопедично, хотя и свернуто до предела. В ряде случаев указанное противоречие снимается включением в словарное определение элементов авторского текста.

Следующий раздел в составе словарной статьи — указание на тип термина с точки зрения терминообразования. Этот лексикографический параметр необходим для более полного отражения принципов формирования терминосистемы и специфики терминологического творчества автора.

Явление консубстанциональности описывается особым образом. В случае переосмысления статья включает для сравнения общеязыковые значения лексем, например:

УНИВЕРСИТЕТ. Переосмысление общепотребительного слова, ср: *УНИВЕРСИТЕТ*, -а, м. 1. Высшее учебно-научное заведение с различными гуманитарными и естественно-математическими отделениями (факультетами). Ленинградский государственный университет. Поступить в университет. — Позвольте спросить, где вы кончили курс? — В здешнем университете. Чернышевский, Алферьев. 2. В составе названий учебных учреждений по повышению общеобразовательных и научно-политических знаний. Вечерний университет марксизма-ленинизма. Народный университет культуры. [От лат. *universitas, universitatis* — совокупность] (МАС).

За зоной толкования следует иллюстративный материал (зона иллюстраций) — цитаты, снабженные ссылкой к тому и страницам цитируемого источника. Зона иллюстраций, сопровождающая дефиницию, включает несколько цитат, которые позволяют оправдать включение лексемы в словарь, а также уточняют и значительно дополняют понятийное содержание терминологических лексем.

Следующая (факультативная) зона словарной статьи может быть названа зоной энциклопедических справок. Справка приводится в том случае, если значение общеязыковой или терминологической лексемы, переосмысляемой Н.Ф. Федоровым, может быть неизвестно потенциальному читателю, например:

АНТИПАСХА. *Справ.* Православный праздник, празднуемый в следующее воскресенье после Пасхи. День, завершающий пасхальную седмицу, является своеобразным повторением Пасхального дня, воспоминанием о Христовом Воскресении. Установлен в ознаменование двух явлений воскресшего Иисуса Христа апостолам; во время первого явления апостол Фома отсутствовал и усомнился в воскресении: «...если не увижу на руках Его ран от гвоздей, и не вложу перста моего в раны от гвоздей, и не вложу руки моей в ребра его, не поверю» (Ин. 20: 25–28). Через восемь дней, увидев Иисуса и услышав слова «Не будь неверующим, но будь верующим», Фома обрел веру (azbyka.ru/biblia).

Заключительные зоны словарной статьи — сведения о сочетаемости, парадигматических и деривационных связях описываемой лексемы. Эти зоны позволяют сделать лингвистическую информацию о слове более «объемной» и одновременно помогают представить место термина в полевой структуре авторской терминосистемы и оценить его роль в лексической структуре текста. В зоне сочетаемости представлены наиболее важные и часто встречающиеся синтагматические партнеры лексикографируемого слова. В зону парадигматики входят антонимы, синонимы, в том числе текстовые; неточные синонимы или аналоги, а также члены текстовых гиперо-гипонимических рядов.

При описании микро- и макроструктуры словаря использованы накопленные в отечественной и зарубежной лингвистике образцы лексикографического отражения идиолектов и идиостилей разных авторов. Структура и содержание словарных статей дают возможность не только охарактеризовать значение термина, но и представить его как единицу авторской философской терминосистемы.

Заглавие — исключительно важная составная часть произведений Н.Ф. Федорову. Заглавие можно назвать самостоятельным текстом,

который отражает движение философской мысли автора и позволяет охарактеризовать общие принципы построения терминосистемы, лежащей в основе «Философии общего дела». Среди них выделяется обширная группа заглавий, в состав которых входят авторские философские термины различного происхождения. Включение в состав предтекстового элемента (заглавия или подзаголовка), традиционно относящегося к типу «сильных» контекстов, является одним из критериев терминологичности описываемой единицы.

В заглавиях текстов, входящих в «*Философию общего дела*», находит выражение религиозный характер творчества Федорова, проявляющийся в выборе таких собственных имен, как названия религиозных праздников (*Воскресение, Пресв. Троица, Пасха, Рождество Иисуса Христа, Рождество Христа (Христово), Великий Пяток, Живоначальная Троица, Еврейская Суббота*); прецедентные имена (феномены) библейского происхождения (*Иоанн, Евангелие, Лазарь, Вифания, Капернаум, поклонение Младенцу, Воскреситель, Нагорная проповедь, Заповедь «Шедше, научите», Голиаф, Давид, текст «Слава в вышних Богу [и] на земле мир»*). Религиозно-философская направленность подтверждается вхождением в тексты большого количества теологических терминов, которые оформлены с прописной буквы: *Символ веры, Крест, Агатицея, Теодицея Творца, Страшный Суд, Первосвященническая молитва, Бог, Бог-Отец, Православие*. Некоторое количество имен собственных (теотерминов) включается в процесс переосмысления (транстерминологизация), т.е. перенесения термина из одной терминологии в другую со специализацией его значения.

Помета «загл.» (в заглавии) в метаязыке словаря означает, что заголовочное слово (словосочетание) входит в состав одного или нескольких заглавий. Помета ставится в начальной части словарной статьи, после сведений о частоте употребления слова. Зона **Z** (Заглавие) словарной статьи располагается после зоны иллюстраций и включает все тексты заглавий, в которые включено слово (или словосочетание) в любой форме, например:

РОДСТВО, вариант: СПРОДСТВО, а, ср. 284. (I-IV) // **НЕРОДСТВЕННОСТЬ**, и, ж. 67 (I-IV). **Z** 1. 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); 2. Вопрос о восстановлении всемирного родства. Средства восстановления родства. Собор; 3. Нравственность — не барство и не рабство, а родство; 4. Ни эгоизм, ни альтруизм, а родство; 5. Конец сиротства: безграничное родство; 6. О средствах восстановления всеобщего (всемирного) родства. Долг и повинность или же свобода? 7. Философия как выражение неродственности и родство; 8. Заметки к работе «Вопрос о братстве, или родстве...»; 9. Схема-чертеж, изображающий антиномию эгоизма и альтруизма, или двух смертей, и разрешение антиномии в долге воскрешения, или полнота родства и жизни, т.е. любви.

Заключительная зона словарной статьи включает сведения о сочетаемости (•), парадигматических (■), а также деривационных (■) связях термина-вокабулы. Кроме того, знаком ↔ обозначены терминологические оппозиции. Эти сведения позволяют сделать лингвистическую информацию о слове более «объемной» и одновременно помогают представить место термина в полевой структуре авторской терминосистемы и оценить его роль в лексической структуре текста.

Выявление системных связей осуществлено традиционными методами (контекстуальный, лексикографический, семный анализ), а также с помощью текстового подкорпуса «Федоров_1_4», введенного в систему Sketch Engine (Sketchengine), и ее программных средств. Подкорпус, сформированный на основе собрания сочинений, представляет собой структурированный, размеченный, филологически компетентный массив языковых данных, предназначенный для решения конкретных лингвистических задач: получение данных о системных связях авторского термина. После предварительной обработки в текстовом корпусе становится доступным полный набор аналитических инструментов (анализаторов).

В зоне сочетаемости представлены наиболее важные и часто встречающиеся синтагматические партнеры лексикографируемого слова, выявленные при помощи функции Word Sketch (эскиз сло-

ва), которая определяет дистрибуцию слова и просчитывает силу связи между словами. Синтаксические окружения слов распределяются в столбцы в зависимости от типа лексико-грамматических связей; возможна также визуализация в виде облака. Выявленные комбинации делятся на категории: сочинительные сочетания и/или; атрибутивные, объектные или субъектные с указанием падежа и предлога и т.д.

Данные о количественном и качественном своеобразии словосочетаний вычисляются автоматически; за пределами выборки оказываются нерепрезентативные словосочетания (в том числе высокочастотные): анализаторы Sketch Engine фокусируются на т.н. типичности (или силе словосочетания), а не на частоте использования. Типичными разработчики корпуса называют те словосочетания, которые не являются (полностью) предсказуемыми (следовательно, сочетания типа «маленькая/большая, односпальная/двуспальная кровать» в «эскизе слова» не будут отражены).

Включаемая в статью информация о синтагматическом окружении слова зависит от типа лексикографируемого авторского термина. Толкование словообразовательных неологизмов сопровождается сочетаниями всех представленных в корпусе видов (в тех случаях, когда сочетаний много, отражаются верхние 3–4 строки столбцов).

Например, термин *супраморализм* (частота 30) представлен в ограниченном списке коллокаций: коллокаты слова распределены по 4 группам: модификаторы существительного (*супраморализм противоположен; нужен*), существительные с глаголом в качестве подлежащего (*супраморализм выразился, превращает, делает, признает, составляет, имеет, может, есть*) и сочетание с союзом или (*супраморализм, или нравственность*).

Для иллюстрации синтагматических связей переосмысленных терминов данные корпуса используются выборочно. Методы лексикографического и концептуального (фреймового) анализа позволяют выделить коллокации транстерминологизированного слова.

Например, коллокаты слова *троица* (частота 518) распределены по 11 группам: атрибутивные сочетания (*христианская Троица*), моди-

фикаторы существительного (догмат Троицы), сочетания с различными предлогами. Большинство коллокаций отражают синтагматические связи теологического термина (*животворящая, пресвятая Т., праздник Т.*) и подлежат отсеву. В зону синтагматики включаются только те словосочетания, которые отражают специализацию значения термина: *имманентная, нераздельная Троица, Т. искупления, общего дела; Т. при Румянцевском Музее, при всяком храме.*

Системные парадигматические связи также извлекаются при помощи традиционных методов (контекстуальный, комбинаторный, компонентный анализ) и методов корпусной лингвистики. Инструмент «Тезаурус» корпусного анализа Sketch Engine помогает извлекать из специально созданного корпуса данные о семантических связях между словами с количественным указанием силы этой связи. В результате применения корпусного инструмента «Тезаурус» формируется сводная таблица с данными дистрибутивного тезауруса, которую можно визуализировать в виде «облака тегов». Размер шрифта включенного в облако тегов слова напрямую коррелирует со значением статистической меры, отражающей степень семантической близости слова к заданному ключевому слову (семантическому ядру). Извлечение облака тегов наглядно демонстрирует функционирование текстовых парадигматических связей и позволяет выявить типы этих связей (синонимы, аналоги, гипонимы и гиперонимы), а также уточнить данные контекстуального и семного анализа.

Например, визуализация данных, полученных в результате применения инструмента «тезаурус» к слову *регуляция* (частота 412), позволила получить выборку семантически близких слов с указанием параметра частоты: *управление* 306; *познание* 235; *воскрешение* 1724; *объединение* 975; *обращение* 677; *исследование* 449; *соединение* 641; *наблюдение* 265; *переход* 385; *восстановление* 461; *изучение* 211; *умиротворение* 214; *превращение* 235; *спасение* 605; *воспитание* 182; *создание* 187; *возвращение* 571; *сближение* 88; *действие* 805; *образование* 311. Всего корпус включил в семантическое поле к заданному слову «регуляция» 97 слов, среди которых выделяются тематические группы слов, содержащие семы «объединение»

(*объединение, соединение, сближение, родство*), «созидание» (*восстановление, построение, созидание*), «разрушение» (*разрушение, уничтожение*). Наиболее близкими к заданному слову по семантике являются слова *воскрешение* и *знание*.

Представленная в статье структура представляется достаточно компактной и в то же время информативной: в ней последовательно представлена структура значения авторского термина и отражены его связи в терминологической системе. Аналогичный набор лексикографических параметров может быть использован в современной авторской лексикографии при составлении словарей единиц языка философов, писателей, ученых.

Литература

Федоров 1995–2000 — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: в 4 т. / Вступ. ст. С.Г. Семенов; сост., коммент. А.Г. Гачевой, С.Г. Семенов. М.: Издательская группа «Прогресс»; Традиция, 1995–2000.

МАС — Словарь русского языка. Т. 1–4 / Под ред. А.П. Евгеньевой. М.: Русский язык, 1981–1984.

Azbyka.ru/biblia — БИБЛИЯ. На церковнославянском, русском, греческом, еврейском, латинском, английском языках/ Электронный ресурс: <https://azbyka.ru/biblia>. Дата обращения: 10.11.2021.

Sketchengine — Sketchengine. Электронный ресурс: <https://the.sketchengine.co.uk>. Дата обращения: 10.11.2021.

Н.Ф. ФЕДОРОВ В ГЕРМАНИИ И В НЕМЕЦКО- ЯЗЫЧНЫХ СТРАНАХ

М. Хагемейстер

Рурский университет в Бохуме

Michael.Hagemeister@ruhr-uni-
bochum.de

Статья представляет собой опыт энциклопедического описания исследований жизни и творчества Н.Ф. Федорова в Германии. Также представлен разбор научных работ, созданных исследователями на немецком языке.

Ключевые слова:

исследование жизни и творчества
Н.Ф. Федорова, научная
традиция Германии, переводы,
энциклопедический обзор.

N.F. FEDOROV IN GERMANY AND IN GERMAN-SPEAKING COUNTRIES

M. Hagemeister

Ruhr University in Bochum

Michael.Hagemeister@ruhr-uni-
bochum.de

The article is an experience of an encyclopedic description of the research N.F. Fedorov's life and work in Germany. An analysis of scientific papers created by researchers in German is also presented.

Keywords:

research of N.F. Fedorov's life
and work, scientific tradition
of Germany, translations,
encyclopedic review.

1. Первые упоминания в межвоенный период (1920–1930-е годы)

Первые упоминания о Н.Ф. Федорове и его философии в немецкоязычном мире относятся к началу 1920-х годов. Посредниками были в основном русские философы в эмиграции, чьи работы переводились на немецкий язык. Из них в первую очередь следует отметить Николая Бердяева. Своими статьями и книгами, многие из которых были переведены на немецкий язык и получили широкое распространение, Бердяев формировал представления о «русской мысли» и «русской душе», как, пожалуй, ни один другой русский философ XX века, а своей ярко выраженной склонностью к категоричным и огульным суждениям он, вероятно, внес большой вклад в формирование — или подтверждение — стереотипов. Учитывая тот уникальный успех, который имели работы Бердяева, особенно в период с 1920-х по 1950-е годы, большинство немецкоязычных

читателей, возможно, впервые — и, вероятно, единственный раз — встретили здесь имя Федорова и, по крайней мере, получили представление о смелом радикализме его мышления. Особенно это касается книги Бердяева «Смысл творчества» (1916), немецкий перевод которой вышел в 1927 году в известном издательстве Мор-Зибек (Nikolaj Berdiajew. *Der Sinn des Schaffens. Versuch einer Rechtfertigung des Menschen*. Tübingen, 1927), а также его эссе о Федорове, которое было опубликовано на немецком языке в швейцарском журнале одновременно с публикацией в журнале «Путь» (N.A. Berdiajew. *Drei Gedenktage (Leo Tolstoj, Henrik Ibsen, N.F. Fjedoroff)* // *Neue Schweizer Rundschau*. 1928. Vol. 21. S. 668–674).

Помимо работ Бердяева, хотя и гораздо реже, имя Федорова встречалось немецкоязычным читателям в статьях и книгах Николая Арсеньева, Георгия Федотова, Георгия Флоровского, Семена Франка, Сергея Гессена, Вячеслава Иванова, Ростислава Плетнева, Эрнеста Радлова, Льва Шестова и Василия Зеньковского. Позже были добавлены переводы Сергея Булгакова, Павла Евдокимова и Льва Зандера.

Среди нефилософских работ 1920-х годов особого упоминания заслуживают две публикации. В капитальной, богато иллюстрированной книге «Дух и облик большевизма» (*Geist und Gesicht des Bolschewismus*), впервые опубликованной в Вене в 1926 году, австрийский журналист Рене Фюлоп-Миллер (R. Fülöp-Miller, настоящее имя Филипп Мюллер) описал культурную жизнь раннего советского периода. Хотя Федоров упоминается лишь в нескольких местах, автору удалось поместить восприятие учения Федорова в культурный контекст «возрождения русского мистицизма» (например, в движение имяславия). Книга выдержала несколько изданий и была переведена на английский язык.

В 1920-х годах Фюлоп-Миллер также участвовал в работе над большим 30-томным немецким изданием произведений Достоевского, выпущенным в мюнхенском издательстве Р. Пипер. Один из томов, «Первообраз “Братьев Карамазовых”: источники, планы и фрагменты Достоевского» (*Die Urgestalt der Brüder Karamasoff. Dostojewskis Quellen, Entwürfe und Fragmente*, 1928), включал длин-

ное эссе петербургского литературоведа Василия Комаровича «Отцеубийство и учение Федорова о “телесном воскрешении”» (*Der Vatermord und Fjodoroffs Lehre von der “fleischlichen Auferstehung”*). Это эссе, опубликованное в России в виде перевода с немецкого только в 2018 году, содержало то, что долгое время было подробным изложением мыслей Федорова на немецком языке. Оценка Комаровичем влияния Федорова на Достоевского как «сильного», между тем, была опровергнута Сергеем Гессеном. Комарович, утверждал Гессен, в корне неверно оценил «существенное различие в мировоззрении двух мыслителей» (S. Hessen. *Der Nachlaß von Dostojewskij in deutscher Sprache // Slavische Rundschau*. 1929. № 8. S. 690). Крупный славист и философ Дмитрий Чижевский также предостерегал от переоценки влияния Федорова на Достоевского. В своих исследованиях по русской философии Чижевский неоднократно ссылался на Федорова, а в 1930 году опубликовал обзор публикаций последователей Федорова Николая Сетницкого и Александра Горского, появившихся в Харбине.

Несмотря на эти публикации, нет почти никаких указаний на рецепцию Федорова немецкоязычными авторами в период с 1920-х по 1950-е годы. Исключением является швейцарский католический теолог Ханс Урс фон Бальтасар, который, вероятно, вдохновленный Бердяевым, несколько раз ссылается на Федорова в своих ранних исследованиях по эсхатологии.

2. Рецепция Федорова в 1950-х — 1970-х годах

В первые десятилетия после войны о Федорове упоминали почти исключительно слависты и богословы, хотя и почти всегда лишь вскользь. Краткие ссылки на Федорова можно найти, например, в связи с Достоевским и Бердяевым, русским символизмом, верой в прогресс, мотивом смерти или в исследовании евразийства. Священник-иезуит Бернхард Шульце, специалист по православию и русской религиозной философии, оценил Федорова с католической точки зрения, а историк и политолог Эмануил Саркисянц отметил рецепцию Федорова в 1920-х и 1930-х годах. Наконец, следует упомянуть и очерки марбургского историка

Восточной Европы Петера Шайберта о «Новом человеке революции» и «Смертобожничестве».

С другой стороны, в научных трудах по русской философии Федоров почти полностью игнорировался. В 600-страничной работе Хельмута Дама «Основные черты русской мысли. Личности и свидетельства 19-го и 20-го веков» (H. Dahm. Grundzüge russischen Denkens. Persönlichkeiten und Zeugnisse des 19. und 20. Jahrhunderts. München, 1979), Федоров был упомянут лишь однажды в списке, а в стандартной работе Вильгельма Гердта «Русская философия. Подходы и перспективы» (W. Goerd. Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke. Freiburg/München, 1984), Федоров был представлен только в одной сноске на 768 страницах.

3. Рецепция Федорова с 1980-х годов

В середине 1970-х годов Михаэль Хагемейстер, в то время студент факультета истории и славистики в Марбурге, узнал о Федорове и начал изучать его работы и их влияние. Первоначально основой для этого послужили фонды «Собрания Фрица Либа» (Sammlung Fritz Lieb) в университетской библиотеке Базеля. Здесь сохранилось не только первое издание «Философии общего дела», а также работы Кожевникова и Петерсона, но и оба сборника «Вселенское дело», все публикации Сетницкого и Горского, включая «Смертобожничество», а также многие произведения русских философов в эмиграции. Материал был дополнен межбиблиотечными абонементом из Хельсинки и Москвы, а также несколькими личными находками в собрании «Fedoroviana Pragensia» в Праге.

В начале 1980-х годов Хагемейстер лично познакомился в Москве с исследователями, работавшими над Федоровым: с Арсением Гулыгой, Светланой Семеновой, ее мужем Георгием Гачевым, Валентином Никитиным, Валерием Борисовым, Юрием Линником, Валерием Байдиным, Николаем Гаврюшиным, Юрием Погребинским, Станиславом Джимбиновым, Валентиной Пазиловой, Алексеем Дороговым и др. Кроме того, он часто беседовал о Федорове с Сергеем Хоружим, Сергеем Половинкиным и Вячеславом В. Ивановым. В марте 1984 года у него даже состоялся разговор с Алексе-

ем Лосевым. Самым важным, однако, было знакомство с Ольгой Сетницкой. Хагемейстер часто навещал ее в Любимовке и вел с ней оживленную переписку. От нее и от Екатерины Крашенинниковой он получил много сведений, редких публикаций и рукописей.

В это время Хагемейстер, вместе с Гулыгой, пытался опубликовать тексты Федорова в немецком переводе. Но запрошенные издатели отказались. Редактор престижного издательства философской литературы «Феликс Мейнер» писал в ноябре 1984 года, «что идеям Федорова не может быть отведено такое место в контексте западной концепции философии, которое заслуживало бы включения в “Философскую библиотеку”». А в мае 1988 года он добавил: «Утопические проекты и видения Федорова могут заслуживать большого интереса с исторической точки зрения, но Федоров не был философом, и его проекты не могут рассматриваться как философские тексты, даже если понимать этот термин очень широко».

Результаты своих исследований Хагемейстер опубликовал за свой счет в 1989 г. в книге в 550 страниц под названием «Николай Федоров. Исследования о жизни, творчестве и влиянии» (M. Hagemeister. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung. München, 1989). Книга является попыткой всестороннего изложения философии «общего дела» и ее влияния вплоть до 1940-х гг. Для Хагемейстера оригинальность учения Федорова заключалась в преодолении смерти и воскрешении умерших научно-техническими средствами без активного участия Бога. В требовании всеобщности (само-)спасения он также видел оправдание всех «жертв истории». Оригинальной и вполне современной является и эсхатология Федорова, поскольку конец света условен, а не неизбежен, как в христианских пророчествах. Будущее не случается с человеком, а создается им самим. Только от человека зависит, погибнет ли мир, или достигнет совершенства.

Несмотря на то, что тираж книги составил всего 400 экземпляров, она привлекла к себе значительное внимание не только в Германии, но и за рубежом и была отрецензирована более двадцати раз. Книга Хагемейстера по сей день остается единственной монографией о Федорове на немецком языке. Еще в 1983 году Хагемей-

стер опубликовал статью о биокосмистах и репринтное издание «Овладения временем» Валериана Муравьева. Эта публикация, а также главы книги М. Хагемейстера, посвященные ученикам Н.Ф. Федорова В.А. Кожевникову и Н.П. Петерсону, последователям философа А.К. Горскому, Н.А. Сетницкому, В.Н. Муравьеву, истории сборников «Вселенское дело», заложили основу изучения Федоровианы XX века.

Публикация книги Хагемейстера совпала с периодом гласности и перестройки, что также вызвало растущий интерес к русской немарксистской философии в Германии. В это время славистка Мария Депперманн, теолог Людвиг Венцлер вместе с Хагемейстером основали «Научно-исследовательскую группу Русская философия», в которую вошли исследователи из Германии, Швейцарии, Австрии, Нидерландов и России. Группа организовала многочисленные научные конференции и публичные лекции. С тех пор Хагемейстер прочитал около 40 лекций о Федорове и русском космизме не только в Германии, Австрии и Швейцарии, но и во Франции, Италии, США и России.

Федоров стал доступен широкой читательской публике, когда в 2005 году в престижном издательстве Зуркамп (Suhrkamp) вышла антология переводов русских биополитических текстов «Новое человечество. Биополитические утопии в России в начале двадцатого века» (B. Groys, M. Hagemeyer (Hg.). *Die Neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts.* Frankfurt am Main, 2005). Эта публикация была инициирована философом, искусствоведем и медиатеоретиком Борисом Гройсом, получившим щедрое финансирование от Федерального фонда культуры в рамках проекта «Посткоммунистические условия» (The Post-Communist Condition), которым он руководил. Помимо текстов Константина Циолковского, Валериана Муравьева, Льва Троцкого, Арона Залкинда, Александра Богданова и биокосмистов, в томе из работ Федорова опубликована первая часть «Вопроса о братстве...», а также статья «Музей, его смысл и незначимое» в немецком переводе (более 160 страниц). Книга, снабженная предисловием Бориса Гройса и пространным введе-

нием, а также комментариями Хагемейстера, привлекла большое внимание и была несколько раз переиздана.

В сентябре-октябре 2017 года в «Доме культур мира» в Берлине прошла организованная Борисом Гройсом выставка «Искусство без смерти» (Art Without Death), посвященная русскому космизму, его философским, научным и художественным концепциям и идеям. В рамках выставки была показана инсталляция московского художника Арсения Жилиева «Intergalactic Mobile Fedorov Museum-Library» в виде звездообразного читального стола, покрытого космической литературой с изображением Спасителя в центре, обрамленного портретами известных русских космистов Федорова, Циолковского, Вернадского, Чижевского и Флоренского. Также был показан трехчастный кинопроект Антона Видокле «Космизм», который «в смешении эссе, документалистики и перформанса» освещает «влияние космизма на XX век» и стремится прояснить «его актуальность и для современности». Выставка была представлена серией лекций на английском и русском языках о значении русского космизма, в которых помимо Гройса приняли участие Анастасия Гачева, Кети Чухров, Марина Симакова, Светлана Челухина, Тревор Паглен, Алексей Пензин, Роберт Берд, Ангелики Харистоу, Мария Чехонадских, Антон Видокле, Арсений Жилаев и Михаэль Хагемейстер. Доклады Гачевой и Хагемейстера были посвящены Федорову. Некоторые из этих докладов были впоследствии опубликованы на немецком языке в антологии под названием «Космизм» (B. Groys, A. Vidokle (Hg.). *Kosmismus*. Berlin, 2018).

С 1980-х годов среди специалистов по русской литературе наблюдается растущий интерес к Федорову. Большинство их работ посвящено проблеме отражения мысли Федорова в творчестве Андрея Платонова. В частности, филолог-русист Ханс Гюнтер опубликовал большое количество статей на эту тему, причем не только на немецком, но и на русском и английском языках. Слависты Ааге Хансен-Леве, Татьяна Петцер и Феликс Филипп Ингольд также неоднократно ссылались на Федорова в своих исследованиях концепций смерти в русском модернизме и утопизма бессмертия. Татьяна

Петцер рассматривала учение Федорова в контексте философии религии, православного синергизма, дискурса бессмертия и синтеза знания в модернизме, а швейцарский славист и культуролог Ульрих Шмид включил небольшой отрывок текста Федорова в свою антологию русских религиозных философов.

В то время как немецкоязычные академические философы не обращают внимания на Федорова, он продолжает привлекать интерес богословов. Федоров неоднократно упоминался в связи с исследованием и переводом произведений Сергея Булгакова в Институте экуменических исследований Фрибургского университета (Швейцария). В 2020 г. вышел полный перевод собрания статей С. Булгакова «Два града», что сделало его статью о Федорове как «загадочном мыслителе» доступной для немецкоязычных читателей.

В последнее время Федорова представляют как якобы идейного вдохновителя трансгуманизма и антропотехники. Об этом свидетельствуют публикации философа Петера Слотердайка, религиоведа Оливера Крюгера и историка техники Кевина Лигьери. Учение Федорова, однако, воспринимается в основном избирательно. В то время как Федоров настаивает на материальном восстановлении и бессмертии всех без исключения людей — всеобъемлющем братстве и родстве, — перспектива бесконечного вечного существования в памяти компьютера является предложением, которое в условиях капиталистической рыночной экономики было бы зарезервировано для богатых и могущественных, тем самым только углубляя пропасть между людьми. Самое серьезное отличие, однако, состоит в том, что Федоров обосновывает преодоление смерти и воскрешение всех умерших исключительно «супраморально», а именно безусловным обязательством искупить долг сыновей перед отцами. Движущей силой развития науки и техники с целью осуществления «общего дела со всеми и для всех» был и остается, таким образом, человек как нравственно действующий субъект. Моральные оправдания или ограничения, однако, не играют никакой роли в прогрессивно-оптимистическом трансгуманизме.

Библиография

I. Избранные работы на немецком языке

Arseniew N. Das heilige Moskau. Bilder aus dem religiösen und geistigen Leben des 19. Jahrhunderts. Paderborn, 1940.

Balthasar H.U., von. Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur. Zürich, 1930.

Balthasar H.U., von. Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. Bd. 3: Die Vergöttlichung des Todes. Salzburg; Leipzig, 1939.

Berdiajew N.A. Der Sinn des Schaffens. Versuch einer Rechtfertigung des Menschen. Tübingen, 1927. (Смысл творчества: Опыт оправдания человека. М., 1916).

Berdjaev N.A. Drei Gedenktage (Leo Tolstoi, Henrik Ibsen, N.F. Fedoroff) // Neue Schweizer Rundschau. 1928. Vol. 21. S. 839–846 [Fedorov]. (Три юбилея. [Л. Толстой, Ген. Ибсен, Н.Ф. Федоров] // Путь. 1928. № 11. С. 76–94).

Berdjaev N.A. Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik. Bern, 1935. (О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Paris, 1931).

Berdjaev N.A. Existenzielle Dialektik des Göttlichen und des Menschlichen. München, 1952. (Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Paris, 1952).

Berdjaev N.A. Selbsterkenntnis. Versuch einer philosophischen Autobiographie. Darmstadt, 1953. (Самопознание. Опыт философской автобиографии. Paris, 1949).

Berdjaev N.A. Von des Menschen Knechtschaft und Freiheit. Versuch einer personalistischen Philosophie. Darmstadt, 1954. (О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. Paris, 1939).

Berdjaev N.A. Die russische Idee. Grundprobleme des russischen Denkens im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Sankt Augustin, 1983. (Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Paris, 1946).

Böss O. Die Lehre der Eurasier. Ein Beitrag zur russischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts. Wiesbaden, 1961.

Bulgakov S.N. Apokalyptik und Sozialismus // Sergej Bulgakov: Sozialismus im Christentum? Göttingen, 1977. S. 53–134. Также в: Sergij Bulgakov. Die zwei Städte. Studien zur Natur gesellschaftlicher Ideale. Münster, 2020. S. 330–397. (Апокалиптика и социализм // Два града. Т. 2. М., 1911. С. 51–127).

Bulgakov S.N. Ein rätselhafter Denker. Nikolaj F. Fedorov // Sergij Bulgakov: Die zwei Städte. Studien zur Natur gesellschaftlicher Ideale. Münster, 2020. S. 520–538. (Загадочный мыслитель. [Н.Ф. Федоров] // Два града. Т. 2. М., 1911. С. 260–277).

Bulgakov S.N. Christentum und Sozialismus // Sergej Bulgakov: Sozialismus im Christentum? Göttingen, 1977. S. 17–51. (Христианство и социализм. М., 1917).

Čyževs'kyj D. Schiller und die «Brüder Karamazov» // Zeitschrift für slavische Philologie. 1929. Vol. 6. № 1–2. S. 1–42.

Čyževs'kyj D. Fedorov N.F. Filosofija obščego dela. T. I. Vyp. 1, 2. Charbin, 1928–1829; Ostromirov A. N.F. Fedorov i sovremennost'. Charbin, 1928; Gornostajev A.K. Pred licom smerti. Charbin, 1929; Gornostajev A.K. Raj na zemle. 1929 // Slavische Rundschau. 1930. № 2. S. 515f.

Čyževs'kyj D. Literarische Lesefrüchte, Teil 2 // Zeitschrift für slavische Philologie. 1933. Vol. 10. № 3–4. S. 380–401.

[*Čyževs'kyj D.* Hegel bei den Slaven. Darmstadt, ²1961 [¹1934].

Deppermann M. Russland um 1900: Reichtum und Krise einer Epoche im Umbruch // Musik-Konzepte, 37/38, Aleksandr Skrjabin und die Skrjabinisten II. München, 1984. S. 61–106.

Dietrich W. Provokation der Person. Nikolai Berdjajev in den Impulsen seines Denkens. Bd. 3. Gelnhausen. Berlin, 1975.

Eismann W. Technischer Fortschritt und Wiedererweckung der Toten. Eine russische Utopie im Kontext russischer universalistischer Denktraditionen // Götz Pochat, Brigitte Wagner (Hg.). Utopie. Gesellschaftsformen, Künstlerträume. Graz, 1996. S. 169–185.

Evdokimov P. Christus im russischen Denken. Trier, 1977.

Frank S.L. Aus Dostojevskijs geistiger Werkstatt // Zeitschrift für slavische Philologie. 1930. № 7. S. 137–141.

Fülöp-Miller R. Geist und Gesicht des Bolschewismus. Darstellung und Kritik des kulturellen Lebens in Sowjet-Russland. Wien ²1928 [¹1926].

Goldt R. Sprache und Mythos bei V. Chlebnikov. Mainz, 1987.

Groys B. Elemente des Gnostizismus im Dialektischen Materialismus (so-wjetischen Marxismus) // Peter Koslowski (Hg.). Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie. Zürich; München, 1988. S. 352–367.

Groys B., Vidokle A. (Hg.). Kosmismus. Berlin, 2018.

Groys B. Kosmisch warden // ders. / Anton Vidokle (Hg.). Kosmismus. Berlin, 2018. S. 12–31.

Günther H. Andrej Platonov und das sozialistisch-realistische Normensystem der 30er Jahre // Wiener slawistischer Almanach. 1982. № 9. S. 165–186.

Günther H. Revolution und Melancholie. Andrej Platonovs Prosa der 1920er Jahre. Berlin, 2020.

Hagemeister M. Neue Materialien zur Wirkungsgeschichte N.F. Fedorovs: M. Gor'kij und die Anhänger Fedorovs in Moskau und Harbin // H.-B. Harder, B. Scholz (Hg.). Studia Slavica. Beiträge zum VIII. Internationalen Slawistenkongress in Zagreb 1978. Giessen, 1981. S. 219–244.

Hagemeister M. Die «Biokosmisten» — Anarchismus und Maximalismus in der frühen Sowjetzeit // G. Freidhof u. a. (Hg.). Studia Slavica in Honorem Viri

Doctissimi Olexa Horbatsch. I: Beiträge zur ostslawischen Philologie. 1. München, 1983. S. 61–76.

Hagemейстер M. Valerian Nikolaevič Murav'ev (1885–1931) und das “promethische Denken” der frühen Sowjetzeit // V.N. Murav'ev. Ovladenie vremenem. M., 1924. Nachdruck nebst einer einführenden Studie von M. Hagemейстер. München, 1983. https://digi20.digitale-sammlungen.de//de/fs1/object/display/bsb00047107_00001.html

Hagemейстер M. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung. München, 1989. https://digi20.digitale-sammlungen.de//de/fs1/object/display/bsb0000052974_00001.html

Hagemейстер M. Nikolaj Fedorov und der “russische Kosmismus” // E. Müller, F.J. Klehr (Hg.). Russische religiöse Philosophie. Das wiedergewonnene Erbe. Aneignung und Distanz. Stuttgart, 1992. S. 159–170.

Hagemейстер M. Der “russische Kosmismus” — ein Anachronismus oder die “Philosophie der Zukunft”? // A. Hartmann, Ch. Veldhues (Hg.). Im Zeichen-Raum. Festschrift für Karl Eimermacher zum 60. Geburtstag. Dortmund, 1998. S. 169–201.

Hagemейстер M. Die Eroberung des Raums und die Beherrschung der Zeit: Utopische, apokalyptische und magisch-okkulte Elemente in den Zukunftsentwürfen der Sowjetzeit // Ju. Murašov, G. Witte (Hg.). Die Musen der Macht. Medien in der sowjetischen Kultur der 20er und 30er Jahre. München, 2003. S. 257–284.

Hagemейстер M. Selbstgeschaffenes Paradies und Wiederbringung aller: Nikolaj Fedorovs «Philosophie des gemeinsamen Werks» // K. Pinggéra (Hg.). Russische Religionsphilosophie und Theologie um 1900. Marburg, 2005. S. 29–37.

Hagemейстер M. «Unser Körper muss unser Werk sein». Beherrschung der Natur und Überwindung des Todes in russischen Projekten des frühen 20. Jahrhunderts // B. Groys, M. Hagemейстер (Hg.). Die Neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Frankfurt am Main, 2005. S. 19–67.

Hagemейстер M. Nikolaj Fjodorovs Projekt der universellen Erlösung und der «russische Kosmismus» // B. Groys, A. Vidokle (Hg.). Kosmismus. Berlin, 2018. S. 168–184.

Hagemейстер M. «Der Tod ist eine der Illusionen des schwachen menschlichen Verstandes». Konstantin Ciolkovskijs. «kosmische Philosophie» // Tatjana Petzer (Hg.). Unsterblichkeit. Geschichte und Zukunft des Homo immortalis. Berlin, 2018. S. 17–24.

Hansen-Löve A. Zwischen Körper- zum Personenkult — Fedorov, Malevič, Platonov // Wiener Slavistischer Almanach. 2007. Vol. 59. S. 285–318.

Hansen-Löve A. Schwangere Musen — rebellische Helden. Antigenerisches Schreiben von Sterne zu Dostoevskij, von Flaubert zu Nabokov. Paderborn, 2019.

Hessen S. Der Nachlaß von Dostoevskij in deutscher Sprache // Slavische Rundschau. 1929. Vol. 1. № 8. S. 684–690.

Ingold F. Ph. Todeskonzepte der russischen Moderne von Tolstoj bis Lenin. Wien, 2017.

Komarowitsch W. Der Vatermord und Fjodoroffs Lehre von der «Fleischlichen Auferstehung» // R. Fülöp-Miller, F. Eckstein (Hg.). F.M. Dostojewski. Die Urgestalt der Brüder Karamasoff. Dostojewskis Quellen, Entwürfe und Fragmente. München, 1928. S. 3–58.

Krüger O. Virtualität und Unsterblichkeit. Gott, Evolution und die Singularität im Post- und Transhumanismus. Freiburg i. Br. [u.a.], 2019.

Kuße H. Sollen' zwischen Nikolaj Fedorov und Lev Tolstoj. Normformulierungen in der russischen Philosophie // A. Haardt, N. Plotnikov (Hg.). Das normative Menschenbild in der russischen Philosophie. Internationale Tagung der Forschungsgruppe Russische Philosophie an der Ruhr-Universität Bochum. Berlin; Münster, 2011. S. 169–191.

Liggieri K. «Anthropotechnik»: zur Geschichte eines umstrittenen Begriffs. Konstanz, 2020.

Mehlich Ju.B. Der radikale Pragmatismus N.F. Fedorovs als Überwindung der Philosophie Kants // Studies in East European Thought. 2016. Vol. 68. S. 193–211.

Müller L. Russische Eschatologie zwischen Apokalyptik und Utopismus // Zeitwende. 1988. Vol. 59. № 4. S. 207–227.

Onasch K. Die alternative Orthodoxie. Utopie und Wirklichkeit im russischen Laienchristentum des 19. und 20. Jahrhunderts, Paderborn u.a., 1993.

Petzer T. Utopie und Unsterblichkeit. Tod und Erlösung bei N. Fedorov und A. Platonov, in: Osteuropa. 2016. Vol. 66. № 8–10. S. 267–282.

Petzer T. Auferweckung als Programm. Entgrenzung des Lebendigen in der russischen Moderne // K. Solhdju, U. Vedder (Hg.). Das Leben vom Tode her. Zur Kulturgeschichte einer Grenzziehung. Paderborn, 2015. S. 117–137.

Petzer T. Wissen und Glaube. Figurationen des Synergos in der slavischen Moderne. Paderborn, 2021.

Pletniow R. Grundlinien der philosophischen Lehre N.O. [sic] Fiodorows // Festschrift N.O. Losskij zum 60. Geburtstage. Bonn, 1934. S. 133–140.

Ruppert H.-J. Religiöser Utopismus und Eschatologie im russischen Denken // Materialdienst. Aus der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen der EKD. 1981. Vol. 44. № 10. S. 276–288.

Sarkisyanz E. Russland und der Messianismus des Orients. Sendungsbewusstsein und politischer Chiliasmus des Ostens. Tübingen, 1955.

Scheibert P. Der Übermensch in der russischen Revolution // E. Benz (Hg.). Der Übermensch. Zürich, Stuttgart, 1961. S. 179–196.

Scheibert P. Die Besiegung des Todes — Ein theologisches Programm aus der Sowjetunion (1926) // G. Müller, W. Zeller (Hg.). Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für Ernst Benz Leiden, 1967 S. 431–447.

Scheibert P. Revolution und Utopie. Die Gestalt der Zukunft im Denken der russischen revolutionären Intelligenz // H. Barion u.a. (Hg.). Epirrhhosis. Festgabe für Carl Schmitt. Bd. 2. Berlin, 1968. S. 633–649.

Schestow L. Spekulation und Offenbarung. Essays und kritische Betrachtungen. Hamburg. München, 1963. S. 179–184.

Schmid U. Russische Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts. Freiburg (u.a.), 2003.

Schultze B. Russische Denker, ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum. Wien, 1950.

Schultze B. Die Sozialprinzipien in der russischen Religionsphilosophie, in: Zeitschrift für katholische Theologie. 1951. Vol. 73. № 4. S. 385–423.

Schestow L. Spekulation und Offenbarung. Essays und kritische Betrachtungen. Hamburg, München, 1963.

Soboleva M. Nikolaj Fedorovs «Philosophie der gemeinsamen Tat» im Lichte der modernen Bioethikdiskussion // Zeitschrift für slavische Philologie. 2003. Vol. 48. № 1. S. 29–37.

Stepun F. Mystische Weltanschauung. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus. München, 1964.

Zwahlen R. Das revolutionäre Ebenbild Gottes. Anthropologien der Menschenwürde bei Nikolaj A. Berdjaev und Sergej N. Bulgakov. Wien, Berlin, 2010.

II. Избранные работы немецких ученых на других языках

Гюнтер Х. Между утопией и памятью: «Философия общего дела» Н. Федорова и ее рецепция // Постсимволизм как явление культуры: Материалы международной научной конференции. Выпуск 3. Москва, 21–23 марта 2001 г. / Отв. ред. *И.А. Есаулов*. С. 5–12.

Гюнтер Х. Философия памяти Н. Федорова // Философия космизма и русская культура / Сост. *К. Ичин*. Белград, 2004. С. 165–175.

Гюнтер Х. По обе стороны утопии. Контексты творчества А. Платонова. Москва: НЛЮ, 2011.

Гюнтер Х. Николай Федоров и русская традиция платонизма // *Studia Russica*. XXIV. 2011. С. 1–7.

Хагемейстер М. Европейская эмиграция // Начала. Религиозно-философский журнал. 1993. № 1. С. 120–142.

Хагемейстер М. А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, Тезисы о тайне беззакония. Тезисы об имяславии // Русская философия. Зарубежные исследования. М.: ИНИОН РАН, 1994. С. 92–105.

Hagemeister M. Russian Cosmism in the 1920s and Today // B.G. Rosenthal (ed.). *The Occult in Russian and Soviet Culture*. Ithaca, London: Cornell UP, 1997. P. 185–202.

Хагемейстер М. Русский космизм в 20-е годы и сегодня // Страницы. 1998. № 2. С. 182–198.

Hagemeister M. The Conquest of Space and the Bliss of the Atoms — Konstantin Tsiolkovskii // E. Maurer [et al.] (ed.). *Cosmic Enthusiasm*. The

Cultural Impact of Soviet Space Exploration since the 1950s'. Houndmills, Basingstoke, 2011. P. 27–41.

Хагемейстер М. Вера в прогресс и ожидание конца света: видение будущего в России на рубеже XIX–XX веков // Вопросы философии. 2012. № 2. С. 151–154.

Hagemeister M. Konstantin Tsiolkovskii and the Occult Roots of Soviet Space Travel // В. Menzel, M. Hagemeister, B.G. Rosenthal (ed.). The New Age of Russia. Occult and Esoteric Dimensions. München, Berlin, 2012. P. 135–150.

Хагемейстер М. Гибридная идеология и изобретение традиции // InRussia. 2018. <https://syg.ma/@sygma/mikhael-khaghiemiesticier-gibridnaia-ideologhiia-i-izobrietieniie-traditsii>

Hagemeister M. The Hybrid Ideology. Historian Michael Hagemeister traces the trajectory of Russian cosmism // InRussia. 2017. <http://inrussia.com/the-hybrid-ideology>

Hagemeister M. Le «cosmisme russe», «philosophie de l'avenir»? // F. Lesourd (ed.). Le cosmisme russe I. Tentative de définition. Toulouse, 2018. С. 49–67.

Hagemeister M. Nikolai Fiodorov et son projet pour le salut de l'humanité // F. Lesourd (ed.). Le cosmisme russe. II. Nikolai Fiodorov, Toulouse 2018. С. 65–74.

Hagemeister M. Y a-t-il un «cosmisme russe»? A-t-il même jamais existé? // A. Duraffour u.a. (ed.). La modernité disputée, Textes offerts à Pierre-André Taguieff. Paris, 2020. S. 187–191.

[*Hagemeister M.*] *Тумаркина, Л.* Учение Н.Ф. Федорова в оценке зарубежной историографии (интервью с М. Хагемейстером к 190-летию со дня рождения Н.Ф. Федорова) // Философия и общество. Научно-теоретический журнал. 2020. № 11. С. 116–125.

III. Избранные переводы Федорова на немецкий язык

Fjodorow Nikolaj. Philosophie der gemeinsamen Tat (1906/1913). Die Frage nach der Bruderschaft oder der Verwandtschaft, nach den Ursachen des unbrüderlichen und nichtverwandtschaftlichen, d. h. unfriedlichen Zustandes der Welt und nach den Mitteln zur Wiederherstellung der Verwandtschaft (Memorandum von den Ungelehrten an die geistlichen und weltlichen, gläubigen und ungläubigen Gelehrten // W. Goerd (Hg.). Russische Philosophie. Texte. Freiburg, Br., München, 1989. S. 686–704.

Fedorov Nikolaj. Die Philosophie der gemeinschaftlichen Sache. Die Frage der Bruderschaft oder der Verwandtschaft, der Gründe des unbrüderlichen, unverwandtschaftlichen, d.h. des unfriedlichen Weltzustandes und der Mittel zur Wiederherstellung der Verwandtschaft. Ein Bericht der Ungelehrten zuhanden der Gelehrten // U. Schmid (Hg.). Russische Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts, Freiburg (u.a.), 2003. S. 53–59.

Fedorov Nikolaj. Die Frage der Bruderschaft oder der Verwandtschaft, der Ursachen des unbrüderlichen und unverwandtschaftlichen, d.h. des unfriedlichen Weltzustandes und der Mittel zur Wiederherstellung der Verwandtschaft. Memorandum der Nichtgelehrten an die Gelehrten, die geistlichen und weltlichen, an die Gläubigen und Nichtgläubigen // Boris Groys, Michael Hagemeister (Hg.). Die Neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Frankfurt am Main, 2005, S. 70–126.

Fedorov Nikolaj. Das Museum, sein Sinn und seine Bestimmung // Ibid. S. 127–232.

Fjodorow Nikolaj. Astronomie und Architektur (1904) // B. Groys, A. Vidokle (Hg.). Kosmismus. Berlin, 2018. S. 162–167.

IV. Архив

Архивные материалы о Федорове находятся в архиве Исследовательского центра Восточной Европы (Forschungsstelle Osteuropa) Бременского университета. Являются частью наследства Николая Сетницкого в качестве подпапки в составе личного архивного фонда Алексея Чанцева (F. 30. 187). Наследство Сетницкого включает в себя:

Творческие рукописи. Черновики стихотворений (1915, 1917–1921). Рукоп. (чернила, карандаш), м/п. 444 л.; Апокалипсис. Машиноп. с рукоп. правкой. 72 л.; «Абра-Гаим», «Обрезание». Автограф и машиноп, около 300 л.; Переводы из Овидия «Наука любви». Рукоп., м/п. 17 стр.

Статьи, машиноп.: «Основы классификации умственного труда» (статья Сетницкого); статьи и заметки Федорова «По поводу статьи В.А. Кожевникова “Власть звука”»; «Храм псевдо-византийского стиля, как памятник убиенных в войне 1812 года»; «Мысли о философии религии»; «Юристу и экономисту Браве, как автору истории (нечестивой) музея»; «Два слова по поводу Рескина»; «Микробопатия, новая болезнь общественного тела»; «О двухсотлетнем юбилее незаконного сына 3-го Рима, известного маркиза С. П-бурга...»; «К вопросу о беспричинности небратских отношений»; «Вотьяки и Рише»; «31 января 1884 года город, бескровно занятый, был свидетелем мирного присоединения Мерва...».

Папка с конспектами и библиографическими записями Н. Сетницкого; [Сетницкий Н.А., Горский А.К. Письмо к Г. Уэллсу по прочтении его кн. «Спасение цивилизации» в рус. переводе], Машиноп. 13 л.; Записи разного содержания, на разрозненных листах [одна из них датирована 1918]. Рукоп. 7 л.

ФЕДОРОВ В США

Д. Янг

Университет Новой Англии
georgemyoung25@gmail.com

Академические и независимые исследователи русской литературы и философии в США встретились с идеями Федорова на заре XX века, когда начали публиковаться в сборниках, посвященных русской эмиграции, избранные работы из «Философии общего дела» [“The Philosophy of Common

Task”], а также статьи Николая Бердяева, Сергея Булгакова и других философов. Во второй половине XX века, с появлением в печати фрагментарных переводов и комментариев, уже не только студентам, но и более широкому кругу читателей представилась возможность получить хотя бы обобщенное представление о концепции Федорова и его личной биографии.

На сегодняшний день идеи Федорова еще не получили широкого распространения в основной волне научно-исследовательского дискурса (так же дела обстоят и с популярной американской культурой), однако в более независимых гуманитарных кругах заметен все более растущий интерес к обсуждению его идей в связи с иными литературными, социальными и научными тенденциями, включая новейшие исследования в области трансгуманизма и постгуманизма. В будущем, чтобы способствовать развитию осведомленности о концепции Федорова в США, а также и в других англоязычных странах, необходимы грамотные переводы всех основных работ философа, а также имеющихся комментариев.

FEDOROV IN THE USA

G. Young

University of New England
georgemyoung25@gmail.com

In the USA, academic and independent scholars of Russian literature and intellectual history have been aware of Fedorov and his ideas since early in the twentieth century, when selections from “The Philosophy of the Common Task”(FOD) and review articles by Nikolai Berdyaev, Sergei Bulgakov, and other thinkers began to appear in the literature of the Russian emigration. In the second half of the century, as selected passages and commentaries began to appear in English, a slightly wider circle of students and general readers acquired at least a summary knowledge of Fedorov’s life and thought. In the early decades of the twenty-first century, Fedorov and his ideas have not yet entered general academic discourse or popular American culture, but a growing secondary literature has begun to discuss Fedorov’s thought in relation to other literary, social, and scientific tendencies, including recent works on transhumanism and posthumanism. In the future, competent translations of Fedorov’s works and of the major texts of commentary on him in Russian are needed to allow his ideas to become much more thoroughly and widely known both in the USA and throughout the English speaking world.

Ключевые слова:
Н.Ф. Федоров,
философия общего дела,
русский космизм,
исследования, США.

Keywords:
N.F. Fedorov, Russian
cosmism, The Philosophy
of the Common Task,
researches, USA.

Одна из первых отсылок к Н.Ф. Федорову встречается в книге Рене Фюлоп-Миллера «Лицо и смысл русского большевизма» («The Mind and Face of Bolshevism»), переведенной с немецкого и опубликованной в США в 1927 г. Там Федоров кратко характеризуется как пример «возрождения русского мистицизма» (Op. cit., p. 262), который, как и многие другие философские концепции, стал частью ранней советской идеологии и политики. Более полный перечень основных положений, выдвинутых Федоровым, мы находим в тексте В.Л. Комаровича «Der Vatermord und Fiodoroff's Lehre von der "Fleischlichen Auferstehung"», которая, хотя и не была переведена на английский язык, но часто цитировалась в работах, посвященных творчеству Ф.М. Достоевского, поскольку в ней детально рассматривалось влияние идей Федорова на смысловое и символическое содержание романа «Братья Карамазовы». Эмигрантский ученый Р.В. Плетнев продолжил анализ Комаровича в статье «Н.Ф. Федоров и Ф.М. Достоевский», опубликованной в 1957 г. в «Новом журнале», ведущем русскоязычном периодическом издании, выходившем в нью-йоркском издательстве. Вслед за Комаровичем и Плетневым было напечатано первое обширное исследование влияния идей Федорова на творчество Достоевского на английском языке, принадлежащее Роберту Лорду: статья «Достоевский и Федоров» («Dostoevsky and N.F. Fyodorov») 1962 г. В дальнейшем она была расширена до главы в его сборнике статей, посвященных Достоевскому (1970 г.). Эссе Лорда, авторитетного ученого, вызвало интерес к идеям Федорова практически у всех исследователей, которые обращались к интерпретации романа «Братья Карамазовы», вне зависимости от того, владеют они русским языком или нет. Таким образом, фигура Федорова в академических кругах американских ученых впервые обрела значи-

мость не в контексте предшественников постгуманизма; напротив, он предстал как загадочный, эксцентричный философ, чьи представления о взаимоотношениях отцов и детей привлекли Достоевского, вызвали у него восхищение и, возможно, преломились в его романе «Братья Карамазовы».

Хотя Л.Н. Толстой и В.С. Соловьев — две важнейшие фигуры из круга современников Федорова, которые серьезно интересовались его идеями и даже находились под их влиянием, все же в биографической и критической литературе, посвященной им, едва ли упоминается имя философа общего дела. Одна из первых значимых биографий Толстого на английском языке, опубликованный в США в 1946 г. двухтомник под редакцией Э. Симмондса, отмечает, что Федоров был дружелюбным человеком, аскетичным библиотекарем, его праведная жизнь по христианским законам восхищала Толстого. Однако никакой информации относительно Федорова как философа, о реакции Толстого на идеи Федорова в этой биографии не представлено. Биография Толстого, написанная Г. Трайаутом и переведенная на английский язык в 1967 году, также упоминает об аскетическом образе жизни Федорова, вдохновлявшем Толстого, но ничего не говорит о его философии. В знаменитой, в чем-то даже провокационной книге Дж. Штайнера «Толстой или Достоевский» (1959) высказывается предположение, что Толстой, уязвленный идеей смерти, приблизился к концепции воскрешения умерших, но автор монографии не углубляется в изучение этой проблемы. «Владимир Соловьев, русский мистик» («Vladimir Soloviev, Russian Mystic») — книга о Соловьеве, написанная в 1978 г. Полом Аленом по материалам проведенного им исследования. Только в ней детально прослежен путь знакомства Соловьева с идеями Федорова через посредство Достоевского, представлена их переписка, даны описания личных встреч, а также проведен сопоставительный анализ сходных и различных элементов их философских концепций.

Первые весомые публицистические работы на английском языке, которые рассматривают мысль Федорова как таковую, вне разговора о ее взаимодействии с мыслью Достоевского, Тол-

стого или Соловьева, вышли в 1950 г. в журнале «Русское обозрение» (“Russian Review”). Это были переводы работ Н.А. Бердяева на английский язык, в особенности, его статья с одноименным названием «Н.Ф. Федоров» (сокращенная версия статьи 1928 года на русском языке, посвященной Толстому, Ибсену и Федорову), а также некоторые фрагменты комментария и критики из книги «О назначении человека» (“The Destiny of Man”), опубликованные в 1937 г., и несколько страниц из «Русской идеи» (“The Russian Idea”) (1962). В своих размышлениях о Федорове Бердяев всегда говорит о нем как об одной из центральных фигур в истории русской религиозной мысли, но при этом все же критикуя свойственное концепции философа преуменьшение роли зла в мире и тенденцию к материализму в духовных вопросах. Следующий шаг в изучении и оценивании значения идей Федорова для русской философии был сделан Н.О. Лосским в «Истории русской философии» (1950) и В.В. Зеньковским в его двухтомнике «История русской философии», переведенном Джорджем Клайном в 1953 г. Зеньковский утверждает, что истинное значение концепции Федорова для русской философской мысли несомненно выше, нежели то, которое обычно приписывается ему в традиционных пособиях по истории, будь то книга «История философии в СССР» (1968–1971) или десятый том «Русская философия» (“Russian Philosophy”) из собрания по истории мировой философии Фредерика Коплестона. Согласно авторитетному мнению Зеньковского, Федоров — одна из центральных фигур в русской философии, чьи идеи вызывают широкий, но невероятно ценный критический резонанс. Но, с другой стороны, существует крупнейшее исследование русской философии на английском языке, принадлежащее И. Берлину («Русские философы» — «Russian Thinkers», 1978), в котором множество статей посвящено Толстому, Гегелю, Бакунину, Белинскому, Тургеневу и прочим, но нет даже заметки о Федорове. Для И. Берлина, как и для многих других академических и независимых исследователей, разделяющих его социально-политические взгляды, единственными русскими философами, концепции которых заслуживают внимания, являются те из них,

которые позиционировали себя либералами, мыслителями прозападной ориентации. Федоров же не принадлежал к их кругу, и это во многом усложняло попытки продвижения его идей и донесения их до англо-американского читательского сообщества.

Первые подробные выдержки из работ Федорова на английском языке появились в 1965 г., в двух сходных по тематике публикациях: трехтомнике «Русская философия» (“Russian Philosophy”) под редакцией Эди, Сканлана, Зелдина и Клайна, и книге, подготовленной А. Шмеманом: «Пределные вопросы: антология современной русской религиозной философии» (“Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian Religious Thought”). Две эти книги и на сегодняшний день предлагают англоязычному читателю некое базовое знакомство с мыслью Федорова, в основном с текстами, взятыми из I тома «Философии общего дела». В 1990 г. впервые выходит из печати отдельным сборником собрание работ Федорова: «Н.Ф. Федоров. Для чего создан человек? Философия общего дела. Избранные сочинения» (N.F. Fedorov: “What Was Man Created For? The Philosophy of the Common Task; Selected Works”), в переводе и сокращении Элизабет Кутайсофф и Мерилин Минто. Данная книга предлагает наиболее полную подборку текстов Федорова на английском языке. Модель «общего дела» представлена как многоуровневая, что позволяет читателям ознакомиться с рядом задач, составляющих основу главного дела человека, а именно — воскрешения умерших. И все же в этой книге представлены всего лишь 267 страниц из более чем 3000 страниц, составляющих собрание сочинений Федорова на русском языке. Сокращенный, адаптированный переводной текст, разумеется, может быть полезен как введение в идейный мир Федорова, но он не может отобразить всей ширины, глубины и сложности тематических скрещений, длинных отступлений, заметок, поступательно-отступательных изменений в интонации, переходов от вдохновенной серьезности к очень острому, но меткому юмору — т.е. все содержательное и стилистическое богатство оригинала. Лишь когда большая часть работ Федорова будет наконец-то переведена на английский язык, только тогда образованная читательская аудитория, включающая

в себя и специалистов других гуманитарных профилей (помимо исследователей русской культурной традиции), сможет ознакомиться и глубже проникнуться идеей «общего дела».

Самым знаковым для дальнейшего изучения философии Федорова в США стала публикация в Англии в 1970 г. двух томов «Философии общего дела» (издательский дом Грегга), предваренных качественным вступлением на английском языке, написанным Н.М. Зерновым. До этого доступ к работам Федорова в оригинальном издании 1906–1913 гг. или же к 1–3 выпускам избранных сочинений, изданным в Харбине в 1928–1930 гг., мог быть получен лишь в нескольких крупных исследовательских библиотеках в США. 20 избранных страниц из «Философии общего дела» (1 том), включенные в антологию русской религиозной философии 1965 г. под редакцией С.Л. Франка в Вашингтоне, также были важны. Однако лишь сборник, выпущенный издательским домом Грегга, получил широкое распространение, появившись на полках академических библиотек и в личном пользовании у читателей, знающих английский язык. И вскоре, уже в США, начали появляться первые диссертации и монографии, посвященные Федорову. Существенным было издание на русском языке в 1982 г. в СССР в серии «Философское наследие» тома избранных сочинений Федорова, подготовленное С.Г. Семеновой, экземпляры которого поступили в европейские и американские библиотеки. А осуществленная в 1995–2000 гг. в Москве публикация четырехтомного собрания сочинений Федорова, подготовленного и отрецензированного А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновой, размещенного затем на сайте www.nffedorov.ru, по сути, открыла доступ к полным текстам философа для всех владеющих русским языком читателей по всему миру. В дальнейшем, неопределимо важным для последующих исследователей философии Федорова может стать совместная коллаборация русско-американских специалистов по созданию качественной английской переводной версии полных текстов Федорова, в том числе и в онлайн-формате, так чтобы читатели не только в Америке, Великобритании и других англоговорящих странах, но и читатели, просто владеющие английским языком,

получили полный доступ к оригинальным идеям Федорова и необходимым комментирующим и критическим текстам.

Как обозначено ранее, именно русские исследователи, которые жили и работали в эмиграции, внесли неоценимый вклад в первой половине XX в. в изучение и трактовку философии Федорова. Во второй половине XX в. и другие авторы, помимо русских эмигрантов, начали публиковать свои исследования, интерпретации и комментарии к трудам философа. Джордж Клайн, который как раз и перевел книгу Зеньковского «История русской философии» и который также активно участвовал в переводе на английский язык и редакции трехтомника «Русская философия», опубликовал в 1968 г. сборник учебных лекций «Религиозная и антирелигиозная философская мысль в России» (“Religious and Anti-Religious Thought in Russia”) и значимую статью «Религиозные мотивы в русской философии» (“Religious Motifs in Russian Philosophy”) в академическом журнале (1969 г.). В данных работах Клайн представляет марксистский прометеизм XX в. как вульгаризацию воскресительного проекта Федорова. Блестящая интерпретативная книга Джеймса Биллингтона «Икона и топор» (“The Icon and the Axe”), посвященная истории России, убедительно, хоть и кратко, упоминает о Федорове в связи с Толстым. И важным тут является не столько содержательный аспект комментариев Биллингтона, сколько вообще тот факт, что имя Федорова, еще столь не распространенное в англоязычном мире, вдруг возникает на страницах одной из самых известных и авторитетных книг по истории русской культуры. Интересны и статьи Питера Вилза «Физическое бессмертие: материализм и трансцендентность» (“On Physical Immortality: Materialism and Transcendence”), написанные в доступной манере как для читателей общего профиля, так и для узких специалистов по истории русской культуры. Эти статьи, опубликованные в 1965 г. в журнале “Survey”, рассматривают идею Федорова о воскрешении в свете первых шагов советских коммунистов в направлении осуществления непосредственного физического воскрешения (мавзолее Ленина). В этом же году были написаны две магистерские диссертации по Федорову: работы Д. Грунвальда «Н.Ф. Федоров» (университет

Нанси во Франции) и Д. Рапаглии «Религиозная философия Николая Федоровича Федорова» (Колумбийский университет, Нью-Йорк). Обе они находятся в открытом доступе благодаря системе международного библиотечного обмена.

В 1970 г. весомые исследования по Федорову в США продолжались. Алексей Киселев, который тогда преподавал в Пенсильванском университете, опубликовал три статьи, где обозначил современную актуальность идей философа: одну в итальянском журнале “*Russia Cristiana*” (1971), вторую в русскоязычном журнале «Грани» (1971), третью в «Новом Журнале» в Нью Йорке (1973). Однако первым самостоятельным и полномасштабным исследованием, посвященным концепции Федорова, стала докторская диссертация Д. Янга, написанная под руководством достоевиста Роберта Джексона и защищенная в Йельском Университете в 1973 г.: «Философ общего дела: исследование жизни и мысли Николая Федорова» (“*The Philosopher of Common Task: A Study of the Life and Thought of Nikolai Fedorov*”). В 1976 г. Т. Закидальским в университете Брин-Мар была защищена вторая весомая докторская диссертация «Н.Ф. Федоров и его философия физического воскрешения» (“*N.F. Fedorov’s Philosophy of Physical Resurrection*”). В то время как диссертация Янга в основном ставила перед собой цель представить прежде практически неизвестного философа академическому сообществу, работа Закидальского представляла собой скорее непосредственный анализ философии Федорова как воплощения редукционизированного материализма. Оба исследователя после защиты диссертаций, продолжили изучение концепции мыслителя, но если Янг до сих пор работает в этом исследовательском поле, то работа Закидальского была прервана его трагическим уходом.

Помимо диссертаций, продолжали выходить в печати отдельные монографии, как, к примеру, труд Стивена Лукашевича «Н.Ф. Федоров (1828–1903): Исследование эупсихической и утопической традиции в русской философии» (“*N.F. Fedorov: A Study in Russian Eupsychian and Utopian Thought*”), опубликованный в 1977 г. В своей новаторской работе Лукашевич предлагает творческую ин-

терпретацию «общего дела»: сквозь призму категории «эзупсихического» ему удастся схватить идейное ядро мысли Федорова. Вскоре после монографии Лукашевича в свет вышли еще две монографии, каждая из которых независимо друг от друга фокусировалась на одной и той же проблеме. Это, во-первых, книга Джорджа Янга «Введение в философию Николая Федорова» (“Nikolai Fedorov: An Introduction”, 1979). Данная работа развивает идеи, намеченные еще в докторской диссертации, и уже несколько десятилетий является классической англоязычной работой о Федорове. Другая же книга принадлежит Людмиле Келер и называется «Н.Ф. Федоров: философия действия» (N.F. Fedorov: The Philosophy of Action). Она была опубликована в 1979 г. и также может быть рассмотрена как общее введение в философию Федорова, отсылающее при этом к более широкому контексту, а именно к влиянию идей Федорова на русскую литературу, искусство, политику и религиозную мысль XX века. Важно учитывать, что вышеобозначенные работы Янга и Лукашевича были основаны на биографии Федорова, написанной А.К. Горским и изданной в 1928 г. в Харбине под псевдонимом «А. Остромиров», в которой содержались неточные и в ряде случаев ошибочные данные относительно года и места рождения Федорова, истории его семьи (матери и отца). Эти неточности перекочевали и в указанные полноформатные англоязычные работы по Федорову. Позднее эти данные были прояснены и исправлены благодаря работам уже российских исследователей В.С. Борисова, А.Г. Гачевой, С.Г. Семеновой, В.В. Богданова, А.Н. Акиньшина и др., обнаруживших и опубликовавших прежде неизвестные архивные данные. То, что отличало книгу Янга от других исследований в области биографии Федорова, это аналитическое описание материалов газеты «Асхабад», а именно 45 ранее не учтенных текстов, написанных самим Федоровым или касающихся его философии. Д. Янг обнаружил их в 1976 г. в архивах научной библиотеки Ленинграда. Новые данные внесли существенные коррективы в прежние теоретико-биографические суждения о Федорове. Так, долгое время считалось, что Федоров практически ничего не печатал и только его современники, точнее, очень узкий круг близких

ему по духу людей, таких как Достоевский, Толстой и Соловьев, были знакомы с его идеями. Та критика концепции Федорова, которая реконструируется по материалам газеты «Асхабад», возможно привела к тому, что философ отказался от дальнейших прижизненных публикаций.

Десять лет спустя после работ Д. Янга и Л. Келер, в Германии в 1989 г. вышла капитальная монография М. Хагемейстера «Николай Федоров: исследование жизни, творчества и влияний» (“Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk, und Wirkung”). Данная работа представляет собой всестороннее изложение и анализ философии Федорова, в том числе, тех проблем, которые ранее не затрагивались англоязычной литературой; кроме того, книга раскрывает тему влияния идей Федорова, формирования федоровской традиции, вводит в научный оборот новые имена и фигуры, которые так или иначе были связаны с философом общего дела или явились его продолжателями. Проведенное М. Хагемейстером исследование наследия Федорова и космистов, которые стали последователями философа, академично и энциклопедично по своему масштабу. В течение десятилетий работа Янга служила стандартным введением в биографию и мир идей Федорова, представляла собой ключ, который в доступной для англоязычных читателей форме приоткрывает дверь в идейный мир Федорова, книга же Хагемейстера воспринималась как фундаментальное, академическое исследование, особенно значимое для российских ученых.

Авторитетные работы о Федорове российских исследователей, прежде всего С.Г. Семеновой и А.Г. Гачевой, были встречены с восхищением и особым вниманием студентами в США, владеющими русским языком. Их книги открыли американским ученым доступ к ранее неизвестным фактам из биографии и философии Федорова, углубили восприятие его идей, а также позволили исправить неточности в ранее опубликованной англоязычной литературе. Высокий уровень профессионального мастерства в понимании и раскрытии концепции Федорова, который прослеживается в работах российских исследователей, отмечен американскими учеными, и сделанные Семеновой и Гачевой открытия, вне сомнений,

помогут многим поколениям будущих студентов и исследователей философии Федорова в Америке.

Следовало бы ожидать, что доклады о Федорове будут чаще представлены на конференциях Американской ассоциации преподавателей восточноевропейских языков, Ассоциации исследователей славянской, восточноевропейской и евразийской культуры. Но в реальности, хотя на секциях конференций по славистике и были заявлены презентации по философии Федорова, все же чаще всего доклады по его концепциям звучали в контексте религиозных и эзотерических исследований. В 1991 г. на международной конференции на базе Фордемского университета, организованной Б. Розенталь, впервые встретились выдающиеся исследователи философии общего дела, такие как С.Г. Семенова, М. Хагемейстер, А. Ванчу, Д. Шляпентох, В.В. Иванов, М.С. Агурский и Д. Янг. Хагемейстер представил вводный доклад, а также анализ философии Федорова в контексте традиции русского космизма. Янг рассказывал о том, как различные концепты и практики из западной оккультной культуры преломились в идеях Федорова. Шляпентох представил свой взгляд на связь концепции активной деятельности философа с установкой советской идеологии на борьбу с природой. Иванов, Агурский и Семенова внесли существенные дополнения к вышеперечисленным презентациям, а также отметили важность идей Федорова для современности. Избранные доклады конференции были напечатаны в сборнике 1997 г. «Оккультизм в русской и советской культуре» (“The Occult in Russian and Soviet Culture”), который и по сей день привлекает внимание читателей, особенно тех из них, кто заинтересован в изучении проблем двадцатого века. В дальнейшем был организован целый ряд конференций, на заседаниях которых большое внимание уделялось идеям Федорова. Среди них можно выделить следующие: Конференция по русской религиозной мысли в университете Висконсин (1993), конференция по русской религиозной мысли в Бергамо в Италии (1994), ежегодная конференция американской религиозной ассоциации в Монреале (2009), конференции по западной эзотерике в Калифорнийском университете

(2007), университете Чарльстон (2009), Сан Хосе (2010), Университете Бристоля (Англия, 2011). В то время как доклады, озвученные на конференциях по славистике, были содержательно рассчитаны на аудиторию, уже имеющую некоторое представление об идеях Федорова, другие доклады, которые читались на конференциях по религии и эзотерике, напротив, представляли философа уже в ином контексте, открывали новые аспекты его концепции перед совершенно незнакомой с философией общего дела публикой.

Количество исследований славянской культуры в США в целом, и идей Федорова в частности во второй половине XX в. значительно увеличилось, о чем как минимум свидетельствует выход двух книг, показывающих влияние идей Федорова на культуру первой половины века. Айрин Масинг-Делич, которая еще в своей статье 1981 г. отметила особую роль идей Федорова для точного понимания содержания романа Пастернака «Доктор Живаго», в своей книге 1992 г. «Победа над смертью: Миф о спасении в русской литературе XX века» (“Abolishing Death: A Salvation Myth of Russian Twentieth-Century Literature”), подчеркивала, что идея бессмертия вошла в тематику различных литературных направлений XX в., причем, на одном полюсе — модернисты, а на другом — (социал)реалисты (Abolishing Death, p. 18). Уже у писателей-предшественников, как полагает исследовательница, таких как Гоголь, Писарев, идея о бессмертии может быть обнаружена, правда лишь в зародышевом состоянии, в то время как своего расцвета зерно бессмертия обретает уже в работах В.С. Соловьева, А.К. Горского, Ф. Сологуба, А.А. Блока, Н. Огнева, Н.А. Заболоцкого. Глава книги Масинг-Делич, посвященная Федорову, хотя и невероятно лаконична, но при этом она являет собой одно из самых вдумчивых и проницательных обобщений жизни и творчества мыслителя, доступных на английском языке. Другая, не менее важная книга, которая исследует влияние идей Федорова на русскую культуру, — сборник статей под редакцией Ирины Паперно и Джоан Гроссман «Творцы жизни: эстетическая утопия русского модернизма» (“Creating Life: The Aesthetic Utopia of Russian Modernism”), вышедший в 1994 году. По мысли Федорова, человек

не создает жизнь, но он может ее реструктурировать, направить в нужное русло к общечеловеческой цели, которую он, а не природа, избирает себе как ориентир. Как отмечают авторы сборника, возвышенный термин «жизнетворчество», хотя и риторически возвышал творческий процесс до актов божественного творения, на практике означал не более чем создание эстетической (или в некоторых случаях просто художественной) идеальной личности, которой сами творцы стремятся соответствовать. Яркий пример символистского жизнетворчества — несчастливый брак поэта Александра Блока и Любви Менделеевой, который вместо того, чтобы быть воплощением союза между духовным творцом и дочерью науки, поэтом и его прекрасной дамой, лишь подчеркнул природное в супругах, показав, что они — простые смертные с обычными нуждами и чертами личности. Как отмечает Паперно, «они как пара осознавали те эстетические паттерны поведения, которые они стремились реализовывать. Говоря языком семиотики, жизнь художника воспринималась как текст, сконструированный и прочитанный таким же способом, какой широко распространен в искусстве» (Creating Life, p. 2). Статьи, собранные Паперно и Гроссманом, таким образом, исследуют множество странных, ненамеренных поворотов, пересечений, от символистского эстетизма до сталинистских проектов по подчинению природы власти человека, идеи, близкой концепции Федорова о перенаправлении, переориентации жизни на высшие цели. И они также сумели показать, что идеи философа общего дела могут быть плодотворно изучены с позиций других дисциплин, таких как семиотика, культурология и гендерология. Также следует отметить и комментарии, а также отсылки к Федорову в монографиях по отдельным русским писателям: особенно исследование творчества Заболоцкого Д. Голдштейн, работы Р. Кукэ о Хлебникове, исследовательские работы по рассмотрению прометеистского характера советских технологий, выполненные М. Бурдетом («Эсхатология и технологическое будущее» — “Eschatology and the Technological Future”) и Б. Розенталь («Новый миф, Новый Мир, от Ницше до сталинизма» — “New Myth, New World: From Nietzsche to Stalinism”).

Если Масинг-Делич и авторы статей сборника “Creating Life” рассматривали идеи Федорова в связи с общим литературным, художественным и социальным контекстом русской действительности, серия книг под общим заглавием «Смерть и Бессмертие» (“Death and Anti-Death”) под редакцией Чарльза Тэнди подчеркивает философские и научные аспекты концепции Федорова, а также технологические и постгуманистические тенденции, на которые указывают тексты философа. Первый том серии (2003 г.) вышел под заголовком «Век после Н.Ф. Федорова (1823–1903)» (“One Hundred Years After N.F. Fedorov”). Он включает в себя статьи, написанные исследователями из США, Англии, Ирландии, Дании, Австралии, Тайвани и Италии. Три статьи из сборника посвящены непосредственно текстам Федорова: Тэнди, главный редактор, предлагает читателям краткое введение в концепцию Федорова, а далее лаконично обозначает, как идеи Федорова соотносятся с различными концепциями новой технологической эры, включая молекулярные нанотехнологии анабиоза, бессмертия и путешествия во времени. Статья Янга «Федоров и йога» (“Fedorov and Yoga”) выявляет сходства и различия между философскими воззрениями Федорова (XIX век) и Патанджали (V век) на практическое бессмертие, а не менее важная работа Д. Сканлана — первое издание на английском языке, которое систематически излагает позитивные, негативные и нейтральные отклики на идеи философа общего дела во второй половине XX в. в России. Другие же статьи из сборника Тэнди, в большинстве из которых даже не упомянуто имя Федорова, тем не менее касаются тем смерти, споров относительно сущности смерти, а также метафизических и моральных взглядов на проблему смерти. Более поздние тома сборника «Смерть и бессмертие» включают в себя: Том 2 (2004): «200 лет после Канта, 50 лет после Тьюринга» (“Two Hundred Years After Kant, Fifty Years After Turing”); Том 3 (2005): «Полвека после Эйнштейна, 150 лет после Кьеркегора» (“Fifty Years After Einstein, One Hundred Fifty Years After Kierkegaard”); Том 4 (2006): «Двадцать лет после С. де Бовуар, 30 лет после Хайдеггера» (“Twenty Years After de Beauvoir, Thirty Years After Heidegger”); Том 5 (2007): «30 лет

после Лорен Айзли (1907–1977) (“Thirty Years After Loren Eiseley (1907–1977)”); Том 6 (2008): «30 лет после К. Геделя (1906–1978)» (“Thirty Years After Kurt Gödel (1906–1978)”); Том 7 (2009): «900 лет после св. Ансельма» (“Nine Hundred Years After St. Anselm (1033–1109)”); Том 8 (2010): «50 лет после А. Камю (1913–1960)» (“Fifty Years After Albert Camus (1913–1960)”); Том 9 (2011): «Столетие после В. Дильтея (1833–1911)» (“One Hundred Years After Wilhelm Dilthey (1833–1911)”); Том 10 (2012): «Десять лет после Д. Ролза (1921–2002)» (“Ten Years After John Rawls (1921–2002)”); Том 11 (2013): «Десять лет после Д. Дэвидсона (1917–2003)» (“Ten Years After Donald Davidson (1917–2003)”); Том 12 (2014): «Столетие после Ч. Пирса (1839–1914)» (“One Hundred Years After Charles S. Peirce (1839–1914)”); Том 13 (2015): «60 лет после А. Эйнштейна (1879–1955)» (“Sixty Years After Albert Einstein (1879–1955)”).

Второй том включает статью «Чем будут питаться бессмертные?», написанную Д. Янгом: она посвящена изучению идеи автотрофности в концепциях Федорова и В.И. Вернадского. В шестой том входит другая статья Янга на тему «Наследие Федорова: Взгляд на роль человека в истории в русском космизме» (“Fedorov’s Legacy: The Russian Cosmist’s View of Man’s Role in History”). Остальные упоминания имени Федорова разбросаны на страницах многотомника и в основном встречаются в статьях, посвященных анализу и размышлениям о современных путях развития философской иммортологии. Итак, многотомник «Смерть и бессмертие», по сути, выдвигает фигуру Федорова на передний план, ставит ее во главу угла активно развивающейся общемировой дискуссии (в англоязычном формате) по проблеме смерти и человеческих попыток ее преодолеть.

В 2012 г. вышла в свет книга Д. Янга «Русский космизм: Эзотерический футуризм Николая Федорова и его последователей» (“The Russian Cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers”). Она представила Федорова как стержневую фигуру русского космизма, а сам русский космизм — как важное философское направление в культуре, выражающее все самое ценное в русской мыслительной традиции. При этом Янг отсылает и

к западной традиции, стремясь показать, как были восприняты идеи Федорова и космистов за рубежом (прежде всего в эзотерике). В ряды космистов, чьи идеи обсуждаются в связи с концепцией Федорова, включены В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, Н.А. Бердяев, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский, В.Ф. Купревич, ключевые фрагменты текстов которых можно найти в книге, подготовленной С.Г. Семеновой и А.Г. Гачевой: «Русский космизм: Антология философской мысли» (1993), где также произведено выделение двух ведущих линий в русском космизме: естественно-научной и религиозно-философской, активно-эволюционной и активно-христианской. В то время как имена данных философов, а также их идеи уже более 20 лет составляют предмет академических дискуссий как в России, так и за рубежом, для американских специалистов подобная концепция русского космизма стала совершенным открытием, новой сферой для философского осмысления, в особенности для непрофессиональных читателей, собственно для кого, в целом, и написана книга Янга. Книга «Русские космисты», опубликованная в ведущем научно-академическом издательстве Оксфордского университета и получившая высокую оценку в рецензии, напечатанной в журнале “Times Literary Supplement”, который на данный момент считается в США одним из ведущих и самых авторитетных обзоров англоязычной литературы, привлекла большое внимание непосредственно к идеям Федорова и космистов, что ранее не представлялось столь возможным.

После публикации книги «Русские космисты» Янг продолжил читать многочисленные лекции, давать интервью на радио, телевидении, участвовал в онлайн-проектах в интернете, он получил множество писем от читателей со всех уголков США, а также из Европы и Азии. В 2017 г. вышел итальянский перевод данной книги. Отзывы читателей на саму книгу однозначно положительные. Так, один из читателей Амазона оставил следующую заметку: «Эта книга удивительна. Мои чувства, когда я нашел и прочитал книгу, схожи с теми, которые испытывали искатели золота во времена золотой лихорадки, когда девственный поток омыл камни

и открылись первые проблески драгоценного золота. Сколько удивительных находок в этой книге! Мне казалось, что я достаточно много знаю о России и русской культуре, но эта книга предложила мне новые факты и перспективы». Другой читатель добавляет: «Очень редко академические исследования столь разжигают воображение, но эта книга — исключение. Я прочитал ее месяц назад и все еще периодически возвращаюсь к ней». Короткое публицистическое эссе, которое Янг написал для интернет-издания «Хаффингтон Пост» на тему «Вы правда хотите быть бессмертными?», собрало более чем тысячу ответных комментариев от читателей, большинство из которых никогда раньше не слышали о Федорове или космизме. Хотя его имя и идеи до сих пор не вошли в популярную культуру, уже невозможно утверждать, как это было еще 10 лет назад, что имя Федорова совершенно неизвестно в Америке.

Еще одной успешной презентацией идей философа общего дела и космистов, ориентированной на широкую аудиторию, можно считать выдающийся документальный фильм Джорджа Карея 2011 г. для ВВС «Стучась в небесную дверь» (“Knocking on Heavens Door”), который не был показан на телевидении, но все же был представлен онлайн на YouTube в 2016 г. Фильм рассказывает о Федорове и его концепции, К.Э. Циолковском, С.П. Королеве, Ю.А. Гагарине и в целом о развитии советской космической программы, криогенных процедурах, а также об экспериментах по изучению сознания и отдаленных коммуникаций в лаборатории ISRICA в Новосибирске. Интервью с ведущими исследователями космизма, такими как А.Г. Гачева, В.С. Борисов и др., а также деятелем крионики Д.А. Медведевым, дают зрителям детальное представление об идеях Федорова, а также о последних шагах в развитии и воплощении концепции русского космизма. Комментарии зрителей к фильму, которые были оставлены под видео в YouTube, отражают весь спектр общественных реакций в США на Федорова и русский космизм: от гневных обвинений в безумии и полнейшей бессмыслице до восторженной похвалы. Так или иначе, зрители фильма живо ощущают тот восторг и преклонение, с которыми относятся к Федорову и космистам их русские последователи.

В России на сегодняшний день исследователи, как и новые поколения космистов, в своих размышлениях все еще основываются на собственно федоровских концептах отечественности и духовности. Достижения ведущих фигур, своего рода идеалов космистского движения всегда воспринимаются там как сакральные, как предмет национальной гордости, и поэтому размышления о будущем человечества часто обретают оттенок мистицизма, как традиционно христианского, так и в ряде случаев близкого по духу течением Нью Эйдж. Но в США не так: здесь, как эквивалент космизму, возникла концепция планетарности и межпланетарности, и она лишена флера собственно национальной гордости. Единственная активная попытка совместить христианскую и научную модели бессмертия была предпринята сообществом церкви Вечной Жизни во Флориде, где Федоров почитается как святой. Богослужение здесь проходит примерно раз в месяц. Сам же девиз церкви, который можно найти на их сайте, звучит так: «Вечная жизнь — основанное на фундаменте науки сообщество, которое открыто для всех. Мы надконфессиональны и непредвзяты. Мы предлагаем членство для энтузиастов долголетия и мы также являемся тем центром, где встречаются трансгуманисты и все те, кто заинтересован в проблемах старения, крионики и искусственного интеллекта. Мы надеемся, что приход Церкви Вечной Жизни станет для Вас теплой и вдохновляющей семьей». Миссия церковного сообщества также четко обозначена на сайте: «Мы верим, что технологический прогресс и все достижения человечества в целом позволят побороть старение и смерть уже в наше время. Главный принцип, которому мы следуем и который был выдвинут в свое время пророком вечной жизни Николаем Федоровым, — обретение бессмертия на земле не столько возможно и желательно, сколько обязательно для человека, является его главной задачей».

В наши дни версией космизма в США, вероятно, является не сообщество церкви Вечной Жизни, а трансгуманисты и постгуманисты, для которых религия в конечном счете представляет собой устаревший свод верований прошлого, а понятия «душа» и «дух» — лишь риторическая абстракция, поскольку, по их

мнению, жизнь — это особая организация электро-физико-химических взаимодействий материи и энергии, которые не обязательно должны протекать в физических телах. Трансгуманисты считают, что все, чем мы являемся, когда-нибудь будет загружено в высокоразвитую матрицу. Русские же космисты могут рассматривать призыв Федорова к воскрешению умерших как чрезвычайно далекую цель, но при этом утверждают моральную и этическую необходимость веры в то, что такая цель в конечном счете может быть реализована на новом витке развития, причем это будет именно целостное, духо-телесное воскрешение. В США цель постгуманистов всегда ориентирована в будущее и никогда в прошлое. Как писал известный американский писатель начала XX в. Томас Вулф: «Вы не можете вернуться домой», в прошлое. Но для Федорова и русско-го космизма дом (прошлое) — всегда здесь, в настоящем.

Чарльз А. Стивенс (1844–1931), американский мыслитель начала XX века, который совершенно не был знаком с философией Федорова, независимо от него предложил ряд идей, во многом сходных с идеями философа общего дела. Изучение сходств и различий между концепциями, предложенными в работах этих мыслителей, оказывается очень плодотворным в плане исследования в целом общекультурных различий между американской и русской традициями. Стивенс, житель поселения Норвей (штат Мэн) и потомок его основателей, прославился своими приключенческими романами и журнальными новеллами, рассчитанными на молодежь, которые он публиковал иногда под своим именем, иногда анонимно под различными псевдонимами. Ему принадлежат множественные рассказы об охоте, рыболовстве, гребле на байдарках и прочих других активных занятиях, составлявших досуг жителей Мэна, а также и более захватывающие истории о приключениях юных американцев, отправляющихся исследовать отдаленные, порой опасные, местечки Америки: реку Амазонку, джунгли Мексики и Вест-Индии, снежные равнины Лабрадора и Аляски. Какое-то время он находился на пике популярности как писатель журнальных новелл для молодых жителей Америки. Еженедельный журнал “Youth Companion”, публиковавший большинство

его работ, даже оплатил ему полноценную образовательную программу по медицинскому направлению в университете Бостона, чтобы он смог в дальнейшем участвовать в создании контента для профильно-медицинского раздела журнала. Таким образом, с получением медицинской магистерской степени, продолжая при этом сочинять новеллы для “Youth Companion”, Стивенс все больше и больше вовлекался в сферу медицинских исследований, фокусируясь на проблемах старения, смерти, стремясь открыть строго научный путь к обретению бессмертия. В 1896 г. он опубликовал работу “Долгая жизнь» (“Long Life”), которая в дальнейшем составила лишь первый том целой серии книг, название которой он периодически менял: в 1905 г. она звучала как «Естественное спасение» (“Natural Salvation”), а в 1920 как «Как же мы достигнем бессмертия?» (“Immortal Life: How It Will Be Achieved”). Как и Федоров, Стивенс был уверен, что в будущем науке удастся найти способы преодоления смерти и увеличить продолжительность жизни людей до бесконечности, создав, по сути, новый рай на земле. В то время были очень популярны идеи И.И. Мечникова о расширении видового барьера продолжительности жизни. Однако Стивенс спорит с ним: «Профессор Мечников хотя и утверждает, что человеческая жизнь может быть продлена в пределах от 40—60 лет, но при этом убежден в неизбежности старения и смерти. Но новые научные данные о способности клеток к регенерации опровергают эту позицию, показывая, что вечная мечта человечества о бессмертии может быть осуществлена и эта цель является стержневой направляющей эволюционного развития» (*Stephens Ch.A. Salvation by Science (Natural Salvation): Immortal Life on Earth. From the Growth of Knowledge and the Development of the Human Brain. The Laboratory, Norway Lake, Maine, 1913, pp. 54–55*).

Стивенс полагал, что основной ключ к расширению продолжительности жизни, а в дальнейшем и к обретению бессмертия лежит в постоянной регенеративной способности клеток. Биологические исследования, по его мнению, находятся лишь на начальной ступени познания человека, и если бы все те огромные средства, которые правительство бессмысленно тратит на войны

или скачки, были бы перенаправлены на финансирование исследований, то человечество бы достигло невероятного уровня уже в пределах нынешнего поколения. Он писал: «Всегда важно иметь в поле зрения ориентир идеальной, долгой и счастливой жизни, в которой не будет места ментальным деструкциям и прочим другим враждебным биологическим предрасположенностям благодаря поддержанию молекулярной системы организма; это будет уже не звероподобная природная жизнь, но собственно человеческая, бессмертная. Именно такого уровня жизни мы должны достичь, или же умереть. Но умереть ради шага будущих поколений к вечности» (Op. cit., p. 58).

Климатический общепланетный контроль, внедрение химического поддерживающего типа питания, который вытеснит животную и растительную пищу, а также создание общемирового проекта по научному просвещению и развитию, который возглавлялся бы ведущими учеными и деятелями культуры, — все эти идеи составляют основу концепции Стивенса, и в чем-то созвучны положениям Федорова. Как и у Федорова, дальнейшая эволюция человека и преодоление смерти произойдут не естественным путем, но при его активности, сопровождаемой развитием научного знания. Федоров считал, что человек призван собрать по крупинкам останки своих предков, рассеянные по Вселенной, чтобы воскресить их. О своего рода веществе, материи, состоящей из частиц, пишет и Стивенс, однако характер этих элементов содержательно иной: «Для нас материя — живая, одушевленная. Она постоянно движется, изменяется и возвращается к самой себе путем самых различных общих законов жизни. Материя содержит элементы чувства; поэтому каждый кусочек, элемент этого мира пронизан разумом, интенционален. И это придает материи структурный характер» (Op. cit., p. 135).

Ярких различий в концепциях Стивенса и Федорова также довольно много. Разумеется, для Стивенса, так же как и для Федорова, смерть не является неизбежной или сущностной для человека, ее существование обусловлено слабостью человеческой воли и неполнотой знания. В некоторых случаях, однако, для Стивенса

(но не для Федорова) смерть все же не является чем-то демоническим и может быть даже предпочтительней при долгих страданиях от болезни и несчастья. Бессмертие, таким образом, по Стивенсу, не универсально, оно для избранных, для тех, кто готов к само-совершенствованию для его достижения, в то время как остальные обречены на умирание. Рукотворное бессмертие не будет нуждаться в религиозных средствах (таких как иконы Христа или Троицы, литургии, молитвы, посты и пр.), чтобы достичь главной цели. Смысловое ядро христианства — личная готовность человека пожертвовать собственной индивидуальностью ради растворения в новой, лучшей жизни, также как одноклеточный элемент, не теряя себя, при этом жертвует своей идентичностью ради того, чтобы стать частью более сложного многоклеточного организма. Вот в чем истинное содержание христианской религии, по Стивенсу, как и всех религий, все остальное — суеверия. Воскрешение мертвых в конечном итоге должно быть достигнуто, но религиозно-христианскими путями, и оно будет скорее исключительно, нежели универсально. Стивенс не упоминает об освоении космического пространства: перенаселение в новые времена не возникнет как проблема, поскольку дефективные, анималистические, более низшие человеческие особи будут продолжать умирать, а счастливые, здоровые и разумные бессмертные больше не будут испытывать потребности в репродуктивности, также как и в каждом современном обществе граждане, стоящие на более высокой ступени финансовой и интеллектуальной иерархии предпочитают посвящать свои лучшие годы деятельности, нежели самовоспроизводству, и в то время, как уровень рождаемости у подчиненных социальных элементов системы растет, у подчиняющихся, напротив, падает. В царстве на земле, согласно Стивенсу, здоровый, способный индивид будет жить вечно, наслаждаясь активной творческой, научной или интеллектуальной деятельностью, и в конечном итоге цикл жизни-смерти будет остановлен. В противовес Федорову, который переосмысляет и переориентирует традиционные религиозные воззрения и практики, наполняя их новым содержанием, Стивенс не видит ничего полезного в ре-

лигиозных доктринах, что стоило бы сохранить. Он пишет: «Это даже хорошо, если религиозные системы угаснут. Ничто не будет столь катастрофичным, чем их поддержание и сохранение. Буддизм, магометанство, христианство Константинополя и Рима сейчас представляют реальные препятствия на пути человеческого прогресса. Позвольте им исчезнуть, не поддерживайте их» (*Stephens Ch.A. Natural Salvation: The Message of Science, Outlining the First Principles of Immortal Life on the Earth. The Laboratory, Norway Lake, Maine, 1905, p. 126*). Основная цель всех религий, по сути, может быть достигнута научными путями, без увеличения и без того разросшихся институтов, поддерживаемых веками. Стивенс показывает, что то, что обозначается в религии как «душа», на научном языке означает систему сообщающихся клеток и есть часть более крупного многоклеточного организма. Если Бог и существует, то это не антропоморфизированная фигура, а пульсация чувствующей, никогда не умирающей клеточной сети, пронизывающей всю вселенную. Эта универсальная клеточная сеть, в религиозных воззрениях — Бог, совершенно безразлична к человечеству, не имеет на человека определенных планов, не раздает обещаний, наград или угрозы последующего наказания. Для Стивенса «человек может оказаться недостойным вечной жизни, только если он ей не сможет соответствовать, если сам не сможет обрести бессмертие. Как и в прошлом, человек всегда достигал превосходства или по отношению к свирепым зверям или свирепым страстям лишь благодаря собственным усилиям. Как бы благочестиво он ни молился и ни полагался на Бога, борьба все равно была лишь его зоной ответственности» *Stephens Ch.A. Salvation by Science (Natural Salvation): Immortal Life on Earth, p. 33*).

В октябре 2015 г. на конференции по современному космизму, которую организовало нью-йоркское сообщество этической культуры, встретились американские представители трансгуманистских, постгуманистских, имморталистических и криогенических направлений современного американского космизма. Как сообщает Джон Кроули в статье для широко распространенного журнала “*Nager’s*”, среди участников конференции были Б. Готзель,

автор «Манифеста космистов» (“A Cosmist Manifesto”), который рассказывал о проблемах и перспективах интегрирования модели человеческого мозга в компьютеры; трансгуманист Джеймс Хаджес, который предположил, что если «я» это всего лишь дух, как верят его друзья-буддисты, то совершенно неважно, какие девайсы или контейнеры содержат в себе это «я»; он также описывал возможность возникновения «философского зомби» (разума без человека). В своей отчет о конференции Кроули включает и краткое описание идеи Федорова о воскрешении умерших. Хотя философия Федорова не была основным предметом дискуссий, физик и компьютерный инженер Г. Приско все же высказался об этой удивительной возможности возвращения к жизни ушедших людей. Кроули пишет: «Как много если! Может ли сплетение квантовых элементов — мистическое соотношение отдельных субанатомических частей, — в конечном итоге соединиться в один момент в единое целое и установить информационные каналы сквозь время и место? Если так, то тогда квантовая археология действительно сможет вернуть к жизни давно умерших, где бы они ни жили. Разумеется, возможной станет лишь передача информации» (*Crowley. J. Everything That Rises // Harper’s Magazine, January 2016, p. 7*). Таким образом, лишь невидимое содержание сознания, а не физическое тело, может быть воскрешено.

Как бы далеки ни казались идеи, высказанные на данной конференции по космизму, от идей Стивенса, они во многом развивают и дорабатывают их. Также как сегодня представители русского космизма считают своим предшественником, отцом-основателем философа общего дела Федорова, так и трансгуманисты, постгуманисты и имморталисты в США могли бы, если бы познакомились глубже с идеями Стивенса, считать его своим предшественником. Федоров умер в неизвестности, но его идеи были подхвачены и развиты последующими поколениями русских писателей и мыслителей. Стивенс же умер в ореоле славы как писатель детских историй, но как первопроходец в сфере иммортализма он остался неизвестным для современных имморталистов, которые ориентированы лишь на будущее и для которых прошлое или любое пред-

ставление о традиции, даже о собственной истории, не составляет большого интереса. Как и Стивенс, лидеры футуризма в США сегодня разделяют с русскими космистами убеждение, что человечество управляет своей эволюцией, ведет свою природу к более совершенному состоянию и однажды достигнет некоторой формы бессмертия — в телесном ли облике, или же в новых компьютерных формах, или же в принципе перестанет нуждаться в каком-либо воплощении. В США только сообщество церкви Вечной Жизни признает Федорова как своего истинного предшественника.

Одна из целей разработки и внедрения американской космической программы заключается в поиске и исследовании возможных альтернативных мест обитания в случае, если условия на нашей планете или всей Солнечной системе вдруг сделают человеческое существование более невозможным, но она не является частью более общей цели воскрешения умерших. Стивенс признавал силу альтруизма, присущего как одноклеточному организму, так и человеческому индивиду, которые решаются пожертвовать собственной идентичностью ради того, чтобы стать частью более сложного и совершенного живущего целого, но в то же время подчеркивал, что жажда самоутверждения и отстаивания себя также может привести к развитию общечеловеческого прогресса, особенно, если ученые будут вдохновлены этим желанием. Эта, скорее дарвинистская, вариация, также как иммортализм, представляют американскую версию космизма и значительно отличаются по этическим основаниям от идей Федорова, стоящих на принципе соборности, который, по его убеждению, противоположен как альтруизму, так и эгоизму: «Жить нужно не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех; это и есть объединение живущих (сынов) для воскрешения умерших (отцов)» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 110).

В США как сепаратистские, так и интегративные, объединительные тенденции имеют богатую историю. В имморталистском движении индивидуалистические тенденции преобладают над общностью: лишь лучшие из лучших будут жить вечно, остальные же будут продолжать рождаться и умирать. Как отмечает Кроули,

сопоставляя свой опыт знакомства с текстами Федорова с идеями, высказанными на конференции по современному космизму: «Современные космисты склонны, если не фанатично преданы, либеральному индивидуализму, в то время как прежнее поколение космистов стремилось к общности и равноправию» (*Crowley J. Everything That Rises*, p. 6). Американские постгуманисты и имморталисты в некотором смысле последовали за Стивенсом, развили его подход, тем самым создав огромную пропасть, отделяющую их от прошлого, но при этом лишаящую знаний о своем предшественнике. Если идеи Федорова и его русских последователей, как мы надеемся, все же обретут своих сторонников в США, то важной задачей будет не только обеспечить широкой публике доступ ко всем переводным текстам русских философов, но и помочь последователям интегративного космистского направления открыть для себя Федорова и признать его и русских космистов родственными себе.

Переводы текстов Н.Ф. Федорова на английский язык и репринтные издания:

Edie James M., James P. Scanlan, and Mary-Barbara Zeldin. Russian Philosophy. 3 vols. Chicago: Quadrangle Books, 1965.

Fedorov Nikolai. Filosofii obshchago dela: Stat'i, mysli i pis'ma Nikolai Fedorovicha Fedorova. Edited by V.A. Kozhevnikov and N.P. Peterson. 2 vols. Farnborough, UK: Gregg, 1970. First printed 1906–1913.

Fedorov Nikolai. What Was Man Created For? The Philosophy of the Common Task; Selected Works. Translated and Abridged by Elisabeth Koutaissoff and Marilyn Minto. London: Honeyglen, 1990.

Schmemmann Alexander. Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian Religious Thought. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1965.

Литература:

Berdyayev Nicolas. The Destiny of Man. Translated by Natalie Dudington. London: Geoffrey, Bles, 1937.

Berdyayev Nicolas. N.F. Fedorov // The Russian Review. New York, 1950, pp. 124–130. (Translation and abbreviation of “Три юбилея: Л. Толстой, Ген. Ибсен, и Н.Ф. Федоров” // Путь. 1928, № 11, pp. 88–94).

Berdyayev Nicolas. The Russian Idea. Translated by R.M. French.: Boston: Beacon, 1962.

Billington J.H. The Intelligentsia and the Religion of Humanity // American Historical Review. Vol. LXV (Washington, 1959–1960), pp. 814–820.

- Billington J.H.* The icon and the axe; an interpretive history of Russian culture. New York, 1966.
- Burdett Michael S.* Eschatology and the Technological Future, New York: Routledge, 2015.
- Cooke Raymond.* Velimir Khlebnikov: A Critical Study. New York: Cambridge University Press, 1987.
- Crowley John.* Everything That Rises // Harper's Magazine, January 2016, pp. 4–7.
- Fülop-Miller René.* The Mind and Face of Bolshevism: An Examination of Cultural Life in Soviet Russia. Translated by F.S. Flint and D.F. Tait. New York: Putnam, 1929.
- Goetzl Ben.* A Cosmist Manifesto: Practical Philosophy for the Posthuman Age. Humanity (2010).
- Goldstein Darra.* Nikolai Zabolotsky: Playing for Mortal Stakes. New York: Cambridge University Press, 1993.
- Gruman Gerald J.* C.A. Stephens (1844–1931) — Popular Author and Prophet of Gerontology // New England Journal of Medicine. 1956. № 254, pp. 658–660.
- Grunwald J. N.F. Fedorov.* Thesis, diplom, études spérieures, Université de Nancy, 1965.
- Hagemeister Michael.* Russian Cosmism in the 1920-s and Today // The Occult in Russian and Soviet Culture / Ed. B. Rosenthal. Ithaca, London: Cornell University Press, 1997, pp. 185–202.
- Hare R.* Portrait of Russian Personalities between Reform and Revolution. London, 1959
- Hughes James.* Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future. New York: Basic Books, 2004.
- Kiselev A.* Nikolai Fedorov Oggi // Russia Cristiana. № 118. Milan, 1971, pp. 7–28.
- Kiselev A.* Uchenie N.F. Fedorova v svete sovremennosti // Grani. 1971. № 81, pp. 122–153.
- Kiselev A.* Varsonofev i N.F. Fedorov // Novyi Zhurnal. № 110. 1973, pp. 296–299.
- Kline George L.* Religious and Anti-Religious Thought in Russia. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- Kline George L.* Religious Motifs in Russian Philosophy // Studies on the Soviet Union 9, № 2. 1969, pp. 89–91.
- Koehler Ludmilla.* N.F. Fedorov: The Philosophy of Action. Pittsburgh: Institute for the Human Sciences, 1979.
- Komarowitsch W.* Der Vatermord und Fjodoroffs Lehre von der 'Fleischlichen Auferstehung' // Die Urgestalt der Brüder Karamasoff: Dostojewskis Quellen, Entwürfe und Fragmente. München: Piper, 1928, pp. 3–58.
- Kornblatt Judith Deutsch and Richard F. Gustafson, des.* Russian Religious Thought. Madison: University of Wisconsin Press, 1996.

Koutaissoff E. Some Futurological Aspects of Fedorov's Philosophy of the Common Cause // *Russian Literature Triquarterly*. 12. Spring 1975, pp. 393–407.

Lord R. Dostoevsky and N.F. Fyodorov // *Slavonic and West European Review*. 40 (1962), pp. 408–430. [This essay was later expanded into a chapter in his *Dostoevskii: Essays and Perspectives*. Berkeley, 1970, pp. 175–234].

Losskii N.O. History of Russian Philosophy. London, 1952.

Lukashevich Stephen. N.F. Fedorov (1828-1903): A Study in Russian Eupsy-
hian and Utopian Thought. Newark: University of Delaware, 1977.

Mandelstam Nadezhda. Mozart and Salieri. Tr. Robert A. McLean. Ann Arbor, 1973.

Masing-Delic Irene. Abolishing Death: A Salvation Myth of Russian Twentieth-Century Literature. Stanford: Stanford University Press, 1992. Рус. пер.: *Масинг-Делич А.* Упразднение смерти. Миф о спасении в русской литературе XX века. М.: Абушика. — СПб.: Academic Studies Press / БиблиоРоссика, 2020. 464 с. (Серия «Современная западная русистика» = «Contemporary Western Rusistika»).

Menzel Birgit, Michael Hagemester, and Bernice Glatzer Rosenthal. The New Age of Russia: Occult and esoteric dimensions. München, Berlin: Sagner, 2012.

Mirskii D.S. Some Remarks on Tolstoy // *The London Mercury* XX (London, June 1929), pp. 167–175.

Mochul'skii K. The Final Years: The History of The Brothers Karamazov // *Dostoevsky*. Princeton, 1967, pp. 565–596.

Mochul'skii K. The Idea of Social Christianity in Russian Philosophy // *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, XII (Crestwood, NY, 1968), pp. 157–160. [Tr. by T.E. Bird from an article in *Pravoslavnoe delo*. No 1 (Paris, 1939), pp. 45–61].

Naiman Eric. Gathering Dust: The Bizarre Ideas of Nikolai Fyodorov and the Cosmists — and the Lessons that Might Still be Learned From Their Strange Speculations [Review of Young, 2012 and Menzel et al., 2013. *TLS: The Times Literary Supplement*. (London). November 22, 2013, pp. 3–4.

Pletnev R. Grundlinien der philosophischen Lehre N.F. Fiodorows // *Der Russische Gedanke: Festschrift N.O. Losskii*. Bonn, 1934, pp. 135–140.

Pletnev R. N.F. Fedorov i F.M. Dostoevskii // *Novyi zhurnal*. No 50 (New York, September 1957), pp. 220–246.

Rapaglia J. The Religious Philosophy of Nikolay Fyodorovich Fyodorov. M.A. Thesis, Columbia University, 1966.

Rosenthal Bernice, ed. The Occult in Russian and Soviet Culture. Ithaca: Cornell University Press, 1997.

Rosenthal Bernice. New Myth, New World: From Nietzsche to Stalinism. College Station: Penn State University Press., 2012.

Scanlan James P. ed. Russian Thought After Communism: The Recovery of a Philosophical Heritage. Armonk, NY: M.E. Sharpe, 1994.

Scanlan James P. The Resurrection of Nikolai Fedorov as a Russian Philosopher // *Death and Anti-Death*. Vol. 1. One Hundred Years After N.F. Fedorov (1829–1903). Palo Alto: Ria University Press, 2003, pp. 49–80.

Schultze B. Russische Denker: Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum. Vienna, 1950, pp. 199–210.

Seifrid Thomas. A Companion To Andrei Platonov's *The Foundation Pit*, Academic Studies Press, 2009.

Sergey Timothy D. Boris Pasternak's 'Christmas Myth': Fedorov, Berdiaev, Dickens, Blok. Ph.D. diss. Yale University, 2008.

Smoley Richard. Spaceship Earth: The Visionary Ideas of the Russian Cosmists [Interview with George M. Young]. *New Dawn*. (Melbourne, Australia) No. 140. September-October 2013, pp. 47–52.

Stambler Ilia. Life extension — a conservative enterprise? Some fin- de-siècle and early twentieth-century precursors of transhumanism // *Journal of Evolution and Technology*. Vol. 21 Issue 1. March 2010, pp. 13–26.

Stephens C.A. *Natural Salvation: The Message of Science, Outlining the First Principles of Immortal Life on the Earth*. The Laboratory, Norway Lake, Maine, 1905.

Stephens Charles Asbury. *Salvation by Science (Natural Salvation): Immortal Life on Earth, From the Growth of Knowledge and the Development of the Human Brain*. The Laboratory, Norway Lake, Maine, 1913.

Tandy Charles, ed. *Death and Anti-Death*. Vol. 1. One Hundred Years After N.F. Fedorov (1829–1903). Palo Alto: Ria University Press, 2003.

Tandy Charles, ed. *Death and Anti-Death*. Vol. 2. Two Hundred Years after Kant, Fifty Years after Turing. Palo Alto, CA: Ria University Press, 2004.

Tandy Charles, ed. *Death and Anti-Death*. Vol. 3. Fifty Years after Einstein, One Hundred Fifty Years after Kierkegaard. Palo Alto, CA: Ria University Press, 2006.

Tandy Charles. N.F. Fedorov and the common Task: A 21st Century Reexamination // *Death and Anti-Death*. Vol. 1. One Hundred Years After N.F. Fedorov (1829–1903). Palo Alto: Ria University Press, 2003, pp. 29–48.

Tolstoi I.L. *Tolstoi. My Father: Reminiscences*. Tr. A. Dunnigan. Chicago, 1971.

Utechin S.V. Bolsheviks and Their Allies after 1917: The Ideological Pattern // *Soviet Studies* 10 (1958–1959), pp. 113–35.

Verstluis Arthur, Lee Irwin, John Richards and Melinda Weinstein, eds. *Eso-tericism, Art, and Imagination*. East Lansing: Michigan State University Press, 2008.

Verstluis Arthur, Lee Irwin, John Richards, and Melinda Weinstein, eds. *Eso-tericism, Religion and Nature*. Minneapolis: North American Academic Press, 2010.

Wiles Peter. On Physical Immortality: Materialism and Transcendence // *Survey* 56 (1965), pp. 125–143; 57 (1965), pp. 142–161.

Young George M. The Philosopher of the Common Task: A Study of the Life and Thought of Nikolaj Fedorov. Ph.D. diss, Yale University, 1973.

Young George M. Nikolai F. Fedorov: An Introduction. Belmont: Nordland, 1979.

Young George M. Toward the New Millennium: Ideas of Resurrection in Fedorov and Solov'ev // Scanlan, 1994, pp. 62–73.

Young George M. Fedorov's Transformations of the Occult // The Occult in Russian and Soviet Culture. Ithaca: Cornell University Press, 1997, pp. 171–184.

Young George M. Fedorov, Nikolai Fedorovich (1829–1903) // Routledge Encyclopedia of Philosophy / edited by Edward Craig, London: Routledge, 1998. Vol. 3, pp. 574–575.

Young George M. The Search for a Practical Immortality: Fedorov and Yoga // Death and Anti-Death. Vol. 1. One Hundred Years After N.F. Fedorov (1829–1903). Palo Alto: Ria University Press, 2003, pp. 81–100.

Young George M. What Will The Immortals Eat? // Death and Anti-Death. Vol. 2. Two Hundred Years after Kant, Fifty Years after Turing. Palo Alto, CA: Ria University Press, 2004.

Young George M. Fedorov's Legacy: The Russian Cosmist View of Man's Role in History // Death and Anti-Death. Vol. 3. Fifty Years after Einstein, One Hundred Fifty Years after Kierkegaard. Palo Alto, CA: Ria University Press, 2006.

Янг Д. Международное значение идей Федорова // «Служитель духа вечной памяти»: Николай Федорович Федоров (К 180-летию со дня рождения). Сб. научных статей. Ч. 1. М.: Пашков дом, 2010. С. 25–30.

Young George M. Our Temporary Enemy and Eternal Friend: Nature in the Thaumaturgical Christianity of Nikolai Fedorov // Esotericism, Religion and Nature. Minneapolis: North American Academic Press, 2010, pp. 93–105.

Young George M. Esoteric Elements in Russian Cosmism // Rose+Croix Journal 8 (2011), pp. 127–139, available online at http://www.rosecroixjournal.org/issues/2011/articles/vol8_124_139_young.pdf.

Young George M. The Russian Cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers. New York: Oxford University Press, 2012.

Young George M. Navigating Spaceship Earth: Four Russian Cosmists // Quest: Journal of the Theosophical Society in America. (Wheaton, IL) Summer 2013, pp. 105–120.

Young George M. Three Russian Cosmists: Fedorov, Tsiolkovsky, Chizhevsky // Heavenly Discourses: Proceedings of the Heavenly Discourses Conference, Bristol, 2011 / ed. Nicholas Campion. Ceredigion, Wales: Sophia Centre Press, 2016, pp. 61–71.

Young George M. The Cosmists: Evolving Into Space // Posthumanism, eds. Bess, Michael D. and Diana Walsh Pasulka. New York, Macmillan, 2018.

Янг Д. Иммуортализм до и после Н.Ф. Федорова // Московский Сократ. Николай Федорович Федоров. Сборник научных статей. М.: Академический проект, 2018. С. 172–174.

Zakydalskii Taras. N.F. Fedorov's Philosophy of Physical Resurrection. Ph.D. diss. Bryn Mawr College. 1976.

Zenkovsky V.V. A History of Russian Philosophy. Translated by George L. Kline. 2 vols. New York: Columbia University Press, 1953.

Zernov N. The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century. New York, 1963.

*Перевод В.А. Щербаковой
редактура М. Хагемейстера*

Н.Ф. ФЕДОРОВ В ПОЛЬШЕ

М. Мильчарек

*Ягеллонский университет
(Польша)*

michal.milczarek@uj.edu.pl

Статья представляет польские исследования философии Федорова. Описаны первые попытки и позднейшие, более масштабные труды. Отдельно представлены важнейшие работы специалистов по русской философии и по русской литературе. Обговорена тема переводов сочинений Федорова на польский язык и история их создания. Описано также отражение идеи Федорова в польской литературе (Ч. Милош, Я. Дукай, А. Стасюк). Текст дополняет полная библиография польских текстов посвященных Федорову или упоминающих о его идее.

Ключевые слова:

русская философия, русская литература, Н.Ф. Федоров, польские исследования Н.Ф. Федорова, польские переводы сочинений Н.Ф. Федорова, отражение философии Н.Ф. Федорова в польской литературе, библиография польских текстов о Н.Ф. Федорове.

N.F. FEDOROV IN POLAND

Michał Milczarek

*Jagiellonian University
(Poland)*

michal.milczarek@uj.edu.pl

The article presents Polish studies of Fedorov's philosophy. The first attempts and following larger-scale works are described. The most important works of specialists of Russian philosophy and Russian literature are presented separately. The topic of Polish translations of Fedorov's works and their history is discussed. The reflection of Fedorov's idea in Polish literature (Cz. Miłosz, J. Dukaj, A. Stasiuk) is also described. The text is supplemented by a complete bibliography of Polish texts dedicated to Fedorov or mentioning his idea.

Keywords:

Russian philosophy, Russian literature, N.F. Fedorov, Polish studies of N.F. Fedorov, Polish translations of N.F. Fedorov's works, reflection of the philosophy of N.F. Fedorov in Polish literature, bibliography of Polish texts about N.F. Fedorov.

1) Первые упоминания и труды

Изучение философии Н.Ф. Федорова в Польше началось довольно поздно. Первым упомянул его имя философ Мариан Здзеховский в книге «Русские влияния на польскую душу» изданной в 1920 г. (Zdziechowski 1920, с. 18–19). После Второй мировой войны о Федорове впервые написал в вышедшем в 1973 г. фундаментальном труде «История русской мысли от просвещения до марксиз-

ма» всемирно известный историк русской мысли Анджей Валицкий. Однако он посвятил Федорову только две краткие страницы, касаясь его проекта в контексте влияния на В. Соловьева. Оценил он Федорова критически: «Федоров был странным мыслителем, при жизни малоизвестным — значение, которое приписывают ему эмиграционные историки русской мысли, кажется преувеличенным» (Walicki 1973, с. 560). В изданном в 2005 г., расширенном варианте книги Валицкий написал о Федорове больше, но в целом повторил свое мнение, что это «фантастическая утопия» (Walicki 2005, с. 550). По мнению Валицкого, влияние Федорова на Соловьева было незначительным: он позаимствовал у Федорова несколько элементов, но в конце концов «был мыслителем, совершенно отличающимся от Федорова» (Walicki 2005, с. 553). Валицкий обратился к Федорову также в книге «Россия, католичество и польский вопрос», где вслед за Г.В. Флоровским почеркнул, что вопреки распространенным мнениям, ортодоксально христианской является именно идея воскресения тела, а не бессмертия бестелесной души — эта последняя была заимствована из платонизма (Walicki 2002, с. 159–160).

Еще короче, чем Валицкий, но в положительном духе и с пониманием написал о Федорове в 1978 г. крупнейший польский специалист по православной теологии и сторонник идеи всеобщего спасения Вацлав Гриневич. Он утверждал, что Федоров понимал воскресение Христа как «начало эсхатологической перемены мира, которая требует творческого соучастия всего человечества в процессе преодоления смерти» (Hruniciewicz 1978, с. 130). Положительно отнесся к концепции условности пророчеств Апокалипсиса, а упрекнул Федорова в поверхностном понимании тайны распятия. В целом оценил федоровскую интерпретацию идеи воскресения как «одну из самых оригинальных, какие в течении веков создала православная мысль» (Op. cit., с. 131).

Автором первого более глубокого и обширного текста о Федорове на польском языке стал филолог-русист, профессор Ягеллонского университета Рышард Лужны. В напечатанной в 1982 г. статье «Философская мысль Николая Федорова в кругу русских писателей

XIX и XX веков» он с пониманием описал основы проекта «общего дела». Лужны замечает, что наследие Федорова «после многих десятилетий забвения начинает пробуждать интерес на своей родине» (Łużny 1982, с. 100). Это неудивительно, добавляет автор, потому что Федоров «очень интересен и безусловно заслуживает, чтобы открыть его заново» (Op. cit., с. 101), а его философия «и в своем генезисе, и в фундаментальных предпосылках, остается истинно русской» (Op. cit., с. 101) и одновременно «полностью христианской, православной» (Op. cit., с. 102). Лужны впервые в Польше коснулся темы влияния Федорова на русскую литературу и культуру, приводя в качестве примеров творчество Ф. Достоевского, В. Соловьева, Л. Толстого, В. Брюсова, М. Горького, В. Маяковского, В. Хлебникова, Н. Заболоцкого и К. Циолковского. В конце статьи Лужны обращается к коллегам философам и филологам с призывом более подробно изучить наследие Федорова.

Однако откликнулись на его призыв нескоро. Вначале польские ученые занимались более крупными, но до сих пор также малоизвестными в Польше фигурами русской мысли XIX–XX в.: В. Соловьевым, Н. Бердяевым, Л. Шестовым и др. Препятствием была также политическая система в стране и недоступность источников. Все могло бы повернуться по-другому, если был бы напечатан польский перевод сочинений Федорова. Он был сделан уже около 1984 г. Лужны выбрал обширные фрагменты «Философии общего дела», которые перевел Цезарь Водзинский, тогда студент Варшавского университета, а в будущем — один из самых выдающихся польских философов. К сожалению, перевод не был тогда издан. После изменения политической обстановки в Польше в 1989 г. исчезли все идеологические препятствия, но до начала более масштабного и всестороннего изучения идей Федорова пришлось ждать до 2005 г.

2) Изучение философии Федорова

Пик интереса к проекту Федорова — это период 2005–2013 г. В это время его мысль обсуждалась во множестве книг и статей польских специалистов по русской философии и литературе. Сначала представим достижения философов.

Первым более обширным описанием философии Федорова стала книга-эссе его переводчика Ц. Водзинского: «Транс, Достоевский, Россия, или О философствовании топором». Автор смотрит в ней на русскую культуру сквозь призму церковного раскола, понимаемого как событие, деконструирующее аксиологическую «разницу между добром и злом» (Wodziński 2005, с. 56). Ответом на мир, в котором исчезли эти координаты, стало для него творчество Достоевского и Федорова. Их идеи являются попыткой восстановления аксиологического порядка путем «активной эсхатологии» (Op. cit., с. 76): «хаотичной» в случае Достоевского и «инженерной» у Федорова, между которыми существует «тайное родство» (Op. cit., с. 104). Водзинский представил основы проекта Федорова, показывая, что упомянутая инженерно-техническая составляющая не исчерпывает его, оставаясь «тесно соединенной с нравственным порядком» (Op. cit., с. 90) и обладая «явно антиапокалиптическим характером» (Op. cit., с. 94). Книга была написана прекрасным литературным языком и попала в финал в категории «эссе» одной из самых престижных премий Польши — «Литературной премии Гдыни».

Вскоре поступили очередные публикации. Славомир Мазурек, ученый из Польской академии наук, в двух своих книгах посвятил много места Федорову. Он высоко оценил автора «Философии общего дела», утверждая, что, «не познав личности и трудов Федорова, сложно вообще понять русскую культуру» (Mazurek 2008, с. 45). Исследователь интерпретировал Федорова прежде всего как философа радикальной, «максималистской» (Op. cit., с. 48) нравственности, считая, что именно она является ключевым элементом его проекта. В изданной в 2006 г. книге «Утопия и благодать» Мазурек рассмотрел проект Федорова как пример «революции» в области морали, которая должна привести к преобразению всего миропорядка, победе над смертью и воскрешению всех умерших. Заметил при этом, что «моральная революция», в отличие от «революционной морали» (Mazurek 2006, с. 56), является в его проекте не только средством, но и самоцелью. Финальный результат проекта должен стать полным торжеством нравственности, являющейся одновре-

менно источником всего процесса. Мазурек подчеркивал также, что Федоров смог удачно соединить две часто исключаящих друг друга традиции: научную и религиозную на пути к делу «космической пасхи» (Op. cit., с. 18).

В 2007 г. Януш Добешевский, профессор Варшавского университета, выпустил очередной том «Альманаха русской мысли», посвященный Федорову и Шестову. В нем были помещены статьи, подробно анализирующие отношение Федорова к Канту и Ницше и переведены на польский язык его сочинения на эту тему. Исследователи подчеркивали прежде всего идейное расхождение мысли Федорова и вышеупомянутых западных философов и представили основные черты его критики.

В 2008 г. вышла в свет книга Адама Савицкого, ныне профессора Педагогического университета в Кракове, посвященная теме страдания и смерти в русской религиозной философии. В обширном разделе Савицкий подробно и в экзистенциалистском ключе анализирует проект Федорова. Он называет его «необыкновенным» (Sawicki 2008, с. 65) в мировом масштабе и утверждает, что Федоров «совершенно иначе, чем это делалось раньше, взглянул на проблему человеческой смертности» (Sawicki 2008, с. 66), считая, что возможны победа над ней в области самой природы и возвращение бытия к изначальному, райскому состоянию. Предпосылкой для этой идеи была «глубокая христианская вера в возможность осуществления Царствия Божия силами одних людей» (Op. cit., с. 93).

Савицкий детально описывает основы проекта «общего дела», а также приводит и обсуждает мнения других русских философов на эту тему, пытаясь найти среди них наиболее близкие к истине. Кроме того, автор не уклоняется от критики Федорова. Отчасти повторяя аргументы Г. Флоровского или С. Булгакова, он замечает, что в его сочинениях не хватает чувства метафизической тайны: отсутствует «мистерия духа» (Sawicki 2008, с. 73), а смерть не является «событием *метафизического* характера» (Op. cit., с. 96) и поддается натурализации. То же самое касается проблемы зла и теодицеи, последствием чего остается идея «борьбы с природой

«...» как причиной смерти, а не с *грехом*» (Op. cit., с. 74). Автор обращает внимание и на разницу между воскресением Христа, имеющим метафизический смысл, и воскресением, которое является проблемой лишь нравственной и технической. Савицкий предполагает также, что преобразование человека, которое должно последовать за воскресением, сводится у Федорова во многом к «уровню телесности» (Sawicki 2008, с. 99). Внимание, которое Федоров уделяет материальному воскресению тела, согласно автору книги, заслоняет идею его духовного или метафизического преобразования. Не хватает и развернутой концепции искупления грехов. Кроме того, мышление Федорова остается сугубо антропоцентрическим, вследствие чего он не обращает внимания на «страдания природы вне человека» (Op. cit., с. 118). Савицкий приходит к выводу, что Федоров «не создал метафизической системы» (Op. cit., с. 100), а его сочинения имеют нравственно-религиозный характер и являются прежде всего призывом к делу.

Самой оригинальной частью проекта Федорова является, на взгляд автора, его отношение к времени и истории, где поход в будущее — это одновременно возвращение в прошлое, а также интерпретация условности апокалиптических пророчеств. В оптике Федорова пассивное ожидание трансцендентного воскресения и Страшного Суда становится «бунтом против Бога» (Sawicki 2008, с. 108). Не менее ценно свойственное Федорову «неэгоистическое отношение к смерти» (Op. cit., с. 111) и актуальная до сих пор «идея всеобщего разоружения и перенаправления разрушительной энергии на мирные цели» (Op. cit., с. 127). Важны заключительные слова Савицкого, что Федоров «не воспринимал свой проект как некую замкнутую систему» (Op. cit., с. 130) и он остается открытым для творческого развития в будущем.

В Интернете доступна представляющая необыкновенно высокий уровень магистерская работа Юлии Жилины-Худзик «Активистская эсхатология Николая Федорова как прагматическая импликация его антропологии», защищенная в Ягеллонском университете в 2008 г. Эта, к сожалению, неопубликованная работа остается по сегодняшний день одним из лучших польских

текстов о Федорове, содержащим подробный и вдумчивый анализ его мысли. Жилина-Худзик называет проект Федорова «мировозренческой системой» (Żylińska-Chudzik 2008, с. 11) и открытым «набором гипотез» (Op. cit., с. 23), что эффективно защищает его перед обвинением в «утопизме» (Op. cit., с. 67). «Философия общего дела» — это попытка превращения «христианского *credo* в проект» (Op. cit., с. 84), для которого «ведущим онтологическим и аксиологическим началом остается *жизнь*» (Op. cit., с. 19). Автор рассматривает концепцию Федорова прежде всего с антропологической точки зрения, воспринимая ее как «исключительно оригинальную» (Op. cit., с. 41), соединяющую сферу философскую и теоретическую с практической и экзистенциальной. Подводя итоги, Жилина-Худзик оценивает философский проект Федорова сплошь положительно: «он тотален, но при этом очень солидно построен, а находящиеся в нем рассуждения — совершенно последовательны» (Op. cit., с. 86).

В более критичном духе (напоминающем местами позицию А. Валицкого) писал в своих статьях о Федорове Гжегож Пшебинда, профессор Ягеллонского университета, пытаясь сравнить его проект с философией В.С. Соловьева и приходя к выводу, что обе концепции далеки друг от друга. Пшебинда упрекал Федорова в недостаточном развитии идеи преображения воскресенного тела, отсутствии теологии распятия и «аперсонализме» (Przebinda 2008, с. 158) как последствии преобладания коллективистского духа. Согласно автору, мысль Федорова является «произвольной» (Op. cit., с. 124) интерпретацией Св. Писания, далекой от христианской ортодоксии.

В 2013 г. вышла первая польская монография, посвященная мысли Федорова, автором которой выступил Михал Мильчарек из Ягеллонского университета. Книга является попыткой всестороннего представления философии «общего дела». Автор считает, что никто перед Федоровым «не посмотрел на человеческую смертность настолько радикальным, последовательным и непримиримым образом» (Milczarek 2013, с. 9). Мильчарек сравнивает проект Федорова с симфонией: «гармоническим созвучием мно-

гих инструментов подчиненных ведущей теме — идее “общего дела”» (Op. cit., с. 12). Исходя из этой метафоры, автор решает аналитически разделить федоровский проект на составляющие элементы, чтобы показать их внутреннюю логику, гармонию и связь, а также обнаружить логический строй философии Федорова. Мильчарек начинает с представления биографии мыслителя, показывая, что и она во многом отражает его концепцию. Далее автор утверждает, что основой философии «общего дела» являются две логически связанные друг с другом оппозиции: «оппозиция жизни и смерти, а также оппозиция добра и зла» (Op. cit., с. 53). Их открытие становится ключевым моментом антропогенеза. Человек рождается как существо не принимающее смерти, что одновременно открывает в самом ядре человеческой экзистенции сферу этики. Все это приводит его к борьбе со смертью и идее воскрешения. Человек с самого начала своего существования — это «воскреситель», а его главной чертой является «иммортологическая активность» (Op. cit., с. 79). Но жизнь человека связана с природой, что делает его невольным убийцей. Сердцем мысли Федорова является супраморалистическая этика, цель которой — победа над присутствующим в бытии злом и воплощение абсолютного добра. Путь к нему ведет через фигуру Другого — несогласие на его смерть и желание воскрешения. Мильчарек замечает, что это роднит Федорова с персонализмом, и сравнивает его мысль с теорией Э. Левинаса, находя много сходств. Автор показывает дальше, как вокруг этого ядра Федоров выстраивает другие пласты своего проекта: религиозный, научный, историософский и политический. Логическим дополнением философии Федорова является идея многогранного и всеобщего преобразования бытия. В итоге Мильчарек приходит к выводу, что проект Федорова является «очень последовательным и логическим» (Op. cit., с. 167), а его создатель «сумел подчинить все, о чем писал, руководящей идее, озарить все ее блеском» (Op. cit., с. 167). Он также повернул «традиционную иерархию безумного и очевидного» (Op. cit., с. 168). Смерть, которая до сих пор явилась «очевидностью», Федоров сделал чем-то «безумным» и неприемлемым.

Из новейших работ следует вспомнить об изданной в 2018 г. книге Игнацега Ситниского «Метафилософия космизма и трансгуманизма». В разделе, посвященном Федорову, автор рассматривает его как родоначальника космизма и обсуждает его проект в контексте западной мысли, подчеркивая свойственный ему «эсхатологический императив» (Sitnicki 2018, с. 30), связь с наукой и обращение в будущее: «Федоров представлял радикально футуристическую картину развития цивилизации и человека» (Op. cit., с. 38).

3) Изучение отражения проекта Федорова в русской литературе

Отдельно польскими учеными изучалось влияние идей Федорова на русскую литературу. Первым текстом на эту тему стала упомянутая уже статья Р. Лужны. Большинство работ было посвящено вопросу об отражении мысли Федорова в творчестве А. Платонова. Впервые обратили на это внимание авторы первой польской книги о Платонове, изданной в 1983 г.: Виктория и Рене Сливовские — профессора, связанные с Польской академией наук и Варшавским университетом. Они заметили, что именно на Платонова Федоров повлиял «самым большим и полным образом» (Śliwowski 1983, с. 41). Платонову удалось «переработать самым оригинальным и неповторимым образом важнейшие темы Федорова» (Op. cit., с. 46). За этой книгой последовали статьи ученых из Кракова: Кристины Петшицкой-Бохосевич и Катажины Маковецкой (Pietrzycka-Bohosiewicz 1987; Makowiecka, Pietrzycka-Bohosiewicz 1988). Этой же тематики коснулся и знаменитый исследователь русской литературы, переводчик и литературный критик Адам Поморский в своем фундаментальном труде «Духовный пролетарий», посвященном творчеству Платонова и его источникам (Pomorski 1996).

Подробный анализ присутствия проекта Федорова в творчестве Платонова был сделан в двух написанных по-русски монографиях польской исследовательницы из Университета им. А. Мицкевича в Познани Анны Худзиньской-Паркосадзе. В первой был проведен детальный разбор элементов философии Федорова в «онтологической поэтике» романа «Чевенгур» (Худзиньска-Паркосадзе 2007а),

а во второй — в «Счастливой Москве» (Худзиньска-Паркосадзе 2007b). Автор проанализировала тексты Платонова, используя категории *sacrum/profanum* и рассматривая их мифологическую составляющую. Анализ привел к выводу, что влияние Федорова на Платонова «и глубоко, и несомненно» (Худзиньска-Паркосадзе 2007a, с. 237) — можем его наблюдать на уровне идей, понятий и терминологии. Автор заметила при этом, что проза Платонова не была простым повторением главных идей философии «общего дела». Исторический опыт привел его к онтологическому (и отчасти критическому) переосмыслению проекта Федорова.

Русскую литературу интерпретировали в контексте проекта Федорова также и другие. К. Маковецка занялась Заболоцким (Małowiecka 1986), русист из Ягеллонского университета, Януш Свежий писал о «преломлении идей» Федорова у Ю. Трифонова (Świeży 2013), а писательница Рената Лис использовала проект московского библиотекаря в качестве «скрытого негатива», обнаруживающего смысл недавно вышедшей книги М. Степановой «Памяти памяти». Лис пишет о Степановой следующее: «Она охвачена идеей книги о семье, как Федоров идеей воскрешения, — хочет спасти поблеклых пра- и прапра- из семейного альбома, которые прошли через жизнь без шуму, истапывая скорее периферии истории, а потом попали в массовую могилу забвения. Она считает, что у нее перед ними долг» (Lis 2020, с. 32).

Итогом польских исследований, посвященных теме влияния идей Федорова на русскую литературу, стала книга филолога из г. Новы Сонч Моники Мадэй-Цетнараровской «Мысль Николая Федорова в литературе девятнадцатого и двадцатого века». Автор сосредоточивается прежде всего на творческом диалоге с проектом «общего дела» Достоевского, Толстого и Платонова. Согласно Мадэй-Цетнараровской, Достоевский был во многом близок Федорову, а в «Братьях Карамазовых» нашел отражение ряд федоровских идей. Однако настоящая встреча этих творцов так и не состоялась, а идею воскресения/воскрешения они понимали по-разному. Диалог Федорова и Толстого привел скорее к идейному расхождению, чем взаимопониманию: «русское паломничество в поиске истины

в случае этих двух лиц выглядело по-другому» (Madej-Cetnarowska 2013, с. 104). Самым полным и глубоким выражением проекта Федорова в литературе стала изучаемая уже в этом контексте проза А. Платонова. Мадэй-Цетнаровска утверждает, что отражение мысли Федорова можно обнаружить почти во всех его произведениях: «Даже поверхностное знакомство с философией “общего дела” позволяет с полной ответственностью сказать, что все творчество автора романа “Чевенгур” является литературной “переработкой” тем, присутствующих в проекте “московского Сократа»» (Op. cit., с. 107). Кроме вышеуказанных писателей, Мадэй-Цетнаровска анализирует творчество В. Брюсова, М. Горького, В. Маяковского, В. Хлебникова, Н. Заболоцкого, Н. Клюева, поэтов Пролеткульта и «Кузницы», Б. Пастернака, М. Пришвина, С. Соколова, В. Марача, а также основателя философии космизма К. Циолковского, доказывая, что в их произведениях можем найти некоторые элементы философии Федорова. Автор показывает, что идея «общего дела» вдохновляла, с одной стороны, писателей, признающих свою связь с христианством, будучи для них «примером развитого до пределов христоцентризма», а с другой — атеистов, оставаясь в их глазах «антиципацией идеала коммунистического всечеловека» (Op. cit., с. 226) или «человекобога» (Op. cit., с. 225). Труд Мадэй-Цетнаровской написан живым языком, доказывающим, что идеал «ЧЕЛОВЕКА-ВОСКРЕСИТЕЛЯ» (Op. cit., с. 24) и свойственная ему «верность бессмертию и верность своим отцам» (Op. cit., с. 227) остаются безразличны также для ее автора.

4) Переводы сочинений Федорова на польский язык

Первый перевод текстов Федорова на польский язык вышел в толстом журнале «Алетейя» (в номере, посвященном русской религиозной философии) только в 1988 г. — это были фрагменты «Супраморализма» в переводе Ц. Водзинского (Fiodorow 1988). В уже упомянутом альманахе, посвященном Федорову и Шестову, был напечатан перевод статей философского содержания, касающихся мысли И. Канта (сделан Б. Шуленцкой и П. Косёрком) (Fiodorow 2007a), а также Ф. Ницше (сделан А. Савицким)

(Fiodorow 2007b). Кроме того, в философском журнале «Кронос» в 2009 г. были опубликованы разные фрагменты сочинений Федорова в переводе Ц. Водзинского (Fiodorow 2009).

В 2012 г. М. Мильчарек завершил переводческую работу Водзинского, начатую в середине 1880-х гг. Корпус перевода был внимательно просмотрен, проведено его научное редактирование и переведены дополнительные тексты. В итоге был опубликован обширный (53 печатных листа, более 2 млн. знаков) перевод «Философии общего дела» (Fiodorow 2012). В нем помещены полный текст «Вопроса о братстве и родстве», «Супраморализма», подборка статей религиозного и философского содержания, текстов об истории, искусстве и регуляции природы, а также небольшое количество писем Федорова. Книга снабжена многочисленными примечаниями и обширным введением Мильчарека.

5) Присутствие Федорова в польской литературе

Имя Федорова несколько раз появляется и в современной польской литературе. Первым упомянул его величайший польский поэт XX в., лауреат Нобелевской премии по литературе Чеслав Милош, в написанном в 1985 г. стихотворений «За Уралом (1913)» (напечатанным в 1987 г. в томе «Хроники»). Стих посвящен путешествию двухлетнего Милоша с матерью в Красноярск, где в это время его отец Александр работал инженером, строителем мостов. Они ехали туда на поезде по транссибирской магистрали, а их случайными спутниками оказались археолог Валуев и ученик Федорова Н.П. Петерсон. Мы узнаем, что они беседовали друг с другом и с мамой поэта. Милош, конечно, не мог запомнить этой поездки, но видимо мать позднее рассказала ему о ней. Стих имеет форму диалога Валуева и Петерсона. Приведем слова ученика Федорова:

Человеческий род уже скоро самого себя сотворит,
Так как начал себя с похищения огня,
И цель свою ясно увидит, на меру величия:
Победить смерть и стать богами.

Исполнится обещанное, умершие встанут.
Воскресим наших отцов, тысячи тысяч поколений,
Заселим Марс, Венеру и другие планеты.
Не будет знать песни траурной человек, счастлив и добр
(Miłosz 1987, с. 50).

В кратком комментарии к стихотворению Милош уточняет, кто был настоящим автором провозглашенных идей: «<Петерсон>, конечно, знал сочинения Николая Федоровича Федорова (1828–1903), который предвещал такое развитие науки, что благодаря ей человек перестанет быть смертным существом. Тогда его главным нравственным долгом будет использование науки для воскрешения своих отцов, т.е. всех людей, которые когда-либо жили на земле» (Miłosz 1987, с. 50).

Милош еще раз обращается к Федорову в эссе 1993 г. «Пессимизм-оптимизм». Он упоминает там проект «общего дела» в качестве примера характерной для XIX в. оптимистической веры в научный прогресс, воплощением которой стал потом СССР: «Можно сказать, что советский Спутник возник из религиозной и прогрессистской идеи Федорова» (Miłosz 1997, с. 27).

Идеей Федорова воспользовался также Яцек Дукай — один из ведущих польских авторов жанра *science fiction*. В фантастическом романе «Лед», изданном в 2007 г., он создал альтернативную историю. Вследствие падения Тунгусского метеорита на территорию Сибири в 1908 г. большая часть Азии и Европы оказалась покрыта льдом, а история развернулась по-другому: не состоялась Первая мировая война и Октябрьская революция, а Польша до сих пор остается частью Российской империи. В ходе повествования главный герой едет в Сибирь и встречает в Иркутске организацию «Братство Борьбы с Апокалипсисом» (автор называет их также «федоровцами»), стремящуюся к возрождению земли и ссылающуюся непосредственно на проект Федорова. Дукай устами своего героя, читающего издаваемый Братством журнал «Воскрешение», приводит главные идеи Федорова и цитирует его писания. «Борьба с Апокалипсисом», которую провозглашает Братство, это не

что иное, как призыв к «активному христианству»: «Одни лишь федоровцы — это “активные христиане”». Они не ожидают безвольно воскрешения тел — они трудятся, чтобы это воскрешение наступило. Сражаясь против Апокалипсиса, они исполняют Божий замысел Истории. Как можно полнее, они берут пример с Христа: будут воскрешать, как воскрешал Он» (Dukaj 2007). В сочинении Дукая лед позволил сохранить тела замороженных людей и встает вопрос об их воскрешении. В этом деле, как у Федорова, религия должна соединить свои усилия с наукой: «Религия непосредственно связывается с наукой, наука является орудием религии. Ничего удивительного, что сторонники Федорова ездят по университетам, исследовательским институтам и отсыпают деньги на те или иные исследования. Особое впечатление произвели на них случаи “самодельного” воскрешения животных, извлеченных из вечной мерзлоты. Лед, лед — уже какое-то начало. Сам Хавров пишет в брошюре об экспериментах со смертельно больными добровольцами, которых кладут в ледяные ямы и вынимают оттуда через несколько десятков часов, когда те уже успевали замерзнуть в камень, — встанут или не встанут?» (Op. cit.). Всеобщее воскрешение во «Льде» так и не наступает, но Россия и Сибирь становятся там некой антропологической «лабораторией возможного», где изучаются границы человеческого бытия, вопросы жизни и смерти, существования и несуществования.

К философии Федорова обратился также выдающийся польский прозаик, лауреат многих литературных премий Анджей Стасюк. Интерес к Федорову появился у него через знакомство с творчеством А. Платонова, которое Стасюк очень высоко ценит. Автор много раз ездил на машине в Сибирь, Монголию или Среднюю Азия, как сам признает, с «Котлованом» в кармане и смотрел на азиатские просторы отчасти глазами Платонова. Его изданное в 2016 г. произведение «На ослике» содержит самое развернутое и одновременно творчески переработанное отражение проекта Федорова в польской литературе. Это роман-путешествие о поездке на машине из Польши в Казахстан. В середине повествования ее главный герой — *alter ego* автора — останавливается в селе Первомайское на востоке Сара-

товской области. В этом месте начинается длинный фрагмент, где описание путешествия сменяется погружением в воображение. Рассказчик представляет себе, что продает свою машину, а также выбрасывает кредитки и мобильник, чтобы начать жизнь заново. Он бродит вдоль пустой трассы, а вечером стучится в дома и напрашивается на ночлег. Его пускает к себе Алексей (первоисточником персонажа был одноименный герой фильма «Груз 200»). Они садятся за стол, и начинается разговор. Оказывается, что Алексей — поклонник идей Федорова, мечтающий о воскрешении всего рода человеческого: «Сначала победим голод, а затем придет время побеждать смерть. Раскопаем могилы вплоть до палеолита и найдем последнюю кость» (Stasiuk 2016, с. 90–91). Алексей, как и Федоров, проповедует всеобщее спасение, что повлечет за собой необходимость воскрешения абсолютно всех — даже злодеев и Гитлера: «Смысл воскресения может быть только всеобщим, так что нам нельзя сказать: “Вы, Адольф Алоизович, остаётся”. Смерть — это ошибка природы, а люди неудачны, потому что они смертны» (Op. cit., с. 92).

Ночью оба героя идут в степь и поют «Интернационал», звуки которого становятся причиной спонтанного воскрешения. Песок начинает двигаться, и из-под него выходят мертвецы. Оказывается, что это поляки — ссыльные или лагерники. Разговор идет об их повторном захоронении в Польше, а в перспективе будущего — о воскрешении. Эта идея связана, как у Федорова, с покорением и подчинением человеку всей вселенной: «Бесконечность, брат. Весь космос населен людьми. Где-то в галактике вторая Польша, вторая Россия. Необязательно рядом. Между нами, например, Чехия. Или Экваториальная Гвинея. Кружило бы все это, вертело, притягивало друг друга. Лех, Чех и Рус могли бы начать все заново. Гомулка, Новотный, Косыгин. Да. И Гитлеру, и Сталину по планете — и каждому по команде мертвецов из палеолита, мезолита, неолита. Вашим сибирским ссыльным более прохладные места, потому что они привыкли. Тем из Казахстана — что-то поближе солнца. Все это можно сделать. Вместе» (Stasiuk 2016, с. 108). Наконец они представляют себе, как вместе стартуют с Байконура на космическом корабле и летят в космос основывать «новую

Польшу» (Op. cit., с. 110) с экипажем полу-воскрешенных королей и ироническим списком разных известных персонажей из польской истории. Летят через бесконечный простор в поиске «обетованной планеты», слушая по дороге песни Виктора Цоя.

6) Итоги

Результатом исследований философии Федорова в Польше является несколько научных монографий, десятки статей и обширный перевод его сочинений. Интерес к его идее проявили также немногие, но очень влиятельные и высоко оцененные польские писатели. До сих пор польскими авторами опубликовано около 70 текстов, посвященных Федорову или упоминающих о его идее. Все это доказывает, что за последние 40 лет и благодаря труду множества людей философия общего дела стала неплохо изученной. Имя Федорова известно сегодня не только узкому кругу специалистов по русской философии или литературе, но и более широкой публике. Конечно, работа над его наследием еще далека от завершения — тем более, что проект Федорова имеет открытый характер идвигающееся вперед время призывает нас к его новым интерпретациям или попыткам осуществления. Федоров ждет новых ученых, которые смогут проанализировать его философию в новых контекстах, или писателей, готовых творчески использовать ее. Солидные основы для дальнейшей работы уже даны.

Наконец нужно вспомнить, что в деле изучения наследия Федорова польские ученые часто сотрудничали с российскими коллегами. Мы многократно участвовали в организованных С.Г. Семеновской и А.Г. Гачевой Международных научных чтениях памяти Федорова, а наши тексты печатались в российских изданиях. Сотрудничество продолжается.

7) Библиография

I. Работы на польском языке

Aleksiejuk 2017 — *Aleksiejuk A.* Antropologia wspólnego czynu Nikoła-ja F. Fiodorowa // *Antropologická problematika v ruskej religióznej filozofii* / Под ред. M. Derco, M. Ščerbej, A. Dupej. Prešov 2017. С. 111–126.

Dobieszewski 2007 — *Dobieszewski J.* Nikołaj Fiodorow — ekscesy zmartwychwstania // *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej / Под ред. J. Dobieszewski.* Warszawa 2007. С. 71–83.

Dukaj 2007 — *Dukaj J.* Łódź. Kraków 2007. [Русский перевод: *Дукай Я.* Лед / Пер. В. Марченко. 2017. Цифровое издание: <https://prostolib.com/books/215114>. Дата обращения: 27.12.2020].

Hryniewicz 1978 — *Hryniewicz W.* Misterium zmartwychwstania Chrystusa w myśli prawosławnej // *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne.* 1978. Т. XXV. № 1. С. 121–140.

Jędrisko 2013a — *Jędrisko C.* Filozofowie tylko interpretowali świat, idzie jednak o to, aby go przemienić. Filozoficzny projekt Mikołaja Fiodorowa i Mikołaja Bierdiajewa // *Kultura i Wartości.* 2013. № 3(7). С. 43–61.

Jędrisko 2013b — *Jędrisko C.* Wizjoner, prorok czy szaleniec? Rozważania wokół *Filozofii wspólnego czynu* Nikołaja Fiodorowa // *Estetyka i Krytyka.* 2013. № 2 (29). С. 201–205.

Jędrisko 2014 — *Jędrisko C.* Granice filozofii. Mikołaj Fiodorow i projekt wspólnego dzieła // *Hybris.* 2014. № 26. С. 123–135.

Jędrisko 2015 — *Jędrisko C.* Fiodorow po raz pierwszy // *Kultura i Wartości.* 2015. № 14. С. 167–173.

Jurczyga 2007 — *Jurczyga M.* Kant jest z miasta. “Filozofia wspólnego czynu” Nikołaja Fiodorowa wobec kandyzmu // *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej / Под ред. J. Dobieszewski.* Warszawa, 2007. С. 103–118.

Kazimierczyk 1985 — *Kazimierczyk M.* Zmartwychwskrzeszenie. Wizja powszechnego zmartwychwstania według Nikołaja Fiodorowa // *W Drodze.* 1985. № 11–12 (147–148). С. 57–67.

Lis 2020 — *Lis R.* Powszechna Deklaracja Praw Umarłych // *Książki. Magazyn do Czytania.* Luty 2020. № 1(40). С. 30–35.

Łużny 1982 — *Łużny R.* Myśl filozoficzna Mikołaja Fiodorowa w kręgu pisarzy rosyjskich XIX i XX wieku // *Przegląd Humanistyczny.* 1982. № 1–2. С. 99–116.

Łużny 1983 — *Łużny R.* Mikołaj Fiodorow — rosyjski myśliciel zapomniany // *Sprawozdania z posiedzeń Komisji Naukowych Oddziału PAN w Krakowie.* Т. XXV/2. Lipiec–grudzień 1981. Kraków, 1983.

Madej-Cetnarowska 2003 — *Madej-Cetnarowska M.* Echo idei “wspólnego czynu” Nikołaja Fiodorowa w powieści “Bracia Karamazow” Fiodora Dostojewskiego. Historia niespełnionych nadziei // *Slavia Orientalis.* 2003. № 4.

Madej-Cetnarowska 2007 — *Madej-Cetnarowska M.* Postmodernistyczna hipostaza Nikołaja Fiodorowi // *Postmodernizm rosyjski i jego antycypacje / Под ред. A. Gildner, M. Ochniak, H. Waszkielewicz.* Kraków, 2007.

Madej-Cetnarowska 2013 — *Madej-Cetnarowska M.* Myśl Nikołaja Fiodorowa w literaturze dziewiętnastego i dwudziestego wieku. Nowy Sącz, 2013.

Madej-Cetnarowska 2015 — *Madej-Cetnarowska M.* Filozofia nieśmiertelności jako rosyjski “styl myślowy” (według teorii Ludwika Flecka) // *Я выбираю*

swobody... Problem wolności w literaturze i kulturze rosyjskiej / Под ред. K. Syska, U. Trojanowska, A. Wawrzyńczak. Katowice, 2015.

Makowiecka 1986 — *Makowiecka K.* Mikołaj Zabołocki i Mikołaj Fiodorow // *Roczniki Humanistyczne*. 1986. T. XXXIV. № 7. C. 43–51.

Makowiecka, Pietrzycka-Bohosiewicz 1988 — *Makowiecka K., Pietrzycka-Bohosiewicz K.* Motywy filozofii “wspólnego czynu” N. Fiodorowa w twórczości M. Zabołockiego i A. Płatonowa // *Z polskich studiów sławistycznych*. Seria VII. Warszawa 1988.

Mazurek 2006 — *Mazurek S.* Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej. Warszawa 2006. C. 18–57.

Mazurek 2008 — *Mazurek S.* Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy. Warszawa 2008. C. 44–61.

Milczarek 2009 — *Milczarek M.* Z martwych was wskresimy. Filozofia Nikołaja Fiodorowa // *Kronos*. 2009. № 10. C. 45–57.

Milczarek 2012a — *Milczarek M.* Przypadek sobowtóra. Fiodorow i Sokrates // *Źródła humanistyki europejskiej*. T. V / Под ред. K. Korus. Kraków, 2012. C. 147–164.

Milczarek 2012b — *Milczarek M.* Wstęp // Fiodorow N. Filozofia wspólnego czynu / *Pep*. C. Wodziński, M. Milczarek. Kęty, 2012. C. 5–35.

Milczarek 2013 — *Milczarek M.* Z martwych was wskresimy. Filozofia Nikołaja Fiodorowa. Kraków, 2013.

Milczarek 2020 — *Milczarek M.* Utopie nieśmiertelności. Nikołaj Fiodorow i Wasilij Rozanow // *Przegląd Rusycystyczny*. 2020. № 3 (171). C. 142–156.

Miłosz 1987 — *Miłosz Cz.* Kroniki. Paryż, 1987. C. 49–50.

Miłosz 1997 — *Miłosz Cz.* Pesymizm- optymizm // *Miłosz Cz.* Życie na wyspach. Kraków, 1997. C. 26–33.

Nowaczyk-Basińska 2017 — *Nowaczyk-Basińska K.* Wizja nieśmiertelności Nikołaja Fiodorowa i współczesne projekty technologicznego uobecnienia po śmierci // *Kultura — Media — Teologia*. 2017. № 28. C. 74–89.

Pietrzycka-Bohosiewicz 1987 — *Pietrzycka-Bohosiewicz K.* “Opętani idea”. Motywy filozofii “wspólnego czynu” Mikołaja Fiodorowa w prozie Andrzeja Płatonowa // *Roczniki Humanistyczne*. T. XXXV. № 7. Lublin, 1987.

Pietrzycka-Bohosiewicz 2001 — *Pietrzycka-Bohosiewicz K.* “Przerzucić most nad rzeką czasu...” Nikołaj Fiodorow i pisarze rosyjscy // *Строитель чудотворный. Szkice o literaturze rosyjskiej*. Dedykowane Jadwidze Szymak-Reiferowej i Władysławowi Piotrowskiemu / Под ред. H. Waszkielewicz, J. Świeży. Kraków, 2001. C. 105–119.

Pomorski 1996 — *Pomorski A.* Duchowy proletariusz. Przyczynek do dziejów lamarkizmu społecznego i rosyjskiego komunizmu XIX–XX wieku (na marginesie antyutopii Andrzeja Płatonowa). Warszawa, 1996.

Przebinda 2003 — *Przebinda G.* Władimir Sołowjow i Nikołaj Fiodorow. Dwie koncepcje eschatologiczne // *Przebinda G.* Między Moskwą a Rzymem. Kraków, 2003. C. 113–126.

Przebinda 2008 — *Przebinda G.* Wizje apokaliptyczne Nikołaja Fiodorowa i Władimira Sołowjowa // Pamięć serca. Liber amicorum. Tom jubileuszowy dedykowany Danucie Piwowskiej / Под ред. W. Szczukin. Kraków, 2008. C. 145–160.

Sawicki 2005 — *Sawicki A.* Eschatocentryzm. Wskreszenie zmarłych przodków według Mikołaja Fiodorowa — naukowa fantastyka czy imperatyw wiary? // Idea — studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych. T. XVII. Białystok, 2005.

Sawicki 2007a — *Sawicki A.* Aktualność filozoficzno-religijnych koncepcji Mikołaja Fiodorowa w zglobalizowanym świecie // Filozoficzno-kulturowe i prawno-gospodarcze aspekty procesów integracyjnych w Europie Środkowo-Wschodniej / Под ред. Zofia Tomczonek. Białystok, 2007.

Sawicki 2007b — *Sawicki A.* Wskreszenie zmarłych przodków czy wieczny powrót? Nikołaj Fiodorow jako krytyk poglądów Fryderyka Nietzschego // Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej / Под ред. J. Dobieszewski. Warszawa, 2007. C. 85–102.

Sawicki 2008 — *Sawicki A.* Poprzez bunt i pokorę. Zagadnienie cierpienia i śmierci w eschatologicznych koncepcjach myślicieli rosyjskich. Fiodorow — Bułgakow — Niesmiełow — Karsawin — Bierdiajew. Białystok, 2008. C. 65–133.

Sawicki 2017 — *Sawicki A.* Konflikt — rozdarcie — śmierć. Myśl rosyjska o bólu i cierpieniu: Bierdiajew, Iljin, Fiodorow // Ethos. Lublin, 2017. № 4(120). C. 49–64.

Sitnicki 2018 — *Sitnicki I.* Metafilozofia kosmizmu i transhumanizmu. Warszawa, 2018. C. 21–38.

Stasiuk 2016 — *Stasiuk A.* Osiołkiem. Wołowiec, 2016.

Stasiuk 2018 — *Stasiuk A.* Nieśmiertelność // *Stasiuk A.* Kroniki beskidzkie i światowe. Wołowiec, 2018. C. 64–67.

Śliwowsy 1983 — *Śliwowsy W.* Andrzej Płatonow. Warszawa, 1983. C. 40–51.

Świeży 2013 — *Świeży J.* «Разрывание могил». Преломление идей Николая Федорова в повести Юрия Трифонова «Другая жизнь» // Przegląd Rusycystyczny. 2013. № 1. C. 42–64.

Walicki 1973 — *Walicki A.* Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu. Warszawa, 1973. C. 560–562.

Walicki 2002 — *Walicki A.* Rosja, katolicyzm i sprawa polska. Warszawa, 2002. C. 157–165.

Walicki 2005 — *Walicki A.* Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego. Kraków, 2005. C. 548–553.

Wodziński 2005 — *Wodziński C.* Trans, Dostojewski, Rosja. Czyli o filozofowaniu siekierą. Gdańsk, 2005. C. 77–105.

Zdziechowski 1920 — *Zdziechowski M.* Wpływy rosyjskie na duszę polską. Kraków, 1920. C. 18–19.

Ziółkowski 2018 — *Ziółkowski M.* Próba przewyciężenia śmierci człowieka. Wokół myśli Nikołaja Fiodorowa i transhumanizmu // Fides et Ratio. 2018. № 4(36). C. 425–443.

Żyлина-Chudzik 2008 — *Żyлина-Chudzik J.* Aktywistyczna eschatologia Mikołaja Fiodorowa jako pragmatyczna implikacja jego antropologii. Электронный ресурс:

http://www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl/images/magisterik.licencjzty/Aktywistyczna_eschatologia_M.pdf. Дата обращения: 27.12.2020.

Żyлина-Chudzik 2009 — *Żyлина-Chudzik J.* Człowiek jako faktor geologiczno-kosmiczny, czyli wielki *comeback* antropocentryzmu. Wstęp do problematyki rosyjskiego kosmizmu XIX/XX w. // *Pressje*. 2009. № 19. С. 68–76.

II. Работы польских ученых на русском языке

Ваньчик 2018а — *Ваньчик Д.* Тело в философии Николая Федорова и Дмитрия Мережковского // Московский Сократ. Николай Федорович Федоров. Сборник научных статей / Под ред. А.Г. Гачевой. М.: Академический проект, 2018. С. 545–549.

Ваньчик 2018b — *Ваньчик Д.* Целостность и активизм в антропологии Ивана Киреевского и Николая Федорова как противовес атомизации и пассивности современного общества // Московский Сократ. Николай Федорович Федоров. Сборник научных статей / Под ред. А.Г. Гачевой. М.: Академический проект, 2018. С. 487–491.

Мадэй-Цетнарowska 2012 — *Мадэй-Цетнарowska М.* Путешествуя в сторону бессмертия. Философия общего дела Николая Федорова в русской современной мысли и литературе // *Słowo — myśl — literatura*. Neophilologica Sandeciensia. № 6 / Под ред. М. Madej-Cetnarowska, K. Nycz, B. Kukiełka-Król. Nowy Sącz, 2012.

Мадэй-Цетнарowska 2018 — *Мадэй-Цетнарowska М.* Трансчеловек Юрия Никитина и Сын Человеческий Николая Федорова на пути к бессмертию // Московский Сократ. Николай Федорович Федоров. Сборник научных статей / Под ред. А.Г. Гачевой. М.: Академический проект, 2018. С. 652–658.

Мильчарек 2011 — *Мильчарек М.* Образ Памира в философии Федорова // Литературоведческий журнал. 2011. № 29. С. 191–195.

Мильчарек 2014 — *Мильчарек М.* «Смерть! Где твое жало?» Н. Федоров и В. Розанов о смерти // Вече. 2014. № 26. С. 245–256.

Мильчарек 2018 — *Мильчарек М.* Автостопом в страну умерших. Путешествие как путь к общему делу // Московский Сократ. Николай Федорович Федоров. Сборник научных статей / Под ред. А.Г. Гачевой. М.: Академический проект, 2018. С. 259–262.

Савицкий 2010 — *Савицкий А.* «Философия общего дела» Н.Ф. Федорова против современного кризиса ценностей // «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров (к 180-летию со дня рождения) / Под ред. А.Г. Гачевой, М.М. Панфилова: В 2 кн. Кн. I. М.: Пашков дом, 2010. С. 31–38.

Савицкий 2011 — *Савицкий А.* Пророчество в творчестве и жизни Николая Федорова // *Философ космической эры: Сборник памяти Н.Ф. Федорова* / Под ред. А.Г. Гачевой и Л.В. Бабановой. Сасово, 2011. С. 53–60.

Савицкий 2018 — *Савицкий А.* Николай Федоров как образец человека, философа, христианина // *Московский Сократ. Николай Федорович Федоров. Сборник научных статей* / Под ред. А.Г. Гачевой. М.: Академический проект, 2018. С. 9–16.

Худзиньска-Паркосадзе 2007а — *Худзиньска-Паркосадзе А.* Потенный диалог. («Проекты» Н.Ф. Федорова в онтологической поэтике романа Андрея Платонова «Чевенгур»). Тбилиси, 2007.

Худзиньска-Паркосадзе 2007б — *Худзиньска-Паркосадзе А.* «Проекты» Н.Ф. Федорова в онтологической поэтике романа «Счастливая Москва» Андрея Платонова. Poznań, 2007.

III. Переводы Федорова на польский язык

Fiodorow 1988 — *Fiodorow M.* Supramoralizm albo powszechna synteza (tj. powszechne zjednoczenie). Пер. С. Wodziński // *Aletheia*. 1988. № 2–3. С. 104–120.

Fiodorow 2007а — *Fiodorow N.* Filozofia wspólnego czynu. (Fragmenty Kantowskie). Пер. В. Szulecka, Р. Kosiorek // *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*. Под ред. J. Dobieszewski. Warszawa, 2007. С. 197–237.

Fiodorow 2007б — *Fiodorow N.* Filozofia wspólnego czynu. (Fragmenty Nietzscheańskie). Пер. А. Sawicki // *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*. Под ред. J. Dobieszewski. Warszawa, 2007. С. 239–305.

Fiodorow 2009 — *Fiodorow N.F.* Filozofia wspólnego dzieła. Пер. С. Wodziński // *Kronos*. 2009. № 3(10). С. 5–44.

Fiodorow 2012 — *Fiodorow N.* Filozofia wspólnego czynu. Пер. С. Wodziński, М. Milczarek. Kęty, 2012.

ФЕДОРОВ В СЕРБИИ

Владимир Меденица

Издательство «Логос», Белград
vladimirmedenica@yahoo.com

Статья представляет историю восприятия, исследования и публикации Н.Ф. Федорова в Сербии.

Ключевые слова:
культура и философия Сербии, исследовательская традиция, публикации, перевод, «Философия общего дела».

FEDOROV IN SERBIA

Vladimir Medenitsa

Logos Publishing House, Belgrade
vladimirmedenica@yahoo.com

The article presents the history of perception, research and publication of N.F. Fedorov in Serbia.

Keywords:
culture and philosophy of Serbia, research tradition, publications, translation, “Philosophy of Common Cause”.

О Н.Ф. Федорове в Сербии больше говорилось, чем писалось. Это вполне естественно для страны с сильно развитой устной традицией, особенно если учесть тот факт, что речь идет о мыслителе, который распространял свои идеи не только письменным, но и в значительной степени устным путем, через беседы, из-за чего его прозвали «Московским Сократом» (С.Н. Булгаков). Сербский народ, укорененный в православии, веками живущий на территории, где доминирующей традицией являлась устная, а доминирующими связями — родственные, должен был откликнуться на учение Федорова. Оно легко прижилось здесь как родное, ибо в его основе — культ предков, «братотворение ради отцетворения», уважение всех предков как единого и единственного праотца нас всех — Бога отца, а преимущество деревенского быта над городской цивилизацией, патриархальной морали и обычаев — над всеми формами современной юридической цивилизации возводится почти до единой истинной религии, до самой сути православия.

Кто первый в Сербии произнес имя Федорова, нам не известно, но кто первый о нем писал, мы знаем. Это был Здравко Йагодич, редактор журнала «Христианская мысль». Его статья «Супраморализм Николая Федорова» была опубликована в 1935 г. (*Jagoduh 3.*

Супраморализм Николаја Фјодоровича Фјодорова // Светосавље. Београд. 3/1935. № 4. С. 10–16). Много лет эта статья оставалась единственной попыткой дать обзор учений «загадочного» русского мыслителя на сербском языке.

Усиленный интерес к учению Федорова в Сербии (СФРЮ) начинается проявляться только после выхода в России, в 1982 г., издания «Сочинений» мыслителя в серии «Философское наследие», так называемого «зеленого тома», подготовленного *С.Г. Семеновой*. На выход данного тома в Сербии первым откликнулся эссеист и переводчик Мирко Джорджевич (человек, благодаря которому в 1980-е гг. произведения русских мыслителей Шестова, Бердяева, Лосского и Мережковского стали доступными сербскому читателю на его родном языке), опубликовав в том же году в ежедневной газете «Политика» длинный отзыв о настоящей книге, знакомя одновременно читателей с основными посылами учения Федорова.

Значительный вклад в ознакомление сербов с идеями Федорова внесли проф. д-р Миливое Йованович в тексте, опубликованном в 1984 г., в качестве послесловия к переводу на сербский язык романа «Чевенгур» Андрея Платонова, в котором нередко встречаются пронциательные заметки о «Философии общего дела» и ее влиянии на одного из самых значимых русских писателей XX в., а также философ Богдан Лубардич (теперь доцент Православного богословского факультета в Белграде) в статье «Искусство в лучах воскресения (перевод отрывков с комментарием)», опубликованной в журнале «Светигора» (*Лубардић Богдан. Уметност у озрачју васкрсења (превод одломака са коментарима)* // Светигора. II. 1993. № 15–16).

Интерес к идеям Федорова в Сербии достигает пика после публикации в Белграде собрания сочинений Федорова в трех книгах в рамках серии «Русские богоискатели», основанной в 1994 г. В. Меденицей и М. Пендо. Каждой книге были даны специальные названия: «Философия общего дела, или воскресение и воскрешение» («Философија заједничког дела или васкрсење и васкрсавање», 1994, перевод Марии и Бранислава Марковичей, составление Владимира Меденицы), «Мечта о Константинополе»

(«Туга за Константинополем», 1998, перевод Радослава Божича), «Тени забытых предков» («Сенке заборављених предака», 1999, перевод Антонины Пантелич, составление и послесловие Владимира Меденицы). Благодаря этим текстам и переводам, идеи Федорова стали доступны более широкому кругу читателей и вышли за пределы научной среды (филологической, философской и богословской), в которых подразумевалось априори знание ее членами русского языка. Следует упомянуть и избранный том произведений Федорова, появившийся в 1998 г. в Черногории (тогда еще в составе СРЮ) в издательстве ЦИД в Подгорице, под названием «Философия общего дела» (Николај Фјодоров, «Филозофија опште ствари», ЦИД, Подгорица, 1988), в переводе и с предисловием профессора Филологического факультета в Белграде — Милы Стойнич (второй переводчик — Велька Кривокапич-Маркович). Упомянутые переводы усилили интерес к творчеству данного мыслителя и среди писателей (Владета Еротич, Миливое Йованович, Дионисие Николич, Светислав Басара, который в качестве лейтмотива для своего романа «Священный жир» выбрал одну из идей Федорова) и публицистов (Небойша Крстич, Драгослав Бокан, Желько Познанович).

Первое публичное выступление о Федорове состоялось в Библиотеке города Белграда по случаю выхода из печати первой книги его избранных произведений. Участие в нем приняли Михаило Пендо, один из редакторов библиотеки «Русские богоискатели», профессора Филологического факультета в Белграде — филолог и писатель Миливое Йованович и философ и писатель, академик Сербской академии наук и искусств (САНУ) — Никола Милошевич, а также психиатр и писатель Владета Еротич, тоже академик САНУ. Надо сказать, что фундаментальный и проницательный обзор данной книги, под заглавием «Воля к воскресению», написал и опубликовал в ежедневной газете «Борба» д-р Александр Ерков, профессор Кафедры сербского языка и литературы на Филологическом факультете в Белграде.

Большой вклад в популяризацию русской религиозной философии в Сербии, а тем самым и идей Николая Федорова, внесли

Радивое Маркович, редактор литературной программы известного белградского дома культуры — Дома Джурю Якшича, где уже более 25 лет, иногда в более редуцированной, а иногда в более развернутой форме, непрерывно проходят лекции и беседы о произведениях русских философов, теологов, писателей, художников (перечень докладчиков, некоторые из которых и много раз выступали на том же месте, поистине впечатляет: от уже упомянутых академиков и профессоров до переводчиков, «натуральных» философов и «обычных» любителей русской культуры); затем проф. д-р Радомир Джорджевич (семинары на Природно-математическом факультете, посвященные русской философии и науке под названием «Славика», а также мероприятия в Русском доме в Белграде, где в течение двух лет каждый месяц под его «редактурой» (при значительной поддержке Н. Милошевича и В. Еротича) проходили лекции, посвященные русской философии и науке). Владета Еротич в Коларчевом народном университете в Белграде организовал цикл из 12 лекций о самых важных русских религиозных мыслителях XIX и XX вв. (лекции проходили с 2000 по 2001 гг.), включая и лекцию о Федорове В. Меденицы.

Одним из самых важных событий для ознакомления сербских специалистов и широких культурных масс с идеями Федорова, которое обусловило и более углубленное изучение его творчества, стала Международная научная конференция «Космизм и русская литература», организованная профессорами Кафедры русского языка и литературы Филологического факультета в Белграде — д-ром Миливое Йовановичем и д-ром Корнелией Ичин. Конференция прошла с 23 по 25 октября 2003 г. и стала самой масштабной конференцией по Федорову и космизму, когда-либо организованной за пределами России. Поводом для организации конференции стало столетие смерти Федорова. В работе конференции приняли участие ведущие специалисты, филологи, философы, теологи, историки, теоретики литературы, представители естественных и точных наук из России (С. Семенова, А. Гачева, О. Куракина, С. Скороходова, Н. Злыднева, А. Яковлева, Л. Шестакова, Л. Сараскина, Д. Кожевников, А. Кожевникова, В. Ни-

китин, Б. Режабек, В. Казютинский, Е. Титаренко, К. Баршт, А. Грякалов, О. Лекманов, И. Лоцилов, В. Маркович, А. Демичев, В. Савчук, В. Кантор, П. Флоренский), Польши (Ф. Апанович, Г. Бобылевич), Германии, Швейцарии, Израиля (Х. Гюнтер, С. Бирюков, Е. Шулте, И. Кукуй, В. Хазан), Франции (П. Боянич), Республики Сербской (Б. Кулянин и др.), Сербии и Черногории (Б. Сабо, И. Антанасиевич, К. Ичин, М. Йованович, М. Михайлов, Б. Чурич, В. Меденица и др.). По итогам данной конференции в 2004 г. был выпущен сборник работ под названием «Философия космизма и русская культура (Материалы международной конференции “Космизм и русская литература. К 100-летию со дня смерти Николая Федорова)”. Начиная с 2003 г. сербские ученые принимали участие в работе Международных научных чтений памяти Н.Ф. Федорова в Москве и на родине Федорова в Рязанской области. К. Ичин участвовала в работе IX и XVIII чтений (2003, 2019), представив доклады, посвященные влиянию идей Федорова на художника П. Филонова и эстетической теории современного словенского художника-космиста Д. Живадинова, на чье творчество оказали воздействие концепции Федорова и К.Э. Циолковского, а также теоретические и практические работы К. Малевича и других русских авангардистов. В. Меденица участвовал в работе IX, X, XI, XIV и XIX чтений (2003, 2007, 2009, 2013, 2020). Участниками чтений были также К. Пранич (XVIII чтения) и др.

Но усиленный интерес к Федорову и его учению в Сербии не сопровождало соответствующее количество научных работ о нем, даже было намного больше устных докладов, речей и бесед, в которых было высказано немало интересного о мыслителе и его идеях, но которые, к сожалению, не были воплощены в текст; и по сей день количество устно высказанного о Федорове далеко превосходит все написанное о нем. Остается только надежда, что все эти мысли не «развеются по ветру», но они только в будущем дадут свои плоды и воплотятся в письменные памятники того духовного поиска, который должен зародиться в каждом, до кого они дошли и кто хоть один раз погрузился в небывалые, чудесные, но все-таки столь близкие земле и столь простые идеи этого «самого ве-

ликого среди русских». Одним из тех, в ком уже созрели плоды такого вдохновения, несомненно, является Б. Лубардич — философ и теолог — написавший важный труд о Федорове, опубликованный в 2018 г. на английском языке в журнале «ΦΙΛΟΘΕΟΣ»: «Faith, Science and the Question of Death: Retrieving the Philosophical Vision of Nikolai Fyodorov». Согласно мнению Б. Лубардича, Федоров является наилучшим примером попытки решить этический вопрос «как посредством идеи о торжестве смерти, так и посредством идеи о воскрешении предков с помощью интеграции литургической духовности и современной технологии. Максимализм этой попытки, вместо того чтобы дисквалифицировать упомянутые идеи, наоборот, открывает путь к совместной задаче человечества и четко очерчивает размеры колоссального вызова, который нельзя отклонить без капитуляции перед императивным требованием человеческого духа осуществить соборно ответственную жизнь в свободе, оправдывающей смерть. В таком смысле событие философской мысли одновременно задает и превосходит рамки всех этических теорий и практик мысли — христианских и не христианских» (Op. cit.). Кстати, благодаря Лубардичу осуществлена «реконструкция» сербско-русских философских связей (*Лубардић Б. Сербия и Россия в зеркале влияний в философии (1920—2020): синоптические рефлексии*) (Србија и Русија у огледалу одношења у философији (1920—2020): синоптичке рефлексije // Зборник Матице српске за друштвене науке. 2020, № 173), где, среди прочего, автор дает и «философские портреты» всех тех, кто в Сербии соответствующим образом занимался русской философией и теологией за последние 100 лет.

Высокая оценка супраморалистического учения Федорова присутствует у издателя и эссеиста В. Меденицы, который в своих выступлениях и текстах постоянно держится формативной функции образа Святой Троицы, не только в отношении более широкого социума, но, в конце концов, и в отношении человечества в целом, т.е. общечеловеческой соборной личности, как своеобразного вида Богочеловечества, но и в отношении каждой отдельной человеческой экзистенции, каждого человека внутри сообщества,

который может стать личностью, только если он состоит в родственной, братской и отцовской связи с Целым и всеми, кто входит в это Целое. Личность — Троична (соборная), т.е. каждое лицо внутри Троицы является настоящей личностью именно благодаря собственному отношению и связи с остальными Двумя ипостасями. Поскольку Троичный идеал основан на «родстве» — Отец, Сын и Святой Дух — понятно, что осуществление личности возможно только через скрепление человечества родственными, братскими отношениями, через «братотворение». Поэтому на пути становления личности или обожения любая форма организации людей не может быть просто общественным, публичным делом — «*res publica*» (республика), но прежде всего братским делом — «*res fratria*» (рефратрия). Личность есть проект, но не факт, человек таким образом находится еще в предличностном состоянии (Бердяев), личность в человеке является зародышем. Личность есть задача, дело будущего, объединенное действие всех Сынов человеческих, Троичного Бога и существ более «низкого» порядка, слепых натуральных существ (Тео-космо-антропоургия — истинное общее дело, в котором лоза и пшеница, словно хлеб и вино, человеческое сообщество и Святая Троица в священнослужении «всех для всех» выступают как единый субъект проекта воскрешения-воскресения, т.е. регуляции слепой природы), но никак не уже достигнутое дело в сегодняшней постоянной «форсировке» индивидуальных различий и подчеркивании равенства индивида и личности, к чему несомненно клонится современная цивилизация. Данное снижение личности до уровня индивида, персоны, акцентирование так называемых «прав граждан» и приводит к реакции и верховенству того заброшенного и первертированного «чаяния соборности», которое возникает как язва в форме тоталитаризма, коллективизма, разного рода политического, экономического и культурного глобализма и т.п.

Именно публичные выступления и лекции, но не научные институты и факультеты были и остаются в Сербии главным местом, где «испытывались» идеи Федорова, что, кстати сказать, вполне в духе «сократовского идеала» этого мыслителя-проектировщика

общего дела. В. Еротич, психиатр и литератор, который часто публично выступал с лекциями, где речь шла о русских религиозных мыслителях и их произведениях (в переводе на сербский язык), был одним из редких лекторов, кто эти свои выступления не оставлял в «ненадежной памяти» слушателей, но встраивал их в более «надежные конструкции» — статьи и эссе, которые в 2006 г. были собраны и изданы им в книге под заглавием «Современность русской религиозной философии». В данной книге одна глава посвящена и учению Федорова («Н. Федоров сегодня»).

Кроме В. Еротича, одним из редких участников многочисленных публичных выступлений о Федорове и других мыслителях, придавшим впоследствии своим лекциям форму книги, был и д-р Радомир Джорджевич, профессор Природно-математического факультета в Белграде. В своем трехтомнике «Штудии о русской философии» (*Ђорђевић Р.* Студије о руској философији том I—III. Издавачки центар Никола Тесла, Београд, 2008—2011), в части под заглавием «Космизм и максимализм» («Космизам и максимализам») Джорджевич опубликовал отличающиеся простотой и сжатостью следующие статьи о Федорове и его последователях, часть которых представляла собой отклики на издания сочинений Федорова и русских космистов, изданные в книжных сериях В. Меденицы: «Философские предвосхищения и научные концепции русских космистов», («Философске антиципације и научне концепције руских космиста»), «Русские максималисты: Н.Ф. Федоров» («Руски максималисти: Н.Ф. Фјодоров»), «Психологический фон творчества Н.Ф. Федорова» («Психолошки фон стваралаштва Н.Ф. Фјодорова»), «Философия времени и активности Валериана Муравьева» (по поводу книги Валериана Муравьева «Овладение временем»), «К.Э. Циолковский — ученый и философ (по поводу книги Константина Циолковского “Космическая философия”», «От дерзких снов до идеи современной космонавтики (по поводу книги К.Э. Циолковского “Наука будущего”», «Научные и философские идеи В.И. Вернадского», «Разыскания А.Л. Чижевского о роли космических факторов в истории человечества». Также в книгу вошла статья «Достоевский и Федоров (по поводу книги

Анастасии Гачевой “Мир станет красота Христова. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров”»), а также отзыв о книге Владимира Варавы «Этика неприятия смерти».

Джорджевич в своем трехтомнике отзывается и о книге, подготовленной философом, переводчиком и библиотекарем Добрило Аранитовичем — «Библиотека как зеркало вселенной. Очерки современной русской науки по библиотечному делу» (Библиотека као огледало васелене. Огледи савремене руске науке о библиотекарству». «Службени гласник» и «Библиотека Инђија», Београд-Инђија 2009). Книга состоит из шести глав, а первые три статьи в первой главе данной книги, под названием «Поэтика и философия библиотечного дела», посвящены Федорову. Это труды Н.А. Петровой «Николай Федоров о книге, библиотекаре и библиотеке», А.В. Ванеева «Философия библиотеки в теоретическом наследии Николая Федоровича Федорова» и М. Эпштейна «Фигура повтора: философ Николая Федоров и его литературные прототипы». Презентация данной книги состоялась в Национальной библиотеке Сербии, и о книге, кроме автора, говорили Небойша Ковачевич и Владимир Меденица, чья речь была посвящена «Вселенной как зеркалу библиотеки» (каламбур, переворачивающий заглавие данного сборника, построенного на выражении Х.Л. Борхеса). Меденица подчеркивал проективизм библиотечно-музейного дела как существенного элемента общего дела в регуляции слепых сил природы, как форме «нового сотворения» вселенной, т.е. ее воспроизведения в той красоте и нетленности, в какой она пребывала до своего падения. Достижение этого состояния не будет результатом какого-то чуда, но общей работы на основе человеческого знания, хранящегося именно в библиотеках-музеях. «Такую проективную функцию имеет настоящий сборник, являющийся общим делом многих авторов, в центре которого находится автор-редактор, т.е. библиотекарь-философ, библиограф и хранитель памяти об умерших и живых литературных предках», — подчеркивал В. Меденица.

Перечень библиографических записей, относящихся к сербским философам и знаменитым русским мыслителям и их про-

изведениям, переведенным на сербский язык, составленный настоящим тружеником Д. Аранитовичем, насчитывает несколько десятков позиций, а его работы, посвященные сербскому народному наследию, в том числе и переводы книг Н.А. Бердяева, Б.П. Вышеславцева, И.А. Ильина, Л. Шестова и др., достигают того же объема. В. Меденица свой доклад задумал прежде всего как похвалу всем хранителям наследия, особенно библиотекарям, в чьих учреждениях (библиотеки и музеи) начинается «внехрамовая литургия», т.е. «общее дело» регуляции и воскрешения. Таким образом, каждый библиотекарь представляет собой воплощение федоровского идеала Сына человеческого, воскресителя и регулятора. Поэтому вселенная не только может быть, но и есть отражение библиотеки.

Небойша Ковачевич (коллега Аранитовича, также философ-библиотекарь и переводчик, среди прочего, произведений А.Ф. Лосева, П.А. Флоренского и К.Э. Циолковского), у которого параллельно с Меденицей зародились похожие идеи, выступил на презентации книги с замечательной речью, то и дело подчеркивая огромное значение федоровской концепции Храма-Музея-Библиотеки для формирования целостного, преображенного человеческого сообщества, достойного Бога. Благодаря Ковачевичу имя Федорова еще дважды прозвучало в Национальной библиотеке Сербии — центральной библиотеке всех сербских библиотек, в этом, так сказать, культурном «кремле кремлей», в котором он работает. 22 января 2015 года на презентации перевода энциклопедии «Русская философия» (ред.-сост. М. Маслин) он говорил об энциклопедии как об ордене, присужденном Сербии, и о сербском восприятии русской философии, т.е. о тех, кто для сербской культуры открыл Федорова, И.А. Ильина, Н.А. Бердяева, П.А. Флоренского и др. Благодаря им, подчеркнул Н. Ковачевич, эти знаменитые русские стали «нашими» мыслителями, в смысле наших, особенных, но и вечных вопросов, которыми они занимаются. «Энциклопедия» является микромиром умерших отцов и еще живых, своим предкам благодарных сынов. «Этим вечером мы, говоря об данной энциклопедии, совершаем воскрешение,

общее дело возвращения в жизнь наших умерших, но, все-таки, не мертвых отцов — мы даем и приобретаем бессмертие в том, возможно, единственном виде, в котором его можно приобрести». Второй раз Н. Ковачевич говорил о Федорове в марте 2020 г. на торжественном мероприятии в свою честь (по случаю присуждения ему награды «Янко Шафарик» за прижизненные достижения). В своей речи Ковачевич, философ-библиотекарь, говоря о библиотеке как о месте смысла и покоя, как о месте «воскрешения», о важности каталога, не как простой «сортировки» вещей, а как удержания от забвения того, во что нужно вдохнуть душу, как попытки запечатлеть смысл каждой вещи, остановился на величии и значении «библиотечного дела» своего кумира, русского философа-библиотекаря Н. Федорова.

Влияние идей Федорова, хотя время от времени и присутствует в произведениях некоторых (вышеуказанных) писателей, еще не достигло своего «пика», которого оно, в соответствии со своим внутренним потенциалом, могло бы достичь. Но идеи Федорова до такой степени присутствуют в сербском общественном сознании, до такой степени соответствуют некоторым насущным ценностям сербского народа, что это только вопрос момента, когда они во всей полноте охватят какого-нибудь даровитого художника и «разразятся» в его творчестве. Как было с так называемым «постгравитационным» искусством Драгана Живадинова (Словения), который начал свой художественный путь в Белграде и, захваченный идеями космизма Федорова, К.Э. Циолковского и К.С. Малевича, продолжил свое творческое развитие и достиг его пика в Словении. Интерес к творчеству Драгана Живадинова, а тем самым и к русским космистам и деятелям русского авангарда, отражается в работах молодых словенских ученых — прежде всего филолога Кристины Пранич (ее можно назвать «белградским учеником», так как в рамках написания докторской диссертации она проводила исследования в Белграде, а ее научным руководителем была Корнелия Ичин); докторскую диссертацию она защитила в Любляне, а теперь работает исследователем на факультете журналистики в Любляне и доцентом в Академии ис-

кусств в Новой Горице. Кристина Пранич написала три статьи, в которых одно из важнейших мест занимает трактовка учения Федорова — две на словенском языке: «Освоение красного космоса: технология как средство осуществления мистических утопий», «Русский космизм как вектор пятидесятилетнего проекта постгравитационного искусства» и одну на русском языке: «Культурализация вселенной: вертикальный сдвиг координат культуры» (Космизм и органицизм: Эволюция и актуальность. Материалы IV Международной научной конференции. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского государственного экономического университета, 2017. С. 103–109). Федоровское влияние проявляется и у Бояна Анджелковича (самостоятельного художника и философа), написавшего монографию «Художественная система Нордунг. Философия и ее двойник» (Любляна, 2016), в которой он подробно разбирает элементы русского космизма как одного из решающих факторов в формировании нового словенского искусства. (Следует отметить, что в Словении интерес к Федорову возник очень давно: Марян Доклер писал о Федорове приблизительно тогда же, когда в Сербии о нем писал Йагодиц, — в 1934–1935 г. в статье «Мысль и дело Николая Федоровича Федорова», опубликованной в журнале “*Čas*”).

В последние годы интерес к Федорову замечается среди представителей молодого поколения студентов, аспирантов и «новоиспеченных» докторов наук, получающих и получивших свое образование на Филологическом факультете в Белграде. Во многом этому способствует усиление интереса к творчеству А.П. Платонова, который в последние годы нашел свое место на литературной карте Сербии в качестве одного из ведущих русских писателей XX в. Важную роль играют и «мультидисциплинарные» курсы доктора филологии, профессора Корнелии Ичин о русской литературе и искусстве первой половины XX в., а также проведенные ею и ее коллегами международные научные конференции, посвященные русскому авангарду, в творчестве важнейших представителей которого трудно не найти ту или иную связь с идеями «Философии общего дела». Кроме уже упомянутого «белградско-

го ученика» Кристины Пранич, следует назвать аспиранта Марию Кувекалович (магистерскую диссертацию защитила по творчеству А. Платонова) и аспиранта Николу Мильковича, ассистента на Кафедре русского языка и литературы на Филологическом факультете в Белграде, чей интерес к русскому авангарду и особенно к творчеству А.П. Платонова предвещает серьезные работы в будущем. Н. Милькович был также редактором книги «Николай Федоров. Жить со всеми и для всех. Афоризмы и фрагменты» в переводе на сербский язык (Изд-во «Логос», 2020).

Закончить статью о «Федорове в Сербии» и не упомянуть имя легендарного сербского издателя Владимира Димитриевича было бы как минимум неблагодарностью по отношению к нему. Издательство В. Димитриевича L'AGE D'HOME, основанное и работавшее в Лозанне, выпустило на русском языке несколько сотен книг русских писателей и мыслителей, которые не могли быть опубликованы на родине в период «коммунизма». Таким образом, он сделал доступным западному читателю (в большой степени и сербскому), целый пласт умолчанного и скрытого, но очень богатого культурного наследия, которое всему миру завещали великие русские мыслители и художники XIX и XX в. В 1985 г. Дмитриевич выпустил репринтное издание «Философии общего дела» (первый том — Верный, 1906, второй том — Москва, 1913) и, вполне в духе его создателя Федорова, посвятил это издание своему отцу Димитрию Димитриевичу.

Издания сочинений Федорова:

Николај Фјодоров, «Философија заједничког дела или васкрсење и васкрсавање» / Превод Марија и Бранислав Марковић, избор Владимир Меденица. Београд: Логос-Ортодос, 1994.

Николај Фјодоров. Туга за Константинопољем / Превод Радослав Божић. Београд: Логос, 1998.

Николај Фјодоров. Сенке заборављених предака / Превод Антонина Пантелић, поговор Владимир Меденица. Београд: Zepher Book, World, 1999.

Николај Фјодоров. Филозофија опште ствари. ЦИД, Подгорица, 1998.

Васкрсење и васкрсавање: избор из Философије заједничког дела / изабрао Владимир Меденица; превод от рус. Марија Марковић, Бранислав Марковић. Београд: Логос, 2010.

Николај Фјодоров. «Живети са свима и за све». Београд: Логос, 2020.

Лит.: Јагодић Здравко. Супраморализм Николаја Фјодоровича Фјодорова // *Светосавље*, Београд. 3/1935. № 4, str. 10–16.

Dokler Marijan. Misel in delo Nikolaja Fjodoroviča Fjodorova // *Čas. Ljubljana*, 1934–1935. XXIX, str. 165–179.

Лубардић Богдан. Уметност у озрачју васкрсења (превод одломака са коментарима // Светигора. II. 1993. № 15–16.

Философия космизма и русская культура (Материалы международной научной конференции «Космизм и русская литература. К 100-летию со дня смерти Николая Федорова». 23–25 октября 2003 г. Белград, 2004.

Лубардић Б. Српска религијска философија у 20. веку: личности идеје, токови // Српска теологија у 20. веку, књига 4, 2009. Издање Православног Богословског факултета у Београду.

Борђевић Р. Студије о руској философији. Т. I–III. Београд: Издавачки центар Никола Тесла, 2008–2011.

Pranjić K. Osvajanje rdečega kozmosa: tehnologija kot sredstvo za uresničevanje mističnih utopij // *Slavica Tergestina*. 2014–2015. № 16, str. 8–39.

Pranjić K. Ruski kozmizem kot vektor petdesetletnega projektila postgravitacijske umetnosti // *Slavistična revija: časopis za jezikoslovje in literarne vede*. [Tiskana izd.]. apr.–jun. 2014, letn. 62, št. 2, str. 147–161.

Andjelković B. Umetniški ustroj Noordung: Filozofija in njen dvojnik. ZRC SAZU, 2016.

Лубардић Б. Faith, Science and the Question of Death: Retrieving the Philosophical Vision of Nikolai Fyodorov // *ΦΙΛΟΘΕΟΣ: International Journal for Philosophy and Theology* [= *Philotheos*], 18.1 (2018), str. 78–116 (Lecture given at the Patriarchal Institute for Patristic Studies in Moni Vlatadon, Thessaloniki, 23 January 2018).

Пер. Николы Мильковича

КАК ПЕРЕВОДИТЬ ФЕДОРОВА НА ФРАНЦУЗСКИЙ ЯЗЫК

Ф. Лесюр

Университет г. Лион

lesourdfr@free.fr

В статье рассматриваются основные трудности, которые возникают при переводе текстов Федорова на французский язык, в лексическом и синтаксическом планах. Тут занимают большое место стилевые особенности, но, пожалуй, главная сложность в том, что ключевые слова часто не имеют эквивалента по-французски и нужны дополнительные объяснения, чтобы они были понятны французскому читателю. К тому же некоторые обороты используются Федоровым, учитывая их древнерусский смысл, и перевод должен передать этот первичный смысл.

Факт, что Федоров явно хорошо знал французский язык, не облегчает труд переводчиков, поскольку он иногда играет обоими оборотами: например, когда речь идет о Страшном суде (по-французски «последний суд»), нужно иметь в виду, что он может играть обоими выражениями. Но передать французской публике такую значительную сторону русского духовного наследия — большое удовлетворение.

Ключевые слова:

перевод сочинений
Н.Ф. Федорова, французский
язык, проблема передачи
смысла, проблема понимания.

HOW TO TRANSLATE FEDOROV INTO FRENCH

F. Lesourd

University of Lyon

lesourdfr@free.fr

Here we examine some of the main difficulties that arise when translating Fedorov's texts into French, on the lexical and syntactic levels. Besides stylistic peculiarities, the main difficulty is that the essential words often have no equivalent in French, and require explanations to be understood by the French reader. Moreover, certain expressions are used by Fedorov taking into account their meaning in Old Russian language, and the translation must also convey this primary meaning. The fact that Fedorov obviously knew French well does not make things easier, because he sometimes plays on both expressions, Russian and French. But presenting to the French public such an important part of the Russian spiritual heritage is a great satisfaction.

Keywords:

translation of N.F. Fedorov's works, French, the problem of meaning transmission, the problem of understanding.

Готовится первое во Франции большое (предполагается двухтомное) издание основных текстов Федорова¹. Идея такого начинания принадлежит швейцарскому издательству Les Syrtes, уже хорошо известному франкоговорящей публике множеством своих публикаций в области русской литературы и православной духовности.

Масштаб этого предприятия (800 страниц) — только первая из всех трудностей, с которыми сталкиваются переводчики. Им предстоит ознакомить французскую публику с наследием крайне оригинального мыслителя, своеобразие которого проявляется прежде всего в языковом плане. Тут играют определенную роль и стиль, и ключевые понятия — термины, иногда довольно необычные даже по-русски, — и порой неожиданные словесные обороты.

Стиль поражает постоянным стремлением к максимальной дотошности: во фразах появляются все новые и новые придаточные предложения, не подходящие (надо признаться) для среднего читательского восприятия. Безусловно, не так уж редки и во французской литературе авторы с определенным пристрастием к удлиненным фразам — вспомним, например, Пруста, но у Федорова тип изложения совершенно особый. Как это было хорошо сказано в докладе на XIX Международных научных чтениях памяти Н.Ф. Федорова «Язык Н.Ф. Федорова как объект описания в персональной энциклопедии философа-космиста» Наталии Козловской и Ларисы Шестаковой, стиль Федорова отвечает определенным когнитивным задачам: не передать весь конкретный процесс, при котором постепенно проясняются эти задачи, — значит пройти мимо неповторимого мыслительного своеобразия.

Более того, эти стилевые особенности неразрывно связаны с определенной позицией автора, со всей подосновой его великого проекта (вернуть к жизни все предыдущие поколения и населить космические пространства): как известно, Федоров был человеком исключительной эрудиции (по свидетельству современников), но несмотря на это, он поставил себе целью быть го-

¹ В настоящее время I том сочинений Н.Ф. Федорова на французском языке уже вышел из печати. Также отдельным изданием опубликован том переписки философа (Примеч. сост.).

лосом «неученых», говорить как бы от их имени. То, что может показаться некоторой неуклюжестью речи, на самом деле выражает это стремление. Поступательность дискурса, частое напоминание того, что уже было сказано, так же как и обильные повторения, — все это создает как бы коллективный образ своего рода двуединого автора.

Переводчик, который сознает и закономерность этих стилевых особенностей и в то же время опасность сделать текст неприемлемым для французского читателя, часто находится перед трудным выбором, и, к сожалению, ему приходится идти на компромисс, удаляясь от движения русской фразы, иногда обрывая ее — но обязательно сохраняя (или стремясь сохранить) всю информацию исходного текста. Тут, кстати, очень помогают местоимения, к которым особенно охотно прибегает французский язык — они естественно предохраняют от чрезмерной повторяемости. Вводные выражения («можно сказать», «как было сказано»...), обрывающие дискурс и в некоторой мере мешающие восприятию, могут быть переставлены или в начало или в конец фразы, где они не препятствуют целостному восприятию изложения.

Но основная трудность для переводчика — некоторые ключевые понятия, и в первом ряду тот термин, который содержит в себе весь проект Федорова: слово «воскрешение». Дело в том, что по-французски Воскресение Христа и воскрешение Лазаря передаются одним и тем же словом («résurrection»). Правда, в XII веке, по видимому, существовало отдельное слово, соответствующее слову «воскрешение». Это слово: «ressuscitation». Оно в словарях объявлено «редким» или «вышедшим из употребления». Оно два раза, кстати, встречается у Бодлера. Интересно, что, судя по определению одного из словарей, это редкое слово как раз передает один из главных оттенков федоровского «воскрешения»: оно означает «действие, возвращающее к жизни субъекта, находившегося в состоянии видимой смерти». Ведь Федоров не раз подчеркивает, что мы фактически не знаем сущность этого явления — смерти, — что его реальность подлежит сомнению и его видимые аспекты требуют изучения.

Тем не менее по-французски это крайне редкое слово, никогда сейчас не употребляющееся. Как мы могли в этом убедиться, оно вызывает у образованного читателя сильную отрицательную реакцию. Кроме того, оно выражает действие, обозначаемое глаголом «воскрешать» — а как правило, русский язык предпочитает существительное, сформированное на основе глагола, с дополнением в родительном падеже, там, где французский язык предпочитает глагол (инфинитив) с дополнением в винительном падеже. В процессе перевода перестановка такого оборота делается почти автоматически. Поэтому выход из положения, казалось бы — систематически обращаться к выражению «ressusciter les morts», чтобы передать слово «воскрешение». Таким образом сохраняется идея действия, совершаемого Богом, но и человеком — в последнем случае передается идея «имманентного воскрешения», где человек становится соучастником Божьего проекта для мира. И не нарушается нормальный строй современного французского языка.

Однако приходится сознаться, что в этом простом словесном обороте, «ressusciter les morts», теряется известное измерение федоровского выражения. Ведь речь идет не только о возвращении мертвых к жизни, но и о том, что они с этого момента делаются бессмертными (что, между прочим, даже не относится к Лазарю). Более того, становясь бессмертными, они тем самым возвращаются в состояние изначального совершенства, в котором они находились до падения: воскрешение совершается «через всех сынов человеческих, достигающих божественного совершенства (“Будьте совершенны, как Отец ваш небесный совершен”) в деле, в труде восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 401).

Кроме того, это вновь обретенное совершенство неотделимо, в концепции Федорова, от способности «жить во всей вселенной, дав возможность роду человеческому населить все миры» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 401). Возможности возрожденных, совершенных существ, расширяются до пределов космоса, открывают им доступ к самым отдаленным мирам. Эти три аспекта неразрывно связаны в концепции Федорова — а в этом смысле французское выраже-

ние «воскрешать мертвых» («ressusciter les morts») в конце концов слишком узко, оно не отражает в полной мере весь масштаб федоровского проекта, подразумеваемый в понятии «воскрешение».

Но и по-русски, кажется, данное слово, взятое отдельно, без дополнения, не совсем обычно. Говорить о «воскрешении мертвых» не представляет собой ничего необычного. Зато, использование термина «воскрешение» без дополнения не совсем стандартно. Можно сказать, что это своего рода слово-символ, отражающий исключительный характер «общего дела», то и дело напоминающий о совершенно особом измерении федоровского замысла. Лексическое окружение этого слова показывает, что оно равняется «искуплению», «избавлению от всех зол», «возвращению всех утрат», «объединению»... Оно считается «выражением культа предков» и, главное, оно объявляется «делом», «всеобщим делом», характерным для православия, в противоположность «делам» католичества и «спасению только верой» протестантизма. У Федорова в его грандиозном «испытании религий» воскрешение как всеобщее дело является критерием, отличающим православие от всех других исповеданий, обосновывающим его роль примирителя и объединителя всего человечества.

Этот ключевой термин встречается иногда по двадцать раз на одной странице — поэтому легко себе представить остроту проблемы для французского переводчика, если вспомнить, что самый точный французский эквивалент («la ressuscitation») звучит странно, и даже дико, для слуха просвещенного читателя. Правда, французский язык как правило избегает повторений одного и того же слова благодаря местоимениям, но это только часть решения. Факт, что, с одной стороны, использование этого термина Федоровым неординарно даже в русском языке и что, с другой стороны, по-французски существует некий эквивалент, хоть и крайне редко используемый, указало нам на возможное решение этой задачи: когда слово употребляется Федоровым без дополнения, мы себе позволяем ввести этот необычный французский термин (имея в виду, что местоимения все-таки спасают от его излишнего повторения), а там, где оно выступает в самом обычном окружении

(«воскрешение отцов», например), оно естественно переводится глаголом (инфинитивом) с дополнением («ressusciter les pères»). Тем самым выявляется достаточно четкий переводческий критерий, который предохраняет от произвола в выборе терминов.

Другая сложность в переводе Федорова состоит в том, что некоторые термины сознательно употребляются у него с учетом их значения в языке Древней Руси, не отменяя, однако, их современный смысл. Один из самых ярких примеров, пожалуй, — слово «печалование»: тут и печаль (нередко оно встречается рядом со словом «сокрушение»), и древний смысл — «забота» (родители — «печальники»). Правда, во французском языке существует слово, которое почти сочетает оба эти значения: *l'inquiétude, s'inquiéter de...* Но оно недостаточно передает идею печали; приходится уточнить, дополнить прилагательным, чтобы передать все смысловое содержание этого слова у Федорова.

Со словом «крестный отец» переводчик сталкивается с неожиданной, скорее забавной, проблемой. Дело в том, что точный перевод, французское слово «*ragain*», имеет второе значение — в среде мафии, оно обозначает главу какой-нибудь семьи (в широком смысле) или вообще какой-нибудь мафиозной группы или организации. Это второе значение настолько навязчиво, что оно фактически исключает использование этого слова, делает его как-то неудобным. Поэтому тут просто приходится постоянно прибегать к более сложному и довольно высокопарному выражению «восприемник от купели»...

Игра слов у Федорова постоянна, она расширяет смысл, иногда играет определенную роль в общей смысловой организации текста. Как известно, игра со словом «мир» — один из любимых приемов Федорова. К тому же автор нередко имеет в виду не только оба основных значения слова, но и третье значение, крестьянскую общину. Переводчик должен учитывать многоплановость дискурса, или в самом тексте, когда это возможно, или в примечаниях. Встречаются случаи, к сожалению очень редкие, когда точный перевод какой-нибудь игры слов дается переводчику как подарок: например, у Федорова в статье III-его тома «Роспись наруж-

ных стен храма во имя двух ревностных читателей живоначальной Троицы — греческого и русского, — при котором находится музей или библиотека», встречается слово «сутолока» (шумная, суетливая толпа, характерная для современного города), как противопоставление «крестьянским толокам» (разным видам крестьянской общей помощи и труда, в разряд которых Федоров включает и построение обыденных храмов). Оказывается, эта игра слов довольно легко передается французскими выражениями «remue-ménage» и «faire bon ménage»: «la cohue de la foire, de la bourse, le remue-ménage... complet opposé des paysans qui font bon ménage, de l'entraide collective et surtout de la coutume qui consiste à construire en un jour une église votive...». Но такие случаи, к сожалению, очень редки. Чаще всего приходится пользоваться двумя словами там, где все было сказано одним и тем же словом, тем самым делая текст более тяжелым.

По-видимому, Федоров отлично владел французским языком, он хорошо знал не только литературу, но и французских утопистов, современные социальные теории. Например, у него встречается слово «порнократия» — придуманное Пруденом. Но и у самого Федорова множество нововведений, составленных на основе французских слов, как, например, «патрофикация» или «депатриация». Что касается этого последнего слова («лишить родины, родства»), между прочим, автор видит положительный признак для России в том, что формирование такого термина потребовало обращения к иностранному языку. Иные нововведения, кстати, прекрасно могли бы вернуться обратно в тот язык, откуда они были взяты. Например, процесс, противоположный секуляризации, назван у Федорова «религионизация». В принципе, ничего бы не помешало использовать слово «religionisation» в современном французском языке.

«Страшный суд» по-французски звучит как «последний суд» (le Jugement dernier). По крайней мере, в одном месте автор совмещает русское и французское словоупотребления. В III части «Вопроса о братстве...» мы читаем по поводу нового типа общественного договора, придуманного новейшими французскими мыслителями («la justice réparative»), который имеет целью испра-

вить ошибки прошлого и восстановить полную правду по отношению к прошедшим поколениям: la justice réparative «очевидно, силится достигнуть христианского искупления <...> а в конце концов устраивает последний суд, хотя и не страшный»...

Но чаще всего двусмысленность, с которой переводчик обязательно должен считаться, исходит из самого русского языка, и редко когда можно обойтись без специального примечания. Например, в той же III части «Вопроса о братстве...» речь идет о собирании русских земель и о том, что это собирание осуществлялось «выниманием душ из уделов» — переселением определенной части населения. Но тут неизбежно приходит на ум выражение «всю душу вынул», и не без основания: за этим следует оговорка, что уделы были сами виноваты, так как «ознаменовали себя усобицами» и «души их не были чистыми». Здесь не обойтись без примечания переводчика, тем более что трудно не видеть в этих словах какую-то не до конца выраженную симпатию к Ивану Грозному — во всяком случае, симпатия к Макарию не раз открыто высказывается по ходу изложения.

Хорошо известно, что текст Федорова весь пропитан литургическими терминами. Все изложение настолько связано с православным обрядом, что от читателя, не осведомленного в этой области, может ускользнуть целый существенный пласт дискурса. Иногда Федоров описывает часть литургии, не называя ее — считается, что читатель знает, о чем речь. Например в IV части «Вопроса о братстве» мы читаем: «Литургия же состоит в том, что берут прах предков в виде хлеба, из хлеба вынимаются части, называются по имени, наполняются вином, и затем претворяются в тело и кровь...» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 237). Тут обязательно приходится уточнить для французского читателя, что имеется в виду определенная часть литургии, проскомидия, после чего упоминается пресуществление. Этот аспект текста, пожалуй, самый сложный для переводчика. Трезвость заставляет признаться, что никогда нельзя быть полностью уверенным, что не прошел мимо скрытой цитаты какой-нибудь части литургии.

Особое место в размышлении Федорова отводится таинствам, которые сопровождают главные этапы жизни каждого отдельно человека и всей общины: в превращении литургии из внутрихрамовой во внехрамовую таинству отводится центральное место. То, что было тайной внутри храма (когда каждый спасается в отдельности, когда вера — дело не общее), должно стать открытым, явным, во внехрамовой литургии. По мере того, как литургия выходит за рамки храма и наполняет собой всю жизнь, таинство из таинственного делается явным и литургия превращается в богодействие, становится теургией. Поэтому важно обратить внимание на возможность ударения на «а» в слове «таинственный» — что означает «относящийся к таинствам», и уже не обязательно «таинственный» (с ударением на «и»). Это второе значение, с более редким ударением на «а», засвидетельствовано у Даля. Такое едва уловимое перемещение ударения, казалось бы, мелкая деталь, на самом деле выражает существенную сторону федоровского проекта. Переводчик должен с этим считаться, подчеркивая этот смысловой вариант.

Среди ключевых слов, представляющих особую трудность для переводчика, можно выделить слово «отеческое» («отеческое дело»). Ведь форма термина сама по себе ничего не говорит о подлежащем: имеется ли в виду дело, порученное отцами, т.е. первоначально *их* дело, или дело, посвященное им? Можно предполагать, что в этом обороте оба значения как бы слиты в одно: это устраняет всякую пассивность со стороны отцов, несмотря на то, что они действительно становятся объектом действия сынов. Но как передать по-французски весь смысловой объем этого выражения? Мы пока не нашли решения, полностью удовлетворительного; приходится передать то субъективное, то объективное значение, все-таки сохраняя таким образом оба аспекта, но в отдельности друг от друга.

Тут только несколько примеров трудностей, с которыми сталкивается переводчик в этой работе. Насыщенность федоровского дискурса поражает на каждом шагу, и главное — не лишить его присущей ему характерной многоплановости.

Наконец, что касается самой организации тома, наша книга, конечно, отличается от русского издания. Примечания автора после каждой главы, конечно, сохранены — кстати, по французскому обычаю, дополнения, написанные автором, скорее будут названы «комментариями» («commentaires»).

Примечания издателя или переводчика не переносятся в конец книги, а помещены в сносках, под основным текстом. Правда, для лучшей читабельности изредка кое-какие примечания самого автора нашли место и в сносках (когда они имеют непосредственное объяснительное содержание, как, например, примечания, касающиеся Никона или Сергия Радонежского). Но каждый раз непременно указывается, чье это изложение — автора ли (тогда без особого знака), или издателя (N.d.E.), или переводчика (N.d.T.). Это общее правило установлено в самом начале книги, и о нем напоминается в начале каждой части.

Несмотря на все трудности, хочется надеяться, что основная информация федоровского текста будет сохранена. По мере того, как работа подходит к завершению, переводчик испытывает одновременно чувство большого удовольствия и большой ответственности, осознавая, что ему приходится преподнести французской публике необычайно масштабный комплекс очень своеобразных текстов, и в них целый континент русской мысли.

Литература

Федоров 1995–2000 — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: в 4 т. / Вступ. ст. С.Г. Семеновой; сост., коммент. А.Г. Гачевой, С.Г. Семеновой. М.: Издательская группа «Прогресс»; Традиция, 1995–2000.

**КОСМИЗМ
И ОРГАНИЦИЗМ
В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ
КУЛЬТУРЕ:
К вопросу
о концептуальной
преемственности**

О.Д. Маслобоева

*Санкт-Петербургский
Государственный
Экономический Университет*

masloboeva@inbox.ru

Статья посвящена концептуальной преемственности в развитии русского органицизма и русского космизма. Раскрывается единство понятийно-категориального аппарата, системно-теоретических принципов, заложенных в эти ступени развития отечественной мысли.

Ключевые слова:
органицизм, космизм,
преемственность, общность
основных категорий, методология.

**COSMISM
AND ORGANICISM
IN RUSSIAN
CULTURE:
On the Issue of
Conceptual
Continuity**

Olga D. Masloboeva

*St. Petersburg
State University
of Economics*

masloboeva@inbox.ru

The article is devoted to the conceptual continuity in the development of Russian organicism and Russian cosmism. The unity of the conceptual and categorical apparatus, system-theoretical principles laid down in these stages of the development of national thought are revealed.

Keywords:
organicism, cosmism,
continuity, commonality
of basic categories, methodology.

Вопрос о генезисе системы или мировоззрения нельзя подменять вопросом о “влияниях”. <...> Всего важнее распознать и охватить основную интуицию, найти исходную точку развития...

Г.В. Флоровский

В истории русской философии XIX век рассматривается как этап достижения зрелости, и обусловлено это тем, что начало индустриальной эпохи в европейской истории стимулировало

обострение потребности в развитом национальном самосознании. В историко-философском исследовании В.В. Ванчугова утверждается: «В России XIX век — это век рационального (научного) самосознания, время перехода от “летописей” к “историям”, от описательных сочинений — к объяснительным» (Ванчугов 2005, с. 18).

Принципиально возрастающая по итогам промышленной революции рубежа XVIII–XIX вв. технологическая сила социального субъекта востребовала соответствующий уровень осознания его ответственности за сохранение жизни на земле под натиском технократии, использующей все более мощные искусственные источники энергии. Э. Фромм, анализируя современность, обосновывает, что «Великие Обещания» индустриального века, не только не оправдались и поставили под сомнение человечность, но и стали угрозой всему живому (Фромм 2004, с. 29). Адекватным сложившейся таким образом исторической ситуации выступило возрождение органического мировоззрения, исторически первая форма которого сложилась в античности и смысл которого проявляется в «чувстве органической связи между явлениями жизни, чувстве цельности и единства жизни» (Сакулин 1915, с. 103). В античности это мировоззрение имело чисто созерцательное содержание, основанное на идее предустановленной гармонии между микрокосмом — миром отдельного человека и макрокосмом — миром Вселенной. Возрожденное в исторически новых условиях оно наполняется деятельностным содержанием, в результате чего «и народам, и лицам возвращается — их *цельное самоответственное* значение» (Там же).

Потребность в органическом мировоззрении так или иначе находит отражение в ведущих направлениях западно-европейской и отечественной философской мысли XIX в., будучи осознаваемой как необходимость преодоления механистической парадигмы. Однако, если позитивизм, исходя из синонимичности понятий «позитивное» и «органическое», впадает в биологизаторство, что ярко проявилось в социологии Г. Спенсера (Спенсер 1998, с. 306, 609), то российский органицизм вырастает в адекватную рефлексию органического мировоззрения. Причина столь разной

реакции на назревшую историческую потребность заключается в хронотопе западно-европейской и российской культуры.

Пространственно-временная динамика формирования мира Руси-России детерминировала такие исконные ценности, вызревавшие в недрах национального духа, как общинность, соборность, софийность, «МЫ-мировоззрение» (Франк 1996, с. 160), гражданственность, понимание философии как «умного делания», принятие православия детски открытой душой, не рационализированной длительным опытом схоластики. Историческую молодость русского духа отмечали многие отечественные и западные мыслители, начиная с И. Канта (Кант 1966, с. 572). Вот как это охарактеризовал В.Ф. Одоевский в сер. XIX в.: «...мы дети с опытно-стью старца, но все дети: явление небывалое в летописях мира» (Сакулин 1913, с. 591). В детской психологии, равно как и в античной культуре (Маслобоева 2015), имплицитно заложено восприятие мира как одушевленного. Предтеча позитивизма Сен-Симон обозначил логику столь различного освоения органического мировоззрения в XIX в. Отмечая историческую значимость учения Сократа и осознавая актуальность возрождения на новом уровне античного мировосприятия, он писал: «Ребенок, ударившись о камень, сердится и говорит ему: злой камень! Его живое воображение направляет упреки по адресу камня, он рассматривает камень как одушевленное существо. В этом возрасте ощущается изобилие жизни и все представляется живым. В зрелом возрасте, наоборот, изобилие жизни уже не чувствуется, склонность считать ее столь щедро распространенной в природе исчезает» (Сен-Симон 1948, с. 192). Логика взросления западно-европейской цивилизации, достигшей, по оценке Гегеля, в лице германского государства «старческого возраста» (Гегель 1993, с. 151–152), приводит к утрате ощущения полноты жизни, что концептуально обоснованно раскрыто в работе О. Шпенглера «Закат Европы».

«Изобилие жизни» как характеристика исторически молодого русского духа проявилось в мировоззренческой установке российского органицизма, рефлексивируемой в соборном творчестве отечественных мыслителей XIX — начала XX вв. Концептуальное ядро

русского органицизма вырабатывалось, начиная с трактата А.Н. Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии», в творчестве Д.М. Велланского, М.Г. Павлова, А.И. Галича, В.Ф. Одоевского, Д.В. Веневитинова, А.С. Хомякова, Т.Н. Грановского, Н.Н. Страхова, А.А. Григорьева, Ф.М. Достоевского, Н.Я. Данилевского, Н.О. Лосского, П.А. Флоренского и др.

Основными инструментами формирования направления в культуре является понятийно-категориальный аппарат. Формирование органицизма ярко проявлялось в «органической терминологии», насыщенно представленной в литературе этого периода. Причина частотности органических категорий в XIX в. стала предметом анализа в статье Н.Н. Страхова «Органические категории», где он обосновывает, что эти категории выросли «не из наук об организмах», а из философии Шеллинга и Гегеля. В результате «во всех образованных литературах простой совокупности частей противопоставляют *органическое целое*, простой связи частей — *органическую связь*, простым переменам — *органическое развитие* и т.д.», и это «есть полнейшее проявление новой истории, нового европейского духа» (Страхов 2009, с. 118). При этом Страхов подчеркивает, что преодоление механистической парадигмы реализуется с большим трудом, ибо «механические категории господствуют и доныне с большою силою и не только в естественных науках, но и во всех областях знания» (Там же). Однако в условиях нарастающей глобализации человеческой деятельности механицизм опасен, поскольку он допускает, что «с человеком и с целым народом можно поступать так, как мы поступаем с камнем и металлами, то есть сделать из них то, что пожелаем сделать» (Там же).

Сформированность концептуального направления обеспечивается единством предмета и метода в творчестве ряда исследователей. Предмет русского органицизма формируется посредством категорий «органическое целое» и «субстанциальный деятель» как философско-антропологический анализ активности бытия на всех его уровнях, что обусловлено возможностью подвести любое явление во Вселенной под органические категории, при этом «организмы суть высшие существа природы и высший

организм есть сам человек, микрокосм, мера всех вещей, самое сложное и самое цельное из всех явлений» (Страхов 2009, с. 119). Российские органицисты XIX в. исследовали все основные элементы культуры как «органическое целое», т.е. внутренне полярную, имманентно активную, целесообразно организованную динамику бытия.

Органическое мировоззрение исходит из целостности мироздания, внутреннее единство и целесообразность которого обеспечивается деятельностью человека как социального субъекта, выступающего высшим уровнем организации естественного бытия. Теоретическим стержнем органицизма, заложенным в его генезисе, стала проблема соотношения субъективного и объективного в активности человека. Как известно, пытливый взгляд критика зрит в корень анализируемого учения. Среди критиков Д.М. Велланского — одного из первых органицистов — был врач, по признанию Велланского, истинно понявший его учение, — И. Дядьковский, который писал, ссылаясь на работы Велланского: «Нет никакой нужды, следуя трансцендентальным философам, оживотворять ее (философию) идеей всеобщей жизни или разделять ее на субъективную и объективную части» (Дядьковский 1959, с. 262–263).

Актуальность анализа субъект-объектных отношений обусловлена их усложнением в индустриальную эпоху, что требует мировоззренческой переориентации, перехода от созерцательного к деятельностному типу мировоззрения, сущность которого заключается в необходимости принятия социальным субъектом всей меры исторической ответственности за результаты своей деятельности (Masloboeva 2014). Российские органицисты и космисты, начиная с трактата А.Н. Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии», рефлексировали над данной переориентацией, что ярко выражено Н.Н. Страховым: «все, что существует, существует настолько, насколько действует; самая сущность вещей состоит в деятельности» (Страхов 1892, с. 473–474). В процессе эволюции органицизма категория деятельности была осмыслена в основных ее аспектах: начиная с «динамических сил» в концепции Д.М. Велланского, где деятельность трактуется в общенауч-

ном смысле, эта категория обогащалась общесоциологическим пониманием в работах А.И. Галича, Т.Н. Грановского, Ф.М. Достоевского и получила относительно завершённую объективно-идеалистическую трактовку в творчестве Н.О. Лосского, выработавшего понятие «субстанциального деятеля», в роли которого выступает органическое целое. Исследуя феномен деятельности, органицисты вплотную подошли к ее центральной проблеме: в какой мере соотношение целей, средств и результатов зависит от нас, а в какой — от объективных обстоятельств? Разрешение этой проблемы позволяет определяться с границами свободы.

Итак, методологией органицизма выступает диалектика субъективного и объективного в процессе активности «субстанциального деятеля», что современным теоретическим языком определяется как соотношение субъективного и объективного факторов.

Основная заслуга в исследовании российского органицизма принадлежит А.А. Галактионову (Галактионов 1989; Галактионов, Никандров 1989), который раскрыл понимание этого направления в контексте процесса эволюции отечественной мысли с IX по XIX вв., и оно было оценено им как «"сквозная" концепция в истории русской философии и социологии» (Галактионов 1995, с. XI). По убеждению этого историка философии, из органической теории «выросли основополагающие идеи "Русского космизма"» (Там же).

Родственность органицизма и космизма как теоретико-методологических установок этимологически была заложена в античной культуре, и по-новому начинает осознаваться в процессе становления неклассической науки на рубеже XIX–XX вв.: «Свойства материи и явления космического развития <...> тесно связаны со строением живых организмов и с их приспособлениями <...> Общий процесс развития, как космический, так и органический, представляют единство...» (Гендерсон 1924, с. 197). Н.Ф. Федоров, предваряя научные изыскания XX в., раскрывает это следующим образом: «...в организме с его чувствующими и двигательными нервами, связанными в мозговом узлу, дан образец для управления всею вселенною...» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 389).

Благодаря не только энциклопедичности своих знаний, но и глубоким экзистенциальным переживаниям — таким, как «*голод, смерть, неродственность*» (Семенова, Гачева 2004, с. 7), корнящимся в детстве, Н.Ф. Федоров становится основоположником философии русского космизма. Присвоенное Федорову звание «Московский Сократ» имеет концептуальный смысл. Сократ совершил первый философско-антропологический и этический разворот в культуре. Федоров зачинает русский космизм, подобно зарождению органицизма в трактате Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии», с разработки фундаментальной проблемы философской антропологии — проблемы жизни и смерти — посредством проекта «Супраморализма». При этом, как и Сократ, Федоров онтологически укореняет мораль в соответствии с установкой органически космического мировоззрения на одушевленность мироздания: «Нравственность не только не ограничивается личностями, обществом, а должна распространиться на всю природу. Задача человека — морализировать все естественное, обратить слепую, невольную силу природы в орудие свободы. Смерть есть торжество силы слепой, не нравственной, всеобщее же воскрешение будет победою нравственности» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 298). Свобода — ответственность является концептуальным ядром этики. Федоров, прозорливо воспринимая усиливающийся в ходе научной революции рубежа XIX–XX вв. импульс глобализации человеческой деятельности, ставит проблему радикально: «Мы переживаем критическое, роковое время: нам надо решать вопрос о свободе!» (Федоров 1995–2000, т. II, с. 78). Это означает преодоление внешних пространственно-временных ограничений (выход в микро- и мегамир, победу над фатумом смерти) и актуализацию ядра внутренней свободы: «Истинная нравственность не должна считать зло неистребимым, а благо недоступным» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 298).

Космизм, используя понятийно-категориальный аппарат органицизма и систематику его принципов (Маслобоева 2020, с. 182–224), углубляет предмет исследования до осознания космической функции человека, в соответствии с которой человек,

будучи следствием саморазвития субстанции, превращается в причину ее дальнейшего саморазвития. Федоров раскрывает субстанциальное основание такой постановки предмета исследования: «Конечная цель жизни существ разумных в том, чтобы сделаться начальной причиной самих себя и этим уподобиться первоначальной причине, Божественной Первопричине» (Федоров 1995–2000, т. II, с. 78).

Методология космизма, вырастая из инструментария органицизма в контексте деятельностного типа мировоззрения, углубляет диалектику субъективного и объективного как имманентное ядро проективной стратегии жизнедеятельности человека. Осуществляется это прозрение в творчестве Федорова посредством снятия в новых исторических условиях кантовского переворота, положившего начало переходу от механицизма к органическому мировоззрению: «“Критика” не замечает, что *общее свойство всех категорий знания есть смертность, а общее свойство всех категорий действия — бессмертие* (или путь к нему). Вот почему разум получает значение не субъективное и не объективное, а *проективное*; и в этой своей проективной способности объединяются теоретический разум и практический» (Федоров 1995–2000, т. II, с. 94). Таким образом, методологией русского космизма становится философско-антропологический проект, фундаментально разработанный в своем мировоззренческом и теоретико-методологическом содержании Федоровым, и конкретизированный далее в аспектах достижения Всеединства-Богочеловечества В.С. Соловьевым, П.А. Флоренским, Н.А. Бердяевым, С.Л. Франком, Н.О. Лосским, космизации хозяйства — С.Н. Булгаковым, эволюции биосферы в ноосферу — В.И. Вернадским.

Уникальность философии русского космизма состоит в том, что его проектика разработана со всех возможных мировоззренческих позиций, ярко выраженных в эволюции религиозно-философской, научной и художественно-эстетической ветвей этого направления. Основанием этого послужила рефлексия органицистов, исследовавших в качестве «органического целого» все основные элементы культуры. Концептуализация этой содер-

жательной связи органицизма и космизма как внутренне единого направления русской культуры была осуществлена Федоровым, обосновавшим в проекте «Супраморализма» задачу синергии («синтеза») науки, религии, искусства, морали.

Последовательная разработка концепции органицизма и вырастающего из него космизма является самобытно русской эволюцией мировоззрения. О. Шпенглер в работе «Закат Западного мира», характеризуя «русско-сибирскую» культуру, пишет: «Подлинный русский — это ученик Достоевского, хотя он его и не читает <...> Он сам — часть Достоевского» (Шпенглер 2009, с. 255). Из всех современников Н.Ф. Федорова, которые не были его непосредственными учениками и последователями, именно Ф.М. Достоевский выразил максимальную солидарность с его идеями, даже не зная, кто автор этих идей и как его имя. Так, в письме от 24 марта 1878 г. к Н.П. Петерсону, который познакомил писателя с идеями Н.Ф. Федорова, Достоевский пишет, имея в виду автора «Общего дела»: «Он слишком заинтересовал меня <...> в сущности совершенно согласен с этими мыслями. Их я прочел как бы за свои» (Достоевский 1988, с. 13, 14). В чем же заключается подлинная русскость Достоевского? Анализируя русское мировоззрение, С.Л. Франк в статье о Достоевском подчеркивал представленный в творчестве писателя «венец достижений человечности» (Франк 1996, с. 359). Если Достоевский с художественной выразительностью раскрывает космическую неустроенность человека, то Федоров зачинает философско-антропологический проект созидания его космической обустроенности.

Одновременно Достоевский выступает единомышленником органицистов, что отмечает П.Н. Сакулин в статье, посвященной Ап. Григорьеву, который сам обозначил свою мировоззренческую и концептуальную позицию «органической» (Сакулин 1915, с. 104). Сакулин подчеркивал, что «Ап. Григорьев сотрудничал в журналах Достоевского; до некоторой степени испытал на себе его влияние» и адресовал ему «Парадоксы органической критики», которые по смыслу созвучны «Запискам из подполья». Достоевский именовал Ап. Григорьева «человеком “почвенным кряжевым”» (Там

же) и «одним из русских Гамлетов» своего времени (Там же, с. 109). Исследуя общность идейно мировоззренческого содержания творчества Ап. Григорьева, Ф.М. Достоевского, ряда западников и славянофилов, В.Ф. Одоевского, А.И. Герцена, Н.Н. Стрехова, Н.Я. Данилевского и Л.Н. Толстого, Сакулин делает вывод, что «идеи Ап. Григорьева, далеко не были гласом вопиющего в пустыне. В его “органическом” мирозерцании находили для себя много ценного те <...> кто мыслил не догматически, а “органически”, чья душа, как его, жадно просила “жизни, жизни и все жизни”» (Там же, с. 112). В равной степени философско-антропологический проект русского космизма разрабатывается на убеждении, что «жизнь — дар не случайный и не напрасный» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 57). Таким образом в индустриальную и постиндустриальную эпоху реализуется предназначенность русской философии вырабатывать национальное и актуально цивилизационное самосознание в пространстве современной мировой культуры.

Органически космическое мировоззрение — это восприятие окружающего мира как живой синергийной целостности, в контексте которой человек, как ее имманентный мыслящий субъект, осознает свою глобальную ответственность за все формы жизни в зависимости от уровня ее организации.

Литература

Ванчугов 2005 — *Архим. Гавриил (В.Н. Воскресенский)*. Русская философия / История философии Архимандрита Гавриила. Часть VI / Предисл., подгот. текста, примеч. В.В. Ванчугова. М.: Изд-во РУДН, 2005. 105 с.

Галактионов 1989 — *Галактионов А.А.* Органицизм и социализм М.В. Буташевича-Петрашевского // Социальная революция: вопросы теории. Л.: Наука. Ленинградское отделение. 1989. С. 110–117.

Галактионов 1995 — *Галактионов А.* Органическая теория как методология социологической концепции Н.Я. Данилевского в книге «Россия и Европа» // Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. 6-е изд. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, Изд-во «Глагол», 1995. С. V–XX.

Галактионов, Никандров 1989 — *Галактионов А.А., Никандров П.Ф.* Русская философия IX–XIX вв. Л.: Изд-во ЛГУ, 1989. 744 с.

Гегель 1993 — *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. 479 с.

Гендерсон 1924 — *Гендерсон Л.Дж.* Среда жизни. М.; Л.: Гос. изд., 1924. 197 с.

Достоевский 1988 — *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 30(1). Л.: Наука, 1988. 456 с.

Дядковский 1959 — *Дядковский И.* Рассуждение об образе действия лекарств на человеческое тело // Избранные произведения русских естествоиспытателей первой половины XIX в. М.: Соцэкгиз, 1959. С. 248–276.

Кант 1966 — *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. 742 с.

Маслобоева 2015 — *Маслобоева О.Д.* Методологический потенциал возрастного принципа анализа истории // Вестник СПбГУ. 2015. Серия 17. Вып. 1. С. 169–178.

Маслобоева 2020 — *Маслобоева О.Д.* Философско-антропологический проект российского органицизма и русского космизма в контексте современной исторической ситуации. Москва: ИНФРА-М, 2020. 390 с.

Сакулин 1913 — *Сакулин П.Н.* Из истории русского идеализма. Князь В.Ф. Одоевский. Мыслитель — писатель. Т. 1. Ч. 1. М.: М. и С. Сабашниковы, 1913. 616 с.

Сакулин 1915 — *Сакулин П.Н.* Историко-литературные беседы. «Органическое» мировосприятие // Вестник Европы. СПб., 1915. № 6. С. 95–112.

Семенова, Гачева 2004 — *Семенова С.Г., Гачева А.Г.* Философ будущего века // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Книга первая. СПб.: РХГИ, 2004. С. 5–92.

Сен-Симон 1948 — *Сен-Симон А.* Избранные сочинения: В 2 т. Т. 1. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948. 468 с.

Спенсер 1998 — *Спенсер Г.* Опыт научные, политические и философские. Минск: Совр. литератор, 1998. 1407 с.

Страхов 1892 — *Страхов Н.Н.* Мир как целое. Черты из науки о природе. Издание второе. СПб.: Тип. бр. Пантелеевых, 1892. 582 с.

Страхов 2009 — *Страхов Н.Н.* Органические категории // Вопросы философии. 2009. № 5. С. 116–124.

Федоров 1995–2000 — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: в 4 т. / Вступ. ст. С.Г. Семенов; сост., коммент. А.Г. Гачевой, С.Г. Семенов. М.: Издательская группа «Прогресс»; Традиция, 1995–2000.

Франк 1996 — *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб., 1996. 736 с.

Фромм 2004 — *Фромм Э.* Иметь или быть? Ради любви к жизни. М.: Айрис-пресс, 2004. 382 с.

Шпенглер 2009 — *Шпенглер О.* Закат Западного мира: Очерки морфологии мировой истории: В 2 т. Т. 2. М.: Академический проект, 2009. 770 с.

Masloboeva 2014 — *Masloboeva O.* Global World Outlook // Global Studies. Encyclopedic Dictionary / Edited by A.N. Chumakov, I.I. Mazour, W.C. Gay. Amsterdam-New York: Rodopi, 2014. P. 226–228.

**«КОСМИЗМ»:
К ВОПРОСУ
ОБ ИСТОРИИ
УПОТРЕБЛЕНИЯ
ТЕРМИНА
В ФИЛОСОФСКОМ
ДИСКУРСЕ
В XX ВЕКЕ**

Е.С. Шушаков

*Московский
государственный университет
им. М.В. Ломоносова*

heliografos@mail.ru

Статья посвящена анализу значения термина «космизм» в традиции русской и зарубежной философской мысли. Реконструируются контексты употребления термина «космизм» в творчестве Н.Ф. Федорова, отца Павла Флоренского, отца Сергия Булгакова, Н.А. Бердяева, братьев В.Л. и А.Л. Гординых, Святогора (А. Агиенко), А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, Н.Г. Холодного, П. Тейяра де Шардена и так далее. Проводится сравнительный анализ смыслового наполнения термина «космизм» и его производных, используемых разными авторами, таких как «акосмизм», «антикосмизм», «теокосмизм», «поликосмизм», «антропокосмизм», «теоантропокосмизм». Реконструируется появление термина «русский космизм», принятого для обозначения концепций в русской философии, связанных с идеей взаимозависимости человека и космоса. В результате

**“COSMISM”:
THE HISTORY
OF THE TERM’S
USE IN
PHILOSOPHICAL
DISCOURSE
OF THE 20TH
CENTURY.**

Egor S. Shushakov

*Lomonosov
Moscow State
University*

heliografos@mail.ru

This article is dedicated to the analysis of the usage of the term “cosmism” in Russian and foreign philosophic tradition. This article reconstructs the contexts of the usage of the term “cosmism” in the works of P. Florensky, S. Bulgakov, N. A. Berdyayev, brothers V. L. and A. L. Gordiny, Svyatogor (A. Agienko), A. K. Gorsky, N. A. Setnitsky, N. G. Holodny, P. Teilhard de Chardin and etc. The article provides the comparative analysis of the semantic content of the term “cosmism” and its derivatives, used by different authors, such as “acosmism”, “anticosmism”, “theocosmism”, “policosmism”, “anthropocosmism”, “theoanthropocosmism”. The author reconstructs the genesis of the term “Russian cosmism” accepted for identification of Russian philosophic concepts connected with the idea of the interdependence of humankind and cosmos. As a result of the analysis the author comes to a

анализа автор приходит к выводу о необходимости скорректировать содержание в современном историко-философском дискурсе терминов «русский космизм», «космизм» и «философия космизма». В статье дается авторское определение термина «космизм».

Ключевые слова:

космизм, биокосмизм, антропо-космизм, теoантропокосмизм, акосмизм, русский космизм, русская религиозная философия, анархизм, советская философия.

conclusion that it is necessary to correct and change the content of terms “cosmism”, “Russian cosmism”, “philosophy of cosmism” in contemporary historico-philosophical discourse. An authorial definition of the term “cosmism” is also given in the article.

Keywords:

cosmism, biocosmism, anthropocosmism, theoanthropocosmism, acosmism, Russian cosmism, Russian religious thought, anarchism, philosophy of the Soviet Union.

Феномен русского космизма представляет интерес историко-философского, религиозоведческого и культурологического характера. Среди отечественных исследователей уже не раз были рассмотрены как общие магистральные идеи этого культурного движения, так и частные концепции отдельных его представителей. Определенную трудность представляет вопрос о конкретизации самого термина «русский космизм», так как в современной академической среде до сих пор нет его общепринятого определения. Среди исследователей, занимавшихся избранной проблемой, можно вспомнить С.Г. Семенову, В.В. Казютинского, Н.К. Гаврюшина, Ф.И. Гиренка, А.В. Гулыгу и многих других. Тем не менее, несмотря на концептуальную разработку понятий «космизм» и «русский космизм», комплексного исследования самого генезиса понятия в философском дискурсе в отечественной и мировой науке не проводилось. Статья предполагает восполнение данного пробела и реконструкцию использования термина «космизм» в рамках философского дискурса, — исключая рассмотрение его использования в литературоведении, как это делал, например, Л.Д. Троицкий (Троицкий 1991, с. 165).

Если обратиться к Н.Ф. Федорову, чьи идеи легли в основу философской традиции русского космизма, то сам мыслитель

в своих текстах, по-видимому, термин «космизм» не использовал. Однако у Федорова встречается слово «а-космизм» в следующем контексте: «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. Последнее, т.е. отрицание в человеке ангела и духа, может доводить до материализма, до отрицания бессмертия и Бога; а первое (т.е. не зверь, не скот) может привести к отрицанию материи, к крайнему спиритуализму, может довести до *а-космизма*, до монизма, до единства, отвергающего всякое множество» (Федоров 1995–2000, т. II, с. 197). Рассматривал ли Федоров «космизм» в противовес «а-космизму» как отдельное понятие и мог ли мыслитель встречаться с этим термином в других текстах — вопрос, требующий дополнительных исследований. Исходя из контекста данного словоупотребления, а-космизм можно понимать как отрицание реальной множественности в сущем, как мировоззрение, базирующееся на абстрактном, отвлеченном понимании общей сущности вещей, игнорирующем конкретное многообразие феноменов.

В XX веке термин «космизм», был, по-видимому, одним из первых употреблен свящ. Павлом Флоренским для обозначения мировоззрения «мистической физиологии». По Флоренскому, ощущение космизма описывается так: «Тело — вот что дает материал для общечеловеческой религии (язычества). Но тело, как залив или бухта, отражает каждую волну великого океана, космоса. Со всех сторон происходят “влияния” из частей мира, — и в теле своем мы ощущаем весь космос. Космос мистически переживается в нашем теле. И есть какая-то “странная”, тайная связь соответствия между сторонами тела и частями мира (например, пальцам соответствуют планеты и т.д.). Отсюда натурализм в язычестве, космизм» (Флоренский 2004, с. 428–429). Также Флоренский употребляет термин «акосмизм», характеризуя им философию Спинозы (Флоренский 2003, с. 135), критикуя последнего за его понимание «тварного» существования, описываемого как «модус Божества».

Позднее этот термин используется свящ. Сергием Булгаковым примерно в том же значении, но если Флоренский говорит о миро-

воззрении «космизма» нейтрально, как о первоначальной основе всякого религиозного мировоззрения, то Булгаков в «Агнце Божиим» говорит о космизме, давая ему следующие характеристики: «Однако мы неправильно, все еще деистически, поняли бы отношение между Богом и миром, если бы определили его лишь как действие Божие в природном мире, в предположении его замкнутости и самодовлеемости, или полной космической имманентности. Подобный самозамкнутый космизм есть стремление мнимого «князя мира сего», который хочет восхитить мир для себя и стать для него лже-богом» (Булгаков 2000, с. 189). В этой же работе он пишет следующее: «Новое язычество бесконечно скуднее древнего, великий Пан пытается найти убежище, вселяясь в человека. Однако в нем обитает Христос, и эта попытка вселения есть лишь последняя судорога космизма. Человек имеет великие космоургические задачи в природе и для себя самого. Расторгнутая связь духа и природы должна быть восстановлена» (Булгаков 2000, с. 183). Или еще: «Трогательно это стремление человека возвыситься над миром, преодолеть космизм, но и трагично его бессилие это осуществить» (Булгаков 2000, с. 191). Как видно из этих отрывков, в «Агнце Божьем» Булгаков понимает космизм не просто как основу всякого религиозного мировоззрения, но как этап духовного развития, который должен быть преодолен постольку, поскольку противопоставлен христианскому мировидению. В более ранней своей работе «Свет невечерний» Булгаков, возможно, находясь под влиянием Флоренского, использует термин «космизм» в достаточно нейтральном смысле: «Психологизм, таким образом углубляясь, становится космизмом, берет человека уже как существо микрокосмическое. Тем не менее оно роковым образом остается погружено в свою субъективность именно тогда, когда должно возвыситься над миром и над собой, — акт трансцендентный по замыслу и по смыслу, остается замкнутым в имманентности. Ибо имманентизм в религии, каковым обречено оставаться язычество, именно и есть психологизм, невольный и неизбежный субъективизм. Однако же углубленный до космизма, психологизм этот уже не является окончательно замкнутым, через него прорываются и просве-

чиваются лучи объективной истины» (Булгаков 1999, с. 282–283). В другом контексте он пишет так: «Отвращаясь от Бога, человек обращает лицо к миру, к творению, впадает в однобокий космизм (имманентизм); он жаждет уже только мира, а не Бога, совершает измену любви божественной» (Булгаков 1999, с. 276). Или еще: «Но впавшему в рабство стихиям мира человеку Бог открылся прежде всего как сверхприродное, мир превосмогающее, трансцендентное Существо. В этом пафос ветхозаветной религии, и в этом смысле она является действительно противоположной космизму и антропоморфизму язычества» (Булгаков 1999, с. 290). Более того, Булгаков создает много производных понятий: «акосмизм» (Булгаков 1999, с. 171; с. 176), «антикосмизм» (Булгаков, 1999, с. 148; с. 240), «теокосмизм» (Булгаков, 1999, с. 281), «поликосмизм» (Булгаков, 1999, с. 53). Анализ контекстов, в которых используются данные термины, позволяет сделать вывод, что в «Свете невечернем» Булгаков еще не противопоставляет космизм христианству, хотя и пишет о нем как о более низкой стадии мировосприятия. Тем не менее космизм скорее включается христианством, а вот уже «акосмизм» и «антикосмизм» противопоставляются христианскому мирозерцанию, как в «Агнце Божьем» — «космизм». У философа получается скорее некая иерархия, где в начале, как наиболее отличное от христианства мировоззрение, идет антикосмизм, отрицающий мир, затем акосмизм, отрицающий мировое устройство и целесообразность, затем поликосмизм, как раннее язычество с множеством мировых порядков, затем космизм и теокосмизм, как признающие мировой порядок и божественное начало в имманентном, но отрицающие божественное как трансцендентное.

Приблизительно в том же значении, что и у Булгакова, термин «акосмизм» используется Н.А. Сетницким и А.К. Горским в «Смертобожничестве» для обозначения высшей степени нигилизма, проявляющегося, с точки зрения авторов, в отрицании всякой упорядоченности, «всякого строя и лада в мире» (Горский, Сетницкий 1995, с. 40).

В своих поздних работах (например «О рабстве и свободе человека») слово «космизм» употребляет также Н.А. Бердяев в сугубо

отрицательном смысле, понимая его как «подчинение и порабощение космическому целому» (Бердяев 1939, с. 86). По мнению философа, космизм и натурализм — два типа мировоззрения падшего мира, порождающие органическое, цельное понимание и природы, и общества, которому Бердяев противопоставляет персонализм (Бердяев 1939, с. 91).

Однако у всех этих философов термин «космизм» и его производные не становятся ключевыми для их философской мысли, скорее представляя собой дескриптивную категорию для обозначения определенного мировоззренческого явления. Первыми в качестве программного термина слово «космизм» используют анархисты 1920-х гг. В частности, Святогор «анархо-биокосмизмом» называет отколовшееся от основной анархической линии течение, которое он возглавил. Излагая основные требования своей политической программы, он призывает к решению трех задач, призванных объединить человечество: достижению личного бессмертия живущими, освоению космических пространств посредством управления орбитами небесных тел и воскрешению умерших. Подытоживая данные требования, он характеризует свою программу следующим образом: «Таков наш биокосмизм. Он, несомненно, величайшая дерзость. Но великое и дерзкое оскорбляет, и мы уже видим глухую и явную ненависть — ведь биокосмизм принижает все идеи, все идеологии. Но мы оптимисты, а не безумцы. Безумцы те, кто хочет сделать людей свободными и превосходными вне биокосмизма. Они подобны Робеспьеру, который начал желанием осчастливить человечество и пришел к мысли истребить его. Всякая идиллия о “счастье на земле” вне биокосмизма — вреднейшая иллюзия, начало чудовищной тирании» (Святогор 2017, с. 87). В этом же контексте Святогор говорит о биокосмизме как об идеологии, «опирающейся на последнее слово науки и техники» (Святогор 2017, с. 98), как о телеологии, «которая должна определить собой экономический и хозяйственный уклад жизни» (Святогор 2017, с. 102), как «максимальный план жизни для отдельного человека и всего человечества в целом» (Святогор 2017, с. 106) и т.д. Четко сформулированного определения биокос-

мизма в статьях Святогора нет, однако есть достаточно лаконичные дефиниции, призванные отобразить суть данного направления, например: «Биокосмизм — это новая идеология, для которой краеугольным принципом является понятие личности, возрастающей в своей силе и творчестве до утверждения себя в бессмертии и в космосе» (Святогор 2017, с. 97).

Братья В.Л. Гордин и А.Л. Гордин «космизмом» называли программу по преодолению угнетения одной из пяти угнетаемых групп, выделенной по национально-политическому признаку. Создав движение «анархо-универсализма», они свели его к борьбе за 5 идеалов: анархизм, коммунизм, педизм (освобождение ребенка), космизм, генигантропизм (освобождение и очеловечивание женщины) (Гордин А.Л., Гордин В.Л. 1918, с. 3). «Космизмом» В.Л. Гордин и А.Л. Гордин называют устройство общества будущего, противопоставляемое ими космополитизму. Определяют философы его так: «Второй идеал, идеал итерриториалиата, т.е. всех объединенных угнетенных национальностей — это космизм. Космизм означает полное уничтожение современного территориального или империалистического порядка, который основан на частной собственности на территорию, т.е. на принадлежность данной территории одному господствующему народу. Космизм требует очеловечивания территорий, т.е. принадлежности каждой данной территории всем нациям земного шара, всему человечеству. Космизм не признает никаких государственных границ. Его девиз: *«Весь земной шар всему человечеству»* (Гордин А.Л., Гордин В.Л. 1918, с. 21–22.).

В своей статье «Мысли натуралиста о природе и человеке», написанной в 1947 г., представитель советской философии космизма Н.Г. Холодный вводит понятие «антропокосмизм» (Холодный 1993, с. 337), противопоставляя его антропоцентризму. Надо отметить, что у Холодного было специфическое понимание антропоцентризма, основными чертами мировоззренческого антропоцентризма он считал: «1. Убеждение в том, что человек по своему происхождению и по своей природе есть существо особого рода, высшее, отделенное непреходимой границей от всех других жи-

вых существ. 2. Основанная на этом убеждении переоценка значения человека в мироздании, доходившая иногда до абсурдного утверждения, что все в мире создано для удовлетворения его потребностей как царя и властителя природы. В связи с этим Земле как месту обитания человека долгое время приписывалось центральное положение во Вселенной. 3. Очеловечивание или одухотворение органической и частично даже неорганической природы, исходившее из убеждения, что человек и его деятельность, а также человеческое общество — это прототипы большинства предметов и явлений внешнего мира. 4. Уверенность в том, что для познания внешнего мира все существенное можно почерпнуть из знакомства с внутренним, духовным миром человека и что, изучая этот последний, можно найти основные законы, управляющие явлениями всей природы» (Холодный 1993, с. 335). Антропокосмизмом, противопоставляемым антропоцентризму, автор называет мировоззрение, основанное на ведущей роли науки в обществе, в котором человечество, с одной стороны, теряя статус «центральной фигуры мироздания», обретает, с другой стороны, онтологическую значимость как существо, наделенное силами и средствами для перестройки окружающей природы, для подчинения ее воле и разуму человеческого коллектива (Холодный 1993, с. 332). Для Холодного антропокосмизм — «это постоянное ощущение человеком своей органической, неразрывной и действенной связи с природой, со всем космосом. Эта связь распространяется на все стороны человеческого существа и имеет двусторонний характер в том смысле, что человек, испытывая разнообразные и сложные воздействия со стороны окружающей природы, и сам в то же время может влиять и влияет на нее различными способами» (Холодный 1993, с. 338).

Позже, по утверждению В.В. Казютинского, появился термин «теоантропокосмизм» для обозначения религиозно ориентированных течений космистской философии (Казютинский 2010, с. 132), однако автор не говорит о том, кто был автором этого термина или о том, когда он появился. Можно найти упоминание этого термина в монографии В.А. Степаненко «Слово / Logos/ Имя — имена —

концепт — слова: сравнительно-типологический анализ концепта «*Душа. Seele. Soul*»: (на материале русского, немецкого и английского языков)», где она утверждает, что термин введен В.И. Постоваловой в статье «*Наука о языке в свете идеала цельного знания*» (Степаненко 2006, с. 38). Если обратиться к этой статье, там, действительно, можно найти следующую формулировку: «Предваряя специальное обоснование этого тезиса, отметим, что концепция языка, развиваемая в трудах Флоренского, Булгакова и Лосева, относится к лингвистической ветви школы всеединства и может быть названа энергийно-ономатической по имени ее центральной категории — имени (слова) и ее онтологической трактовки — энергетической, а парадигма, с помощью которой разворачивается эта концепция в рамках программы цельного знания, — теoантропoкосмической» (Постовалова 1995, с. 376). В статье, говоря о теoантропoкосмизме, автор развивает методологические установки Флоренского, Булгакова, Лосева в отношении языка.

Термин же «русский космизм», судя по всему, был введен Р.А. Гальцевой в 5 томе *Философской энциклопедии*, изданной в СССР в 1970 году, в статье, посвященной В.И. Вернадскому. В этой статье автор, относя Вернадского к движению «так называемого русского космизма», указывает в скобках, что к этому же движению относятся «*Циолковский, Чижевский, отчасти Федоров и Флоренский*» (Гальцева, 1970, с. 624), хотя есть и другие версии появления данного термина. Например, Ф.И. Гиренок в одной из своих книг утверждает, что он придумал словосочетание «русский космизм», потому что ему надо было «что-то придумывать» для защиты диссертации (Гиренок 1998, с. 7). Н.К. Гаврюшин уверял, что сам является автором термина «русский космизм» (Гаврюшин, 1972, с. 104–105). А.В. Будков утверждал, что автором термина была коллега А.Л. Чижевского Ю.Г. Шишина (Будков, 1994, с. 2–4), однако не приводит никаких ссылок на ее работы.

В европейской традиции философской мысли слово «*cosmisme*» можно найти в трудах П. Тейяра де Шардена. В своих дневниковых тетрадах за 1918 год он, обращаясь к теме взаимодействия уровней идеалистического, эзотерического и материалистического

восприятия мира, рассуждает о вере, приходящей извне, и вере во Христа как Омегу, базирующейся на внутреннем чувстве, сравнивая их с школьной физикой и реально ощущаемой физикой конфликта измеряемого и количественно реального (Teilhard de Chardin 1975, p. 385). Далее он приводит различные точки зрения на взаимоотношение тела и души и приходит к выводу, что душа есть продукт тела, но «венчающий его и связывающий его бытие раз и навсегда». Развивая эту мысль, он делает вывод, что вселенская драма страданий Христа заключается не в самих физических страданиях, так как существовали люди, страдавшие куда сильнее, чем Христос, но в отношении этих страданий к его образу мыслей. Заканчивая данный пассаж, Тейяр де Шарден пишет: «Намек на современный “Космизм”: вновь повторяющаяся необходимость возвращаться к вопросу о воскрешении в Телах». Трудно однозначно определить, в каком смысле Тейяр де Шарден употребляет здесь термин «космизм», однако, исходя из контекста философских воззрений Тейяра де Шардена, можно предположить, что речь идет о некоем вселенском ощущении причастности индивида к материальному миру, что, с оговорками, можно сопоставить с пониманием космизма русскими религиозными философами.

На этом этапе также необходимо упомянуть о термине «космическая философия», введенном американским философом и историком Джоном Фиске в книге «Основы космической философии» («*Outlines of Cosmic Philosophy*», 1874), в которой автор развивает идеи о новом типе мировоззрения, объединяющем религию и науку. Позднее, примерно в начале XX века, такой же термин возникает у Циолковского (Циолковский 1986, с. 378). Близко к программам космической философии Циолковского определение космизма, которое, по утверждению А.Л. Чижевского, он слышал от поэта В.Я. Брюсова в разговоре о Циолковском уже в значении программы заселения других планет (Чижевский 1974, с. 78).

Рассмотрев кратко генезис и использование слова «космизм» и его производных, можно перейти к определению основных феноменов, связанных с этим термином. В современном дискурсе существуют несколько трактовок термина «русский космизм».

Во-первых, общепринятым считается деление космизма на два направления: естественно-научный и религиозно-философский (История русской философии: Учеб. для вузов 2001, с. 378), однако данное деление легко подвергнуть критике. Все ученые, относимые к космистам, всегда выходили на уровень мировоззренческих проблем, и те, даже самые широкие естественно-научные проекты, что они ставили перед собой, имели философскую подоплеку; позже я вернусь к этому делению более подробно. По другому основанию разделяет космистов Ф.И. Гиренок, говоря, что есть «органическая» и «проективная» тенденция в русском космизме (Гиренок 2010, с. 314). Представляется, что данное выделение является также не совсем корректным, так как практически все космисты предлагали идеи, связанные с преобразованием мира, будь то просто идеи в области изменения мировоззренческой позиции человека, направленные на то, чтобы индивид чувствовал свою ответственность за реальность, как сознательно-волевое существо, способное ее изменить, или же идеи по практическому преобразованию социальных отношений или физической реальности. В этом отношении более прав А.П. Козырев, утверждающий, что весь космизм носит характер «проектной философии» (Козырев). Более оптимально выглядит деление С.Г. Семеновой, выделяющей в космизме активно-христианскую и активно-эволюционную мысль (Семенова 2004, с. 464), подчеркивая тем самым, что, независимо от отношения к религии, всех космистов объединяет именно активная позиция по преобразованию окружающего мира с целью регуляции природных процессов. Данная тенденция является следствием *космизма как мировоззрения*, утверждающего единство человека и мира и ответственность человека за мир как существа, обладающего волей и сознанием, способного преобразовывать мир из хаоса в космос при помощи логоса. В этом смысле кажется наиболее актуальной и правильной точка зрения В.В. Казютинского, утверждающего, что космизм можно воспринимать не только как философскую доктрину, но и как культурный феномен и мировоззрение в узком и широком смыслах (Казютинский 2010, с. 132). Помимо трактовки космиз-

ма как эволюционного мировоззрения Казютинский говорит еще о нескольких определениях космизма, приведем лишь некоторые из них: «космическая точка зрения на человечество, его прошлое и будущее», «последнее слово философии техники», «специфическое мировосприятие, при котором осознается единство всего со всем», «космическое сознание», возрождающееся после начала космической эры. Две последние характеристики есть понимание космизма в широком смысле, однако вводить их в академический оборот нельзя, так как первое слишком расплывчато, а второе — эзотерично. Говоря о космизме в широком смысле, можно называть космизмом всякое мировоззрение, подразумевающее тотальную связь всех элементов космоса друг с другом, связь не произвольную, но воспринимаемую как некий всеобщий закон и предполагающую, таким образом, отражение изменений одного элемента космоса во всех других. В этом смысле элементы мировоззрения космизма можно встретить практически во всех культурах, а космистами в разной степени можно называть многих мыслителей прошлого и настоящего, начиная от досократиков и представителей различных индийских даршан, и кончая сторонниками современных синергетических парадигм. Космизм же не как мировоззренческую позицию, а как явление русской культуры, вполне справедливо назвать «русским космизмом». Философия космизма, или, иначе, «космическая философия», должна четко отделяться от космизма как мировоззрения, но описание конкретных характеристик потребует отдельной статьи.

Литература

Бердяев 2010 — *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека (опыт персоналистической философии). Paris: YMCA-Press, 1939. 224 с.

Будков 1994 — *Будков А.В.* Философские аспекты экологии человека в свете воззрений русского космизма // Труды Московского филиала СибНИЦАЯ. М., 1994. Вып 1. 72 с.

Булгаков 2000 — *Булгаков С.Н., священник.* Агнец Божий. О богочеловечестве. Часть 1. М.: общедоступный православный университет, 2000. 463 с.

Булгаков 1999 — *Булгаков С.Н., священник.* Свет невечерний // Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т. 1. Свет невечерний. СПб.: ООО «Инапресс»; М.: «Искусство», 1999. 414 с.

Гаврюшин 1972 — *Гаврюшин Н.К.* Из истории русского космизма // Труды пятых и шестых чтений, посвященных разработке научного наследия и развития идей К.Э. Циолковского. М.: Самообразование. 1972. С. 104–106.

Гальцева 1970 — *Гальцева Р.А.* В.И. Вернадский // *Философская энциклопедия*. В 5 т. Т. 5. М.: Советская энциклопедия. 1970. С. 624–625.

Гиренок 2010 — *Гиренок Ф.И.* Космизм // *Новая философская энциклопедия*: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 2010. С. 314–315.

Гиренок 1998 — *Гиренок Ф.И.* Пато-логия русского ума (Картография дословности). М.: Аграф, 1998. 416 с.

Гордин, Гордин 1918 — *Гордин А.Л., Гордин В.Л.* Манифест анархистов. М.: типография издательства «Слово Истины», 1918. 60 с.

Горский, Сетницкий 1995 — *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Смертобожничество. Корень ересей, разделений и извращений истинного учения церкви. Догматический очерки. Ч.1. Борьба словом // Горский А.К., Сетницкий Н.А. Сочинения (Библиотека духовного возрождения). М.: Раритет, 1995. С. 19–96.

История русской философии: Учеб. для вузов / Редкол.: М.А. Маслин и др. М.: Республика. 2001. 639 с.

Казютинский 2010 — *Казютинский В.В.* Космизм классический и космизм современный // «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров (к 180-летию со дня рождения). Сборник научных статей: в 2 ч. Ч. 1 / Под ред. Гачевой А.Г., Панфилова М.М. М.: Пашков дом. 2010. С. 125–155.

Козырев — *Козырев А.П.* Запись лекции «Космос в русской философии». 2016. URL: <https://polymus.ru/ru/education/lectures/schedule/kosmos-v-russkoj-filosofii/> Дата обращения 13.08.2020.

Постовалова 2017 — *Постовалова В.И.* Наука о языке в свете идеала цельного знания // *Язык и наука конца 20 века* / Под ред. Ю.С. Степанова. М.: РГГУ, 1995. С. 342–420.

Святогор 2017 — *Святогор.* Поэтика. Биокосмизм. (А)теология / сост. *Е. Кушинов.* М.: Common place, 2017. 242 с.

Семенова 2004 — *Семенова С.Г.* Философ *будущего века*: Николай Федоров. М.: Пашков дом. 2004. 584 с.

Степаненко 1991 — *Степаненко В.А.* Слово / Logos/ Имя — имена — концепт — слова: сравнительно-типологический анализ концепта «*Душа. Seele. Soul*» : (на материале русского, немецкого и английского языков): Монография. Иркутск: ИГЛУ, 2006. 312 с.

Троцкий 1991 — *Троцкий Л.Д.* Литература и революция. М.: Издательство политической литературы, 1991. 399 с.

Федоров 1995–2000 — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: в 4 т. / Вступ. ст. С.Г. Семеновой; сост., коммент. А.Г. Гачевой, С.Г. Семеновой. М.: Издательская группа «Прогресс»; Традиция, 1995–2000.

Флоренский 2004 — *Флоренский П.А., свящ.* Антроподицея. Наброски и материалы // Флоренский П.А., свящ. Собрание сочинений. Философия культа. М.: Мысль. 2004. С. 417–501.

Флоренский 2003 — *Флоренский П.А., свящ.* Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: Издательство АСТ, 2003. 640 с.

Холодный 1993 — *Холодный Н.Г.* Мысли натуралиста о природе и человеке // Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С.Г. Семенов, А.Г. Гачевой. М.: Педагогика-Пресс. 1993. С. 332–344.

Циолковский 1986 — *Циолковский К.Э.* Грезы о Земле и небе: Научно-фантастические произведения. Тула: Приокское книжное издательство, 1986. 447 с.

Чижевский 1974 — *Чижевский А.Л.* Вся жизнь. М.: Сов. Россия. 1974. 208 с.

Teilhard de Chardin 1975 — *Teilhard de Chardin P.* Journal. Tome 1 (cahiers 1–5). Paris: Fayard, 1975.

МОТИВЫ ПРОЕКТИВНОСТИ В ТВОРЧЕСТВЕ АЛЕКСАНДРА СВЯТОГОРА

И.А. Вершинин

*Институт
мировой литературы
им. А.М. Горького РАН*

ilya@vershinin.net

Еще до начала революции Александр Святогор объявил себя создателем целого направления в современной поэзии, которое обозначил как вулканизм, а в начале 1920-х гг. стал лидером движения биокосмизма. В настоящей статье выявляются мотивы проективизма в творчестве Святогора, проводится сопоставление между проективностью биокосмиста Святогора и проективностью философа-космиста Н.Ф. Федорова.

Ключевые слова:

творчество А. Святогора, биокосмизм, космизм, вулканизм, проективизм, футуризм.

PROJECTIVITY MOTIVES IN ALEXANDER SVYATOGOR'S WORKS

I.A. Vershinin

*Gorky Institute
of World Literature of the Russian
Academy of Sciences*

ilya@vershinin.net

Even before the revolution began, Alexander Svyatogor declared himself as the creator of a whole trend in modern poetry, which he designated as volcanism, and in the early 1920s he became the leader of the biocosmism movement. In this article, the motives of projectivism in Svyatogor's works are revealed, a comparison is made between the biocosmist projectivity of Svyatogor and the projectivity of the cosmist philosopher N.F. Fedorov.

Keywords:

A. Svyatogor's works, biocosmism, cosmism, volcanism, projectivism, futurism.

Мысль о том, что философия проективна, принадлежит Н.Ф. Федорову. Естественно, в идею проективизма он вкладывал тот смысл, который был ему близок и во многом отличен от тех смыслов, которыми оперировали его «младшие братья» — биокосмисты. Если первый поддерживал монархию, то последние — революцию (Святогор 2008b, с. 416—417), и тем не менее параллели между космизмом Федорова и биокосмизмом, безусловно, имеются и уже становились предметом внимания историков русской мысли

(Hagemester 1989, S. 300–317; Вишев 1996; Семенова 2004, с. 525–526). Со своей стороны попытаемся внести ясность в существо интересующего нас вопроса. Выступая против противоположения божественного начала человеческому, Федоров полагал, что Евангелие — это не просто «благовестие», так как дает не только знание, но и представляет из себя «программу» действия (Зеньковский 1991, с. 140). По его мнению, если «мысль и бытие не тождественны», это означает лишь только то, что «мысль не осуществлена, а она должна быть осуществлена» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 294). Исходя из этого, Федоров приходил к следующему гносеологическому тезису-выводу: «идея не субъективна, но и не объективна — она проективна» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 296). Философ считал, что нам дано не только познать вселенную, но и владеть ею.

История русской литературы конца 1910–1920-х гг. складывалась под знаком проективности. Это, конечно, не значит, что те поэты и писатели, при разборе творчества которых эту проективность можно было бы выделить, пришли к подобному мироотношению через Федорова. Конечно, связь с «Философией общего дела» была, например, у Андрея Платонова (см.: Семенова 2004, с. 538–547). Большая же часть писателей и поэтов двигались в построении проективного мирознания своими путями. Они смогли уловить те изменения, которые происходили во внутренней и внешней жизни русского общества, и не просто констатировали их, но проектировали будущее. Одним из виднейших выразителей проективной установки в поэзии является поэт-биокосмист Александр Святогор — таков творческий псевдоним Алесандра Федоровича Агиенко (1889 — после 1937). Имя этого поэта-анархиста, главного идеолога и лидера движения анархистов-биокосмистов, долгое время по целому ряду причин находилось в забвении. Сегодня к нему вновь возвращается интерес. Подтверждением этому служит выход в свет в 2017 г. подготовленного философом Е.В. Кучиновым собрания текстов А. Святогора под названием «Поэтика. Биокосмизм. (А)теология» (Святогор 2017).

Судьба Александра Федоровича Агиенко во многом схожа с судьбами писателей и поэтов его поколения. Начав свою дея-

тельность в качестве поэта-футуриста, он позднее стал теоретиком биокосмизма, а затем — одним из активных деятелей Свободной Трудовой Церкви. Подобную эволюцию можно было бы назвать случайностью. Однако это не соответствует действительности. Она является осознанным путем в жизнетворчество. Александр Святогор провозгласил собственное идейное направление — вулканизм, а свои стихотворения называл стихетами, по подобию Игоря Северянина, который, как известно, свои стихотворения называл поэмами. В предисловии к сборнику «Петух революции» Святогор писал: «нас хотят впрямь в прилизанность и напояженность формы, в противное парикмахерство стиха» и заявлял «граду и миру»: «Поэтому я глашаю вулканизм, как новое направление во всех областях духа — в искусстве, философии, религии. <...> Я глашаю вулканизм, то есть, гигантскую силу вдохновения, замысла, свободу языка и всех литературных форм (в том числе и стиха)» (Святогор 1917, с. 3–4).

Как проявились вулканизм и проективизм непосредственно в поэтическом творчестве Святогора? Обратим внимание на само название интересующего нас сборника — «Петух революции». Как известно, петух является символом солнца, разгоняющего мрак и темные силы ночи. В поэзии Пролеткульта, которой Святогор идейно близок, солнце также связывалось с образом революции. Вулканический принцип проступает буквально в каждом стихотворении сборника «Петух революции». Так, в стихотворении «Восход» каждая строфа начинается с упоминания символа солнца: «На заре кричит Петух / Вулканичный всходит день».

Стоит отметить, что постоянные повторы одних и тех же образов — характерная черта творчества Святогора. Но в каждом конкретном случае вулканический образ выступает все в новой и новой роли. Так, например, если в первой строфе стихотворения «Восход» он является в дерзкой наготе солнца («Солнце в дерзкой наготе / И в могуществе горенья») и сам прямо именуется солнцем («Солнце — небный Далекан»), то уже в следующей строфе, вслед за описанием священного «сожжения земли», которая выступает в виде «мачехи-земли» (петух как будто с ней во что-то общее сли-

вается), предстает как «вещий Дух», который прорывает сначала ее оболочку, потом — изначальные недра, а затем прорывается в Космос. Но земля в результате этих резких прорывов (тут мы видим прямую аналогию с революцией) не умирает, а обретает «новые ризы». Петух по-прежнему кричит. И действие от этого происходит совсем другое. Здесь уже не разрушение, а созидание: «Вижу землю в новых ризах, / В новой сущности, сверканыи, / В новой мудрости и зовах / На космических путях. / Вулканичный всходит день». Таким образом, мы постигаем недвусмысленную мысль автора (Александр Святогор провозглашал ясность мысли) о том, что, во-первых, только на земле можно ощутить гигантскую силу вдохновения, а во-вторых, только в соединении небесного и земного, или, как выражался, изобретая свой собственный космический язык (подобно футуристам Хлебникову и Крученых), Александр Святогор, в соединении «далекана» (небесного) и «глубокана» (земного), можно обрести смысл существования.

Такое отчасти проективное, вулканическое отношение Александр Святогор проецирует на все творчество человека. Именно поэтому в программном стихотворении сборника «Петух революции» «В гроб» он противопоставляет безобразию и мизерному новаторству — новаторство вулканическое. Он призывает к тому, чтобы искусство не замыкалось в самом себе, а шло в жизнь. Можно прямо сказать: этим призывом Святогор отчасти выражает идею Федорова, но только если последний выступал против замыкания каждого «я» в самом себе применительно к живым и умершим родственникам, то Святогор — в том числе и по отношению к самому способу собственного художественного творчества. Историк философии В.В. Зеньковский писал об этом аспекте учения Н.Ф. Федорова: «В сущности, дело идет об одной и той же центральной идее в применении к двум категориям — к живым и покойникам, идея эта есть признание неправды замыкания каждого в самом себе, в отдалении себя от живых и от умерших» (Зеньковский 1991, с. 141).

В другом стихотворении сборника «Петух революции» «В дорогу» Святогор уже не намеками, а прямо отсылает нас к соеди-

нению «высоканного» и «глубоканного», так как «рифмованным кукам» и «тряпью» противопоставляет народность. Эта народность воспринимается как соединение уже упомянутых двух начал. У Александра Святогора читаем: «В глубь прошлого!.. / Дорогу новому / Народному, — / Вулканному Искусству!» Мы замечаем, сколь универсально это вулканическое утверждение и сколь ответственен мессианский выбор, которое предлагает нам Александр Святогор. *Глубокан* и *высокан* — это не только небесное и земное, но и прошлое и новое.

Следует отметить еще одну характерную особенность творчества Святогора: даже в рамках одного сборника он не отделяет реальную поэзию от публицистики. Поэтому в призыве «Долой Канта!» поэт проходится по немецкому философу Иммануилу Канту, о котором пишет следующие строки: «Слепой, он свою слепоту возвел в принцип. Он прошепелявил, что разум ограничен. Он великий лжец, ибо сказал, что разум — вечный тюремщик» (Святогор 1917, с. 7–8). Здесь Святогор говорит все о том же: выступает не столько против противников разума и проявления искусства как бессознательного (именно поэтому позднее он будет выступать против Бергсона), сколько против замыкания искусства в своей области, в сфере субъективного. Именно революция, в образе петуха, ассоциировалась у Святогора со свободой выхода человека из своих замкнутых пределов. Ведь что утверждает своим во многом призывным стихотворением «О, море революции» Александр Святогор? В первую очередь, народность, то братское состояние, о котором пишет, в частности, в своих работах Н.Ф. Федоров. Впрочем, сам Святогор это называл не братством, а соратничеством, причем сознательно настаивал на этой формулировке.

В стихотворении «О, море революции» (Святогор 1917, с. 10–11) читаем: «Потоки душ людских слились в ура / В единый ритм». Эта народность, это соединение глубоканства и высококанства связывается у поэта с развитием техники. Техника, как у футуристов и пролеткультовцев, у Святогора непосредственно олицетворяется. Впрочем, это вполне вписывалось в эстетический контекст того времени. Достаточно, например, вспомнить о том, как про-

летарские поэты осуществляли «перевод индустрии на язык природы». В своей монографии «Патетическая лирика пролетарских поэтов эпохи военного коммунизма» литературовед К. Дрягин, комментируя стихотворение Сергея Обрадовича «Токарь», пишет: «В этом стихотворении Обрадовича токарная мастерская превращается в лес, динамо в пень, стружки в капель, ремни журчат ручьями и т.д.» (Дрягин 1933, с. 61).

Похожую тенденцию, но с обратным знаком, можем уловить и у Святогора. Все в том же стихотворении «О, море революции» (Святогор 1917, с. 8–9) читаем: «О волны, море революции! / Улыбки, возгласы, горящие глаза! / И речь с автомобиля, / Поспешная, / Как сам автомобиль, / Высокая, / Как самолет парящий с красным флагом!»

Завершение этого призывного стихотворения представляет интерес и с точки зрения проявления в нем вулканизма: «О вы, платки червленые, / Вдруг ставшие знаменами, / Хоругвями / Народных божиих воинов! / Ура!».

Разумеется, мотив присутствия божественного, одушевляющего начала во всем, который, как мы впоследствии сможем заметить (при полном прочтении сборника), выльется у Святогора отчасти в известную идею богостроителей о том, что «человек человеку бог», находит свое продолжение в другом стихотворении — «Плакаты революции» (Святогор 1917, с. 9–10). Там мы встречаем такие строчки: «Теперь широкие кричат плакаты / О Революции, о Пасхе на земле». Здесь же говорится о святости народных устремлений и о воле мировой земли: «О, это новые, / Досель неведомые массы — / Новаторы, / Вершители судеб / И устроители земли / И миродержцы! / Идут. Идут!»

Конечно, эта «вершительность» Святогора во многом созвучна идеям Горького в «Исповеди» (1908) о творческой силе народа, которую, по мнению автора «Матери» (1907) и «Жизни Клима Самгина» (1925–1936), отменили «владыки мира» и тем самым совершили свое главное в истории преступление.

Однако продолжим анализ сборника Александра Святогора «Петух революции». Стихотворение «И я» (Святогор 1917, с. 10–11) примечательно тем, что оно представляет из себя эволюцию народного

творческого начала. Казалось бы, всем своим видом оно соответствует духу предшественников-символистов, вознесших на свои знамена индивидуализм. Как заявлял К. Бальмонт: «Я хочу быть первым в мире на земле и на воде». К. Дрягин отмечал, что Ф. Сологуб «доводил индивидуализм до абсурда» (Дрягин 1933, с. 14): «Свобода только в одиночестве / Какое рабство — быть вдвоем». Эти ноты мы встречаем и в самом названии стихотворения Святогора «И я!», и в его начале: «И мысль моя, / И голос мой, крик сердца моего».

Но потом лирический герой, словно из скорлупы, выходит из своего индивидуального «я» и произносит: «Я здесь с народом». Далее, как мы можем заметить, идет соединение «глубоканного» и «вулканического»: «С автомобилями, с ура, / С вулканным взрывом, / С плакатами о Революции, / С летучими листками». По сути дела, Святогор утверждает то «мы», которое звучало в революционные годы и в творчестве поэтов-пролеткультовцев.

В следующем стихотворении «Колыбель» (Святогор 1917, с. 11–12) Святогор, подобно тому, что отчасти делали пролеткультовцы, переходит от земного «мы» к тому, что нельзя уловить обычным сознанием, — к безграничному и безмерному. Стоит отметить, что в символике пролетарской поэзии фигурировали, например, такие религиозные образы, как мессия («Железный Мессия» В. Кириллова), Георгий Победоносец (И. Садофьев) или образы античной мифологии (титаны, Прометей) (см. подробнее: Дрягин 1933, с. 40–41). Павел Арский, например, так воплощал тему пролетарского мессианизма: «Мы — владыки, мы — титаны / Над железом и огнем».

Конечно, пролетарский мессианизм и вулканические идеи Святогора во многом созвучны. И в том, и в другом случае мы имеем дело не столько с поэтическим приемом, сколько с проективным мировоззрением. Стихотворение «Колыбель» начинается так: «Там, за звездами, в безгранности, / Где Огонь и Ночь, и Бог, / Пела Вечность песни тайности / И безмерности дорог». Это композиционное введение темы замыкается строчками, в которых «я» растворяется и в религиозности, и в народности, и сразу в нескольких мирах Космоса: «И ее / Овеян ритмами / Я носился средь миров / И уста цвели молитвами / Средь космических снегов /

И, повит в ее сказания, / Я вкушал предвечный мед. — / Сын бессмертного дыхания, / Я готовил свой полет».

Последняя строка этого стихотворения является, по сути, указанием для развития той идеи, которая в творчестве Святогора будет в дальнейшем эволюционировать, — идеи личного бессмертия как единственного пути соединения вулканического и земного начал. Надо сказать, в поэзии Святогора она не всегда так легко обнаруживается, так как космические, вулканического устремления соседствуют с земными опытами футуриста. У непосвященного читателя такие строки, например, могут вызвать только усмешку: «Долго в раздутом животе своего гения / Я носил это мудрое чаемое дитя. / И вот оно, новорожденное! / И кричит, и плачет, и ручонками играет, / И смеется своими карими глазенками. / Оно ждет своего Богоприимца» (стихотворение «Новорожденное») (Святогор 1917, с. 13).

Однако образ «беременного поэта», который должен родить новые образы, был общепринятым в поэзии футуристов. Достаточно, к примеру, вспомнить стихотворение Давида Бурлюка «Плодоносящие», которое начинается следующими словами: «Мне нравится беременный мужчина / Как он хорош у памятника Пушкина / Одетый серую тужурку / Ковыряя пальцем штукатурку».

Как в Маяковском футуриста победила революция («Он сам и был революция», — говорил о нем философ Александр Зиновьев в беседе с Карлом Кантором (Зиновьев)), так в Святогоре победил футуриста биокосмист — замкнутая в самой себе поэтическая плоть поэта перешла в тот гигантизм, который он называл вулканизмом. В этом вулканизме, между прочим, есть, как уже говорилось выше, и переклички с лозунгами пролеткультовцев — образ огня как символа революции проходит через творчество многих представителей пролетарской поэзии. Вулканизм Святогора во многом схож с гигантизмом Маяковского: «А я кричу: считайте миллионами, / Безмерно искрящихся дорог, / Считайте бесконечностью, стозвонами, / Тысячелетьями, как это делал Бог» (стихотворение «Считайте бесконечностью» из сб. «Петух революции»).

Мы отнюдь не случайно затронули тему того, как поэтическое «я» сливается с космическим началом. Примером того, как на-

родное проявляет себя уже не через дали, а через глубину, через корни, как в проекте Федорова, служит стихотворение из того же сборника «Петух революции» — «Обжора» (Святогор 1917, с. 12). «И я прирос к сосцам, впился зубами, / И знаю я, что корни бытия / Там — за созвездием Креста, за Орионом, / Вдали за полюсом небесным. / Их не найдут ни звезды, ни кометы, / Ни солнце зорчестью своих лучей. / Я даже сам их не могу пощупать, / Ни осязать, ни даже смутно видеть».

Таким образом, в поэзии Александра Святогора, а именно в поэтическом сборнике «Петух революции», можно выделить несколько версий соединения земного и космического начал, характерного для проективистской идейной модели. Примечательно, что все эти версии выглядят как двухчастные: одна часть — вулканизм, распаханность космосу, другая — глубоканность, связывающая человека с землей. Первая версия — это переход от индивидуального «я» без утраты всех его свойств к народному «мы», к одновременной связи как с землей, так и с Космосом. Вторая — провозглашение человека активным творцом. Третья — связь с предками, с корнями, соединение нового и прошедшего. Четвертый, более высокий уровень соединения двух начал, который позволяет человеку свободно обращаться с тем, что неуловимо, — это победа над пространством и идея обретения личного бессмертия.

Высказав эти пути поэтически, Святогор тем не менее считает художественное выражение недостаточным и в своем сборнике переходит к прямой публицистике. Впрочем, он делал это и в самом начале предыдущего сборника — «Стихеты по вертикали» (М., 1914). Здесь, в кратких пояснениях, поэт зверинству противопоставляет интеллектуальную стихию, идеям Бергсона — стихийный логос, скотской интуиции — мудрые озарения души и собачий нюх разума. Все это позволяет нам взглянуть на его систему с новой, неожиданной стороны.

После того как мы обозначили ряд стержневых составляющих проективного логоса, было бы не лишним рассмотреть, как все это представлено в более поздних сочинениях Святогора. В статье «Доктрина отцов и анархизм-биокосмизм» (1922), говоря о самом

главном уровне соединения двух начал — вулканического и глубокого — обретении личного бессмертия, Святогор утверждает: «Личное бессмертие не дано, оно должно быть завоевано, реализовано, сотворено. Это не восстановление утраченного, как говорит Библия, но создание еще не бывшего» (Святогор 2008b, с. 414).

Очевидно, что Александр Святогор, как и ряд других биокосмистов, не мог не знать о существовании философии Николая Федорова. Тем более что в публицистике, подобно ему, он выдвигает также идею воскрешения всех живших предков. Однако в упомянутой выше статье он прямо заявляет по этому поводу: «Биокосмизм возник совершенно самостоятельно, вне знакомства с этой “философией”»; в дальнейшем, ознакомившись с нею, мы поняли, что она нам совершенно чужда» (Святогор 2008b, с. 416). По мнению Святогора, для Федорова идеи личного бессмертия не существует, между тем как для биокосмизма она — одна из центральных. И даже признавая, что воскрешение — это единственный пункт, в котором биокосмисты и Федоров сходятся, Святогор отказывался от родства с «Философией общего дела», заявлял, что и это «всего лишь внешнее пересечение в термине» (Там же).

В программной статье «Биокосмическая поэтика» (Биокосмизм. Материалы. № 1) Святогор так декларирует идею проективного соединения небесного и земного, ключевую для его творчества 1917 г.): «В повестку дня мы включаем и “победу над пространством”. Мы говорим: не воздухоплавание, — это слишком мало, — но космоплавание. И космическим кораблем, управляемым умудренной волей биокосмиста, должна стать наша земля» (Святогор 2008a, с. 405). Воскрешение умерших родственников, по всей видимости, является для Святогора частью идеи по овладению пространством. Об этом в «Биокосмической поэтике» он пишет так: «Наша забота — о бессмертии личности во всей полноте ее духовных и физических сил. Воскрешение мертвых — это восстановление в той же полноте ушедших в гроба. При этом мы отнюдь не впадаем в трясину религии и мистицизма» (Святогор 2008a, с. 406).

Данное высказывание относится к более позднему периоду, поэтому мы вынуждены сделать небольшую поправку: в момент

написания «Петуха революции» религиозный мистицизм все же присутствовал у Святогора.

Говоря о главном идейном комплексе вулканизма Святогора, необходимо отметить еще один из важных аспектов его поэтики-философии — утверждение творческого начала в человеке. В «Биокосмической поэтике» он высказывается об этом так: «вопрос не в примате формы или содержания, но в моем отношении к форме и содержанию». Принципы творчества Святогор переносит в область языка, т.е. в ту область, где он ощущал себя наибольшим практиком. Там он, например, утверждает не слово, а ряд слов, не этимологию, а синтаксис. «Мы творим не образы, а организмы», — пишет Святогор. Далее он продолжает: «Здоровый путь творчества лежит от образа к ряду» (Святогор 2008а, с. 407).

Этот принцип Святогор переносил и на саму жизнь. И в этом контексте становится вполне понятным и объяснимым, почему поэт уподобляет себя Богу и заявляет, подражая футуристам, о своей беременности живым словом. Это живое слово он позднее перенес и в Свободную Трудовую Церковь, став одним из ее создателей. Уже после того, как Святогор перешел в атеисты, ее члены воспринимали свою деятельность как проект. В предисловии к недавно вышедшему сборнику сочинений Святогора (Агиенко), Е.В. Кучинов подчеркивает: в 1936 году на страницах журнала «Антирелигиозник» «печатается статья Агиенко о солнечном затмении, в которой между строк мерцают предшествующие личины нашего героя — вулканиста, интерпланетариста, биокосмиста — но сдержанно, тускло, едва уловимо» (Кучинов 2017, с. 12–13). Его антирелигиозный путь — очевидно, один из этапов эволюции его жизнетворчества, которое еще предстоит целостно осмыслить.

Литература

Вишев 1996 — Вишев И.В. Философия общего дела Н.Ф. Федорова и биокосмизм // Философия бессмертия и воскрешения. По материалам VII Федоровских чтений. 8–10 декабря 1995: В 2 вып. Вып. 1. М.: Наследие, 1996. С. 179–185.

Дрягин 1933 — *Дрягин К.В.* Патетическая лирика пролетарских поэтов эпохи военного коммунизма. Вятка: Издание Вятского педагогического института имени В.И. Ленина, 1933. 149 с.

Зеньковский 1991 — *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 2. Ч. 1. Л.: ЭГО, 1991. 254 с.

Зиновьев — Александр Зиновьев: Беседы о Маяковском с Карлом Кантором. Электронный ресурс: <http://zinoviev.info/wps/archievces/48>. Дата обращения: 10.11.2021.

Кучинов 2017 — *Кучинов Е.* Предисловие // Святогор. Поэтика. Биокосмизм. (А)теология. М.: Common place, 2017. С. 10–16.

Святогор 1917 — *Святогор А.* Петух революции. Москва, 1917. 16 с.

Святогор 2008a — *Святогор А.* Биокосмическая поэтика // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 2. СПб.: РХГА, 2008. С. 405–410.

Святогор 2008b — *Святогор А.* «Доктрина отцов» и анархизм-биокосмизм // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 2. СПб.: РХГА, 2008. С. 412–418.

Святогор 2017 — *Святогор А.* Поэтика. Биокосмизм. (А)теология. М.: Common place, 2017. 280 с.

Семенова 2004 — *Семенова С.Г.* Философ будущего века — Николай Федоров. М.: Пашков дом, 2004. 585 с.

Hagemeister 1989 — *Hagemeister M.* Nikolaj Fedorov, Studien zu Leben, Werk und Wirkung. München, 1989. 550 p.

**«ЗДЕСЬ ВРЕМЯ
ОБРАЩАЕТСЯ
В ПРОСТРАНСТВО»:
МОТИВ
ОТКРОВЕНИЯ
«НОВОЙ ЗЕМЛИ»
В ТВОРЧЕСТВЕ
М.М. ПРИШВИНА
И А.К. ГОРСКОГО.**

Е.Ю. Кнорре

*Институт мировой
литературы им. А.М. Горького
ИМЛИ РАН*

*Православный Свято-
Тихоновский гуманитарный
университет (ПСТГУ)*

Lena12pk@yandex.ru

В статье рассматривается рецепция мифа о Невидимом граде, включающего аллюзии к Соловьёвскому софийному мифу, в концепции религиозного творчества А.К. Горского и М.М. Пришвина в 1920–1930-е гг. В творчестве философов появляется образ невидимой идеальной земли — пространства, где время кончится. В образе новой земли вне времени и пространства прочитываются аллюзии к идеям Платона и Канта. Искусство, в представлении А. Горского и М. Пришвина, даёт очерк невидимого за «завесой бытия» мира, открывает подлинную землю и пути творческого хозяйствования — прояснения «вечных имен» твари. Концепция идеальной коммуны (идеально-

**“HERE TIME
TURNS INTO
SPACE”:
THE MOTIF OF
THE REVELATION
OF A “NEW EARTH”
IN THE WORKS OF
M. PRISHVIN AND
A. GORSKY.**

E.Y. Knorre

*Institute of World Literature
named after A.M. Gorky
IMLI RAS*

*Orthodox St. Tikhon
University for the Humanities
(PSTGU)*

Lena12pk@yandex.ru

The article examines the reception of the myth of the Invisible City, including allusions to the Solovyov Sophia myth, in the concept of religious creativity by A.K. Gorsky and M.M. Prishvin in the 1920s–1930s. In the works of philosophers, the image of an invisible ideal earth appears — a space where time will end. In the image of a new earth outside of time and space, allusions to the ideas of Plato and Kant are identified. Art in the philosophy of A. Gorsky and M. Prishvin gives an outline of the world invisible behind the “veil of being”, reveals the true land and ways of creative management — clarification of the “eternal names” of creatures. The concept of an ideal com-

го «мы») в дневниках Пришвина 1930-х гг. восходит, как и в творчестве А.К. Горского, к идее космического хозяйствования, в основе которой — софийный миф о путях восхождения к невидимой истинной земле искупленного мира.

Ключевые слова:

Соловьевский миф, софийный миф, Невидимый град, «истинная земля», Платон, Кант, А. Горский, М. Пришвин, дневники, очерк, время и пространство, коммуна.

mune (ideal “we”) in Prishvin’s diaries of the 1930s goes back to A.K. Gorsky’s works, to the idea of cosmic management, which is based on the Sophia myth about the paths of ascent to the invisible true land of the redeemed world.

Keywords:

Soloviev’s myth, Sophia myth, Invisible City, “true earth”, Plato, Kant, A. Gorsky, M. Prishvin, diaries, sketch, time and space, commune.

Китежская легенда в культуре Серебряного века становится частью религиозно-философского мифа о Невидимом граде — Граде праведников: эта невидимая земля — мир в Боге — осмысливается последователями В. Соловьева как особая общность людей и существ в природе, «сизигические отношения», определяемые словом «Церковь»¹: «Церковь есть богочеловечество» (Соловьев 1994, с. 50).

Тема человека, его творчества как пути искупления греха и возвращения к всеединству становится основой философии и эстетики в культуре Серебряного века. Всеединство (Плерома) является образом идеального Града — невидимой церкви, понимаемой как духовное братство людей, противопоставленное политическому и социальному, государственному единству (Кнорре 2019b). К образу

¹ В монографии о Павла Хондзинского «Церковь не есть академия» показано, как в истории религиозной мысли и религиозных исканий в литературе и русской философии XIX в. формируется особый путь понимания «церкви» в «богословии мирян» (внеакадемическом, светском богословии), ставший основой религиозных исканий начала XX века. О. Павел Хондзинский пишет о том, что религиозно-философские искания Н.В. Гоголя, А.С. Хомякова, Ю.Ф. Самарина, Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева, Л.Н. Толстого, Н.Ф. Федорова, их размышления о церкви как идеальном объединении людей (братстве) можно рассматривать в составе особой традиции внеакадемического богословия — русской Laientheologie XIX столетия (Хондзинский 2016).

невидимой церкви как символу особого пространства братских отношений обращаются В.В. Розанов, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, А.К. Горский, эта тема звучит у Д.С. Мережковского, Вяч. Иванова и А. Мейера. Мотив поиска идеальной общности появляется и в христианском персонализме М. Пришвина. В его творчестве формируется цепочка лейтмотивов: образы церкви-братства, христианского цветка «Мира», «мы» христианской общины становятся частью концепции «священства в мире» — «церкви, в которой священником Я» (Пришвин 1999, с. 12).

В мифе о Невидимом граде прочитывается и влияние Германии, и в частности философии искусства Р. Вагнера. В исследованиях А. Гачевой (Гачева 1996), А. Жеребина (Жеребин 2009), Н. Вагановой (Ваганова 2011), М. Пашенко (Пашенко 2011) проблематика жизнетворческих идей в культуре русского символизма определяется в диалоге с западной традицией прочтения сюжета пути преображения мира. В литературных дискуссиях начала века вагнерианский сюжет становится предметом освоения и переосмысления: «Общий идейный сюжет, который намечен в работах о Вагнере и России, определяется коллизией “своего” и “чужого”, переосмыслением Вагнера по русскому коду» (Жеребин 2009, с. 6). Тема религиозного творчества, осмысляющегося как особый путь художника к восстановлению распавшегося мира и возвращения людей к Благобытию, становится предметом дискуссий. Рецепция «вагнерианского сюжета» в России заключается в различении двух его версий, символизирующих одновременно две концепции творчества и творческой личности, созидающей «новый мир»: путь Зигфрида и путь Парсифаля. Если в германском синтезе искусств главное место занимает героическая трагедия «Кольцо Нибелунга», ориентирующая на языческий идеал (мистерия в опере «Парсифаль», по словам Дурылина, не была воспринята немецким народом), то русская версия сюжета о преображении мира раскрывается в эпическом жанре: в поэме исхода, обращенной к эстетике литургии. Как пишет А. Гачева, литургический синтез искусств в версии Н. Федорова, в концепциях его последователей А. Горского и Н. Сетницкого, — это уже не катастрофизм, а конечное

восстановление мира — путь к Царствию Божию, которое откроется в конце времен¹.

В 1920-е гг. можно выделить два основных объединения, влияющих на мировоззрение и творчество Пришвина, в которых обсуждается мысль о «новом граде», осуществляется попытка создавать альтернативные формы объединения людей, в основе которых «принцип Церкви»². Это кружок А. Мейера «Воскресение», куда входили А. Ухтомский, Н. Анциферов, М. Юдина, М. Бахтин и др., и круг последователей Н. Федорова — федоровцев «второй волны» — А. Горского, Н. Сетницкого, В. Муравьева. Хилиастическая идея Царства Божия на земле сближает философско-персоналистов с построениями религиозного космизма, представленного работами Федорова. Идея родственного целого у Федорова может быть включена в один ряд с идеями диалога как модели целого у Бахтина, идеей «родственного внимания» у Пришвина, идеей преображенного космоса в трудах Мейера. Известно, что Горский контактировал с членами кружка Мейера, идеи которого во многом дополняют и проясняют хилиазм федоровского движения в 1920–1930-е. Кружок Мейера «Воскресение» в Петербурге и федоровский кружок в Москве определяют свою миссию как ответ формирующейся в 1920-е новой советской культуре (Кнорре 2019а, с. 175–187).

Эти два круга становятся центрами альтернативной культуры, которая, не вступая в противостояние с официальной культурой, пытается наполнять коммунистическую концепцию идеальной общности будущего христианским содержанием. С. Семенова пи-

¹ Примером такого эпоса, объединяющем эпоху 1910-х с эпохой 1920-х гг., может стать мистерия В.Н. Муравьева «София и Китоврас», замысел которой формируется в 1910-х гг. и осуществляется во всей полноте уже в 1920-е гг., а также поэзия А.К. Горского, на которых также оказала влияние философия В. Соловьева. О Горском, Сетницком, Муравьеве и их идеях см. главы книги А.Г. Гачевой (Гачева 2019, с. 384–428, 448–482, 498–516, 595–622).

² В 1915 г. А. Мейер в прениях после доклада Д. Койгена говорит о том, что в основе нового общения людей на земле будет принцип Церкви, противоположный принципу Государства (Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге 2009, с. 160).

шет, что А. Мейер, а также космисты А. Горский, Н. Сетницкий, В. Муравьев признавали «правду социализма», «но, полемизируя с дефектными его сторонами, связанными с классовой ограниченностью, человекобожеской псевдорелигиозностью, пытались расширить этот идеал измерениями экзистенциальными, космическими, онтологическими, религиозными» (Семенова 2003, с. 73). Рассмотрение дневников Пришвина в контексте проблематики русской религиозной философии 1920–1930-х гг. позволяет поставить вопрос об эволюции идей Серебряного века в творчестве М. Пришвина советского периода, а также рассмотреть под новым углом зрения проблему самоопределения Пришвина в советское время, выявляя религиозно-философский подтекст детских рассказов о природе и животных в этот период.

В философии христианского космизма ключевое место занимает образ Софии как идеальной «невидимой земли», гармоничного космоса. Тема пути в Невидимый град осмысливается в трудах космистов как путь «космизации» хаоса: это творческий «труд», особый путь «регуляции» искаженной грехом природы человека и мира, который открывает «невидимую землю» (обетованную землю) — гармоническое сочетание энергий и сил, Софию — в трактовке В. Соловьева, в концепции Н. Федорова и его последователей А. Горского и Н. Сетницкого — единый братский космос. Формирующийся в конце 1910-х гг. замысел мистерии «София и Китоврас» В. Муравьева по-своему воплощает идею Соловьева о пути человечества к Благобытию (миру в Боге): в центре повествования — путь Софии, которая, пройдя испытания, должна воссоединить распавшийся мир, привести его к утраченному всеединству.

Образ восхождения мира («падшей Софии», «падшего человечества») к утраченной райской земле, гармонической полноте бытия, Всеединству в трудах В. Соловьева можно сблизить с идеями Н. Федорова о восстановлении мира после грехопадения. В работе А. Гачевой, посвященной мистерии В. Муравьева «София и Китоврас», прослеживается проявление в идеях федоровца В. Муравьева гностического мифа о пути восхождения падшей Софии

к Плероме (Гачева 2015b). Образ грехопадения Адама и связанная с ним концепция «послегрехопадного порядка бытия» лежит в основе «природно-искупительной» мысли Н. Федорова (Кнорре 2008, с. 84–85).

Идея восстановления разрушенного, восстановления погибшего становится ключевой идеей Федоровского движения. В 1920–1930-е гг. последователи Н. Федорова, А. Горский и Н. Сетницкий, актуализируют идеи мыслителя в новой культурной ситуации. В этот период создаются следующие работы философов: А. Горский «Огромный очерк» (1924) (Горский 2018, кн. 1, с. 378–442), А. Горский, Н. Сетницкий «Смертобожничество» (Харбин, 1926) (Горский, Сетницкий 1995, с. 19–96), А. Горский «Николай Федорович Федоров и современность» (выпуск 1–4, Харбин, 1928–1933) (Горский 2018, кн. 1, с. 663–812), А. Горский «Рай на земле. К идеологии творчества Достоевского. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров» (Харбин, 1929) (Горский 2018, кн. 1, с. 543–640), Н. Сетницкий «Капиталистический строй в изображении Н. Федорова» (Сетницкий 1926, с. 9–25), Н. Сетницкий «О конечном идеале» (Харбин, 1932) (Сетницкий 2003, с. 127–194).

Опираясь на идеи Н. Федорова о «взаимознании» человека и природы, о будущем преобразении космоса в мир «свободных, бессмертных личностей», близкие идеям А. Мейера, федоровцы А. Горский и Н. Сетницкий создают в 1920–1930-х гг. альтернативный советскому проекту образ нового мира — идеального коллектива, «новой земли». В 1918 г. А. Горский пишет работу «Рай на земле. К идеологии творчества Ф.М. Достоевского. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров», в которой исследует концепцию идеального общежития в творчестве Ф.М. Достоевского (опубликована в только в 1929 г. под литературным псевдонимом Горского «А.К. Горностаев»). Горский пытается ответить на вызовы современности — вопрос о пути России к созиданию идеального будущего коллектива. Для него важно показать, что в сложившейся после революции ситуации Достоевский и Федоров могут дать альтернативный путь видения социализма и коммунизма в их первоисточке — христианской идее царствия Божия как образа

братского объединения существ во всем космосе. Хилястическая идея, по мысли Горского, является центральной осью всей русской религиозной мысли: «Основная, можно сказать, единственная тема русской религиозной мысли — то, откуда всё исходило и к чему возвращалось, центральная ось, вокруг которой нарастала сила движения, — идейная задача, определившая собой весь ход развития ее, — может быть обозначена всего четырьмя словами: “Царствие Божие на земле”» (Горский 2018, кн. 1, с. 561)¹. Горский показывает, что Достоевский, как и Федоров, видит путь созидания идеальной общности вне социально-политических преобразований по модели социализма или капитализма: для мыслителей путь к «всечеловеческому братству», мировому общению и единению на земле всех народов — это путь религиозный, обращенный к совершенствованию природы человека, преодолению слепого эгоистического природного начала.

В дневниках Пришвина 1926–1928 гг. философские размышления о природе определяются в диалоге с Н.Ф. Федоровым и А.К. Горским, в его творчестве появляется близкая интуиции Горского идея «взаимознания» природы и человека. Имя Горского не раз упоминается на страницах дневников Пришвина 1926–1929 гг. Так, 23 мая 1926 г. в дневниках перечислены письма, которые необходимо написать: «Письма: Дунечке, Разумнику, Горскому, Полонскому» (Пришвин 2003, с. 67). Пришвин читал работу Горского и Сетницкого «Смертобожничество». Судя по следующей дневниковой записи, Пришвин был знаком и с идеями другой работы Горского — «Перед лицом смерти: Л.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров» (Харбин, 1928): «Сочельник Нов<ого>года. Читал книгу “Смертобожничество”, в которой автор, примыкая к Федорову, говорит, что истинная христианская идея — это победа человеком смерти, тогда как обычная <1 нрзб.> религий это, наоборот, обожествление смерти. Горский говорит, что острое отношение Толстого к смерти явилось у него через Федорова. И еще, что уход Толстого есть очень сложное явление».

¹ См. также об идеале Царства Божия в трудах космистов: Гачева А.Г. Идеал «Царства Божия на земле» в русской философской мысли: от Серебряного века до новогрардства 1930-х годов (Гачева 2015а).

ние, до сих пор не разгаданное. Этим уходом Толстой будто бы зачеркивал все свое толстовство» (дневниковая запись от 13 января 1928 года) (Пришвин 2004, с. 10).

Вместе с тем и в письмах самого Горского также упоминается Пришвин. Так, Горский в одном из писем (16 августа 1939 г.) описывает психоаналитический сон о том, как он «привел Пришвина в гости к Пришвину, и оба очень понравились друг другу (Горский 2018, кн. 2, с. 642). Интересно и то, что Пришвин обращался к проповедям Ионы Брихничева, а также написал очерк, посвященный Голгофскому христианству (Пришвин 1982). Именно Иона Брихничев в содружестве с А. Горским считается зачинателем Федоровского движения в 1910-е гг. Этот факт отмечают исследователи федоровского движения — М. Хагемейстер (Hagemeister 1989), А. Гачева (Гачева 2015а), Б. Кнорре (Кнорре 2008), Дж. Янг (Young 2012).

Диалог с А. Горским в реальной жизни перенесен Пришвиным и в его художественный мир. Так, по мысли Пришвина, Горский должен был стать одним из героев его романа о творчестве, сюжет которого формируется на страницах дневника 1927–1928 гг.: «Федоров — большевик православия. В книгу о творчестве надо непременно среди богоискателей поставить ученика Федорова и сознательного последователя (Г-о)» (запись от 1928 года, 30 сентября) (Пришвин 2004, с. 265).

Процесс формирования замысла романа-исследования как новой романной формы, объединяющей искусство и науку, искусство и жизнь, диалогически связан с суждениями Горского о романном жанре и искусстве в целом¹. Для Горского искусство должно перестать быть иллюзией, но «всецело стать чертежом, проектом, пробой <...> подготовкой, прощупью путей к настоящему, подлинно-творческому, реально преобразующему мир, перестраивающему небо искусству» (Горский 2018, кн. 1, с. 728). В «Огромном очерке» философ описывает концепцию искусства будущего, задача которого прозревать сквозь распавшееся бытие очерк целостного единого мира, видеть лица сквозь толщу материи. Раскрывая идею

¹ См. подробнее о диалоге М. Пришвина и А. Горского в моих статьях (Константинова 2005; Константинова 2011).

мировоздействия, Горский пишет о синтезе искусства и науки и, как и мыслители начала века, мыслит его в соловьевской традиции пути человечества к Всеединству сквозь проницание «мрака пути»: «стоит понаблюдать, из каких элементов складывается “окружающий нас мрак”» на пути к науке будущего (Там же, с. 728).

Новая физика, по мысли Горского, приведет человека в то место, где «время обращается в пространство»: «вот чего требует от нас новая физика. Она приводит нас в то место, где, как разъяснил Вагнеровскому Парсифалю Гурнеманц, “Zum wird hier die Zeit” (“здесь время обращается в пространство”» (Горский 2018, кн. 1, с. 728). Описание этого места созвучно словам Алконоста из оперы Римского-Корсакова «Сказание о невидимом граде Китеже и деде Февронии» (1907), где говорится, что в Китеже «Все забудется, / Время кончится!» (Дурылин 2014, с. 104). Здесь также просматривается платоновский миф о пещере, где появляется образ стены теней, которую преодолевает человек в своем познании мира. Как и в дискуссиях начала века, Горский обращается в своих размышлениях к философии Канта, его идее об априорных предпосылках познания, определяющих наше восприятие мира в формах времени и пространства, что закрывает для человека видение мира как единого целого. Горский добавляет, что не только формы времени и пространства искажают наше восприятие «реального» целостного мира, но еще и слепота действия: «формы не предшествуют, а являются вместе с действием — слабость действия делает формы путями» (Горский 2018, кн. 1, с. 714). Здесь просматривается ключевая для федоровцев, как и для соловьевцев, идея грехопадения человека и природы, а также и мысль о предпосланном человеку долге восстановления Всеединства, мира в Боге (Кнорре Б. 2008).

Образ невидимой преграды воспринимается в круге мыслителей-китежан через метафору стены Невидимого града, за которой время и пространство преодолены (Кнорре 2019b). Горский приводит слова Муравьева о преодолении времени: «Жизнь станет совокупностью звуков, цветов, озарений, целекупных ощущений и прозрений, станет целостным движением, направляемым

вдохновением и разумом к единой цели — преодолению времени» (Горский 2018, кн. 1, с. 745). Именно поэтому философ в своем размышлении об искусстве будущего обращается к образам оперы «Парсифаль», которая становится предметом дискуссий начала века о Невидимом граде Китеже. Роль искусства будущего осмысливается Горским в форме сюжета о пути сквозь невидимую преграду нашего сознания. Искусство, по Горскому, обладает путем просветления слепого действия. Обращаясь к платоновскому мифу о невидимой истинной земле, Горский, как и Дурылин (Дурылин 2014), пишет об искусстве будущего, которое вслед за Федоровым называет «путем обладания землей» — синтезом искусства и науки, новой небесной физикой. Искусство будущего открывает Невидимый град — гармонизированный космос — небесную землю, где «времени больше не будет» (Горский 2018, кн. 1, с. 194).

Идеи и мотивы работы А. Горского «Огромный очерк» можно увидеть в концепции творческого поведения Пришвина в его работе «Мой очерк» (1933), написанной уже после интенсивного общения с Горским в 1928–1929 гг. В рассуждениях о творчестве Алпатова (1926–1928), а также в статье «Мой очерк» (1933) Пришвин возвращается к полемике начала века о Невидимом граде. В этой статье появляется своеобразный манифест творческого метода Пришвина, который сближает его с религиозно-философским мифом о собирании распавшегося мира, обретении утраченного целого — града Невидимого. Рассуждая о жанре очерка, Пришвин обращается к вопросу о новом искусстве, затронутому еще в 1913 г. С. Дурылиным в его статье «Рихард Вагнер и Россия. Вагнер о будущих путях искусства». Как и в дискуссиях начала века, в рассуждениях о будущем искусстве Пришвин использует образную систему литературно-философского мифа о Невидимом граде. Сюжет пути к «новой земле» града Невидимого становится мифопоэтической основой концепции «творческого поведения» в его творчестве в советские годы (Кнорре 2019b).

В работе «Мой очерк» (1933), ретроспективно анализируя свои эстетические поиски начала века, Пришвин определяет свой творческий метод. Пришвин понимает под очерком не литературную

форму, но «специфическое отношение автора к своему материалу как в смысле подчинения ему, так и, скажем, *оволения* (*курсив Пришвина*)» (Пришвин 1983, с. 6). Свои произведения Пришвин называет очерками: «...в очерке не как в чистой беллетристике одни букашки, а есть как будто в то же время что-то и от науки и от правды жизни» (Пришвин 1983, с. 10). В очерке, по Пришвину, «... есть как бы остаток материала, художественно не проработанного вследствие более сложного, чем искусство, отношения автора к материалу... усиленно реальное отношение автора к материалу» (Пришвин 1983, с. 10). Это отношение художника к реальности, которое больше, чем общепринятый реализм, Пришвин осмысляет как путь художника к «новой земле», образ которой становится мифопоэтической основой концепции творческого поведения. Размышление об очерке восходит к культуре начала века, когда под влиянием круга христианских персоналистов С. Дурылина, Д. Мережковского и др. в творчестве Пришвина формировалась идея просветления материи (мотив прояснения «стены годов», позже продолженный в мотивах «завесы бытия», «братской линии», «ширмы войны», скрывающей правду военного времени и др.). Форма очерка дает возможность, не создавая вымышленную реальность, улавливать в слове саму жизнь: «...отношение художника к материи чуть глубже, чем общепринятый реализм... благодаря <...> родственному вниманию <...> выявляет лицо самой жизни» (Пришвин 1983, с. 8).

Горский в своей работе об очерке также пишет о проницании материального мира и выявлении в нем «лица». Благодаря новому восприятию мира человек сможет прозревать сквозь «непрозрачный» дотоле предмет — материя станет прозрачной: «Очевидно, возможно при известном потенцировании токов осязания такое их изощрение, при котором всякий внешний “непрозрачный” дотоле предмет или масса станет проницаемым, прозрачным, т.е. зеркальным, зримым» (Горский 2018, кн. 1, с. 437). Как и в религиозных исканиях Серебряного века, искусство будущего для Пришвина и Горского, — это путь прозрения невидимого целостного мира. Это выход из выдуманного мира — в мир, наблюдаемый

в свете «родственного внимания», что определяет, по Пришвину, и особый реализм его очерка. Как и в «Огромном очерке» Горского, у Пришвина присутствует идея прозрения сквозь оболочку «очевидного» нового облика мира: очертаний лица вещи, предмета, явления. В осмыслении жанра очерка для Пришвина важна идея спасения «из числа»: проявление в свете родственного внимания в раздробленном, хаотичном мире «вечных имен»¹.

Идею своего творческого метода Пришвин обосновывает собственной мифологией «новой земли», определяемой в контексте религиозно-философских исканий китежан как подлинной реальности Невидимого града Божьего, скрытой «завесой мира» — страстями нашего природного «я». Пришвин включает мотивы своих ранних произведений (см., например, «О граде Невидимом» (1909) и др.) в размышления о культуре очерка, выявляет ключевую тему творческой личности, которая раскрывается в мифе об Адаме: «Детство Пришвина прошло в дворянской усадьбе маленького имения Елецкого уезда, купленного предками автора — купцами. В прекрасном саду этой усадьбы, окруженной малоземельными мужиками, у Пришвина зародилась одна из главных его жизненных тем, его собственная легенда о втором Адаме: бог изгнал Адама из рая и велел ему в поте лица обрабатывать землю; через некоторое время богу наскучило смотреть на изгнанного Адама — и он создал другого и опять впустил его в рай, и опять второй Адам, как и первый, согрешил и был вновь изгнан из рая. Но пока создавался второй Адам, первый Адам размножился, захватил всю хорошую землю, и второй Адам, желающий осуществить заповедь в поте лица добывать себе хлеб, не может себе добыть земли свободной и всюду бродит в поисках ее по огромной стране» (Пришвин 1983, с. 7). Как и в диалоге Платона «Федон», для познания «истинной земли» нужен аскетический путь, преодолевающий страсти низшего «я». Возможность найти свободную, нетронутую первым Адамом землю обретается в духовном «превращении» человека — в его движении от «я» ветхого («я» Адама, который согрешил) к новому «я»,

¹ О вечных именах в русской религиозной философии см.: Резниченко 2012.

которое воссоединяет человека с другими («я» переходит в «мы»). В этом превращении — суть творческого зрения нового Адама, преодолевающего свой грех, в свете родственного внимания видящего сквозь завесу числа — «вечные имена» твари.

Образ второго Адама, выявляющего имена в природе, Пришвин соотносит с собственным творческим путем очеркиста: «Почему же эта тема второго Адама разрабатывается Пришвиным непременно в форме очерка? <...> А разве сам Пришвин как художник, дающий нам ландшафты севера, юга, востока и запада, сам-то не похож на второго Адама в поисках свободной, не тронутой первым Адамом земли?!» (Пришвин 1983, с. 7). Пришвин различает творческий метод обыкновенного очеркиста и собственный подход к созданию очерка. Обыкновенный очеркист похож, по Пришвину, на первого Адама, который захватывает много земли, «сколько он может обежать в день от восхода солнца и до заката. Очеркист, как жадный мужик, обыкновенно столько захватывает материала, что круг его не смыкается» (Пришвин 1983, с. 7). Второй Адам находит свою землю не в видимом пространстве и времени, а путем открытия «новой земли» за «завесой числа» (раздробленного во времени и пространстве мира) в подлинной реальности града Невидимого: он, как и Адам в «Мирской чаше», видит мир «с лица», различает в той же самой местности — новый ее облик: «Пришвин благодаря своей необыкновенной близости к материалу, или, как он сам говорит, родственному вниманию, выявляет нам лицо самой жизни, будь это цветок, собака, дерево, скала или даже лицо целого края. Благодаря своей упорной работе над очерком в смысле чрезвычайного самосближения с материалом он похож на первобытного анимиста, представляющего себе все сущее, как люди» (Пришвин 1983, с. 8).

Обращения очеркиста к облику «новой земли» Пришвин сравнивает с подвигом революционера, открывающего людям новый мир — невидимое братство людей и существ в природе, единый братский космос¹: «Революционеру и ученому хочется в искусстве,

¹ См. подробнее о религиозно-философском контексте статьи «Мой очерк» в работе: Кнорре 2018.

подобно как в революции и в науке, тоже подвига, тоже настоящего дела, физической реализуемости своего замысла. Есть довольно на свете даровитых людей, которым искусство кажется слишком легким выходом из их трудного положения, и они могли бы, но не хотят для себя этой легкости. Так вот и юноше, чаявшему непосредственную близость всемирной катастрофы, невозможно было быть просто беллетристом, он держится очерка потому, что в очерке не как в чистой беллетристике одни букашки, а есть как будто в то же время что-то и от науки и от правды жизни» (Пришвин 1983, с. 10).

Для Пришвина, как и для А. Горского, искусство — это возможность жизнетворчества: искусство должно выйти за рамки «отвлечения от жизни» и стать путем преобразования ее — путем выявления в материи лиц. Как и в дневниках 1914–1919 гг., здесь появляется сюжет о безличной преграде нашего пути к Невидимому за ней Граду — собору лиц, идеальной общности людей и существ в природе. Если в повести «У стен града невидимого» это образ «стены годов», в период Первой мировой войны — образ «храмовой завесы» и «завесы бытия», в дневниках 1918–1919 гг. — образ «кровавой завесы мира», на которой начертан лик врага, то здесь, в 1933 г., образ материального мира, ослепляющего героя, искажающего его видение вещей, заслоняющего невидимую «землю» (мир, Невидимый град), воплощается в образе «материи», которая не есть сама реальность. Реализм, по мнению Пришвина, — это проникание материи, что выявляет в ней «лицо самой жизни» (Пришвин 1983, с. 8). Этот путь реализма сближает Пришвина с реализмом Дурылина, его осмыслением пути к «реалиа-реалиора» — подлинной реальности вещей, которую, по мысли Дурылина, познает художник будущего, проникая поверхностную оболочку мира («когда совлечены покровы со всего сущего» (Дурылин 2014, с. 719)¹. Этот метод познания подлинной реальности сблизит Пришвина и с размышлениями о трансфизическом познании в книге Даниила Андреева «Роза мира».

¹ Подробнее о концепции искусства будущего М. Пришвина и С. Дурылина см.: Кнорре 2017.

Таким образом, в 1920–1930-е гг. А. Горский и М. Пришвин создают свою версию путей к идеальной коммуне — невидимой «истинной земле». Обращаясь к платоновскому и соловьевскому мифу, философы выстраивают сюжет спасения, предлагая эсхатологическое прочтение революционной идеи преобразования мира. Как и в философии Серебряного века, М. Пришвин и А. Горский выявляют религиозную сущность искусства, которое настраивает зрение человека, помогает проникать «завесу» мира и открывать целостный его очерк — видеть космос как братство «вечных имен», «невидимую церковь».

Литература

Ваганова 2011 — *Ваганова Н.А.* С.Н. Дурьлин и Н.А. Римский-Корсаков: музыкально-философский контрапункт // Софиология про-тоиерея Сергия Булгакова. М.: ПСТГУ, 2011. С. 428–457.

Гачева 1996 — *Гачева А.Г.* Русский космизм и вопрос об искусстве // Философия бессмертия и воскрешения. Вып. 2. М.: Наследие, 1996. С. 5–63.

Гачева 2015а — *Гачева А.Г.* Идеал «Царства Божия на земле» в русской философской мысли: от Серебряного века до новгородства 1930-х годов // Соловьевские исследования. Ивановский государственный энергетический университет. 2015. № 3. С. 80–98.

Гачева 2015b — *Гачева А.Г.* Гностические мотивы в философской мистерии В.Н. Муравьева «София и Китоврас» // Россия и гнозис: Раннехристианский гностический текст в российской культуре. СПб.: Изд-во РХГА, 2015. С. 15–51.

Гачева 2019 — *Гачева А.Г.* «Идеал ведь тоже действительность...»: Русская философия и литература. М.: Академический проект, 2019. 734 с.

Горский 2018 — *Горский А.К.* Сочинения и письма. В 2 кн. М.: ИМЛИ РАН, 2018.

Горский, Сетницкий 1995 — *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Сочинения / Сост. Е.Н. Берковской (Сетницкой), А.Г. Гачевой, вступ. ст. и примеч. А.Г. Гачевой. М.: Раритет, 1995. 448 с.

Дурьлин 2014 — *Дурьлин С.Н.* Статьи и исследования 1900–1920 годов. СПб.: Владимир Даль, 2014. 895 с.

Жеребин 2009 — *Жеребин А.* Зачинатель и «завершители» // Вопросы литературы. 2009. № 4. С. 5–23.

Константинова 2005 — *Константинова Е.Ю.* Эволюция замысла книги о творчестве «Журавлиная родина» в контексте проблемати-

ки дневников М.М. Пришвина 1928 года // Филологические традиции в современном литературном и лингвистическом образовании. Вып. 4. М.: МГПИ, 2005. С. 162–166.

Константинова 2011 — *Константинова Е.Ю.* Идея творческого воздействия на мир в дневниках М.М. Пришвина 1926–1929 гг. в контексте диалога с Н. Федоровым и А. Горским // Литературоведческий журнал. М.: ИНИОН РАН, 2011. № 29. С. 129–147.

Кнорре Б. 2008 — *Кнорре Б.* В поисках бессмертия. Федоровское религиозно-философское движение. М.: Изд-во ЛКИ, 2008. 192 с.

Кнорре 2017 — *Кнорре Е.Ю. (Константинова)* Дневники и художественные произведения М.М. Пришвина в период Первой мировой и гражданской войн: жанр и концепция «творческого поведения» // Кризисные ситуации и жанровые стратегии: сборник научных трудов / Ред.-сост. В.В. Савелов, В.И. Тюпа, О.В. Федунина. М.: Эдитус, 2017. С. 141–153.

Кнорре 2018 — *Кнорре (Константинова) Е.* Метафизика краеведения: «путь к новой земле» в дневниках и художественных произведениях М. Пришвина в контексте религиозно-философских исканий китежан 1910–1920-х гг. (А. Мейера, С. Дурылина, П. Флоренского, А. Ухтомского, Н. Анциферова) // Русская словесность. 2018. № 3. С. 31–40.

Кнорре 2019а — *Кнорре Е. (Константинова)* Религиозно-философский кружок А. Мейера «Воскресение». Концепция идеальной общины в философии и жизненной практике // Дружеский круг как начало соборности и солидарности в России. Материалы международной конференции. М.: Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2019. С. 175–187.

Кнорре 2019б — *Кнорре Е.* «Сюжет “пути в Невидимый град” в творчестве М.М. Пришвина 1900–1930-х гг.». Диссертация на соискание уч. степени канд. филол. наук по специальности 10.01.01. Москва, ИМЛИ РАН, 2019. 295 с.

Пашенко 2011 — *Пашенко М.В.* Проблема «китежского текста» и «Инония» Есенина // Вопросы литературы. 2011. № 2. С. 9–58.

Пришвин 1982 — *Пришвин М.М.* Голгофское христианство // Пришвин М.М. Собр. соч.: в 8 т. Т. 1. М.: Худ. лит., 1982. С. 747–750.

Пришвин 1983 — *Пришвин М.М.* Мой очерк // Пришвин М.М. Собр. соч.: в 8 т. Т. 3. М.: Худ. лит., 1983. С. 5–10.

Пришвин 1999 — *Пришвин М.М.* Дневники 1923–1925 гг. М.: Русская книга, 1999. 416 с.

Пришвин 2003 — *Пришвин М.М.* Дневники 1926–1927. М.: Русская книга, 2003. 592 с.

Пришвин 2004 — *Пришвин М.М.* Дневники 1928–1929 гг. М.: Русская книга, 2004. 544 с.

Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде) 2009 — Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Пе-

троgrade). История в материалах и документах: В 3 т. Т. 3. (1914–1917). М.: Русский путь, 2009. 656 с.

Резниченко 2012 — *Резниченко А.И.* О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minoris. М.: Издательский дом РЕГНУМ, 2012. 416 с.

Семенова 2003 — *Семенова С.Г.* Основные философские объединения, высылка мыслителей // Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 50–78.

Сетницкий 1926 — *Сетницкий Н.А.* Капиталистический строй в изображении Н. Федорова // Известия Юридического факультета. Том 3. Харбин, 1926. С. 9–25.

Сетницкий 2003 — *Сетницкий Н.А.* О конечном идеале // Сетницкий Н.А. Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х гг. Вып. 1. М.: ИМЛИ, 2003. 624 с.

Соловьев 1994 — *Соловьев В.* О христианском единстве. М.: Рудомино, 1994. 336 с.

Хондзинский 2016 — *Хондзинский П., прот.* «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. 480 с.

Young 2012 — *Young George M.* The Russian cosmists: the Esoteric Futurism of Nicolai Fedorov and His Followers. Oxford University Press, 2012. 296 pp.

Hagemeister 1989 — *Hagemeister M.* Nikolaj Fedorov, Studien zu Leben, Werk und Wirkung. München, 1989. 550 с.

ВСЕОБЩАЯ ПРЕ- ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

(Из «Евангелия
всемогущества»
от В.Н. Муравьева)

А.А. Оносов

*Московский государственный
университет*

o.ksandr@yandex.ru

Представлены результаты социально-философского и культурологического анализа идейного наследия мыслителя-космиста Валериана Николаевича Муравьева (1885–1930). Раскрывается содержание и глобально-культурное значение главных интенций мыслителя: его наметок ипостасийной логики и антропологической математики, образов соборно-ипостасийного социального единого, идеи цикличности бытия сущего и ряда других. Предпринимается попытка целостного осмысления и теоретической систематизации творчества Муравьева в контексте современной системы миропредставления, при этом обнаруживается единая логика и внутренняя сопряженность космистских взглядов и идей мыслителя.

Ключевые слова:

В.Н. Муравьев, космофилософия, общее дело, эволюция человека, информационные технологии, культурная антропология, антропологическая математика, ипостасийная логика, соборность, ипостась, Мультиверс, эсхатология.

UNIVERSAL TRANSFORMATIVE CULTURE

(From the “Gospel of
Omnipotence”
by V.N. Muravyev)

Aleksander A. Onosov

*Moscow State
University*

o.ksandr@yandex.ru

The results of the socio-philosophical and cultural analysis of the ideological heritage of the cosmist thinker Valerian Nikolaevich Muravyev (1885–1930) are presented. The content and global-cultural significance of the main intentions of the thinker are revealed: his outlines of hypostatic logic and anthropological mathematics, images of the conciliar-hypostatic social unity, the idea of the cyclicity of being existing and a number of others. An attempt is made to holistically comprehend and theoretically systematize Muravyev's creativity in the context of the modern system of world representation, while revealing a unified logic and internal conjugation of the cosmist views and ideas of the thinker.

Keywords: V.N.

Muravyev, cosmosophy, common cause, human evolution, information technologies, cultural anthropology, anthropological mathematics, hypostatic logic, conciliarity, hypostasis, Multiverse, eschatology.

...Я зову всех войти не только в царство мощи, но и в царство совершенства, и не только в царство совершенства, но также в царство любви.

В.Н. Муравьев

В последние десятилетия удивительное своеобразие творческой мысли *Валериана Николаевича Муравьева* (1885–1930) стало достоянием российской и мировой интеллектуальной среды. Залежи напряженного дискурса этого трагически прерванного автора постепенно, в растущей полноте и многообразии, проявляются, как бы проступая еще нечеткими контурами из глубин заблоченного временем небытия, его идеи заслуженно обретают свой корпус и научную суверенность.

Муравьев, — безусловно, один из наиболее интересных и «невероятных» мыслителей-космистов, творчески обусловивших широкий идейный спектр космофилы. Невероятность его представлений, неканоничность его мысли открывается не сразу, не вдруг и не без усилий; плоды его теоретических исканий на первый взгляд неброски, смыслы прикровенны, взгляды иногда словно отражают логику какого-то иного миропорядка. «Я о многом вынужден умалчивать и говорить лишь намеками», ибо «проповедую для других эпох, для грядущих поколений» — проговаривается Муравьев устами литературных героев своей философской мистерии (Муравьев 2011, кн. 1, с. 390, 336). Конечно, необходимость этих «других эпох» обусловлена не только оригинальностью идей Муравьева, но и тем, что он не мог прямо их высказывать в атмосфере дней своей исторической эпохи; и только в наши дни они стали постепенно пополнять арсенал научно-футуристической мысли.

В обобщенном представлении мыслителя, эмпирическая жизнь, организация общества — «ложное царство», и потому люди должны получить новое историческое откровение: это должно быть откровение истинного царства, которое воздвигается в «молотилке культуры», но культуры тоже преображенной, занятой культурным деланием жизни и времятворчеством. В качестве концептуального

обоснования деонтологического культивирования проективной действительности Муравьев формулирует первый закон культурного делания: *«личность завладевает той частью времени, которое ей доступно, и стремится расширить его область»* (Муравьев 2011, кн. 1, с. 162) (примечательно, что в таком определении обнаруживается логический параллелизм с формулировкой В.И. Вернадским биогеохимических принципов эволюции биосферы).

В многопрофильном идейном наследии Муравьева обнаруживаются неожиданные даже для научно искушенного современника, логически негладкие, поворотные идеи, которые, будучи восприняты в их смысловой взаимосвязанности, открывают синтетически целостную, поистине панкосмическую, панораму становления и бытия Сущего. Его размышления и догадки, оказавшиеся «ненормируемыми» в его время и экстраординарными даже в лоне русского космизма, продолжают оставаться неканоническими, идейно «зазубренными» и сегодня, сохраняя свой особый научно-философский статус. Они требуют осмысления в контексте тех знаний, которые стали доступны уже после формулирования этих мыслей. А это без малого — век! Век взрывного научно-технического развития. Идеи Муравьева и их необходимые макроследствия для судеб мира по-прежнему требуют теоретического усвоения, комплексного восприятия «по огибающей» в контексте расширенной картины мира, с позиций современной системы миропредставления.

Наследуя строгую логическую культуру мышления Муравьева, в его творчестве можно выявить несколько идейных последовательностей, смысловых рядов, которые, развиваясь внутри по нарастающей, выстраивают особую мировоззренческую лестницу, ведущую к благому пресуществлению бытия и «свершению времен». И с каждой ступенью такой «лестницы на новое небо» онтологический горизонт умозрительно поднимается, образы и представления мыслителя нелинейно усложняются, постепенно приобретая всеобщий, актуально универсальный характер.

К числу наиболее теоретически сильных и, очевидно, напряженно продумываемых Муравьевым идей можно отнести наброски

ипостасийной логики, стремление определить и отграничить ее понятийный и операционный органон¹. Это и *антропологическая математика* — попытка подойти к воскрешению через номер, число, являющееся, по мысли Муравьева, математической сверткой личности в «анастатической формуле». И содержательное представление об *антропотехнике*, аккумулирующей арсенал практических приемов анастатики и патрофикации. В этот же «тематический формуляр» можно включить и теоретически обновленное представление о *Едином*, опирающееся на воззрения древних философов (прежде всего, Парменида Элейского и Платона). Наконец, это и чрезвычайная идея, восходящая к Гераклиту Эфесскому, которая совершенно независимо и на других логических основаниях была выдвинута и Циолковским — о *цикличности бытия Сущего*, о сознательном запуске единой разумной инстанцией Мультиверса в действие второго закона термодинамики, то есть преднамеренном — жертвенном — открытии шлюзов всеобщей энтропии, эсхатологически поглощающей мир текущий, замыкающей контур бытия и возвращающей Время в начало Начал. И конечно, это прометеанское предвосхищение-задача *овладения временем и времятворчества!* И еще целый ряд других, не менее оригинальных маршрутов мысли Муравьева и прорывных идей.

Прошедшие десятилетия интенсивного научного познания по-разному оценили и распорядились эвристикой таких идей, теоретически реализовав в той или иной мере или отвергнув их мировоззренческий и смысло-преобразовательный потенциал. Так, в ходе последующего развития математической мысли замысел неклассической, ипостасийной логики, которую Муравьеву не удалось постулировать и описать строго формально в матема-

¹ Примечательный факт: чуть ранее Муравьева его современник, русский философ и ученый *Н.А. Васильев* (1880–1940) выполнил новаторскую разработку *воображаемой логики* (Васильев 1989), которая предвосхищала развитие современной неклассической, неаристотелевой логики (многозначные, парадоксальные, многомерные и иные неклассические логики). Ипостасийная логика Муравьева в ее обозначенных фрагментах отчасти повторяет некоторые профильные линии формально представленной воображаемой логики Васильева.

тических терминах, был отчасти воплощен в виде различных теоретических классов *многозначных и бесконечнозначных логик* (вероятностная логика, индуктивная логика, нечеткая логика¹).

И все же насколько эти смелые, словно, действительно, другой логикой — логикой иной реальности — пропитанные прозрения Муравьева оказались в тренде исторически достоверного научно-технологического движения человечества, насколько они сонаправлены с вектором глобального эволюционного процесса в его современном понимании?

Чтобы ответить на эти вопросы, очевидно, нужно мысленно совместить несколько временных точек в истории планетной цивилизации: день почти вековой давности (научно-информационный и мировоззренчески-ценностный контекст творчества Муравьева), день нынешний с его стенобитным, сокрушающим наличное бытие мажорным технократизмом и «день невечерний», отстоящий от сегодняшнего в будущее на активно-историческое расстояние, пропорциональное дельте между эмпирически данной («даровой», в терминах учения Н.Ф. Федорова) и проективно мыслимой («трудовой») культурно-эволюционной сущностью человека. Ибо русская космофизия, в рамках которой интеллектуально ответственно и, безусловно, плодотворно работал Муравьев, требует глубокого и ясного прогностического горизонта исторических событий («мессианско-апокалиптических актов», в терминологии Муравьева), высокой и дальнобойной футуристики.

1. Постановка Муравьевым вопроса о совершенствовании человека аксиоматична для многих течений космофизической мысли: он формулирует и решает его как необходимость целостного — духовного и физического — обновления природы биологического вида *homo sapiens*, превращения последнего «в более могущественное и устойчивое

¹ Нечеткая логика — раздел математики, являющийся обобщением *классической логики и теории множеств*, базирующийся на понятии *нечеткого множества*, впервые введенного Лотфи Заде в 1965 г. Известно, что *теория множеств* немецкого математика *Георга Кантора* стала одним из краеугольных камней идейного творчества Муравьева.

в смысле жизненности существо» (Муравьев 2011, кн. 2, с. 137–138). Специальной техникой и особым искусством преобразования ветхой антропологии служит *антропоургия*, а ее ближайшим культурно-эволюционным результатом — новая биологическая культура — *homo creator*¹, как трансфизиологическая, геологически преходящая, форма организованности разумной жизни на планете.

При этом в ходе управляемой «переработки человеком самого человека» открываются и создаются более сложные контуры эволюции: «совершенствуя человека, мы не только выполняем непосредственную задачу, поставленную таким изменением, но вместе с тем мы создаем такое увеличение человеческой мощи, которое дает нам могущественное орудие для новых преобразований» (Муравьев 2011, кн. 2, с. 167). В кибернетике подобный взрывной эффект классифицируется как *положительная обратная связь*, которая служит механизмом революционных по своему характеру трансформаций.

Основные уровни и грани совершенства претворенной антропологии, выраженные в представлениях и образах Муравьева, вполне традиционны для идейного массива русского космизма: это достижение бессмертия, реализация «полноорганичности» человеческого существа в русле идей «отца» космофизии Федорова, воскрешение умерших, наконец, апотеозис нового человека, его воссоединение в со-Творчестве и в со-Бытии с Богом.

На лестнице совершенства человеку, прежде всего, надлежит переутвердить себя в качестве бессмертного существа, «сделать себя неуязвимым для смерти» (Муравьев 2011, кн. 2, с. 171). Поэтому ближайшей задачей антропотехники должно стать обогащающее природу человека удержание и восстановление жизни. «Это будет настоящая и полная победа над смертью, и естественно, что тогда сама антропотехника будет иметь рядом с собою анастатику, искусство воскрешать утраченную жизнь» (Там же, с. 138). Эволюционно-гуманистический «фарватер» в деле воскрешения у Муравьева обозначен не только и не столько целью *восстановления* утерянного в прежней эмпирической определенности, потенции и статусе, сколько задачей его *преобразования* в ходе воскрешения,

¹ Homo creator (лат.) — человек творящий.

благопреосуществления человека в очертаниях новой телесности. Таким образом, анастатика есть не только техника *воскрешения* и даже поддержания практического *бессмертия*, но и способ активного *эволюционирования* человека. Воскрешение выступает в качестве универсального метода антропотехнологии. В конечном счете, через воскрешение, каскадом направленных пресуществлений, обретается новый статус человека как существа восстановленного к пакибытию — бессмертного, возрастающего в полноте обладания и проявления высоких творческих энергий и потенций.

В дальнейшем раскручивании спирали активной эволюции и исторической ургистики homo creator вырабатывает геологически новый культурный тип сознания, создает творческое культурное естество человека и реальность сверхбиологического, духовного порядка, поднимаясь в надпространственные орбиты ближения к идеалу божественности. «Мы должны стремиться к такому преобразению нашего существа и всего нашего мира, которое вывело бы нас из настоящего нашего мрака и несовершенства и осуществило бы наш союз с самим Богом. Это идеал *обожения*» (Муравьев 2011, кн. 1, с. 495).

Такова в смелом воображении космиста Муравьева траектория восхождения человека к новому небу. В ходе культурно-эволюционного делания homo sapiens предстоит преодолеть природную заданность ветхого человека, биосферно-усеченного в своем психофизическом естестве, и через претворение его эмпирической исходности выйти в чин духоносной сущности. Наряду с этим будет происходить и преобразование природы, в ходе которого сама земля преобразится, просветлится, опрозрачнеет и возвысится до неба. Земля и небо соткнутся, являя иной мир, иную среду и материю, можно сказать, — иную ткань бытия, которая станет единым поприщем для проявления творческой энергии, духоносности мировой соборной жизнемысли.

В ныне формирующемся новом технологическом укладе теоретически прорабатываются и уже отчетливо различимы несколько восходящих потоков, эволюционно продвигающих человека

до состояния бессмертного, полноорганного существа. В отдаленной перспективе, очевидно, эти потоки сольются, смешав свои струи и создав общий ток высокого преобразования.

а) *Ультратехнологический тренд* производства культурной антропологии, направленный на проектирование *киберантропной сущности*, включая конструирование «альтернативной соматичности» человека. Это уже развиваемая в рамках кибермедицинского инжиниринга технология конструирования искусственных органов, высокофункциональных бионических протезов, «функциональных модулей» и самого тела человека, кибернетизации *homo sapiens* за счет монтажа «умных» механизмов-органовидов. В перспективном развитии данной антропотехнологии — создание биослотов для установки «карт расширения» конфигурации естественного аппарата центральной нервной системы разумного существа. Такой киберэволюционный канал ведет человека к симбиозу с техносферой, обретению им сверхбиологического функционала, что, в конечном счете, повышает его онтологический статус. В отдаленной точке трансгуманистической антропологии можно угадывать технологию переноса и развертывания психики и самой личности индивида на технически реализованных модулях-носителях жизненности человека, а затем и непосредственно на физическом субстрате атомных ансамблей жизнемысли.

Однако, трансгуманистическая парадигма техногенеза человеческого новосущества сопряжена с антропологическими рисками и требует гуманистического обоснования решения вопросов о судьбе эмпирического человека, становление которого происходило в традиционной среде натурального *hs*-гуманизма. Проективная философия космизма в ответ на эти трудноразрешимые в контексте современной цивилизационной динамики вопросы предлагает целостную мировоззренческую платформу, позволяющую выстраивать надежную лестницу органического восхождения ветхого человека от онтологии земного к сверхэмпирике небесного.

б) *Биогенетические разработки*, заключающиеся в исследовании более сложных и наукоемких процессов собственно *биологического совершенствования* ветхого человека как особого вида

живого вещества, то есть культурно-эволюционной пластики человека на основе его природного потенциала органического развития. Это вопросы расширения психофизического и физиологического базиса человеческой жизни методом «естественного тканетворения» и «органосозидания» (Федоров 1995–2000, т. II, с. 295), направленного на обретение индивидом таких потенциально универсальных биологических свойств, совокупность которых и владение которыми Федоров и определял как полноорганность. Постепенное превозмогание органической данности человеческого существа предполагает, в частности, становление *третьей сигнальной системы*, которая не может быть подменена даже самой густой и насыщенной информационной инфраструктурой в виде реальной сети типа Интернет (стремящейся стать действительно *эфирной* сетью, т.е. буквально оправдать лежащую в ее основе технологию *Ethernet*), гипотетических Астронет или Космонет, хотя и в этом случае неизбежны кибернетические «вставки» в биологическую природу *homo sapiens*.

аб) *Универсально-физический подход*, осуществляющий осознанно направляемую конвергенцию и целесообразно конфигурируемую суперпозицию техногенного и биогенного треков развития *homo sapiens* — развертывание жизнемысли на «элементарной» основе, а именно перспективный переход к «фотонной», по сути, бессубстанциальной форме разумной жизни, по мысли Муравьева, превращение жизни в «единый вид лучистой энергии», по предположению Циолковского, или, по более ранним представлениям Гераклита, в *огонь* — живой, наделенный сознанием и провиденциальный Разум вселенной, осуществляющий высшую юрисдикцию над сущим. Это совершенно новая, «неклассическая» антропология в виде инвариантной, абсолютно устойчивой и самодержавной формы жизнемысли, которая как «единая идея заполняет все космическое пространство» (Чижевский 1986, с. 424).

Тема высокотехнологичного *homo creator*'а притягивала внимание Муравьева. В настоящее время киберэволюционный трек *homo sapiens* интенсивно формируется в рамках ряда вполне кон-

кретных технопроектов, постепенно приобретающих строгие очертания и глобально-антропологический масштаб. Перспектива генерирования киберантропной сущности нового человека постепенно прорисовывается и уточняется в технических заданиях и программах развертываемых научно-исследовательских работ, она вторгается и прописывается в мировоззренческих канонах планетарного человечества. И вместе с этим становится все более очевидной растущая соадекватность предвидения Муравьева, касающегося техногенного конфигурирования человека, и высоких (кибермедицинских, биокибернетических) технологий; в наши дни отчаянный замысел из прошлого постепенно оснащается необходимым научно-технологическим инструментарием из будущего, а технология обретает целезадание и глубокий горизонт применимости.

Переход к новому антропному качеству продуман Муравьевым в контексте «мессианского акта» науки и выражен в образах самого дерзкого творчества, в составе «апокалиптического акта» технологии, как «производство людей при помощи средств науки и искусства» (Муравьев 2011, кн. 2, с. 174). Постепенно прорисовывающийся тренд в области трансгуманистического кибермедицинского инжиниринга наполняет буквальным смыслом эту идею Муравьева. «Несомненно, что фантастический образ человека, у которого вместо глаз вставлены электроскопы, позволяющие ему видеть электрическую природу предметов, является предварением такого будущего творчества. Целью последнего должно быть превращение этих машин в нечто новое, сохраняющее от *машины* ее подчинение *разуму*, от *органа* — его природу *живой* сущности. Тело человеческое должно производиться им как *вещь* и вместе с тем должно оставаться *живым*» (Там же, с. 157).

В общем ценностно-смысловом поле философии космизма решение проблемы «нового человека» опирается на базовый принцип постепенного культурно-эволюционного возделывания сверхэмпирической сущности ветхого человека. Это принцип «органической постепенности», который можно считать научно-этическим обобщением проективной мысли русской космофилософии. Данный

методологический императив вовсе не ограничивает возможные сценарии совершенствования *homo sapiens* исключительно биологическими закономерностями эволюционных трансформаций. Учитывая психогенную основу активно-эволюционного процесса, следует предполагать, что пластичность культурного организма может достигаться действием не природно-генетических, а, главным образом, психических факторов и выражаться направленной последовательностью творческих актов пересоздания. Это соответствует гипотезе прерывной эволюции, которая принималась Вернадским исходя из эмпирических фактов: он отмечал в геологической истории Земли критические периоды «как бы взрыва эволюционного процесса» (См.: Вернадский 1987, с. 143, 270), его резкого ускорения. Такие импульсы приводили к изменениям живого вещества, в частности — к появлению *homo sapiens*. Представление об особых условиях планетного и космического эволюционного процесса глубоко и очень точно характеризует самые основы космофического мировоззрения, оно выражает суть и «плоть» активной эволюции. Антропогенное изменение характера эволюции также можно признать отвечающим очередному, в настоящее время переживаемому, критическому периоду в истории Земли — этапу культурного освоения человечеством геологического явления, каким является эволюция видов живого вещества; в будущих исторических эпохах этого критического периода человек, как сознательный центр планетной эволюции, безусловно, перейдет к планомерному охвату природной необходимости целесообразной регуляцией.

2. Теоретическая разработка методов антропотехники и аннатики получает дальнейший идейный разгон в «антропологической математике» Муравьева, которая представляет собой, с одной стороны, вариант стихийно-математического прочтения генетики, с другой — какое-то невероятное предчувствие тех, еще культурно непромеренных и мировоззренчески неокаймленных технологических потоков, которые только в наши дни мощно, словно вулканические породы, вышли на поверхность био-ноосферы,

существенно видоизменив за несколько последних десятилетий цивилизационный ландшафт.

Осмысливая и пытаюсь формализовать технологию патрофикации, изложенную Н.Ф. Федоровым (собираение, идентификация и сортировка квантов когда-то бывшего и распавшегося тела, осуществляемые в рамках «*космотеллурической науки и искусства*»), и последующее решение «*вопроса физиологического и гистологического*» — «сшивание» тканей, компоновка полного ансамбля частиц в новый психофизический объем, отвечающий воскрешаемой личности), Муравьев приходит к следующему выводу: «каждый индивид есть известная комбинация элементов мира, каковая комбинация может быть выражена определенной формулой. Это как бы возвращает нас к древнему учению пифагорейцев о том, что сущность вещей в числах, что вещи суть числа. Новейшая наука, поскольку в ней все больше и больше устанавливается господство физико-математических методов, все ближе и ближе подходит к этой точке зрения, в особенности в новейшей физической химии» (Муравьев 2011, кн. 2, с. 99–100).

В терминах подобной натур-нумерологии индивид — это уникальное число, некоторый интегральный индекс личности, формируемый, накапливаемый в ходе ее жизни¹. Зная это характеристическое число — *собственное значение индивида*², — которое как математическая абстракция идеально и инвариантно, можно по определенной формуле восстановить исходный объект, отвечающий этому оригинальному числу, сводной психофизической записи. Индивидуальность шифруется персональным идентификационным номером — «ПИН-кодом»: «все дело во внутренней формуле вещи, в ее пифагорейском числе» (Муравьев 2011, кн. 2, с. 101).

¹ Аналогичное представление развивал *Н.А. Умов*: человек есть «не более, как номер» (Умов 1916, с. 55). В.Н. Муравьев, возможно, был знаком с этой мыслью Умова, идеями которого он интересовался и воспринимал как созвучные своим взглядам.

² Понятия *собственного значения* (числа) и *собственного вектора* являются одними из ключевых в линейной алгебре, на их основе строится множество теоретико-логических конструкций. Они являются характеристиками оператора преобразования и определяют конкретные вычислительные процедуры.

Поэтому для того, чтобы быть воскрешенным, индивид предварительно должен быть «вычислен», т.е. должно быть рассчитано «число личности», выведена ее формула. С учетом безусловной психической доминанты человека такое сакральное, в подлинном смысле имяславное число или формула, очевидно, должно отражать, прежде всего, духовную, *психическую* сторону личности, тогда как в отношении *физической* конституции оно включает общие структурные принципы — организмы в пределах вида *homo sapiens* однородны. Кроме того, в восхождении по ступеням *преображающего* (нравственно искупляющего и физически совершенствующего) воскрешения точное воспроизведение организма не является необходимым, поскольку человеку предстоит обрести более устойчивую, в пределе — абсолютную, жизненную форму.

Таким образом, информационный подход Муравьева к проблеме воскрешения ставит ее в другую плоскость, в которой древнее учение о числах-сущностях наслаивается на современные компьютерные технологии и научный аппарат извлечения знаний. Это означает, что в какой-то момент познавательной и технологической зрелости цивилизации анастатическое уравнение «человек = число» позволит выполнять операционализацию и формализацию задачи воскрешения методами антропологической математики и логики с использованием вычислительной мощности компьютерных сетей, то есть IT-инструментария.

Но какие отношения связывают реальный антропологический объект во всей неподдельной и текучей многосложности его разумной сущности с современными и будущими информационными технологиями? Как может отслуживший свою культурную службу пифагореизм, возврат к древней мистике нумерологии в сочетании с научно невыработанными представлениями Муравьева о «цифровой генетике» и его незавершенными попытками постулировать новую логику, открывать новые глубины в осмыслении космософского проекта общего дела, претендовать на высокотехнологичный подход в реализации его капитальных конструкций? Минувший век безнадежно износил многие прежние парадигмы, как научные, так и социальные. И тем не менее современная прак-

тика и методы решения задач научного познания, компьютерные технологии, возможности цифрового оборота информации самого разного вида и форм позволяют улавливать отсветы будущих (еще только!) высоких технологий в оригинальных представлениях Муравьева. Именно в технологической среде четвертого индустриализма, в заряде информационных технологий новейшего времени эти несвоевременные при жизни Муравьева представления постепенно обретают адекватный, пригодный для научно-технологического оперирования вид; они сбрасывают истлевшие покровы прежней терминологии и обнажают свое универсальное содержание. И время раскрытия их эвристического потенциала еще впереди.

Действительно, выработка и верификация предметно-научных представлений, углубление научной картины мира в целом во многом сопряжены с оперированием большими объемами «сырых», как правило, неопределенно структурированных эмпирических данных, их последующей разноуровневой и разветвленной обработкой изощренными математическими методами с использованием технических вычислительных мощностей и, в самом общем случае, — с построением компьютерных аналитических и статистических, вероятностных моделей, способных служить эмпирическими обоснованиями генерируемых знаний (современная технология «больших данных», «big data», ставшая социально-экономическим феноменом последних лет и способная вызвать значимый трансформационный эффект в различных сферах научного знания и социального бытия).

Это особенно заметно в наиболее сложных (и важных для формирования валидных теорий) естественных, точных науках, оперирующих физически измеряемыми величинами. Но и в науки гуманитарного, социального цикла информационная технология раскопок и добычи знаний проникает все глубже, превращаясь в эффективный технологический и методологический инструментарий. Познание все больше опирается на компьютерные технологии. По сути, сегодня можно говорить, что само познание становится разновидностью информационно-математической

технологии, позволяющей аккумулировать описания нано-, микро- и макроявлений в гигантских базах данных, организовывать многоконтурные циклы и потоки обработки этих данных и на основе их анализа генерировать обобщенные модели-концепты изучаемых явлений.

Таким образом, цифровое исследование и численное моделирование, возможное благодаря стремительно идущей формализации знаний и навыков, развитию методологии распознавания и анализа образов различной природы (включая нечеткие, размытые образы и множества), алгоритмизации правил вероятностных выводов и заключений, становится общезначимым и доминирующим методом научного «майнинга» новых знаний, их эффективного углубления и уточнения.

В таком технологическом контексте пифагорейские интенции Муравьева обретают современный операционный смысл. В логически корректном обобщении, определяемое мыслителем *число* есть многосложное, структурированное *цифровое представление*¹ некоторой сущности. Другими словами, это комплекс эмпирических данных и их связей в статическом и/или динамическом состоянии, полно и адекватно описывающий явление, то есть некоторое расширенное до многомерного случая число — *цифровой кортеж*. Корректным эквивалентом *формулы* является *численная модель* этого явления, основанная на фактическом материале, на достоверной, качественной эмпирике, включающей описание функциональных связей и взаимодействий. В предельном смысловом переходе можно говорить о цифровой модели некоторой сущности как о самой этой сущности в ее цифровом представле-

¹ Цифровое представление, цифровая модель объекта (текста, изображения, медиа-образа, физического предмета, реального процесса, явления) — информационное описание (информационный код) этого объекта в виде особым образом структурированного набора дискретных значений его характеристик (одной или нескольких) — массив данных определенного формата, пригодный для транспортировки во времени (хранения в электронном виде) и пространстве (передачи с помощью электронно-цифровых каналов и носителей) и обработки методами компьютерных технологий. Цифровая модель предназначена для декодирования и воспроизведения оригинального объекта в виртуальном виде и/или в виде реального объекта-реплики.

нии. Такое представление стремится к исчерпывающей полноте и достоверности, глубине и адекватности с любой наперед заданной точностью описания структурно-функционального проявления исходного объекта.

В этом свете *антропологическую математику* Муравьева, которую он настойчиво утверждал в качестве *всеобщей производительной математики*, следует воспринимать как организованную систему квалифицированного управления потоками мировой информации, как разветвленную вычислительную мощностную обработку любых ее выборочных фрагментов и ансамблей, комплексов данных с требуемой точностью и в необходимом контексте. Данный подход связан с феноменом реальности, которая по ее субстанциальности может быть определена как *мезофизическая*¹.

С погружением в среду цифровых технологий происходит информационный «намыв» тверди «среднего мира», культивирование новой реальности — мезофизической, или гиперреальности, которая связует явления материального и идеального миров, унифицируя представление/реализацию их единиц-объектов на информационном субстрате. Порождаемые логические объекты этой реальности интегрируют и потенциально отображают всю полноту свойств прообразов — предметов и идей, — отслаиваясь от них и абстрагируя их в виде универсальных сущностей, наделенных уже собственным функционалом — в виде математических моделей, открывающих многомерное вариативное пространство для всевозможных преобразований исходного объекта, придания ему новых, «сверхприродных» свойств, оптимизации форм его опредмечивания и сверхэмпирической реализации.

При этом и сам человек неизбежно вовлечен в поток сквозной оцифровки, в генезис особой «материи» цифрового мира. Стремительно развивающаяся информационная инфраструктура, рост информационного качества общества открывают для чело-

¹ Мезофизическая реальность, мезофизика (от др.-греч. μέσος — средний и φύσις — природа) — реальность на границе раздела материального и идеального миров; переходный, диффузионный слой проявления гетерогенной реальности.

века беспримерные возможности актуального и свободного самовыражения и автопрезентации в символах информационной среды. Благодаря арсеналу средств разнообразной и непосредственной «публикации» личности происходит создание, наполнение и оборот цифрового образа этой личности в открытом коммуникативном пространстве (на сегодняшний день эти явления сопряжены с большими рисками и фактическими издержками для индивида). В результате информационной активности индивида, в ходе его многомерной медийной реализации создаются цифровые кластеры мезореальности, которые могут служить для определения цифрового эквивалента личности во всем многообразии ее проявлений. По своему содержанию это процесс определения цифрового эквивалента индивида, которое является одним из разделов его «иконологического» описания, способствующего построению достоверной, голографически объемной цифровой модели личности и по необходимости дополняющего и уточняющего ее. Фактически это тот дневник, к обязательному ведению которого Федоров призывал каждого человека — психофизиологический дневник в его информационном формате, в современном, цифровом исполнении.

Помимо косвенных и не всегда достоверных методов извлечения сущностной информации о человеке быстро развиваются и все шире применяются (например, в медицине) более точные приемы и техники непосредственного сканирования психофизических структур и процессов отдельного человека. Их выявление, характеристика и анализ в контексте общих закономерностей создают необходимые предпосылки для корректной сборки полноценной информационной модели индивида. Так, можно предполагать появление специальной технологии 3D-сканирования мозга человека с помощью программно-аппаратных сканеров, позволяющих распознавать и анализировать структурные дифференциалы мозга, «картографировать» констелляции его нервных клеток и их взаимодействия, то есть выявлять *коннектом* — полное описание структуры связей в центральном аппарате нервной системы человека: получать структурно-функциональное описание пол-

ной сети головного мозга во всем объеме ее нейронных вершин и нейронально-аксонных связей. Технология коннектомики позволит разрабатывать валидную *функционально-топологическую модель мозга*.

Следующим шагом станет обнаружение и распознавание «информационных токов», электрохимических нейронных импульсов; определение и интерпретация информационного содержания нервной ткани, то есть, по сути, распознавание сознания — его содержания (мыслей, образов, идей, воспоминаний). С помощью специальных компьютерных программ многомерного анализа сложнейших нейронных сетей (здесь как раз и востребован инструментарий современной *нечеткой логики нейронных сетей*, некоторые фрагменты которой намечались Муравьевым в его ипостасийной логике!) станет возможным построение *семантической модели сознания*.

Наконец, в долгосрочной перспективе можно прогнозировать появление технологии целостного переноса полученного многомерного и многослойного образа сознания на новый носитель: структурно-содержательного воспроизведения психического объема-поля, отвечающего личности, на ином субстрате ее активного проявления.

Таким образом, очевидно, восходящий антропологический трек информационных технологий ведет к возможности полного и аутентичного цифрового представления человека, его психической сущности. Методы антропологической математики позволят выполнить абстрагирование индивидуума до уровня математической модели-формулы, обеспечивающей при этом сугубо персонифицированное решение, и, в конце концов, осуществить переход от киберформы человека к его чисто мезофизическому воплощению.

Итак, применительно к человеку *digital invariant* есть «символ, или запись его индивидуальности, и это вполне заменяет душу. Ее неземность, вездесущность как раз в ее природе математической формулы, числа или имени» (Муравьев 2011, кн. 2, с. 102). Вопрос о том, как же выразить душу, психику индивида символом, «объ-

емным» сущностным числом, определить «собственное значение» личности, которая, по определению Гераклита, есть «божество человека» (Фрагменты 1989, с. 243), — личности даже присноживой — остается под сенью математической мистики. Для ушедшей же личности эта алхимия числа и вовсе сокрыта...

Однако стремительный переход общества в информационное состояние как будто и в этом вопросе обещает со временем изыскать возможность строго технологического приложения киберантропной нумерологии. В рамках антропотехники цифровое представление открывает путь для *психической транскрипции личности*¹ — ее переноса на универсальный субстрат разумной жизни, локализации креативного потенциала индивида в инвариантных, фактически бессубстанциальных формах его духовной активности. Это создает возможность практического обеспечения бессмертия человека, его жизнепроявления, уже не связанного с физиологическими, технологическими и физическими процессами. По сути, это есть вхождение в новый, «просвещенный» пифагорезизм, в технократизированную мистерию чисел — *антропный киберпифагорезизм*, приоткрывающий некоторые детали вероятного разрешения вопроса-предположения Муравьева о символическом аналоге души, о математическом выражении психики личности и переселении ее в новые жизненные формы.

Так, идея всеобщей производительной математики, провозвестником которой был и остается Муравьев, в эпоху цифровых технологий получает футуристическое оправдание и практическое подтверждение. Процесс «тотальной» оцифровки (разумеется, не ограничивающийся обработкой текстовых документов), перевод физических объектов в «информационное состояние» набирает силу и становится универсальным. И это лишь предусловие более значимых и глубоких последующих преобразований (выполняемых как раз на основе собственных значений) по «формуле

¹ *Психическая транскрипция* — перенос актуального психического объема, отвечающего личности, на другой субстрат его дальнейшего проявления; развертывание, воспроизведение целостной цифровой модели личности на иной физической основе, на другом субстанциальном носителе.

воскрешения» в системе «анастатических уравнений». Горизонт оперирования здесь поднимается и проясняется до высот «священнодействия — творчества нового человека». «Математическое таинство» выработки образа нового человека и самой фабрикации личности с заданным спектром свойств свершается «путем осуществления проекта, построенного так, чтобы включить эти свойства» (Муравьев 2011, кн. 2, с. 175), можно сказать, — в результате выполнения специальной компьютерной программы, осуществляющей обработку цифровой модели преобразуемой личности и решающей «уравнение состояния» психофизического объема-поля, отвечающего этой личности. И эта «искомая живая *симфония*, проект человека» (Там же, с. 175–176) и есть, в полном согласии с пифагорейской традицией мысли, *музыка сфер*, выражающая знание о музыкально-математическом устройстве космоса!

Высокой проницающей силы наблюдение Муравьева, что «успехи в области теории (множеств. — *А.О.*) сопровождаются такими же успехами в области прикладной математики» (Муравьев 2011, кн. 2, с. 129), позволило ему не только верно уловить важнейшие направления развития математической мысли, но и скомплексировать их в виде целостного инструмента идеального описания и операционного исчисления реальности.

Восприятие постулатов антропологической математики Муравьева в современном цивилизационном контексте приводит к постановке ряда сложных вопросов. Возникающий на планете новый технологический уклад, это совершенно очевидно, сопряжен с весьма существенными — гуманитарными, социальными, цивилизационными — рисками, которые пока не поддаются точной оценке. Более того, на данный исторический момент отсутствует аргументированная спецификация текущих и перспективных ИТ-рисков, поскольку нет и долгосрочного социально-философского осмысления информационно-технологического уклада в рамках представления о содержании и направленности глобально-эволюционного процесса. Вместе с тем, идеи Муравьева, как часть замысла общего дела, значимо коррелируют с новей-

шими и сверхновыми технологиями, с IT-укладом, и потому тоже заключают в себе определенные риски, обусловленные, в частности, угрозой нравственной и гуманистической конверсии задач общего дела. Добросовестный социально-философский и культурологический анализ идейного наследия Муравьева приводит к пониманию, что его эволюционно-прорывные идеи могут иметь двойное применение, их реализация требует высочайших технологий сегодняшнего и завтрашнего дня, а значит, они неизбежно несут угрозы, предупреждать которые можно будет при условии их своевременного и строгого анализа. Исходя из этого, исследование космофских проекций должно сопровождаться опережающим учетом неоднозначности обетований индустрии 4.0. Угрозы и благие ожидания, связанные с совершенным человеком, можно соотнести, используя язык и образы гностицизма, в котором Муравьев хорошо ориентировался: совершенство — от Бога Высшего мира, антропоморфный кибер-фальсификат — от Демиурга как божества материального, падшего мира, роль которого — контрабандно — примеривает на себя человечество в его нынешнем нравственно небезупречном цивилизационном состоянии.

Образ нового человека в его важнейших проекциях, высвеченных мыслью Муравьева, фактически сводится к заданию постфизиологической антропологии, достижению уровня сверхбиологической организованности человеческого существа, связанной с новыми принципами проявления и носительства жизненной мысли и выражающей уже надантропное, или постантропное качество *homo sapiens*. «Быть может, в будущем будут изобретены новые составы, совершенно лишённые отрицательных сторон современной органической материи. Будут созданы новые тела, обладающие гораздо большей пластичностью, могуществом, прочностью, подвижностью. Они будут передвигаться с громадной скоростью без внешних приспособлений, будут питаться непосредственно светом и не будут подвержены действию законов тяготения в теперешней степени. Вместе с тем они будут мыслить и чувствовать, и ощущать, и действовать на расстоянии. В конце концов совре-

менное тело в виде определенного облика, принимаемого группировками электронов, будет вовсе устранено и останется электрическое тело в виде некоторого центра или очага электрических сил. Общение таких тел будет также с материальной точки зрения общением электронных зарядов» (Муравьев 2011, кн. 2, с. 177). Таковы теoантропологические прозрения космофилософской мысли Муравьева.

Представление о заключительном акте антропоургии, в котором интегрально сводится и завершается длинная череда преобразований, которым преодолевается последняя органическая локализация земного разума и который приводит к окончательному и универсальному решению вопроса обретения абсолютной — неуничтожимой, полнофункциональной и вездесущной — формы жизненности человеческого существа, диктует антропологической математике поиск *инвариантной формы* существования жизнемысли. Такой формы, которая, оставаясь независимой и непогрешимой, сущностно-самодержавной и субстанциально-самодостаточной, могла бы обеспечивать конкретные реализации разумной жизни, разнообразные виды ее актуализации. Это означает, что для объективации в мире разумная сущность должна обладать способностью «перевычисляться», пересчитываться в необходимую форму своего максимального жизнепроявления, отвечающую параметрам текущей, точно определенной физической среды. Другими словами, оптимальная форма жизнемысли всегда должна определяться «здесь и сейчас», с учетом объективных условий наличной среды ее воплощения, в конкретной пространственно-временной локализации; при этом сама разумная сущность от свойств области своего проявления не зависит. Опирируя понятиями математического знания, в терминах которого Муравьев и развивал антропотехнику, такому концепту — объекту и классу преобразований — следует поставить в соответствие математическое представление о *тензоре* как объекте, который позволяет осуществлять фактическую — виртуальную и реальную — полноorganность человеческого существа, его универсальность и абсолютность. В контексте проекта общего дела

тензорная реализация разумной жизни означает, что «человеку будут доступны все небесные пространства, все небесные миры <...> он будет способен жить во всех средах, принимать всякие формы и быть в гостях у всех поколений <...> во всех мирах» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 405). В такой постановке вопрос о выработке всепотенциальной полноорганности человека тождественен задаче антропного выражения принципа космической всеобщности и всюдности жизни.

Выработка тензорного характера разумной сущности, отражаемого в виде *ноотензора*, замыкает одну из определяющих тенденций в эволюции человека, заключающуюся в *универсализации субстрата мысли за счет обретения фундаментального носителя жизнемысли*. Фундаментального в том смысле, в каком в современных теоретических моделях признаются фундаментальными *физические постоянные*, входящие в уравнения, описывающие законы природы и свойства материи, *космологические константы* и достоверно наблюдаемые *взаимодействия*¹.

Это, в совокупности, — та физическая основа, которая создает осязаемую ткань реальности универсума, системно обуславливает материальную определенность мира, его атомную структуру; она же может задавать субстанциальные характеристики жизнемысли во вселенной. Это приобретение принципиально устойчивой формы разумной жизни, ее реализация на тех первичных (или, наоборот, конечных, с точки зрения логики познания) основаниях, на том «прото веществе», которое есть *апейрон*² древних зачинателей философской мысли о сущем. Мысль, безусловно, сама

¹ В рамках современного знания принимается существование четырех *фундаментальных взаимодействий*: гравитационного, электромагнитного, сильного, слабого. Вместе с тем допускается существование и других, научно пока не обнаруженных, типов фундаментальных взаимодействий, проявляющихся на разных уровнях организованности мира и в разных масштабах — от микроскопического до космического.

² Апейрон (греч. ἄπειρον — бесконечное, беспредельное) — понятие древнегреческой философии, введенное *Анаксимандром*, означающее неопределенное, беспредельное и бесконечное первовещество. Пифагорейцы называли апейроном беспредельное бесформенное начало, которое вместе с противоположным ему «пределом» является основой сущего.

являясь идеальным свойством жизни, получает космофизическое основание, материальное расширение на весь универсум, становится первоначалом и первоэлементом мироздания, то есть его истинной *квинтэссенцией*. Одновременно, перенос разума на атомную структуру космоса, по сути, означает буквальное и подлинное осознание материей самой себя, приход физической вселенной «в разум истины», то есть одухотворение мира. Для человека такая цепь событий культурной эволюции в возможной перспективе означает *отслоение его сознания от физиологического аппарата жизни и психической активности*, реализацию его организованности по законам «квантовой антропологии». В связи с этим возникает ряд очень интересных вопросов (например, психофизическая множественность, *нелокальность личности* как проявление эффекта, аналогичного принципу неопределенности, сформулированному Гейзенбергом для фотонов), решение которых потребует иных уровней организованности жизнемысли. Конечно, Муравьев не мог оперировать понятиями о квантовых состояниях, представлениями о тензорных полях и тензорном исчислении; тем не менее его математические идеи в области антропологии допускают корректную смысловую и терминологическую подстановку.

3. Становление универсальной антропологии у Муравьева необходимо сопряжено с другим, также приобретающим культурно-космологическое значение, эволюционно-объективным преобразованием — генезисом интегрального *социального* целого, переходом к социальности нового — «физико-социологического» (Муравьев 2011, кн. 2, с. 179) — типа. Это движение человечества по ступеням совершенства к соборному психосоциальному состоянию разумного вещества, к соборно-духовной системе жизнемысли, понимаемой как нравственно безупречный и творчески неограниченный тип общественного устройства и планетной динамики. Возникновение и расширение таких духовно организованных пространственно-временных объемов реальности — *креативных психополевых структур* — есть закономерное проявление духовных свойств космоса.

По мере культурной переработки биосферы в ноосферу планетная организованность, в социальной ее части, трансформируется в духовное качество, переходит в состояние соборности. Последняя означает, что явления мышления, сознание, процессы творчества в «сильно обобщенном» виде входят в структуру космоса, в конечном счете, не на органической основе, то есть они не связаны в своем проявлении с *физиологией* организма. «Сильное обобществление» — соборование — совершается интегрированием духовных объемов вдоль мировой линии: по пространственной области («конъюгация психических комплексов» (Богданов 1927, с. 69), представленных в текущем социуме) и в толще исторического времени (восстановление и воссоединение утраченных локусов сознания, связанных с теми, кому довелось «процвести и умереть»).

При переходе человечества в состояние соборного ноотензора¹ возникает вопрос о границах и условиях объединения частных психик, о форме и принципах искомого единства. Понятно, что такое единство не может быть некоей продвинутой *социальностью*, общественной *ассоциацией* единиц-индивидов. Оно не может мыслиться как *составное*, включающее в себя физически обособленные *элементы*-части. Такое единство, физически реализованное, должно выражать некоторую «за-социальную» сплоченность, оно должно быть монистичным и, одновременно, многовариантным, многоликим, и потому может быть организовано только в форме *соборной многоипостасной целостности*, претворяющей и правду, и грех эмпирической социализации.

В традиционном для социологии общего дела ключе Муравьев разрабатывает представление о социальности, культивируемой «по образу Св. Троицы», в которой «ищется и провозглашается некий образ соединения при неслиянности и различия при нераздельности» (Булгаков 1933, ч. 1, с. 221). В приложении к обще-

¹ Тензор (от лат. *tensus* — напряженный, натянутый) — математический термин, определяющий объект особого рода, задаваемый совокупностью необходимых компонентов и свойств в каждой из возможного множества систем координат, такой, что при переходе от одной системы координат к другой его компоненты и свойства преобразуются по вполне определенному закону, сохраняющему сущность объекта инвариантной.

ству такая форма единства определяется как *соборность*, в которой происходит расплав «единиц-индивидов» в «ипостаси-сознания». Последние, отображая личностные начала *индивидуальных* сознаний, воспринимают и выражают общее начало *целого*, соединяющего в себе эти отдельные сознания в структурно преобразованном виде. В этом смысле соборность есть измененная структура целого, взятого в совокупности составляющих его элементов.

Осмысливая соборность, Муравьев обнаруживает различные степени, «необходимые виды» соборности, которым соответствуют различные уровни ее понимания и интерпретации как явления. На *антропном* уровне «частичная соборность» человека выражается в виде, «с одной стороны, микрокосмичности его природы, с другой — в виде осознания множественности состава человека и отношений между его элементами» (Муравьев 2011, кн. 2, с. 607).

В *социальном* измерении соборное целое — «органическая группа людей, каковой является и все человечество. Это — результат общественного процесса, то высшее, что он может создать» (Муравьев 2011, кн. 2, с. 483). Таким образом, первый и самый «естественный» уровень соборности — *социально-политический*, выливающийся в форму совершеннолетнего общества, устроенного на принципах психократии. Это холистически модифицированная, «оцеленная» социальность, системное качество которой выражает *единство в любви*. На этом уровне сложности и полноты соборность сознательная (ибо, по заключению Муравьева, в мире присутствует еще и бессознательная, и лжесоборность) выступает как максимум коллективности дифференцированных центров, то есть «наибольшее возможное притяжение их друг другом» (Там же, с. 171), достигаемое через согласие, любовь, активную жертвенность личностей. Последние, как отдельные центры, в таком объединении становятся индивидуальными фокусами единого целого, и в этом заключается главный смысл преобразования личности и главное таинство становления целокупности.

Возникающая в результате соборного преобразования социальная система приобретает тип самодовлеющей целостности, знаменует уже некую принципиальную целокачественность, при-

поднимающую ее над традиционной социальностью. «Сущность соборности в том, что полнота действительности соборна» (Муравьев 2011, кн. 2, с. 167). Такое состояние социума можно воспринимать как «*первый соборный интеграл*», или соборность первого порядка.

В конечном счете, в построениях Муравьева соборность изъясняется как «совершенный союз деятелей», достигающий наибольшей «социальной силы» и культурной действенности и приближающийся к идеалу Церкви. «Соборность <...> лишь она начнет становиться реальной, приобретет свои естественные черты, без которых нет вообще соборности, а есть одна о ней ложная теория. — Это, с одной стороны, раскрытие истинной соборности как Церкви, с другой же — укрепление и развитие через эту Церковь входящей в нее личности» (Муравьев 2011, кн. 2, с. 488). На взлете предельно высокого уровня «соборность есть приближение к Богу» (Там же, с. 487).

Таким образом, соборность *микросмична, макросмична и мегакосмична*, она имеет всеобъемлющую, завершенную полноту, всемирно-проникающее действие и вездесушно-всюдный характер. Соборность есть универсальный и высший тип единства в универсуме, ибо это уже «внутреннее качество» Единого, обуславливающее исхождение в мир творческих энергий Бога.

Соборность — высший тип разумно (и чувственно!) творимого единства, являющегося подлинной целостностью, поскольку целое не может рассматриваться как «более целое» или «менее целое»; в нем, если оно истинное, нельзя выделить уровни целостности. Эта целостность, развертываясь соборными актами антропосоциального, глобально-духовного и универсально-вселенского масштабов, постепенно вовлекает в свою орбиту не только человека, разумную жизнь и соборное сверхсущество, но и весь имеемый мир. Проявляя метафизическую, метапсихическую и метасоциальную сущность, соборная система жизнемысли создает многомерные перестраиваемые контуры непрерывного мышления, осмысления бытия и одухотворения мира, означает другой класс интеллектуальной и духовной динамики творческого потока, вы-

ражающей свойство постоянной, напряженно актуальной и целевой софийности.

В культурно-эволюционном тренде «соборный вектор» устремляет глобальный социум в загоризонтные перспективы нарастающей вселенской интеграции разума, сосредоточенного в планетных, а затем и космических кластерах; открывает достижимость эволюционной выработки новой формы его единства — всеразума; единства не метафорического, трансцендентно-виртуального, а физико-психологического, субстанциально-реального. Это возникновение соборной многоипостасной целостности сверхбиологического и сверхсоциального уровня организованности, в пределах развития стремящейся состояться и проявиться в структуре, взаимодействиях, бытии универсума как Единое сущее, сливающееся с универсумом и его претворением являющееся.

Категория соборности, даже в ее биосферно-историческом, существенно «очеловеченном» и социально зауженном варианте, задает абстракцию очень высокого уровня, хотя ее исходный предмет имеет зримую эмпирическую основу. В этом заключается относительная легкость чисто *формального* определения данной категории и, одновременно, колоссальная сложность ее *содержательной* экспликации. Чаще всего в этом вопросе определенное знание уступает интуитивному чувству-знанию. И возможно по этой причине, в многочисленных аналитических фрагментах осмысления темы соборности у Муравьева не встречается прямой, содержательно развернутой дефиниции самой соборности, она, чаще всего, определяется атрибутивно, маркируется косвенными, сопряженными индикаторами (прежде всего — категорией «ипостась»), позволяющими реконструировать его понимание соборной целостности.

Но и в настоящее время понимание соборности облечено преимущественно в интуитивные догадки-предчувствия, неясные умозрительные образы и непосредственные ощущения «надпространственности» и «внеположности»; оно выражает устойчивое абстрактно-целостное представление, но не раскрыто (и до сих пор не может быть сколько-нибудь надежно эксплицировано) в строго

определенных терминах точного знания, в конечных структурных и функциональных моделях, в однозначных семантических конструктах. Искры знаний о явлениях подлинной соборности пока высекаются путем трансцендирования тех принципов, которые обнаруживает феноменология исторически ограниченных и социально приземленных образцов действия соборного начала. И потому эти знания, точнее предположения, являются отрывочными и неосновательными, они не опираются на стройную систему специальных аксиом, выражающих логику и закономерности построения и проявления соборности, описывающих ее фундаментальные принципы и свойства.

Действительно, как реализуется «физико-социологическая» связь и что является переносчиком духовного взаимодействия «ипостасей-сознаний»? Как понимать физику и многополярную топологию соборного целого? Нужны новые термины-концепты, нужны новые смысловые инструменты, операционализирующие явления «духовного единства», более высокого порядка общности и сложности, чем ныне изучаемые. Нужны наработки новых категориальных пластов физики и химии, описывающих явления психосоциального взаимодействия, соборования, «в-творчестве-бытия» ипостасийно-многополярной системы жизнемысли.

Глубоко интегрированная целостность, каковой является соборная интерференция индивидуальных психик-личностей, «сознаний-ипостасей», совершенно ясно, возводится по собственным законам, реализует в своей организованности динамику особого класса. Общие очертания и некоторые содержательные определения принципов соборности угадываются в набросках неклассической логики Муравьева, названной им *ипостасийной*. По своей сути это многополярная и многозначная, с необходимостью вероятностная, логика, фундированная категорией *ипостаси* и базирующаяся на отношении всеединства, выраженного принципом *tat tvam asi*¹.

¹ Tat tvam asi (санскр. तत् त्वम् असि или तत्त्वमसि), тат твам аси — дословно — «то ты еси» — индуистская махавакья («великое изречение» упанишад), постулирующая логику тождества проявлений Сущего, принцип всеединства.

Соборность и ипостасийность — две взаимообусловленные, а точнее — одна двумерная характеристика структурно-функциональной целостности, ее организованности. Соборное целое с необходимостью ипостасийно, ипостасийное целое обязательно является соборным; более того, именно ипостасийность служит ключом к пониманию метасоциального качества соборности. Поэтому в философской мысли Муравьева с представлением о соборности неразрывно связывалось и содержательно разрабатывалось важнейшее для всей системы его социальных взглядов понятие ипостасийности.

Понимание *ипостаси*, израстая из античных первосмыслов Посидония и Плотина через труды Отцов Церкви к толкованию современным богословием и к философским дефинициям, претерпевало различные смысловые метаморфозы. Постигая категорию «ипостась» и, безусловно, опираясь и на христианскую догматику о Божественных проявлениях, и на отвлеченное представление о «первой сущности», Муравьев все же стремился выработать вполне предметное понимание, отчасти совместимое с законами наблюдаемого мира, отчасти основывающееся уже на измененной логике его сверхэмпирического бытия. Поэтому в контексте взглядов Муравьева ипостась — это, прежде всего, личное психическое выражение системы сознания более высокого порядка, чем индивидуальное и социальное; это своеобразно оформленная психическая реальность проявления соборного целого, личностное выражение его соборно-духовной сущности. Суперпозиция и взаимодействия самих ипостасей возможны при допущении их внеположности: «внеположность есть бескачественное и непротяженное свойство, отделяющее ипостаси-сознания друг от друга как отдельные сущности» (Муравьев 2011, кн. 2, с. 309). Экпликация подобной пространственно-временной топологии требует новой физики, новых представлений о фундаментальных взаимодействиях и структуре реальности, отвечающей духовным явлениям и объектам. Это метафизика как расширение физического знания на область процессов «ипостасного сознания».

В абстрактном понимании, у Муравьева ипостасийность — неотъемлемое свойство любой множественности. И поскольку по-

следняя возникает вследствие не только *пространственной* рядоположенности объектов/явлений, но и их чередуемости во *времени*, постольку ипостасийность проявляется и на временном ряду. Так, в последовательности исторически сменяемых культур каждая из них есть *ипостась* одной целокупной, непрерывно действующей культуры. И каждое конкретно-историческое общество — есть лишь ипостась одного, полного, всеисторического человечества. И даже сама *пространственность мира* — базисная характеристика универсума, — в представлении Муравьева, есть всего лишь ипостась Единого: «...пройдя известное расстояние, мы уже новое существо. Пространственность есть изменчивость ликов» (Муравьев 2011, кн. 2, с. 339).

4. Движение в русле математического подхода к общему делу выносит мысль Муравьева на просторы более значимых обобщений: к расширению антропологической математики до соборной математики и всеобщей преобразовательной культуры, к наброскам ипостасийной логики Единого.

Теоретическими истоками настойчивого математического интереса Муравьева стали современные достижения научного знания. Четырехмерная модель пространства-времени, предложенная *Г. Минковским*¹, и теория относительности, сформулированная *А. Эйнштейном*, открывали путь идее о необходимости овладения временем и о времятворчестве. *Теория множеств*, созданная *Г. Кантором*, служила математическим и мировоззренческим основанием для раскрытия представлений о соборности, ипостасийности, реализации замысла ипостасийной логики. В совместном же осмыслении этих открытий возможность «бесконечности бесконечностей», признаваемая теорией множеств, вместе с множественностью и разнообразием времен теории относительности

¹ Известно, что представление о четырехмерном пространстве-времени до *Минковского* успешно развивал Анри Пуанкаре, который не придал важности своим идеям и отнесся к «заимствованию» их Минковским безучастно. Концептуальные основы теории относительности первоначально также были сформулированы Пуанкаре, но впоследствии были переработаны *Эйнштейном* в виде специальной и общей теории.

способствовали развитию у Муравьева представлений о *множественности реальностей*, о Космосе космосов, о Мультивселенной и позволяли ему в новом контексте, в «математическом ключе» воспринимать, интерпретировать, и своеобразно развивать учения Парменида и Платона о Едином.

Стремясь использовать категориальный аппарат теории множеств для раскрытия и развития представлений о соборном единстве и ипостасийной множественности как реальности особого класса, Муравьев вынужден признать, что «невозможность мыслить данную действительность указывает на необходимость какого-то пересмотра логики и нахождения новых, соответствующих этой действительности, логических формулировок. Раз действительность противоречит логике, это доказывает, что мы эту действительность не понимаем, что ее надо мыслить иначе, путем расширения этой логики. Другими словами, в данном примере ставится вопрос о необходимости изменения общепринятого взгляда на единство и множественность» (Муравьев 2011, кн. 2, с. 35). В конце концов, он приходит к заключению, что «настало время для реформы логики» (Там же, с. 705), «следует перестроить логику и в ней самой провести необходимую границу применения общих понятий» (Там же, с. 538).

Совершенно очевидно, для исследования процессов психической реальности, для понимания взаимодействий духовного характера требуется принципиально иная логика, превосходящая не только логику явлений атомного мира, но и логику явлений жизни. Это логика духовных процессов, названная Муравьевым *ипостасийной*, и она предназначена для гносеологического охвата и описания таких явлений соборного единства, для которых современная мысль не находит явной, эмпирически опредмеченной опоры.

Если рассматривать опыт Муравьева по конструированию новой логики как еще нерешенную задачу математической мысли, то можно предположить, что в будущем научная разработка этой темы приведет к появлению формальной логики нового класса, позволяющей на абстрактном уровне «исчислять» соборно-ипостасийные множества, оперировать базовыми понятиями

«соборность», «ипостасийность», «Единое». Не исключено, что построить непрерывную ипостасийную логику удастся лишь при допущении некоторого дополнительного измерения объективной реальности, дающего возможность проецировать на него проявление свойств соборности в рамках этой логики. Наконец, логика соборных явлений может оказаться логикой иного пространства-времени, предположения о размерности, топологии и метрике которого в рамках нынешних представлений не имеют надежных оснований.

Ипостасийная логика, прежде всего, утверждает генеральный принцип тождества «tat twam asi» — «это тоже ты», — отражающий «великую истину» метафизически реализованного всеединства *актуального*: «каждый лик есть лик всего мира, ощущает все Единое как входящее в него» (Муравьев 2011, кн. 2 с. 339), или же всеединства *потенциального*: «каждый из элементов мирового множества стремится стать всем миром или, вернее, раскрывается как весь мир» (Там же, с. 552).

Формулировка основного *закона ипостасности*, в приближении первого порядка, уже предложена Муравьевым:

«1) Всякое существо или вещь, проявляющееся в мире как индивид, на самом деле есть не часть мирового целого, но его ипостась.

2) Ипостась какого-нибудь целого есть все это целое, но проявляющееся в особом образе, отличном от образов других проявлений целого. <...>

3) <...> Мир очевидно включает все свои проявления, каким-то образом в нем сосуществующие. А так как вместе с тем каждая ипостась тождественна миру, очевидно, каждая ипостась включает все остальные. Или иначе: состав каждой ипостаси — все ипостаси и «всякая ипостась есть не что иное, как особого типа соборность всех остальных» (Муравьев 2011, кн. 1, с. 496).

Таким образом, каждая ипостась соборного целого равносущна любой другой, любой их возможной констелляции и самому — всему — соборному целому. В каждой ипостаси раскрывается вся полнота и глубина единого, но это раскрытие есть акт личностный, принадлежащий ипостаси и обусловленный ее собственно

ипостасийной «качественностью». Через каждую ипостась соборного единого, как особый центр экспозиции и фокус, проглядывает и выражается универсальная сущность единого, но это выражение имеет особый знак и лик.

Такой подход неизбежно выдвигает проблему самого *единого*, его структуры и *частей*. И здесь приходится признать, что в классической постановке невозможно корректно мыслить целое и его части. «В самом деле, если я мыслю части — или они разъединены и тогда нет целого, или они соединены и тогда нет частей» (Муравьев 2011, кн. 2, с. 35).

В системе отношений, присущих ипостасийному построению множественности, когда «каждый элемент тождествен всякому другому, есть всякий другой, поскольку каждый элемент есть весь мир» (Муравьев 2011, кн. 2, с. 40), — в такой системе отношений *элемент* теряет свою традиционную определенность, он есть *ипостась* целого, которое тоже приобретает новую качественность: оно уже есть не *составное*, «сложенное из», а иное, *неделимое единое*, ибо структура в нем благодатно преодолевается. В соборном акте «элементы» утрачивают свою частность и обретают неслиянное единство, как бы «размывая» в нем резкие границы собственной автономии и обращаясь в ипостаси, а «целое» лишается своей составленности и образует нераздельное единство, фокусируясь на холистических обводах общей композиции и преображаясь в соборность. Так в произведении соборно-ипостасийного единства элементы соборуются, претворяясь в ипостаси, а целое ипостасируется, являя соборное качество, собственно соборность. Поэтому в математическом аспекте «задача соборности <...> заключается в том, чтобы найти такой всеобъемлющий закон, который создал бы соединение без разделения» (Там же, с. 539).

В непрестанной динамике соборное единое есть непрерывное, сплошное целое: между его ипостасиями нет разрывов, они — не дискретные локусы, сгустки и автономии этого целого. «Реальное целое вполне может быть <...> неделимой непрерывностью: тогда системы, выделяемые <...> из этого целого, уже не будут частями в собственном смысле слова: они будут отдельными точ-

ками зрения на целое» (Бергсон 2006, с. 64). Такова живая, непрерывная логика соборно-ипостасийного единства.

В функциональном аспекте непрерывность реализуется нераздробленностью, суверенной неделимостью смысла, выражаемого различными ипостасями, недифференцированностью отражения универсальной и единой сущности целого. Вместе с тем каждая ипостась особым, личностным, образом олицетворяет и оформляет целое. От ипостаси зависит выражение сущности единого, но не зависит сама сущность единого. Можно сказать, что соборно-ипостасийное целое, единое, сохраняя самотождественность, плавно мерцает и многообразно высвечивается — *славится* — своими ипостасями.

5. Теоретически углубляя представление о соборной целостности и приоткрывая заветную «тайну хорового согласия» (Иванов 1917, с. 203–204), логика ипостасийности подступает к раскрытию *физико-социологических основ* самого Единого, построения его социальной проекции.

В понимании Муравьева, задача социологии соборности состоит в том, чтобы «весь род человеческий постепенно обратился в род сверхчеловеческий <...> в смысле будущего совершенного и могучего существа, с космическим кругозором и космическою же мощью» (Муравьев 2011, кн. 2, с. 99). Решение этой задачи достигается актом соборования общества, которым коллективное сознание воссоединяется в многоликое, самосушее единство — *эгрегор* древних мыслителей. Понятие «эгрегор» раскрывается как сверхорганическое целое — психосоциальный объем-поле, являющий собой «живое объединение волей» (Там же, с. 56), физико-социологическую взаимосогласованность «сознаний-ипостасей». Это некая тонкоматериальная система особой природы с высокой степенью связанности ее частей, обладающая потенцией абсолютной жизненности. Такая социология духа, воплощенная «в виде коллективного социального живого существа» (Муравьев. Преобразование, л. 7), не только превышает уровень биологической организованности, но означает уже и сверхсоциальное качество.

Таким образом, понятийное оперирование в пространстве ипостасийной логики приводит Муравьева к масштабным выводам: психосоциальное сверхобобщение обуславливает появление сверхиндивидуальной воли, сознания, с которыми связана и «сверхиндивидуальная правда» бытия разумной жизни. Такая соборная, гиперинтегрированная целостность человечества — «духовный всеорганизм» (Булгаков 1933, с. 130) — обладает собственным сознанием, сущностью, бытием; она есть соборное Сверхсущество. Это Единое, которое имеет сигнальную систему третьего и более высокого порядка — для него характерно духовное сотрудничество его «элементов» — ипостасийное взаимодействие квантов общности и, за счет этого, их единое общее действие (См.: Муравьев. Ипостасийность, л. 14).

В культурно-эволюционном итоге реализация в определенной (но еще не исчерпывающей!) полноте и благодати принципов соборности и ипостасийности детерминирует появление социального Единого, или соборного существа. Это «*второй соборный интеграл*», соборность второго порядка. Ее целевой функцией является духовность.

Поскольку все образы будущего — человека, общества, вселенной, всего имеемого сущего — *философией действия* Муравьева проецируются в активном целеполагании, постольку восхождение в статус соборного сверхсущества задается ею как задача культурного творчества «единого сверхчеловеческого тела»: «в области социальных отношений такое творчество может выражаться в самом факте создания из разрозненных индивидов сложного сверхорганического целого» (Муравьев 2011, кн. 2, с. 200). В этом аспекте планетное значение всеобщей преобразовательной культуры заключается в синтетическом сплочении дискретной общественной воли, в собирании и соборовании рассеянных в био-ноосфере импульсных творческих локусов, индивидуальных интеллектуально-нравственных ресурсов в единое *сплошное*, непрерывно-напряженное сознание, в самостоятельно творящее Целое, которое, как благодатная радиация духа, сияние духоносной силы, в полной мере обладает способностью к самостоятельному смыслотворчеству.

Итак, в социологическом аспекте можно говорить о восхождении идеи соборности к представлению о Едином: соборным актом, реализующим ипостасийную логику, строится многоличностное сверхсущество, создается Единая личность, самосушая в сверхбиологической и надсоциальной реальности. Это *особое состояние пространства-времени процессов разумной жизни, космо-тензор* — геометрически своеобразная область духовных процессов и гиперслабых взаимодействий. За счет последних во внутренней динамике соборной целостности реализуются свойства синархии и синхронии, а во внешнем проявлении — актуальной всюдности, всепроникающей вездесущности каждой ипостаси и всего Единого.

Следующее усилие обобщающей мысли в рамках ипостасийной логики приводит к представлению еще более космозирванному, тотально-вселенскому — о том, что Единое объединяет не только человеческий разум и всю необозримую множественность разумов универсума, но весь мир, все в нем наличествующее во всем разнообразии и бесконечности его проявлений. Оно есть всесоборное Единое сущее, парменидовское Одно. Этот вывод — почти на пределе разрешающей возможности ипостасийной логики, утверждающей, что «есть одно только Единое и что вся множественность вещей — проявление его самосознающих себя ипостасей. Если стать на такую точку зрения, окажется, что весь мир есть общение и взаимодействие сознаний-ипостасей...» (Муравьев 2011, кн. 2, с. 323).

Такая «модель» сущего предполагает, что человечество, выступающее одним из центров утверждения всеохватной соборности мира, участвует в осуществлении всей полноты актуальной *пантокрапии* и в обладании ее силой свершает мистический акт вселенской, межзвездной литургии — связывания, соборного единения сущего в его пребывании, от мельчайших, меонно-истонченных носителей его бытия до гигантских звездных скоплений, конденсирующих материю и энергию, включая их не проявленные, темные виды. «Весь мир должен быть превращен в действующего

субъекта. Другими словами, должно произойти преобразование материи в новый состав, одаренный сознанием» (Муравьев 2011, кн. 2, с. 307). Такой мир становится мыслящим и чувствующим многоипостасным всеединством, реализующим сквозной панпсихизм, в нем «нервная энергия есть <...> не что иное, как особое состояние мировой энергии» (Там же, с. 130).

Это чрезвычайное преобразовательное усилие культуры — предельно высокое по творческому накалу замысла и предельно масштабное, ибо «объем этого акта — космический и даже сверхкосмический» (Муравьев 2011, кн. 2, с. 247). И потому в попытке прозреть таинство соборно-космического акта мысль неотвратимо вплотную сталкивается с необходимостью взаимодействия человека и Бога. «Лик Единого есть Наисовершеннейшее Существо, или Бог» (Там же, с. 335).

Таким образом, воплощение принципов соборности и ипостасийности — уже в исчерпывающей, максимально возможной исполненности — приводит к появлению вселенского Единого, или всесоборного Существа, точнее — к воссоединению с ним. И это «третий соборный интеграл», или соборность третьего порядка как следующий уровень закрутки спирали всеединства — «энтелехии», приводящей Универсум на порог абсолютного совершенства. Осуществляя творческое попечение, соборный разум окормляет Универсум.

Свершается «великое замыкание» мира — слияние всех предбывших сущностей в Едином, которое есть богообразное, богоподобное и богосущное, заключающее в себе не только потенциал разумной жизни во всем нескончаемом многообразии форм ее раскрытия в мире и во всей неистощимой толще времен мира, но и сам этот целокупный мир. Ибо оно — истинно Единое, имея в виду и *мир*, и *человека*, и *Бога*. Это актуально-совершенное всеединство, которое открывается мысли на грани ее изумления.

6. И еще один колоссальный рывок мысли, вспышками смелых догадок трассирующей доступные только умозрительному видению хронологические перевалы и ойкумены бытия Универ-

сума. Это вывод, как бы вынуждаемый строгой логикой и последовательностью мысли, присущими размышлениям Муравьева, о *цикличности бытия Сущего*, о периодическом воспроявлении Мегауниверсума.

Измысливая возможность устремить безудержный поток «всеуносящей реки» слепого времени Гераклита на культурную службу времязтворчества, Муравьев идею текучести бытия в *мире* генерализирует и выносит на уровень представления о цикличности *самих миров*, универсумов, образующих узлы в спирали бытия более обширной и множественной системы — Мультиверса. И это как бы возвращает исходную мысль к идее... того же Гераклита об *экипирозисе*¹, в соответствии с которой временная структура сущего есть «мерно возгорающийся и мерно угасающий космос» (Фрагменты 1989, с. 217). В результате исполнения назначенной полноты проявления *этого* мира, его «онтологического насыщения», происходит выжигание текущего универсума дотла, до состояния «огненного первовещества», из которого в следующем импульсе воссоздается другой, новый «*этот мир*» в преображенном и очищенном огнем экипирозы проявлении. Полнота времен, определенная для каждого такого мира, и есть гераклитова мера. «Мир идет к своему преображению, в котором, вероятно, будут уничтожены все законы его настоящего существования и связанные с ними протяженность и временность. При этом он не путешествует <...> а воскресает, т.е. рождается вновь, творя все время средства обновления своих собственных истоков. И еще больше: мир не воскресает, а воскрешается, т.е. не переживает навязанный ему извне процесс, а сам добровольно и сознательно его производит...» (Муравьев 2011, кн. 2, с. 560).

В детализированном виде это предположение, дерзостно выходящее за факты экспериментальных наблюдений, означает, что возможны и необходимы *иные* миры как акты творчества в разных, непересекающихся пластах всереальности и зонах все-

¹ Экипирозис (др.-греч. ἐκίπρωσις — выжигать, сожигать дотла) — периодические вселенские пожары, в огне которых космос уничтожается, чтобы возродиться вновь в следующем цикле.

бытия. Это рядоположенные и упорядоченные, но иноматериальные миры, из которых смежные взаимосвязаны только движущим их замыслом и зияющей меж них выколотой «точкой разрыва» бытия, проплавленной в нем экипирозисом. Такие качественно расходящиеся универсумы взаимно инореальны: генезис и овеществление каждого из них происходит на своей физической основе, отличной от материи другого мира. А значит, их реализация постулируется и снаряжается другими законами, иначе определенными космологическими константами и фундаментальными взаимодействиями, в целом облекается инородной качественностью и новозаданными, отличными от прежних, свойствами мира, включая его пространственно-временные характеристики. Периодически возбывающие универсумы можно трактовать как различные ипостаси Единого сущего Парменида, или новые эманации Единого, которое, по мысли Плотина, неизменно пребывая в себе и исполненное собой, изливается через край, порождая сущее.

Такая концептуальная схема задает *циклическую модель* Вселенной, которая описывает один из возможных, с точки зрения современного знания, сценарий будущего мира, его *Большой Судьбы*. Эта гипотеза, действительно присутствующая в теоретическом арсенале естествознания, предполагает пульсацию Вселенной между фазами *Большого Разрыва и Большого Сжатия* через прохождение сингулярной «горячей точки» начала Начал — *Большого Взрыва*.

В пульсирующем Мультиверсе экипирозис и есть та творчески-эсхатологическая точка, в которой происходит трансцендентное сжатие и изворот всего порядка мыслимого и ощущаемого бытия; это особая точка перерождения — именно преображающего возрождения, — через которую в новый эон бытия испускается творческий потенциал, накопленный в предыдущем. «Можно представить себе мировое свершение времен, т.е. момент, где имеет место всемогущий и ничем не ограниченный союз мировых проявлений или воплощений. Этот момент есть начало и конец мира и всех времен, совпадающих в вечности» (Муравьев 2011, кн. 2, с. 558).

В логически собранном виде это идея самого радикального обновления мира — вплоть до его переоснования и полной замены определяющих его физическую и духовную онтологию законов! Изъявившись из Единого, сущее на обороте витка материализации совершенного первоначала сжимается и вновь возвращается в Единое. И эта спираль явлений есть та пружина, которая выталкивает энтропию из организованности данного универсума, выдворяет ее из законов актуального бытия и Бытия вечного. Однако, погружаясь еще глубже в тему пульсирующего Мультиверса, мысль проваливается в новые смысловые пустоты, обнаруживает уже знакомые конструкты прежних угроз в новой конфигурации. Это связано с преодолением, точнее — инверсией закона неубывания энтропии в его *обобщенном* виде, в соответствии с которым рост энтропии ведет к необратимому нарастанию однородности системы, и энтропия в такой экстраполяции есть мера вырождения качества системы, ее однородности, обуславливающей «плоское» — бесструктурное, безвидное и дисфункциональное — состояние.

В полном объеме осуществив целесообразные сценарии эволюции, мир в конце его времен приходит в состояние наивысочайшего, последнего совершенства — максимальной реализации заложенной в нем потенции развития. В рамках данного универсума все эволюционные модели оказываются исчерпанными физически, семантически и логически. Для него и в нем уже исполнена вся отпущенная полнота времен, завершен отмеренный эон воплощения, онтологически достигнута точка Омега, которая есть чистейшее и совершеннейшее благо и свет. Какое-либо последующее развитие невозможно и немислимо, ибо мир безнадежно засвечен совершенством, утратил иннервирующий его смысл, выцвел в красках претворений, его творческие проекты выбелены и смыты... Полная победа над энтропией оборачивается... перенасыщенностью негэнтропией, вселенную стягивает в узел «смысловой смерти» — она не коллапсирует в «черную мегадыру», уходя за горизонт миробытия, и не изничтожается в энтропийной «серой дыре» бесструктурной однородности, а обездвиженно вы-

горает в сверхярком свете негэнтропии. И это состояние — то же остановившееся *Ничто*, по сути, эктропически вывернутое парменидовское *Несущее*.

Преодоление терминального состояния «преисполненности» — слепящего притяжения «белой дыры» — возможно в новой зоне разворачивания сущего, в условиях иной организованности мира, задающей другие, более свободные пределы развития и более высокие энергии космогонического творчества. А значит, необходима эсхатология текущей физической, материальной, онтологической реализации Мультиверса. Нужно коллапсировать текущий мир, возвратив его к началу начал (но это — начало уже другого локального универсума в бесконечной цепи потенциальных проявлений мультивселенной), т.е. метафизически совместить точку Омега данного мира с точкой Альфа следующего. «Когда осознается <...> близость остановки к ничто, надо смело свергнуться в бездну последнего, надо сознательно и добровольно в нее спуститься. Это означает — новое начало всего процесса, новый разбег вместо того, который дал восхождение лишь до промежуточной ступени. Последняя уничтожается — в этом смысл отказа от себя и погружения в ничто. На самом деле это начало искания лучшего я, возврат к тем силам, которые обусловили возможность движения вверх» (Муравьев 2011, кн. 2, с. 316–317).

В философии действия Муравьева такое «космическое превращение» есть *апокалиптический* акт, а по своей предельной форме и замыкающему петлю бытия содержанию оно в полном и точном смысле есть уже акт *эсхатологический*. Разумеется, такая эсхатология носит не принудительно-катастрофический характер апокалиптического «воскресения гнева», а является *активной эсхатологией*, дарующей «воскресение ликования» как заветного стремления Федорова, и служит инструментом творческого завершения изжитой мировой истории. В масштабе *космологического* времени эсхатологический акт есть высший и заключительный акт в многосюжетной драме свершения текущего мира; акт, которым предумышленно благозавершается бытие мира, и один из кадров Всебытия. Он затрагивает фундаментальные процессы ритми-

ческого пребывания Сущего, извода универсума от «точки Альфа» — состояния абсолютной потенции («сингулярный ноль»), — унаследованной от прежних эволюционных эонов и временных структур Мультиверса, до «точки Омега» — состояния полной разряженности всех потенций и исполненности всех обетований. Поэтому, в масштабе таких явлений и процессов, эсхатологический акт может быть также назван *космогоническим актом*.

Задаваемый чередой таких актов космо-тотальный «круговорот времен» имеет свои фазисы, через которые последовательно проходит текущий мир и вызревание замысла о грядущем. Взрывное начало, зарождение и формирование мира из «корня» всего сущего. Затем шквал бытия и аккумуляирование творческого капитала мира в ходе его эволюции из начальной точки до точки наивысшего раскрытия, достижение предела возможного совершенства. И наконец, окончание этого мира, свертка и трансляция его наработанного капитала в точку будущего роста путем управляемого эсхатологического акта. И новое сотворение бытия «по ту сторону» эсхатологии, развертывание нового мира из сингулярно-переходной точки сверхконцентрированной творческой энергии — почин иного мира, предназначенного новой эволюционной истории, в ходе которой, при свершении назначенной ему полноты времен, будет достигнут другой, более высокий предел совершенства. Это возрождение мира на новой материальной и онтологической подложке.

Такое «вихрение», возвращение «на круги своя» не есть вечность, искупленная из времени ценой мерных однообразных повторений; не есть и бесконечность, бессильная создать новые формы, новые разломы сущности и потенции будущего исхода. На стыке витков бытия всегда возникает спасительная невязка, разрывное превышение, создающее градиент развития соборно-множественной мультивселенной и обусловленное потенциалом самотворчества Сущего, собранным, словно нектар с цветов, за «лето бытия» универсума — ипостаси Сущего и источаемым предыдущим циклом его проявления в последующий. И это открывает возможности для еще и еще одного, и следующего пре-

ображения мира, всегда новой и новейшей, и опять «необъезженной» траектории его восстановления в другом эоне, и выработки небывалого, всегда оригинального и снова неожиданного узора предстоящей творческой эсхатологии. И вся эта космологическая панорама — континуум творческого интереса, творческой активности высокого напряжения и ответственности преображенного и обожженного человека, призванного «разлагать и оформлять Хаос, наполнять Ничто жизнью и тем самым содействовать спасительному подвигу Логоса, Слова, бывшего в начале и грядущего в последнем конце» (Муравьев 2011, кн. 1, с. 51). Истерев в ходе собственного восхождения все ступени долгой и трудной «лестницы на небо», активно-исторически пройдя круги становления в качестве вселенской духовной инстанции и покорив вершины преображения мира, эволюционно вызревшее духоносное Единое, истощив до последней идеи всю энергию замысла о наличествующем сущем, совершает акт предумышленной эсхатологии, проявляя диктуемую творческой аксиологией абсолютную жертвенность.

«Существенный момент для круговорота есть инволюция или добровольное нисхождение высших существ. В этом начало жертвенности или воплощения высших образований в низшие составы» (Муравьев 2011, кн. 2, с. 307). В инволюции апокрифически потаен неизнуряемый заквас, «неснижаемый остаток» бесконечности — как во времени, так и в формах разнообразящегося и усложняющегося проявления — не только внешне-метрического расширения мира, но и внутренне-качественного углубления и саморазвития структуры сущего; именно в такой инволюционной «свертке» онтологии — обетование возможного преодоления действия закона энтропии, неостановимо подтачивающей полноту и связность мира. Действительно, в результате «схождения в Нечто» и разрушения пространственно-временной капсулы мира наново высекаются скрижали эволюционного завета, изменяется метрика самого пространства развития, в целом открываются новые, еще нежитые и не предмыслимые, маршруты бытия. Инволюция служит аксиологическим оправданием для замыкания времен мира и завершения проекта текущего существования, пу-

тем управляемой эсхатологии придавая целевой импульс новому витку генезиса и развертывания мироздания — его становлению на каком-то ином уровне, с иными, подготовленными всем ходом предыдущего развития *начальными и граничными условиями* Большого взрыва, с накопленными потенциями раскрытия заново горящего. Это разметка инакова «восхождения от Ничто ко Всему, к Единому» (Там же, с. 316–317).

Совершенное мыслящее Единое в соборе всех ипостасей жертвенным путем полагает новые эоны бытия, в которых своей развещественной и распределенной сущностью, совлекшейся всякой оформленности и качественности, заново зажигает звезды, творит галактики, вселенные и целые миры, создавая каждый раз неведомую до тех пор, новую (не только не *проявленную* ранее в предбывших мирах, но и принципиально не *возможную в тех* мирах) реальность и сообщая этим зачинаемым предбудущим мирам эволюционный толчок (как универсальное начало жизни и мысли, сознания и знания, любви и добра...) в виде высоких энергий для становления творчески изыскиваемых более высоких форм жизни и разума. Низведенные экпирозой инволюции на предначальный уровень *primarium status*, ипостаси-личности Единого рассыпают соборное единство, квантуют и локализируют его сущность и затем «из себя» производят «початие» новым структурным основам сущего, полагают им уставы развития, стремясь превзойти тот экстремум благобытия, который был возможен в предшествующей их данности и которого они уже достигли. Так в бесконечной последовательности космических времен интегрально реализуется Вечность, а череда добытых в ходе этих времен вселенских эпизодов благобытия сходится в бытие превечное. «Свершение времен есть как бы венец всех времен, ведущих на одну дорогу, к подножию вечности» (Муравьев 2011, кн. 2, с. 557).

При этом происходит как бы обман стихийно властного закона энтропии, его бесконечное отсрочивание, выталкивание в другие времена, изгнание в организованность иных миров. Но достигается это путем целесообразного операционного запуска именно этого закона в его культурно-эсхатологическом содержании. Такая пара-

доксальная «программа» согласуется и с предвидением К.Э. Циолковского о добровольном запуске второго закона термодинамики в качестве механизма восполнения потенции сущего. Постановка и вариант решения этого «вопроса всех вопросов» самому Циолковскому представлялись в следующем виде: в терминальную эру человечество «сочтет за благо включить в действие второй закон термодинамики в атоме, то есть из корпускулярного вещества превратится в лучевое. Что такое лучевая эра космоса — мы ничего не знаем и ничто предполагать не можем. Допускаю, что через многие миллиарды лет лучевая эра космоса снова превратится в корпускулярную, но более высокого уровня, чтобы все начать сначала: возникнут солнца, туманности, созвездия, планеты, но по более совершенному закону, и снова в космос придет новый, более совершенный человек <...> чтобы перейти через все высокие эры и через долгие миллиарды лет погаснуть снова, превратившись в лучевое состояние, но тоже более высокого уровня» (Чижевский 1986, с. 425).

Эсхатологическим актом из ткани отбывшего, *завершенного* мира — соборного Единого — образуются новые формы жизни и разума во *вновь творимом* мире. В этом — жертва *текущего* бытия сущего, но с удержанием его актуального замысла о бытии вечном. Соборное целое, «сверхмир» не перестает быть, оно инобытийствует, сохраняя духовную непрерывность и творческий тонус жизнемысли в иных формах активности. Соборное целое дробится, воплощая себя в виде новых и сверхновых звезд и галактик, солнц и планет, дающих старт сверхновой жизни и разуму, а значит, в эволюционной перспективе, — новой форме жизнемысли, новой ипостаси единого сущего.

В ходе подобного миротворчества затрагиваются все физические, духовные, онтологические характеристики реализуемого Мультиверса. Так, «в плоскости материальной должно произойти преобразование нынешних форм жизни и самой материи» (Муравьев 2011, кн. 1, с. 573). Циолковскому, например, формула теории относительности, связывающая энергию с материей¹, подсказы-

¹ Формула $E = mc^2$, определяющая эквивалентность массы и энергии.

вала следующую онтологическую вариацию: «Когда разум (или материя) узнает все, само существование отдельных индивидов и материального или корпускулярного мира он сочтет ненужным и перейдет в лучевое состояние высокого порядка, которое будет все знать и ничего не желать, то есть в то состояние сознания, которое разум человека считает прерогативой богов. Космос превратится в великое совершенство» (Чижевский 1986, с. 426).

В образах такого совершенства, сквозящего сквозь «конформное» отображение материальной организованности биологического, психически дробного разума в энергетическую форму жизнемысли или мыслящей энергии жизни, — в таком видении абсолютного порядка «в бесконечно ослабленном и очеловеченном отражении» открывались Муравьеву «просторы других, высших космосов, те нездешние места, куда ведет путь преображенного и просветленного человечества» (Муравьев 2011, кн. 1, с. 52).

В своей неразрывной соосуществленности, единосущности с миром такое вселенски соборное человечество есть всеживое, одухотворенное и творящее Единое, пронизанное всеобщим нервом панпсихизма. И вот уже атомная вселенная напряжена духосущным апейроном, научно-бездушное космическое пространство (space) теснится первосмыслами истинного космоса, а стандартная модель очувствована гиперслабым взаимодействием. «Из глубины веков, в виде наследия неизвестных нам исчезнувших великих культур, идет к нам упорное отождествление светил с живыми существами» (Муравьев 2011, кн. 2, с. 205). В таком космологическом порядке Единого сияющий в надпространственных небесах и превечнующий во вневременном бытии образ — «звезда с звездой говорит», — открытый мистически-вселенскому прозрению поэта, — восторгающий душу образ этот, увы, утрачивает свой торжественный аллегоризм и художественную преисполненность и становится... документальным изображением звездного хора, осуществляющего общение миров в духосодержащем их разуме.

Так свидетельствует «Евангелие всемогущества» (Муравьев 2011, кн. 2, с. 663)...

* * *

Идеи Муравьева наследуют самые важные, наиболее проникновенные и смелые интенции мировой философии, взятой во всей исторически проявленной полноте. Творчество Муравьева, быть может научно-канонически не выработанное, перенимает и усиливает напряженность и насыщенность мысли древних и современных искателей истины, целевым образом совмещая и синтезируя раннегреческую натурфилософию Парменида и Гераклита, учение Плотина, генерализованную концепцию относительности и множественности 4D пространства-времени Пуанкаре-Минковского-Эйнштейна, новейшую математическую теорию Кантора и интуитивизм Бергсона и направляет их в культурное русло Общего дела, можно сказать, в сакральный поток *всеобщей преобразовательной культуры*, теоретически торя будущий путь космического человечества.

И сама устремленность Муравьева, высочайшие достижения и неукротимая воля его мысли, с хранимой ею «великой недосказанностью», вне всякого сомнения, есть уже реальные самостоятельные шаги отважной личности на этом пути...

Литература

- Бергсон 2006 — *Бергсон А.* Творческая эволюция. Москва; Жуковский: Кучково поле, 2006. 380 с.
- Богданов 1927 — *Богданов А.А.* Всеобщая организационная наука (тектология): В 3 ч. Ч. 2. Л.; М.: Книга, 1927. 240 с.
- Булгаков 1933 — *Булгаков С.Н.* Агнец Божий: О Богочеловечестве. Париж: YMCA-Press, 1933. 468 с.
- Васильев 1989 — *Васильев Н.А.* Воображаемая логика. М.: Наука, 1989. 263 с.
- Вернадский 1987 — *Вернадский В.И.* Химическое строение биосферы Земли и ее окружения. 2-е изд. М.: Наука, 1987. 374 с.
- Иванов 1917 — *Иванов В.И.* Родное и вселенское. М.: Г.А. Леман и С.И. Сахаров, 1917. 205 с.
- Муравьев 2011 — *Муравьев В.Н.* Сочинения: В 2 кн. / Сост., подгот. текста, коммент., предисл. А.Г. Гачевой. М.: ИМЛИ РАН, 2011.
- Муравьев. Ипостасийность — *Муравьев В.Н.* Ипостасийность // НИОР РГБ. Ф. 189. К. 12. Ед. хр. 19.

Муравьев. Преобразование — *Муравьев В.Н.* Преобразование общества // НИОР РГБ. Ф. 189. К. 13. Ед. хр. 10.

Умов 1916 — *Умов Н.А.* Собрание сочинений. Т. 3. М.: Типо-лит. т-ва И.Н. Кушнерова и К°, 1916. 666 с.

Федоров 1995–2000 — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: в 4 т. / Вступ. ст. С.Г. Семеновой; сост., коммент. А.Г. Гачевой, С.Г. Семеновой. М.: Издательская группа «Прогресс»; Традиция, 1995–2000.

Фрагменты 1989 — Фрагменты ранних греческих философов / Подгот. А.В. Лебедев. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989. 576 с.

Чижевский 1986 — *Чижевский А.Л.* Теория космических эр // Циолковский К.Э. Грезы о Земле и небе: сборник. Тула: Приок. кн. изд-во, 1986. 447 с.

**«ВЛАДЫКОЙ МИРА
ДОЛЖНА БЫТЬ
ЖИЗНЬ...»**

**Философия космизма
в творчестве
Б.Б. Вахтина**

Д.В. Барановский

независимый исследователь
afinus@gmail.com

Современная наука исследует различные проявления русского космизма — в области философии, искусства, науки. Кроме того, в ряде научных работ космизм теряет приставку «русский», становясь мировым феноменом. Так, сегодня, помимо русского космизма, можно говорить о французском, немецком, индийском, американском проявлениях этого направления. Однако без научного прецедента в виде концепции русского космизма, появившейся в 1970–1990-е гг., было бы затруднительно идентифицировать космизм мировой. Настоящая статья посвящена исследованию интереса к философии русского космизма в работах Б.Б. Вахтина (1930–1981), писателя, ученого-востоковеда, мыслителя, философские взгляды которого по сей день не нашли должного научного осмысления.

Ключевые слова:
космизм, Б.Б. Вахтин,
Н.Ф. Федоров, ноосфера,
философия в СССР.

**«LIFE SHOULD BE
THE LORD OF THE
WORLD...»**

**The Philosophy of
Cosmism in the Works of
B.B. Vakhtin**

Dmitrij V. Baranovsky

Independent scientist
afinus@gmail.com

Contemporary science is researching various manifestations of Russian cosmism — in philosophy, art, science. In addition, in some scientific papers, cosmism loses the prefix “Russian”, becoming a world phenomenon. Today we are talking not only about Russian cosmism, but also about French, German, Indian, American (etc.) manifestations of this direction. However, without a scientific precedent in the form of the concept of Russian cosmism, which appeared in the 1970s–90s, it would be difficult to identify the world cosmism. This article is devoted to the study of interest in the philosophy of Russian cosmism in the works of B.B. Vakhtin (1930–1981), writer, orientalist, thinker, whose philosophical views to this day have not found full scientific understanding.

Keywords:
cosmism, B.B. Vakhtin,
N.F. Fedorov, noosphere,
philosophy in USSR.

Интерес к космизму и его родоначальнику Н.Ф. Федорову возрождается в СССР в 1960–1980-е гг. после десятилетнего исследовательского затишья. Этому предшествует череда трагических событий отечественной истории, в результате которой пласт русской духовной культуры был вытеснен из фокуса внимания официальных исследований; фактически же этот пласт был почти уничтожен. Работы последователей Н.Ф. Федорова 1910–1930-х гг. — А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева и др., сохранившиеся в частных архивах и редких публикациях, стали источниковой базой для возрождения интереса к философии общего дела и русского космизма. Именно с 1960–1970-х гг. начинается формирование концепции русского космизма, сопровождающееся попытками публикаций сочинений Федорова и его последователей, а также самостоятельные исследования философии космизма (Барановский 2017).

Замечательным мыслителем, близким идеям космизма, был востоковед, представитель позднесоветской прозы Борис Борисович Вахтин (1930–1981). Борис Вахтин родился в Ростове-на-Дону в семье Б.Б. Вахтина, корреспондента местного отделения «Комсомольской правды», и В.Ф. Пановой, советской писательницы, лауреата трех Сталинских премий. Его отца арестовали в 1935 г., а в 1938-м расстреляли. После ареста мать с сыном покинули родной город. В 1949 г. Вахтин поступил на восточный факультет ЛГУ; с 1954 г. и до конца жизни — сотрудник Ленинградского отделения Института народов Азии АН СССР. После успешных публикаций переводов памятников китайской литературы — «Юэфу: Из древних китайских песен» в 1959 г. и «Юэфу: Из средневековой китайской лирики» в 1964 г. — был избран членом Союза писателей СССР как переводчик. Будучи активным человеком, Б.Б. Вахтин принадлежал к околодиссидентскому кругу; на суде над Иосифом Бродским выступал в его защиту; был одним из авторов стенограммы суда над А.Д. Синявским и Ю.М. Даниэлем.

Творчество Б.Б. Вахтина находилось за гранью идеологической допустимости в СССР. С начала литературной деятельности в 1950-е гг. Борис Вахтин часто публикуется в самиздате, становится в оппозицию власти. В 1964 г. инициирует создание литературной

группы «Горожане», куда вошли В. Ерофеев, И. Ефимов, В. Марамзин, В. Губин. «Горожане» декларировали «ненависть к пресному языку», обновление художественного языка, стремление к «слову живому, творящему мир заново после Бога». (Самиздат Ленинграда 2003, с. 400) В 1979 г. Вахтин принимает участие в издании неподцензурного альманаха «Метрополь». Большое внимание Б.Б. Вахтин уделял критике тоталитаризма и тоталитарного сознания — им посвящены его публицистические работы «Китайский дневник» (1967), «Гибель Джонстауна» (1979). Особого внимания заслуживают произведения писателя, посвященные осмыслению судьбы человека, России, русской культуры и всего человечества в планетарном и космическом масштабе — см. книги «Этот спорный русский опыт» (1978), «Письма к самому себе» (1967), «Человеческое вещество» (1986). Большинство произведений Б.Б. Вахтина опубликовано в 2010 году в сборнике «Портрет незнакомца».

В философских и философско-публицистических работах Б.Б. Вахтин раскрывается как мыслитель, близкий взглядам Н.Ф. Федорова, В.И. Вернадского, П. Тейяра де Шардена и других космистов. Свои оригинальные философские и историософские взгляды он изложил в посмертно опубликованной работе «Человеческое вещество».

Познакомиться с философией космизма Б.Б. Вахтин мог в разные периоды жизни. Последним мужем матери Вахтина, Веры Федоровны Пановой, был Д.Я. Дар, автор одних из первых биографий К.Э. Циолковского, в которых можно обнаружить упоминания о встрече Циолковского с Н.Ф. Федоровым в Чертковской библиотеке в Москве («В добрый час» (1948) и «Повесть о К.Э. Циолковском» (1956)). Вполне вероятно, Б.Б. Вахтин мог узнать об идеях Федорова от Д.Я. Дара.

По сообщению Николая Борисовича Вахтина, сына Б.Б. Вахтина, его отец был знаком с И.М. Забелиным (Интервью 2016), автором работы «Человек и человечество» (1970). На взглядах Забелина стоит остановиться подробнее. Игорь Михайлович Забелин (1927–1986) в работах «Человек и человечество» (Забелин 1970а) и «Физическая география и наука будущего» (Забелин 1970b) говорит о телеологии

истории, о смысле и назначении человечества. В работе «Человек и человечество» Забелин рассматривает человечество как единое целое, ставит вопрос о смысле жизни человека как вида. Ученый выражает сомнение в цели, поставленной философией марксизма-ленинизма, и стремится ее дополнить, найти более целостный общественный идеал, нежели социально-экономическое благополучие: «представим себе, что цель достигнута. Построен на всем земном шаре коммунизм, его высшая фаза. Все имеют неограниченное количество материальных благ <...> Что же делать дальше?..» (Забелин 1970а, с. 33). Традиционная, в том числе и коммунистическая, перспектива социальных и социально-экономических учений о конечном состоянии общества заключается в уповании на внутреннюю интенцию человека к высшим формам творческой деятельности — философии, науке, искусству. Предполагается, что человек изначально стремится к ним. Однако Забелин смотрит на подобные упования скептически. Ученый считает, что высокое самосознание, уровень культуры, высокое духовное стремление к созиданию, хотя и являются важными стимулами, все же не смогут подвигнуть человека к большим достижениям, «вечевой-то колокол будет молчать» (Забелин 1970а, с. 133–134). По мысли И.М. Забелина, истинным стимулом может выступать телеологическая идея, объединяющая все человечество. В подходе И.М. Забелина угадывается влияние работы Н.А. Сетницкого «О конечном идеале». (Сетницкий 2003). В частности, Забелин, вслед за Сетницким, критикует идеалы конечного совершенства («Построен на всем земном шаре коммунизм <...> Что же делать дальше?») и бесконечного совершенствования («всласть заниматься наукой, искусством»). В поисках целостного телеологического (а отчасти и эсхатологического) идеала И.М. Забелин обращается к истории русской мысли, в том числе к философии общего дела Н.Ф. Федорова. Ученый показывает, что поиск смысла жизни человечества — не тщетная задача: она имеет историческую глубину и была поставлена русской мыслью.

Наиболее полно представления И.М. Забелина о человеке, природе и космосе отразились в книге «Физическая география и наука будущего». Здесь ученый дает историографию учения о ноосфере,

когда человечество достигает состояния, при котором оно способно стать субъектом природно-космической эволюции. И.М. Забелин раскрывает картину отечественной и мировой космической мысли, «пунктирно» намечает две ветви русского космизма — религиозно-философскую и естественнонаучную: «В конце XIX — начале XX в. уже определенно складываются учения о человечестве как явлении космического масштаба. Они представлены и верованиями, и естественнонаучными концепциями» (Забелин 1970b, с. 153). Забелин очерчивает контуры истории русского космизма. Позднее они обретут фундаментальный характер в работах С.Г. Семеновой, разделившей русский космизм на два направления — активно-христианское и активно-эволюционное (Русский космизм 1993, с. 4, 15) Философию общего дела Н.Ф. Федорова Забелин критикует за религиозность, но отмечает ее позитивные моменты: «Н.Ф. Федоров превращает в своем веровании человечество в силу, равную богу, в космическую силу. Он целиком остается в рамках религиозного мировоззрения, но в тех же рамках его оценка человечества звучит по-новому, и потому она интересна». И.М. Забелин ссылается на идеи Н.Ф. Федорова, К.Э. Циолковского, П. Тейяра де Шардена, В.И. Вернадского, А.Л. Чижевского, Н.Г. Холодного, Н.А. Сетницкого (что указывает на его знакомство с малоизвестным в советское время мыслителем), упоминает американского палеонтолога Д. Дана, открывшего явление цефализации, а также современных ученых Ю.И. Кагарлицкого, П.Г. Кузнецова и др., использует термин «антропокосмизм», т.е. говорит о той плеяде авторов и теми терминами, которые сегодня относят к русскому космизму. Забелин почти цитирует В.И. Вернадского: «научное понимание своей роли в мироздании будет определять дальнейшую историю человечества» (Забелин 1970a, с. 202)¹.

В трудах И.М. Забелина заметно влияние естественнонаучных идей русских космистов, и тому есть основания: в 1960–1970-е гг. в СССР было немислимым ссылаться на религиозно-философские

¹ Ср. цит. В.И. Вернадского: «Ноосфера есть новое геологическое явление на нашей планете. В ней впервые человек становится *крупнейшей геологической силой*. Он может и должен перестраивать своим трудом и мыслью область своей жизни, перестраивать коренным образом по сравнению с тем, что было раньше» (Вернадский 2004, с. 480)

работы без критики. Телеологический вопрос в космизме был остро поставлен книгой Н.А. Сетницкого «О конечном идеале». С ее главами И.М. Забелина познакомила О.Н. Сетницкая, дочь космиста Н.А. Сетницкого, и этому находятся свидетельства в ее архиве. Таким образом, можно предположить, что Б.Б. Вахтин был знаком с работами федоровцев второго поколения (Н.А. Сетницкого, А.К. Горского) опосредованно через работы И.М. Забелина и личное общение с ним.

Существуют сведения об общении Б.Б. Вахтина в 1970-е гг. с научным сотрудником Пулковской обсерватории, астрономом Н.А. Козыревым (1908–1983 гг.). Н.Б. Вахтин, сын Б.Б. Вахтина, предполагает, что его отец мог познакомиться со взглядами космистов через Н.А. Козырева (Интервью 2016). Научные труды Козырева посвящены теории времени, астрофизике, планетарной геологии, вопросам энтропии Вселенной. Исследователь космизма В.Н. Демин говорил о близости взглядов Н.А. Козырева и русских космистов. (Демин 1996). Двух мыслителей — писателя Вахтина и астрофизика Козырева — роднила и сходная биография: оба они испытали на себе советские репрессии — у Б.Б. Вахтина был репрессирован отец, а сам он регулярно подвергался нападениям со стороны власти; Н.А. Козырев же был дважды осужден — первый раз в 1937-м году по 58 ст. УК РСФСР на 10 лет, второй раз — в 1942-м и отбывал наказание вместе с еще одним близким космизму мыслителем Л.Н. Гумилевым. (Дадаев 2008).

Свет на источник знакомства Б.Б. Вахтина с идеями Н.Ф. Федорова и космистов может пролить архив мыслителя, хранящийся в ИРЛИ РАН. Работа с ним — следующий исследовательский этап.

Обратимся к рецепции идей русского космизма в публицистике Б.Б. Вахтина. В работе «Этот спорный русский опыт» (Вахтин 2010а), опубликованной анонимно на Западе, Вахтин рассматривает русскую историю как дуалистическую: с одной стороны, бесчеловечность, с другой — высочайшие взлеты духовности. «Всю историческую дорогу, — пишет Вахтин, — нарастая, террор, тайная полиция, Сибирь, каторга для думающих, варварская цензура, море неграмотных, наконец, верх государственной преступности — архипелаг ГУЛАг»

(Вахтин 2010а, с. 725). И в России же, «в этой же стране, на этой же земле, пропитанной кровью» появляется множество «пророков, прорицателей, учителей жизни» (Там же). К ним Вахтин относит выдающихся представителей русской мысли — А.С. Пушкина, Н.В. Гоголя, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, А.И. Герцена, Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, В.О. Ключевского, А.С. Хомякова, Н.А. Бердяева, П.А. Флоренского, Б.Л. Пастернака, А.И. Солженицына.

По мнению Б.Б. Вахтина, в России пророчество — свойство таланта, гения, которыми богата Россия. В русских пророчествах рубежа XIX и XX вв., по Вахтину, выражалось предчувствие перехода в новое состояние: «Казалось, перед революцией удесятерилось ожидание, предчувствие, предвидение золотого века, рая на земле; казалось, вся душа нации исступленно бредила и грезила чем-то единым, в котором сплетались нерасторжимо смерть и бессмертие, золотой век и гибель, могильный мрак и ослепительный свет, кровавое знамя убийц и белые розы терниев Христа. <...> В сотнях и тысячах талантов, словно бы внезапно раскрывшихся во всех сферах жизни и деятельности нации, находим мы черты этого необычайного, все более отчетливого понимания и пророчества — понимания судеб мира и пророчества о путях его спасения» (Вахтин 2010b, с. 834).

В истории России Б.Б. Вахтин отмечает узловой момент — рубеж XIX и XX веков. В тот период, когда «удесятерилось ожидание, предчувствие, предвидение золотого века, рая на земле», возникает и распространяется философия общего дела, а вслед за ней — русского космизма. Это отмечает сам Вахтин в философско-публицистическом трактате «Человеческое вещество», ключевом для понимания его философских взглядов. Вахтин ставит Н.Ф. Федорова в ряд «пророков»: «Одним из самых могучих мыслителей <...> был скромный служащий Румянцевского музея Николай Федорович Федоров» (Вахтин 2010b, с. 834). Опираясь на главное сочинение Федорова «Вопрос о братстве, или родстве...», Б.Б. Вахтин излагает философию общего дела, отмечая идею регуляции природы, подчеркивая актуальность призыва московского Сократа к обращению армии в естествоиспытательную силу: «И сегодня мы продолжаем мечтать о спасении от голода и войны. И мы пони-

маем, как мог поразить нормального человека тот факт, что орудие смерти применимо во имя жизни» (Там же, с. 835). Вахтин поясняет представление Н.Ф. Федорова о назначении «ученых», которые должны, исследуя природу, искать средства к преодолению болезни и смерти. Вахтин особенно акцентирует внимание на тезисе философа о человеке как том существе, в котором природа приходит к самосознанию, чтобы преодолеть смертность в самой себе, о человеческом разуме как орудии регуляции: «Федоров указывает свой путь — на первый взгляд, фантастический, но если вдуматься — совершенно трезвый и, более того, едва ли не единственно разумный» (Там же, с. 837).

«Огромной, необъятной» называет Вахтин проективную мысль Н.Ф. Федорова: «Воскресить отцов, воскресить всех умерших; победить природу — источник смерти; заселить бессмертными существами всю вселенную — вот то общее дело, к которому призывает Федоров. Трудно найти идею более грандиозную, более сумасшедшую, чем эта!» (Вахтин 2010b, с. 837). Трактую в духе Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева чудо (в том числе, и чудо воскресения), Б.Б. Вахтин подчеркивает, что «Второе пришествие, возможно, решительно ничем не будет походить на первое, а воскресение во плоти может оказаться вовсе не чудом, а результатом труда и заслуги людей — то есть чудом, но чудом практическим, чудом братского единения людей для победы над смертью, над природой» (Там же, с. 838).

Б.Б. Вахтин согласен с федоровской критикой прогресса, указывая, что в этой идее «неизбежно заложены оценки», ставящие прошлое ниже, чем настоящее, а настоящее ниже, чем будущее, «а в этих оценках уже коренится разобщение людей» (Вахтин 2010b, с. 839). Разделяет Вахтин и критику социализма, заменившего идею «родства», в глубине которой любовь и память о предках с надеждой на воскрешение, идеей «товарищества», для которого «смерть есть потеря, вполне заменимая» (Там же, с. 840).

Существенным мотивом обращения Б.Б. Вахтина к философии общего дела мы считаем центральную идею Н.Ф. Федорова — су-праморализм, стремление ко всеобщему воскрешению и бессмертию. Для Вахтина, как и для Федорова, бессмертие — это нрав-

ственная цель человека. «Теоретически предполагается, — пишет Б.Б. Вахтин, — что человек всегда свободен сделать или не сделать тот или иной поступок, свободен согрешить или отступить от греха, свободен сознательно выбрать между добром и злом» (Вахтин 2010b, с. 872). Однако свобода воли человека оказывается для Вахтина лишь иллюзией, ведь воля ограничена: «обнаружить эту несвободу очень нетрудно — какую бы силу воли ни прилагал человек, какой бы ясный выбор ни делал, он не может избежать физической смерти, не может личным усилием избрать жизнь и отвергнуть смерть. Физическая смерть — вот что ставит под сомнение свободу человеческой воли» (Там же, с. 873).

Ссылаясь на И. Канта и Н.Ф. Федорова, Б.Б. Вахтин говорит об угнетении природой человека: «Под свободой Кант понимал любой независимый акт, не обусловленный никаким законом природы» — и продолжает: «это понимание угнетенности человека законами природы существенно и близко напоминает <...> идеи Федорова» (Вахтин 2010b, с. 874). Преодолением ограничения свободы воли — смерти — оказывается бессмертие: «Вот тогда, когда человек сам волен был бы выбирать жизнь или смерть — и только тогда! — мы могли бы говорить о свободе воли» (Там же).

Смерть ограничивает свободу воли человека — это несомненный факт: «Человек может творить добро, может делать зло <...> но рано или поздно <...> он будет убит неизвестно за что и почему» (Вахтин 2010b, с. 873). Осознание смертности и способность ее преодолеть — основная, согласно мнению мыслителя, отличительная особенность человека, выделяющая его из животного мира (Там же, с. 880). Свободы воли нет у отдельного человека, «но, — задается вопросом Вахтин, — может быть, она есть у человеческого вещества в целом?...» (Там же).

Мыслитель опирается на учение В.И. Вернадского о «живом веществе» и роли разума в природе. Б.Б. Вахтин прибегает к биологизму, намеренно редуцируя качества человека и рассматривая человечество как биологическое вещество. В рамках этого подхода Вахтин формирует концепцию «третьего отношения». Первые два отношения — «человек — человек» и «человек — природа» — бу-

дуг рассмотрены нами ниже. Третье отношение «природа — человек» наименее заметно; при нем природа использует человечество как функцию биологических процессов (Вахтин 2010b, с. 878). В текстах Вахтина природу следует понимать как макрокосм, т.е. в самом широком смысле — как внешнее объективно обусловленное бытие, по масштабам тождественное Вселенной. При этом космос для Вахтина и для космистов — не гармония, как его понимали в античности, но слепая разрушительная сила, которую человеческие усилия способны и должны привести в гармонию. Это красная нить философии космизма.

Человек, по Вахтину, не просто подчинен природным (космическим) силам — он сам природная сила, которой природа пользуется в своих целях. Люди при этом лишаются свободы не в узком социальном или политическом смысле — они становятся заложниками природы в качестве ее функциональных элементов. Они оказываются «рабочими и рабами природы — как сила тяготения, как внутризвездные процессы, как магнитные поля, — не в результате “сознательного” акта природы они таковы, а потому, что они — органическая часть структуры мироздания» (Вахтин 2010b, с. 879). Человечество неразрывно связано с природой-космосом, структурно повторяя ее организацию в общественных отношениях, политике, экономике, самих психических процессах человека. Иными словами, человечество повторяет природу «от политики до поэтики».

История человечества как вида («человеческого вещества»), по Б.Б. Вахтину, имеет три стадии, которые подчинены слепой воле природы и в рамках которых человечество формируется как функция природы. Эти три стадии соответствуют трем названным отношениям. В отношении «человек — человек» ведущую роль играет одаренный человек¹, который приводит в движе-

¹ Здесь уместно вспомнить о работе К.Э. Циолковского «Гений среди людей», в которой, размышляя о роли гения в истории, ученый пишет: «Есть ли высшие силы, есть ли первопричина всех вещей и явлений? Конечно <...> это сама вселенная. <...> Как относится (Вселенная. — Д.Б.) к своим избранным, отмеченным печатью гения? Странно, но это отношение кажется с первого раза как будто безучастно, даже жестоко. Что человечество

ние «человеческое вещество» — приводит людей к объединению в большие социальные группы с различными целями. Эти человеческие объединения («шарики человеческого вещества») противостоят друг с другом, занимаются внутривидовой борьбой за существование. В поисках ресурсов для осуществления борьбы элементы человеческого вещества вступают в отношение «человек — природа», берут энергию из природы, «из мертвого, медленно остывающего (второй закон термодинамики) мира — и оживляют, разогревают среду, в которой действуют <...> На сцену выступает третье отношение» (Вахтин 2010b, с. 885). Деятельность отдельного человека в его стремлении удовлетворить свои потребности провоцирует создание общественных отношений, для поддержания которых требуется взаимодействие с природой (космосом), что, в свою очередь, служит на благо самой природе (космосу), препятствуя энтропии Вселенной. «Вот так — от желаний отдельного человека к желаниям групп людей, от желаний групп к “саморазогреву” природы — прокладывает себе путь космическое в земном, вселенная в своей крупнице, универсальное в индивидуальном» (Там же).

Человек — орган природы, необходимый ей для поддержания жизни, предотвращения остывания Вселенной. Б.Б. Вахтину близки взгляды С.А. Подолинского, Н.А. Умова, В.И. Вернадского об антиэнтропийной сущности жизни. Вахтин подчеркивает, что Федоров одним из первых произнес «слова об отношении природы (слепой силы) к нам и идею о том, что наше особенное свойство, наш разум нужен природе» (Вахтин 2010b, с. 836). При этом, следуя за мыслью Федорова, Вахтин не устает подчеркивать, что в настоящее время, пока человечество разъединено и смертно, природа использует человеческий род для поддержания свое-

несчастно, несовершенно, что оно страдает и безумствует — очевидно. Но это можно объяснить <...> первоначальной стадией развития. Пройдет она, и тогда наступит совершенство, блаженство и бессмертие <...> Но как объяснить, как оправдать жестокость фортуны (судьбы) к своим избранным, любимцам, гениям?.. Одного она убивает в расцвете сил и плодотворной деятельности, другому болезнь или старость не дает закончить работы, третьего уничтожает простой случай» (подробнее см.: Циолковский 1992).

го существования. Природа слепа и безразлична к человеку — ей неведомы счастье и горе личности. Каждое действие индивида подчинено природной (космической) системе; человек как часть космоса находится в подчиненном, страдательном положении¹. Выход из подчиненного положения мыслитель видит в направлении всеобщих усилий на преодоление смертности человека и воскрешение умерших: «Абсолютное счастье не может быть ничем иным, кроме воскресения из мертвых всех во плоти, кроме бессмертия людей. Но пока не подчиним мы всю нашу систему ценностей этой цели — бессмертию и воскресению, — обречены мы быть частью слепой природы» (Вахтин 2010б, с. 921).

В финале работы «Человеческое вещество» Вахтин обращается к критике христианства, понимаемого как религия индивидуального спасения, и, акцентируя федоровские идеи активного христианства, задается вопросом, сумеют ли люди снять антиномию небесного и земного, духовного и материального, коллективного и индивидуального, синтетически примиряя эти начала, реально

¹ Интересно, что страдательное, т.е. подчиненное, положение (*дуккха*) любого живого существа в мире — одна из 4-х благородных истин буддизма. Буддолог Е.А. Торчинов пишет о понятии страдания в буддизме: «Мы не только страдаем (в смысле — мучаемся), но мы также все время оказываемся в ситуации страдательности, пассивного претерпевания. По видимости — человек сам кузнец своего счастья, но в действительности, будучи опутан клубком причинно-следственных отношений и связей, он не столько кует, сколько сам пребывает под молотом причинности на наковальне следствий» (Торчинов 2000). Учитывая востоковедческое образование и научные интересы Б.Б. Вахтина, можно предположить влияние буддизма на его философские взгляды. Если точнее, синтез буддийского учения и русского космизма. Однако, если для буддизма выход из онтологического страдания лежит в достижении потусторонней нирваны, то русский космизм решительно отвергает любые «выходы» из постоюстороннего мира. Последователь Н.Ф. Федорова В.А. Кожевников пишет: «Не принимая достоинства даже несовершенной земной жизни, — напротив, сводя небо на землю для свершения воли Отца Небесного здесь, как и там, и тем освящая и само земное, христианство от несовершенного, брэнного, человеческого и природного, тварного обращает взоры к более и выше, чем естественному». (Кожевников 1916, с. 755) Взгляды Б.Б. Вахтина в данном случае находятся в рамках русского космизма — ориентации на мир земной: мыслитель считает, что выход из подчиненного положения человечества — физическое (имманентное) бессмертие и воскрешение.

осуществляя в истории завет Христа «Мертвых воскрешайте!». Он полагает, что «общественные условия», необходимые для осуществления идеала общего дела, созрели «в глубине русской истории. Русская мысль родила, выпестовала и попыталась осуществить на практике идею всемирного братства людей и совместного достижения ими бессмертия. Да, попытка реализовать идею братства пока что была более чем неудачной. Но, может быть, Россия еще не сказала своего последнего слова?..» (Вахтин 2010b, с. 923). Воскресительным проектом русские космисты оправдывают и объясняют смысл и место России в мире¹.

Близость своих воззрений идеям Федорова и русских космистов Вахтин прямо заявляет во фрагменте «Необходимые объяснения с самим собой» (Вахтин 2000), представляющем собой начало незавершенной работы. Излагая свое «кредо» как писателя, мыслителя и человека, Борис Вахтин подчеркивает, что главный вопрос, который встал перед ним самим и который встает перед каждым живущим, есть «вопрос о смерти, о ее неотвратимости». (Вахтин 2010b, с. 144). Полнота разрешения этого вопроса, по Вахтину, — в идее воскресения во плоти. Но такое воскресение «возможно только усилиями одушевленной плоти — т.е. трудом людей, их совокупным и напряженным трудом» (Там же).

Апокалиптические пророчества, обретшие в XX веке форму прогноза антропогенных апокалиптических катастроф, Б.Б. Вахтин трактует в ключе Н.Ф. Федорова, подчеркивая, что «род человеческий стоит еще на самом пороге своей истории»² <...> что все эсхатологические пророчества и экологические предсказания ги-

¹ См. главу «Оправдание России» в книге С.Г. Семеновы «Тайны Царствия Небесного» (Семенова 1994, с. 260–289).

² Это общее для Б.Б. Вахтина и В.И. Вернадского место. Последний писал: «Сейчас мы переживаем новое геологическое эволюционное изменение биосферы. Мы входим в ноосферу» (Вернадский 2004, с. 479–480). «Входим в ноосферу» и «род человеческий стоит еще на самом пороге своей истории» — учитывая интерес Б.Б. Вахтина к работам В.И. Вернадского («Человеческое вещество» первого и «Живое вещество» второго), уместно предположить, что это тождественные выражения. Смысл их в том, что у человечества возникает, по выражению Вернадского, возможность «перестройки биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого» (Там же, с. 480);

бели хотя и основаны на чувстве действительной опасности, но совсем преждевременны, отражая, скорее, постоянное неудовлетворение достигнутым, чем приближение “конца света”» (Вахтин 2000, с. 144). Положение человека в природе, по мысли Вахтина, отрицает идею антропогенного конца мира: «Люди и природа — единая структура, саморегулирующаяся система, так что истребить окружающий мир люди так же не в силах, как поднять себя за волосы» (Там же).

Говоря о месте России в мире, Б.Б. Вахтин вновь повторяет, что именно русская мысль в лице Н.Ф. Федорова, Ф.М. Достоевского, Вл.С. Соловьева, К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского предложила «путь к общему освобождению от смерти, к принципиально иному бытию людей, основанному на принципе “владыкой мира должна быть жизнь”» (Вахтин 2000, с. 144). При этом, утверждая русские корни идеи всеобщего бессмертия и воскрешения, Вахтин подчеркивает ее планетарность: для «торжества на земле бессмертия во плоти» «понадобятся усилия всех, творчество всех жителей планеты» (Там же). Б.Б. Вахтину свойственна космистская убежденность в осмысленности истории человечества, и мыслитель не теряет веры в возможность человечества «натолкнуться на те открытия, без которых недостижимо бессмертие». Подобно космистам Н.Ф. Федорову, В.Н. Муравьеву, В.И. Вернадскому, С.Г. Семенову, Б.Б. Вахтин утверждает, что человечество держит будущее в своих руках. Будущее зависит от свободы воли человека, «от нашей воли, от нашего выбора — гарантии успеха нет, предопределения тоже нет» (Там же).

Литература

Барановский 2017 — *Барановский Д.В.* Философия общего дела в СССР в 1940–1960-е годы: причины возрождения интереса и направления развития // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Т. 18. Вып. 4. СПб.: Изд-во РХГА, 2017. С. 149–157

Вахтин 2000 — *Вахтин Б.Б.* Необходимые объяснения с самим собой // Звезда. 2000. № 11. С. 143–145.

для Вахтина — выход из «третьего отношения», преодоление биосферного подчиненного состояния, имманентное воскрешение и бессмертие.

Вахтин 2010а — *Вахтин Б.Б.* Этот спорный русский опыт // Вахтин Б.Б. Портрет незнакомца. Сочинения / сост. И.В. и Н.Б. Вахтины. СПб.: ЗАО «Журнал «Звезда», 2010. С. 635–816.

Вахтин 2010б — *Вахтин Б.Б.* Человеческое вещество // Там же. С. 817–923.

Вернадский 2004 — *Вернадский В.И.* Несколько слов о ноосфере // Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера / Предисл. Р.К. Баландина. М.: Айрис пресс, 2004. С. 470–482.

Самиздат Ленинграда 2003 — Горожане // Самиздат Ленинграда. 1950-е — 1980-е. Литературная энциклопедия / Под общ. ред. Д.Я. Северюхина. М.: Новое литературное обозрение, 2003. С. 399–400.

Дадаев 2009 — *Дадаев А.Н.* Николай Александрович Козырев. К 100-летию со дня рождения // Время и звезды: К 100-летию Н.А. Козырева. СПб.: Нестор–История, 2008. С. 22–31.

Демин 1996 — *Демин В.Н.* Русский космизм: от истоков — к взлету // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 1996. № 6. С. 3–18. Электронный ресурс: <https://cosmizm.ru/cl142v-n-demin-russkij-kosmizm-ot-istokov-k-vzletu/> Дата обращения: 06.11.2021.

Забелин 1970а — *Забелин И.М.* Человек и человечество. Очерки. М.: Советский писатель, 1970. 264 с.

Забелин 1970б — *Забелин И.М.* Физическая география и наука будущего. 2-е изд., доп. М.: Мысль, 1970. 176 с.

Интервью 2016 — Интервью сына Б.Б. Вахтина Н.Б. Вахтина Д.В. Барановскому в Санкт-Петербурге 16.09.2016.

Кожевников 1916 — *Кожевников В.А.* Буддизм в сравнении с Христианством: В 2 т. Т. II. Пг., 1916. С. 755.

Русский космизм 1993 — Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С.Г. Семенов, А.Г. Гачевой. М.: Педагогика-пресс, 1993. 368 с.

Семенова 1994 — *Семенова С.Г.* Тайны Царствия Небесного. М.: Школа-Пресс, 1994. 416 с.

Сетницкий 2003 — *Сетницкий Н.А.* О конечном идеале // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 127–194.

Торчинов 2000 — *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию: курс лекций / СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. Электронный ресурс: <https://anthropology.ru/ru/text/toechinov-ea/lekciya-2-osnovy-buddiyskogo-ucheniya>. Дата обращения: 07.11.2021.

Циолковский 1992 — *Циолковский К.Э.* Гений среди людей. Электронный ресурс: https://bookcafe.net/read/ciolkovsiy_konstantin-geiy_sredi_lyudey-221873.html#p6. Дата обращения: 08.11.21.

**АРСЕНИЙ
И АНДРЕЙ
ТАРКОВСКИЕ
«ИЗ СЕМЬИ
ЛЮДЕЙ И ПТИЦ»**

Т.М. До-Егито

*Православный Свято-
Тихоновский гуманитарный
университет*

*Московская
международная
киношкола № 40*

egi_t_o@mail.ru

Рассматривая культуру России исключительно в обобщенном глобально-историческом масштабе, мы рискуем потерять ее душу. Творчество семьи Тарковских дает нам живую возможность убедиться в том, насколько искусство и культура имеют индивидуально-человеческие черты. В поэзии Арсения Тарковского и в фильмах его сына Андрея Тарковского находим переключку общих мотивов, главный из которых связан с темой бессмертия в ее библейском осмыслении.

Ключевые слова:

Арсений Тарковский, Андрей Тарковский, бессмертие, полет, Иван-дурак, «скоморошья реальность», грехопадение, Адам, библейские аллюзии, «кожаные ризы», духовный опыт.

**ARSENY AND
ANDREY
TARKOVSKY
“FROM A FAMILY OF
PEOPLE AND BIRDS”**

Tinatín M. Do Egito

*Orthodox
St. Tikhon
University*

*Moscow
International
Film School № 40*

egi_t_o@mail.ru

Considering the culture of Russia exclusively in a generalized global-historical scale, we risk losing its soul. The creativity of the Tarkovsky family gives us a vivid example of individual human traits, appropriate for art and culture. In the poetry of Arseny Tarkovsky and in the films of his son Andrei Tarkovsky, we find a cross-talk of common motives, the main of which is associated with the theme of immortality in its biblical interpretation.

Keywords:

Arseny Tarkovsky, Andrei Tarkovsky, immortality, flight, Ivan the Fool, “buffoonery reality”, the Fall, Adam, biblical allusions, “leather vestments”, spiritual experience.

Творческие пути семьи Тарковских весьма разнообразны. Отец Арсений — поэт и переводчик. Сын Андрей — кинорежиссер. Однако, несмотря на разные сферы воплощения талантов, их сближает общая тональность мировосприятия, характерная для христианства обращенность к Богу, через неустанный поиск Бога открытие и утверждение бессмертия человеческого бытия.

Строки из стихотворения Арсения Тарковского «Жизнь, жизнь»:

На свете смерти нет.
Бессмертны все. Бессмертно все. Не надо
Бояться смерти ни в семнадцать лет,
Ни в семьдесят. Есть только явь и свет,
Ни тьмы, ни смерти нет на этом свете.
Мы все уже на берегу морском,
И я из тех, кто выбирает сети,
Когда идет бессмертье косяком.

(Тарковский 1993, с. 265)

Поэзия Арсения Тарковского демонстрирует, что во все времена определяющим для человека является его личный духовный опыт.

Как отмечает Н.А. Бердяев, «духовный опыт человека, на котором только и может быть основана метафизика, есть единственное доказательство существования Бога» (Бердяев 2016, с. 293).

Что касается сына, то его доказательство существования Бога наглядным образом предстает в его второй полнометражной картине «Андрей Рублев», в которой он делает попытку осмысления национальной истории России с духовных позиций. Для 1960-х годов, когда фильм создавался, это было совершенно не типично. Историческое кино в классическом варианте было очень популярным, но А. Тарковский был категорически против подобного подхода. Он писал: «Наш фильм ни в коем случае не будет решен в духе исторического или биографического жанра; уйти от литературщины; отказаться от повествовательности; детали, костюмы, утварь <...> не глазами историков, археологов, этнографов, соби-

рающих музейные экспонаты...» (Мир и фильмы Андрея Тарковского 1991, с. 75). Что же начинающий режиссер смог противопоставить классическому канону?

В первую очередь, на уровне сценария, который создавался Тарковским в соавторстве с Андроном Кончаловским, принципиально иначе расставлены акценты. В частности, многие события фильма противоречат историческим фактам. Так, в главе «Нашествие. Осень 1408 года» показаны события захвата татаро-монгольскими войсками города Владимира. Однако историки настаивают на том, что указанный эпизод имел место в июле 1410 г., когда снег не мог идти и Андрей Рублев никак не мог быть в это время во Владимире. Иначе говоря, сталкиваясь с подобными противоречиями, Тарковский выбирает не традиционный путь следования букве истории, но предпочитает его духу истории, пусть даже порой вопреки фактам. У него есть существенное оправдывающее обстоятельство — крайняя скудость подлинной информации о жизни преподобного Андрея.

И потому авторы сценария отказываются от исторической реконструкции в пользу творческой фантазии и образности. В первоначальном варианте сценария фильма было 15 новелл, в фильм вошло 10, включая пролог и эпилог. Между сценарием и фильмом довольно много существенных расхождений. Так, согласно сценарию, в качестве открывающей сцены значилась эффектная Куликовская битва, однако в связи с дефицитом бюджета Тарковскому пришлось отказаться от этого замысла. В результате рокировки в прологе неожиданно появилась сцена полета «русского Икара».

В сценарии он предстает довольно мифологичным — перед прыжком с собора надевает деревянные крылья. В фильме мужик лишен черт античной мифологичности.

Лев Анненский видит в этом эпизоде черты исконной русской сказочности. «С первого кадра, где летит на самодельном воздушном шаре Иван-дурак — полет смертелен, радость и дурь неразделимы, — с этого первого кадра возникает ощущение не вполне вмняемой, несколько малахольной, очарованной, скороморошней реальности, и в недрах этой-то реальности вызревает чудо:

Рублев» (Мир и фильмы Андрея Тарковского 1991, с. 80). Увиденное в таком ключе предстает сказкой — инициацией.

С нашей точки зрения данный эпизод содержит скорее библейские аллюзии. Акцент сделан не на главном герое, он будто ускользает от нас, мы видим его мельком. Эпизод снят преимущественно субъективной камерой, т.е. глазами героя. Именно звуки: тяжелое прерывистое дыхание, крики и др. дают зрителю возможность сориентироваться в сложном водовороте событий, в который, как в воронку, он оказывается вовлечен. Акцент сделан на фактурности, на тяжелом кожаном мешке, который становится своеобразным двойником героя. В финале эпизода, когда мужик разбивается, мы видим лежащий на земле сдувшийся кожаный мешок. Здесь вспоминаются строчки из Книги Бытия о том, как Адам и Ева после грехопадения облеклись в «кожаные ризы».

«И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные и одел их» (Быт. 3, 21). «И изгнал Адама, и поставил на востоке у сада Едемского Херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни» (Быт. 3, 23–24). Здесь «кожаные ризы» символизируют идею тления, смертной природы человека. Мы видим человека «падшего» в буквальном и переносном смысле. Потомок Адама, когда-то изгнанный из Рая, который не перестает грезить о возвращении в первоначальное состояние парения и надмирности.

Таким образом, уже в прологе автор утверждает, что, как бы ни была сильна тяга человека к горнему миру, его греховная «падшая» природа не дает ему воспарить, но фатальным образом тянет его к земле. Падение здесь также есть отпадение от образа Божьего.

По мнению свт. Григория Нисского, «кожаные ризы» не являются последним вердиктом человечеству, но, напротив, могут восприниматься как второе благословение. «Ведь одежда — это то, что одевается на нас извне и на время и предоставляется телу, не делаясь частью его природы. Так и смертность, взятая от естеств бессловесных, домостроительно одевается на естество, сотворенное для бессмертия» (цит. по: Панайонис 2000).

Как мы видим, библейская метафора «кожаных риз», к которой прибегает Тарковский в прологе фильма, содержит двойственные коннотации: с одной стороны, человек вследствие греха становится подверженным распаду и тлению, с другой — это же падение дает ему возможность преодоления смерти через обретение полноты жизни во Христе.

Таким образом, в первоначальном эпизоде «Андрея Рублева» сразу же задается основной конфликт фильма — борьба плоти и духа.

Полет становится знаковым событием не только внутри данного эпизода, но и для целого фильма. Если до полета мы видим суету в кадре, дробный монтаж, то после взлета движения камеры становятся плавными, изображение обретает перспективу — появляется дальний план.

Однако Тарковский дает нам возможность еще одного прочтения. Субъективная камера, появляющаяся с момента полета, очень напоминает состояние сна, состояние души во время сна или смерти. Так возникает пограничное состояние между жизнью и смертью — состояние «пока душа меняет оболочку».

Вот близкий по духу фрагмент из стихотворения «Рукопись» Арсения Тарковского, посвященного Анне Ахматовой:

Я кончил книгу и поставил точку
И рукопись перечитать не мог.
Судьба моя сгорела между строк,
Пока душа меняла оболочку...
Я тот, кто жил во времена мои,
Но не был мной. Я младший из семьи
Людей и птиц, я пел со всеми вместе.
(Тарковский 1993, с. 232)

Творчество отца и сына Тарковских дает удивительный пример духовного созвучия и кровной образности. Сегодня, когда мы воспринимаем их произведения как неотъемлемую часть национального культурного достояния, нам следует помнить обращенные к нам слова Н.А. Бердяева о том, что «культура никогда

не была и никогда не будет отвлеченно-человеческой, она всегда конкретно-человеческая, т.е. национальная, индивидуально-народная и лишь в таком своем качестве восходящая до общечеловечности» (Бердяев 2016, с. 115).

Литература

Бердяев 2016 — *Бердяев Н.А.* Судьба России. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2016. 221 с.

Мир и фильмы Андрея Тарковского 1991 — Мир и фильмы Андрея Тарковского: Размышления. Исследования. Воспоминания. Письма / Сост. и подгот. текста А.М. Сандлер. М.: Искусство, 1991. 397 с.

Панайотис 2000 — Панайотис. Кожаные ризы // Человек. 2000. № 5–6. Электронный ресурс: <https://lib.pravmir.ru/library/readbook/428>. Дата обращения: 01.03.2021.

Тарковский 1993 — *Тарковский А.А.* Благословенный свет: Избранные стихотворения. СПб.: Северо-Запад, 1993. 367 с.

ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ
ОСНОВАНИЯ
«ВОПРОСА
О БРАТСТВЕ...» В
СВЕТЕ АКТУАЛЬНЫХ
ПРОБЛЕМ
МЕЖРЕЛИГИОЗНОЙ
КОММУНИКАЦИИ

А.А. Чагинский

*Русско-китайский культурный
центр «Жар-Птица» при
Китайском подворье
Патриарха Московского
и всея Руси*

mehuhol@gmail.com

Вместе с распространением и совершенствованием средств коммуникации проблемы построения диалога — в том числе диалога межрелигиозного — выходят на новый уровень, оказываясь определяющими для будущего человечества.

В свете актуальных вызовов мы ищем новые подходы — в исследованиях, обращенных к фундаментальным основам диалогической проблематики, но ориентированных на практический результат.

Рассмотрение систематических основ имперсональной по форме полемики Николая Федоровича Федорова с архимандритом Антонием (Храповицким), отраженной на страницах «Вопроса о братстве...», выводит нас на одну из острейших проблем русского общества рубежа XIX–XX веков, до сих пор не утратившую своего принципиального значения.

THEOLOGICAL
FOUNDATIONS OF
THE “QUESTION OF
BROTHERHOOD...”
IN THE LIGHT OF
URGENT PROBLEMS
OF INTERRELIGIOUS
COMMUNICATION

Andrey A. Chaginskiy

*“Firebird” Russian-Chinese
Cultural Center attached
to the Chinese
Patriarchal
Metochion*

mehuhol@gmail.com

Along with the spread and improvement of communication means, the problems of maintaining a dialogue, including interreligious one, are reaching a new level, turning out to be decisive for the future of humanity. In the light of current challenges, we are looking for new approaches — in research, addressing the fundamental foundations of the problem of dialogue, but focused on practical results. Consideration of the systematic foundations of polemics between Nikolai Fedorovich Fedorov and Archimandrite Anthony (Khrapovitsky), reflected in the pages of “The Question of Brotherhood...” brings us to one of the most acute problems of Russian society at the turn of the XIX–XX centuries, which have not yet lost their of fundamental importance.

Ключевые слова:

межрелигиозный диалог, межконфессиональные отношения, теология, юродство, суеверие.

Keywords:

interreligious dialogue, interfaith relations, theology, Holy foolishness, superstition.

«Мы не знаем, — полушутя высказался в одном из своих интервью Михаил Михайлович Жванецкий, — каким было первое слово, сказанное человеком, но вот вторым, в ответ, наверняка прозвучало: “не понял?”». Действительно, проблемы построения диалога сопровождают человека от первых его робких шажков по земле *изгнания* и вплоть до решительного рывка в космическое пространство. В новом, двадцать первом уже, веке вместе с распространением и совершенствованием средств коммуникации «взаимонепонимание» не только сохраняет прежние позиции, но и осваивает новые пространства, поднимая старые, до сих пор толком не разрешенные проблемы на головокружительную высоту. Никого уже не удивляет тот факт, что слова, небрежно вытряхиваемые пользователями в информационные сети через социальные платформы и мессенджеры, вершат историю на самых разных уровнях. Удачная шутка сделает тебя героем дня, неосторожная фраза — заклеит позором, уничтожая выстроенную десятилетиями труда карьеру; малейшее подозрение в мгновение ока разворачивается в грандиозный международный скандал, а из искры недовольства разгорается всепоглощающий пожар бунта, грозящего стереть с лица планеты города и государства. Впервые слово получило столь явственную, практически магическую, силу.

В свете всего сказанного именно проблемы диалога сейчас оказываются определяющими для будущего человечества; не в последнюю очередь это справедливо для диалога межрелигиозного. Как отмечал Стивен Эванс, «немногие люди, если они вообще есть, равнодушны к религиозным вопросам» (Эванс 2011, с. 29). Но особый интерес вызывает следующий момент: хотя в данной сфере у человечества накопился колоссальный опыт — настолько богатый и разнообразный, что связанные с ним массивы инфор-

мации уже не первый век сами по себе являются объектом фундаментальных исследований (см.: *Polemical encounters* 2018) — все чаще приходится признавать, что это наследие зачастую не только не способствует коммуникации, но, напротив, препятствует общению на достаточно высоком профессиональном уровне. Попытка ведения диалога вокруг неких «универсальных добродетелей» — идей свободы, справедливости, гармонии, братства — оборачивается обменом подборками вежливых клишированных фраз, ни для одной из сторон не имеющих существенной значимости и потому, ожидаемо, никому не интересным (Seppala 2021, с. 33). Все больше исследователей по всему миру сталкиваются с необходимостью признавать универсалистский подход несостоятельным, отмечая, что данное обстоятельство укоренено в типичной ошибке наблюдателя и является неизбежным следствием поверхностного отношения к религиозности как таковой¹.

В силу специфики деятельности русско-китайского культурного центра — включающей, помимо собственно исследовательского и образовательного, также и миссионерский (а до определенных пределов, и дипломатический) аспект — мы находимся ближе к периферии описанных процессов. Нуждаясь в конкретных инструментах для повседневной работы, мы в основном полагаемся на выводы сторонних изысканий — и потому в данном случае оказываемся в довольно неприятной ситуации: в бурлящем море научной информации сложно вычленить исследования, с одной стороны, обращенные к фундаментальным основам проблематики межрелигиозного диалога, а с другой — ориентированные на практический результат. Именно тут возникла идея обратиться к наследию Николая Федоровича Федорова, а конкретно к работе «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства». Тому имелось несколько причин.

¹ «Многие отметят внешнее сходство между религиями или просто спроецируют на них воображаемое единство, снова и снова заявляя, что «все религии учат тому-то» или «все религии верят в то-то». Только люди, на самом деле не обращающие внимание на то, чему учат религии и что утверждают верующие, думают, что все религии одинаковы». (Мэдиган 2021, с. 228).

Во-первых, разработка «Вопроса...» достаточно современна — тексты рубежа XIX—XX вв. не отделены от нас труднопроходимым эпистемическим барьером. Во-вторых, Федоров создает «Вопрос...» в весьма любопытный исторический момент, обозначенный Маршаллом Маклюэном как время «телеграфного ускорения». Речь идет об изобретении в 1890 г. линотипа и внедрении в работу редакций газет практики сбора информации посредством телеграфа (Маклюэн 2003, с. 232). С этого времени процесс сбора и публикации информации не просто ускоряется, но совершает качественный скачок. Возникают газета и журнал нового типа — как *отрасль производства новостей*, и тем самым прессе впервые сообщается характер пресловутой «пятой власти». Систематически это подобно изменениям, имевшим место в интернете начала XXI в., о которых мы вкратце упоминали в начале статьи. В-третьих, Николай Федорович Федоров — не просто эрудированный и религиозно грамотный теоретик, но человек искреннего исповедания и подвижнического дела, что сообщает его работе особый характер. Налицо тот самый случай, когда «подлинная и крепкая вера не будет уклоняться от проверки, поскольку она твердо знает, что выдержит испытание» (Эванс 2011, с. 31). И наконец, в-четвертых, сама тема братства, понимаемая в далеком от прямолинейного универсализма смысле, но от этого ничуть не утрачивающая своей всеобщности: вокруг нее и разворачивается масштабный философский проект Федорова, а она сама рассматривается в глубоко практическом ключе.

Известно, что, когда в 1892 г. Россия вспоминала о пятисотлетию преподобного Сергия, игумена Радонежского, ректор Московской Духовной Академии архимандрит Антоний (Храповицкий) произнес на торжественном акте 26 сентября речь, посвященную нравственной идее догмата о Пресвятой Троице. В том же году в «Богословском вестнике» была опубликована статья ректора, представлявшая собой развернутую версию речи (см.: Архим. Антоний 1892, с. 149–172). Архимандрит Антоний выдвинул идею, что нравственное измерение догмата о единосущии Лиц Пресвятой Троицы создает онтологическую основу любви и единства

христиан. Подтверждением этого служат слова Первосвященнической молитвы Христа из Евангелия от Иоанна: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня» (Ин. 17, 21 и далее). «Наш Божественный Учитель — резюмировал автор — потому и открыл нам учение о Пресвятой Троице, чтобы мы при “созидании тела Его” (Ефес. 4, 12), как чего-то чудного и в себялюбивом мире невероятного, имели постоянное утверждение в лучшем бытии, вечном и неизменяемом Божестве и взиранием на Св. Троицу побеждали страх пред ненавистною разделенностью мира, отражающеюся и в сердце каждого, несовершенного еще, христианина» (Архим. Антоний 1892, с. 171).

Также известно, что Федоров развернуто полемизирует с архимандритом Антонием в примечаниях к первой части «Вопроса...» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 62–64), не только решительно возражая против рассмотрения Троического догмата в нравственном измерении, но подвергая сомнению решительно все существенные моменты статьи, вплоть до подбора ссылок и метафорического ряда. Стройная, четкая, яркая аргументация Федорова воспринимается настолько естественно, что, к примеру, князь Е.Н. Трубецкой даже воспринял один из фрагментов федоровского текста за цитату из древнего жития преподобного Сергия, и в таком качестве привел его в своей лекции «Умозрение в красках» (см.: Павел Хондзинский, прот. 2014). Но за этой стройностью обыкновенно как-то теряется теологический нерв полемики «неученого» с ученым, заслуженным, опытным исследователем и преподавателем, каковым уже признанно являлся на момент описываемых событий архимандрит Антоний, видный представитель нового поколения «ученого монашества» (см.: Сухова 2015, с. 68–73). Ведь теология — по крайней мере, для традиции древней греко-восточной церкви — подразумевает нечто большее, чем собственно только ученость.

Выводом архимандрита Антония — о победе Образом Пресвятой Троицы над страхом перед разделенностью — Федоров искренне восторгается, по сути заключая свою речь внутри этого

суммирующего тезиса, как в скобки. Но одновременно он обращает наше особое внимание на несколько существенных моментов:

— на особые ожидания от выступления ректора Духовной академии, члена клира, занимающего «выдающееся положение в духовной иерархии, ибо полагали, надеялись, что эта речь, слово, будет началом великого дела»;

— на печатную версию речи, опубликованную в «Московском листке» — ежедневной новостной газете, выходившей в Москве под редакцией Николая Ивановича Пастухова (о тексте в ноябрьском номере «Богословского вестника» МДА, заметим, не упоминается);

— на неоднозначность повседневного, посюстороннего опыта переживания любви и, как следствие, его неприменимость для иллюстрации теологических максим;

— на личность преподобного Сергия Радонежского, более всех приблизившегося «к учению о Троице как образцу для людей, взятых не в отдельности, а в их совокупности» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 64).

Осмыслить связь этих моментов может быть трудновато, если не принимать во внимание, что исторически на Православном Востоке мистика была существенной частью богословия. «Для отцов церкви “обожение” — не идея, не теория, не догма, а прежде всего и более всего — факт их внутренней жизни <...> Вопрос о божестве Христа был для Афанасия (*свт. Афанасия Великого*. — А. Ч.) не вопросом спекулятивного умозрения, а вопросом самой жизни, имевшим глубокое этико-сотериологическое значение» (Минин 2003, с. 62). Православный богослов, в идеале — мистик,веряющий практикой богообщения теоретические выкладки и буквально проживающий каждое свое слово. Его правота проистекает не только из начитанности, сообразительности или последовательного применения научного метода, но прежде всего из живой духовной интуиции и личного опыта; его квалификация возрастает по мере возрастания в любви к Богу¹. И — да, это озна-

¹ «Нравственно-практическое направление обожение понимает не столько в смысле наивысшего упрощения души, сколько в смысле известного метафизического преобразования человеческой природы, в смысле некоторого

чает, что богослов не только свят сам, но и неустанно работает к вознесению до святости окружающих — и проповедью, и службой, и повседневной жизнью. Богословие, в *смысле богословской учености*, чаще выступало в качестве реакции на кризис церковной жизни — например, возникновение ереси — и представляло собой меру чрезвычайную и временную (Мартынов 2000, с. 214).

Так в чем же состояли упомянутые ранее «особые ожидания», связанные с архимандритом Антонием (и, похоже, не связанные, например, с профессором Евгением Евстигнеевичем Голубинским, чья актовая речь была опубликована в том же ноябрьском номере «Вестника»? При чем, ожидания настолько высокие, что несоответствие им вызвало настоящий *выкрик* души Федорова?

Нет ничего дурного в том, чтобы быть ученым богословом; прибегать к аналогиям из повседневной жизни при рассуждении о божественном — отнюдь не преступление. Даже «Московский листок» ничем не плох, взятый сам по себе (разве что качество бумаги низковато). Вещи не суть зло, но вот в неправильном пользовании ими просматривается некая системная ошибка. Ведь, по мысли Федорова, удовлетворяться теоретическими аспектами богословия недостаточно. Искренней тоски по святости и решительного порыва в святость — такого, чтобы увлекал и читателя за собой — ожидал он; получив взамен академическую, как по тону, так и по форме, статью, ему трудно было не ощутить себя обманутым. Да, архимандрит Антоний, выступая в качестве «профессора Храповицкого», доходит до систематически верного вывода — но это и весь результат. Он учит не как «власть имеющий» (Мф. 7, 29), а как любой грамотный преподаватель, его слово не преобразует сердца, а вписывается в актуальный газетный формат, его аргументы не беспокоят ум, побуждая его тянуться ввысь, а обращаются к повседневному опыту во всей его мишурной сентиментальности. Тогда получа-

как бы переплавления ее в горниле восторженной любви человека к Богу, в пламени того чувства, которое, по своей интенсивности, уподобляется мистиками чувству возлюбленной к своему возлюбленному, невесты к жениху» (Минин 2003, с. 68).

ется, что архимандрита можно заменить профессором — и ничто принципиально не поменяется...

За этим маячит не только призрак «Духовного регламента» 1721 года и рожденного им Святейшего синода как бюрократической структуры, упорно пытающейся низвести Церковь до уровня одного из ведомств, но и суеверия — в том смысле, как понимал его, например, отец Павел Флоренский: «Суеверие есть такой способ отношения к вещи или событию, что они при нем воспринимаются как нечто происходящее от злобной и нечистой силы; внутренне осуждаются, как нечистое, бессмысленное, злое» (Флоренский 1991, с. 97–98). Здесь — разделение цельного мира и расчленение единого человечества, постоянное искушение неприятием «ино-го» и, следовательно, могильный камень для всякой возможности диалога. Можно даже сказать, что тут просматривается и неприятие идей всеблагости, всезнания и всемогущества Божия — в том смысле, что мы как бы отказываем Богу в праве спасти непохожих на нас людей каким-либо Ему Одному ведомым для этого способом. В конечном счете, на таком пути нас ожидает даже не профессор, а бартовский буржуа¹ в рясе подле прикованной к прокрустову ложу истины.

Да, буквально требовать от своего оппонента святости — сильный, максималистский ход, но разве не логично это прозвучало бы в устах Федорова, подвижника высоких идеалов? Тем более что к архимандриту Антонию он обращается в конкретных исторических обстоятельствах — задолго до катастроф и подвигов двадцатого века, на путях которого уже митрополит Антоний (Храповицкий) явит себя одной из ключевых фигур этого этапа русской истории. Да, вера Федорова — вера «высоких достижений»: если Церковь — то всечеловеческая, если проповедь — то до края Земли. Ну так и братство — не абстрактная идея, а требование к самому себе, причем крайне высокого порядка. Оно подразумевает

¹ «Мелкий буржуа — человек, неспособный вообразить себе Иное. Если в поле его зрения появляется кто-то иной, то он либо слепо его игнорирует и отрицает, либо превращает его в себя же самого. В мелкобуржуазном мире любое противоречие сводится к взаимоотражению, все иное — к одному и тому же» (Барт 2010, с. 315)

принятие Бога как Отца, заботящегося о всех своих детях мудро, дальновидно и бережно, принятие ближнего как твоего родственника по крови, который может и не стать тебе близким по духу (но не обречен на это), принятие всей (!) истории и культуры Родины как личного достояния, нуждающегося в сбережении и вдумчивом изучении.

Каким же видится межрелигиозный диалог через призму братства? В общении между верующими (как это подчас бывает и между родственниками) вежливость — не замена искренности. Считается, что верующие *доверчивы* и легко обманываются. Это подчас так — но верующие куда реже позволяют себе пребывать в заблуждении долго: вера развивает в человеке своеобразное чутье на истину¹. Хочешь построить диалог? Люби Бога не меньше, чем твой собеседник. Не себя в религии (*я так хорош в этой сутане!*), не свою роль в приходской или общинной жизни, не «культовый театр» праздничных служб — а Его. *Volens nolens* ты не только начнешь уважать своего собеседника — понимая его право искренне любить Бога — но и найдешь неисчерпаемую тему для бесед с ним. Рецепт на первый взгляд выглядит банально и ненадежно, он не обезопасит вас от споров и не избавит от ссор — однако он предназначен не для того, чтобы поражать изощренностью, либо уберегать от возможного дискомфорта. Это — способ вести существенную работу, избегая трагических последствий непонимания.

В этом теологическом юродстве «неученого» Федорова явно воплощаются исполненные надежды слова апостола Павла, обращенные к коринфской церкви: «ибо когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих» (1 Кор. 1, 21). Ведь если межрелигиозный диалог строится вокруг искренней и деятельной любви к Господу — не эмоциональной стихии, а трудового, аскетического и мистического подвига — в общение с беседую-

¹ «Наш гид-переводчик по имени Сирия рассказал нам о своих поисках веры (он — друг): “Мы религиозные люди, и нам нужно уяснить — у кого правда. Человеку вообще нужно искать правду”» (Сирия 2012, с. 42).

щими входит Сам Бог. А Он может все: наладить общение, убедить от заблуждений, сохранить на путях жизни; может вынести редкую книгу из печи, а раздираемую распрями страну — из пекла братоубийственной войны. И даже в самый темный час, когда мудрейшие из мудрых беспомощно таращатся на осколки своих мудрований — Он знает, как быть, и делает все, что потребно и спасительно.

Мы и впрямь не знаем, каким было первое слово человека — но последним, думается, должно звучать слово благодарности: учителям, отцам, Отцу Небесному.

Литература

Архим. Антоний 1892 — *Антоний (Храповицкий), архим.* Нравственная идея догмата о Пресвятой Троице // Богословский вестник. 1892. Т. 3. № 11. С. 149–172.

Барт 2010 — *Барт Р.* Мифологии / Пер с фр., вступ. ст. и коммент. С. Зенкина. М.: Академический проект, 2010. 351 с.

Маклюэн 2003 — *Маклюэн Г.М.* Понимание Медиа: Внешние расширения человека / Пер. с англ. В. Николаева; Послесл. М. Вавилова. М.; Жуковский: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2003. 464 с.

Мартынов 2000 — *Мартынов В.И.* Культура, иконосфера и богослужбное пение Московской Руси. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 224 с.

Минин 2003 — *Минин П.М.* Мистицизм и его природа. Киев: «Пролог», 2003. 148 с.

Мэдиган 2021 — *Дэниэл А. Мэдиган.* Религиозные верования в плюралистическом обществе // Тонкие грани различий: Лекции по христианско-мусульманскому диалогу Тахи Джабира аль-Альвани 2010–2017 (Russian) / Под ред. Ричарда Дж. Джонса. Ровно, Издательство «Волинські обереги», 2021. 242 с.

Павел Хондзинский, прот. 2014 — *Павел Хондзинский, прот.* К вопросу об источнике цитаты из «Жизнеописателя» преп. Сергия Радонежского в лекции кн. Е.Н. Трубецкого «Умозрение в красках» // Вестник ПСТГУ. Серия 1: «Богословие, философия». Вып. 6(56). М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. С. 9–20.

Сирия 2013 — Сирия глазами православного паломника: Сборник / Сост. А.З. Лобанова. М.: Сибирская Благовонница, 2013. 171, [5] с.

Сухова 2015 — *Сухова Н.Ю.* «Благословите себя включить в новоинноческий союз...». Письма митрополита Антония (Храповицкого) к епископу Борису (Плотникову) (1886–1900 гг.) // Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История РПЦ. 2015. № 5(66). М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 67–89.

Федоров 1995–2000 — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: в 4 т. / Вступ. ст. С.Г. Семеновой; сост., коммент. А.Г. Гачевой, С.Г. Семеновой. М.: Издательская группа «Прогресс»; Традиция, 1995–2000.

Флоренский 1991 — *Флоренский П.А.* О суеверии // *Философские науки*. 1991. № 5. С. 87–108.

Эванс 2011 — *Эванс Ч.С.* Философия религии: размышление о вере. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. 232 с.

Polemical encounters 2018 — *Polemical encounters. Christians, Jews and Muslims in Iberia and beyond* / Ed. by Mercedes García-Arenal and Gerard Wiegers. Pennsylvania State University Press, 2018. 430 p.

Seppala 2021 — *Seppälä Serafim.* Truth or Diplomacy? Islam and the Patristic Approach // *Review of Ecumenical Studies*. Vol. 13. No. 1 Sibiu, 2021, pp. 31–41.

**ПОТЕНЦИАЛ
ИДЕЙ РУССКОГО
КОСМИЗМА
ДЛЯ
ФОРМИРОВАНИЯ
СМЫСЛОВОГО И
ЭМОЦИОНАЛЬНОГО
СОДЕРЖАНИЯ
ОБРАЗОВАНИЯ**

Е.Е. Звонова

*Финансовый университет
при Правительстве
Российской Федерации*

inflammatur@yandex.ru

Проблема разрыва между обучением и воспитанием, интеллектом и аффектом в образовании является весьма актуальной, поскольку порождает ряд нежелательных последствий. В статье раскрывается потенциал мировоззрения русского космизма, в котором знание сопряжено с нравственными ценностями, предполагающими эмоциональное переживание применительно к ее решению.

Ключевые слова:

образование, обучение, воспитание, интеллект, аффект, смысл, знание, нравственность, русский космизм, общее дело, активная эволюция, национальный менталитет.

**THE POTENTIAL
OF RUSSIAN
COSMISM'S
IDEAS FOR THE
FORMATION OF
THE SEMANTIC
AND EMOTIONAL
CONTENT OF
EDUCATION**

Ekaterina E. Zvonova

*Financial University
under the Government
of the Russian Federation*

inflammatur@yandex.ru

The problem of the gap between learning and upbringing, intellect and affect in education is very urgent as it produces a number of undesirable consequences. The article reveals the potential of the worldview of Russian cosmism, in which knowledge is associated with moral values that imply an emotional experience, in relation to the solution of the problem.

Keywords:

education, learning, upbringing, intellect, affect, sense, knowledge, morality, Russian cosmism, common action, active evolution, national mentality.

В данной статье нам хотелось бы предложить один из возможных вариантов решения проблемы разрыва между обучением и воспитанием, интеллектом и аффектом в образовании. Проблема эта давняя; Д.Б. Эльконин констатировал ее наличие, отражающее несоответствие образовательной практики уровню развития науки: «Еще в тридцатые годы Л.С. Выготский указывал на необходимость рассмотрения развития аффекта и интеллекта в динамическом единстве. Но до сих пор развитие познавательных сил ребенка и развитие аффективно-потребностной сферы рассматриваются как процессы, имеющие свои независимые, взаимно не пересекающиеся линии. В педагогической теории и практике это находит выражение в отрыве воспитания от обучения и обучения от воспитания» (Эльконин 1997, с. 70–71).

В настоящее время ситуация если и поменялась, то в худшую сторону: в советский период предлагался хоть и подвергаемый ныне критике, но общезначимый смысл получения образования и практически любой деятельности, позволяющий сформировать равнодушное, эмоционально окрашенное отношение к ним: внести свой вклад в дело строительства коммунизма, быть полезным социалистической Родине. Сейчас мы зачастую не можем убедительно ответить на извечный вопрос нерадивого ученика «зачем мне учить то, что не пригодится для сдачи экзамена, построения карьеры и других прагматических результатов?».

При этом нередко можно услышать критические высказывания в адрес молодых людей, школьников и студентов в духе «да, были люди в наше время, не то что нынешнее племя...»: ничего им не нужно, не интересно, мотивация к учебе сугубо прагматическая. Но справедлива ли такая критика? Дело ведь не в сущностном прагматизме учащихся, а в неудовлетворенной потребности в романтическом, возвышенном или (в лучшем случае) в том, что источник удовлетворения этой потребности никак не соотносится с обучением. Между тем, как справедливо полагает В.А. Сухомлинский: «Одухотворять деятельность познавательной или моральной идеей — в этом смысл того воз-

вышения, возвеличивания человека, без которого невозможно самоутверждение в годы отрочества» (Сухомлинский).

Если мы не можем указать учащимся универсальный высокий смысл, который вдохновит их стремиться к знанию и его применению на общее благо, то вправе ли требовать от них познавательного романтизма? Очевидно, это вопрос риторический. Именно поэтому стоит искать пути сближения интеллекта и аффекта в образовании, пытаться придать учебной деятельности смысл, соответствующий воспитательным задачам, превращающий обучение в воспитательное мероприятие, в эмоционально насыщенный процесс, в рамках которого можно реализовать собственные ценности.

Если обучение будет осмысленным, если школьники и студенты не будут испытывать эмоционального отчуждения от его содержания, то автоматически решатся многие частные проблемы вроде отсутствия учебной мотивации или академической нечестности: странно не хотеть осваивать то, что представляет для тебя ценность, еще более странно имитировать результаты, когда более чем кто бы то ни было заинтересован в их реальном достижении: себя и реальность не обманешь.

Итак, проблема и ее актуальность обозначены. Каким же должно быть решение? Какое решение предлагаем мы? С нашей точки зрения, смысловое и эмоциональное содержание образования следует формировать таким образом, чтобы оно было сопряжено с ценностью знания, познавательной романтикой, сочеталось с различными религиозными и политическими позициями, интересами и склонностями, способствовало объединению и солидарности учащихся на основе общих задач, учитывая при этом особенности национальной культуры и цели патриотического воспитания. Все-му перечисленному соответствует мировоззрение русского космизма, поэтому мы убеждены в его образовательном потенциале применительно к решению обозначенной нами проблемы.

О том, какую ценность с позиций русского космизма представляет собой познание, насколько ему надлежит быть не оторванным от практической деятельности, а связанным с ней, можно судить по знаменитому афоризму его основателя Н.Ф. Федорова:

«Все должны быть познающими и все должно быть предметом знания, но так, чтобы знание не отделялось от дела, ибо без последнего не может быть и первого». Если античный мыслитель Сократ полагал, что «есть только одно благо — знание, и только одно зло — невежество», то «московский Сократ» был убежден: знание есть необходимое условие «общего дела», совместной деятельности по преобразованию мира всех людей во имя общего блага.

Ключевой для русского космизма является идея активной эволюции; суть этой идеи состоит в следующем: эволюционный процесс запрограммирован таким образом, чтобы на определенном этапе развития природа породила существо, которое «расшифрует» и «перепишет» ее программу, дабы порядок мира соответствовал требованиям разума и нравственности, и наша «естественная» интеллектуальная, нравственная, физическая ограниченность была преодолена, а природное устройство не вынуждало конкурировать за ресурсы, страдать и умирать. Главным орудием преобразования естества должны стать знания, наука: недаром именно в рамках космистского мировоззрения зародился и был развит концепт разумной оболочки Земли, ноосферы.

Не случайно поэтому, что в русском космизме выделяется естественнонаучное направление, представленное именами Н.А. Умова, К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского, А.Л. Чижевского, Н.Г. Холодного, В.Ф. Купревича. Помимо упомянутых выше активной эволюции и ноосферы, русский космизм породил многие важные для развития науки и техники воззрения — от идеи освоения космического пространства и возможности достижения людьми физического бессмертия и возвращения к жизни умерших до концепта автотрофного человечества. По сути космистское мировоззрение поставило перед всеми людьми, но особенно перед учеными предельные задачи, нацеленные на построение земного рая, побудило искать средства для их решения. Идеи русского космизма оказали большое влияние на становление современной научной картины мира, в частности, парадигмы глобального эволюционизма, претендующей на роль ее фундамента (Степин 1994, с. 235).

Таким образом, ценность познавательной деятельности, научного познания в мировоззрении русского космизма является ключевой и теснейшим образом связанной с этическими ценностями; при этом она предполагает достаточное многообразие форм воплощения и может стать источником вдохновения для людей с различными склонностями и интересами. Очевидно, интеграция космистских концептов и смыслов в сферу образования, в содержание учебного процесса способствовала бы тому, чтобы изучаемый материал соотносился с нравственно значимыми глобальными задачами, стоящими перед человечеством, чтобы учащиеся понимали, что полученные ими знания могут сыграть ключевую роль в решении данных задач. Трудно оставаться эмоционально холодным, отчужденным от обучения при соответствующем осознании, это тот случай, когда хочется, чтобы ум был в ладу с сердцем, служил исполнению сердечных чаяний.

Немаловажным является то, что ценность знания, исходя из перспективы осуществления «общего дела» и частных космистских проектов, является нейтральной в идеологическом и религиозном смыслах. Дело, предназначенное для исполнения не всеми, а некоторыми, по определению не может быть общим, а общее дело способно объединить (в том числе и коллектив учащихся) для решения совместных задач, побудить людей к солидарности, несмотря на все различия между ними. Сам Федоров, правда, был человеком глубоко верующим, православным и рассматривал свое учение как активное христианство, однако сущность нравственных ориентиров обладала для него приоритетом перед религиозной формой — он призывал к объединению на пути следования им и верующих, и неверующих.

Мы полагаем, что близость основополагающих смыслов русского космизма православной традиции играет скорее положительную роль в контексте преодоления рассматриваемой в данной статье проблемы, поскольку российский менталитет исторически сформировался под влиянием православия и неизбежно впитал характерные для этой конфессии мировоззренческие установки, они естественны для нас. Их интеграция в образовательный про-

цесс не будет восприниматься как нечто искусственное, и в то же время, не настаивая на формальной приверженности православию, мы не оттолкнем учащихся, которые придерживаются иных религиозных убеждений.

Русский космизм, несмотря на весь свой универсализм, действительно очень русский, соответствие его чаяний национальному характеру отмечал сам Н.Ф. Федоров: «Ширь Русской земли способствует образованию подобных характеров; наш простор служит переходом к простору небесного пространства, этого нового поприща для великого подвига» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 254). И мы вправе гордиться своей национальной философией и ее представителями именно потому, что она могла появиться только у нас: география, история, вся культурная традиция России способствовали ее возникновению. Понимание этого учащимися способствует патриотическому воспитанию, что можно рассматривать в качестве дополнительного аргумента в пользу интеграции идей русского космизма в учебный процесс с целью его «осмысливания», придания ему ценностного измерения, порождающего глубокие эмоциональные переживания.

В заключение отметим, что космистские проекты, как правило, легко романтизировать (мечта о космосе всегда ассоциировалась с романтикой), визуализировать, облечь в художественную форму, и просветители не должны упускать возможность синтезировать интеллект и аффект, представить единство истины добра и красоты, используя потенциал искусства. Исходя из этого, в частности, мы организовали проект по созданию анимационного фильма о выдающемся философе-космисте и ученом-энциклопедисте А.Л. Чижевском «Чижевский. Путь к Солнцу» (завершен в 2021 г.). Надеемся, что данный мультфильм станет первым в просветительской серии, посвященной представителям естественнонаучного направления русского космизма, призванной обучать, воспитывая, и воспитывать, обучая.

На основании изложенного можно сделать вывод о том, что идеи русского космизма обладают колоссальным потенциалом для формирования смыслового и эмоционального содержа-

ния учебного процесса, способствуя преодолению разрыва между обучением и воспитанием, интеллектом и аффектом в образовании. В дальнейшем мы планируем осуществлять их внедрение в образовательную среду и эмпирическое изучение последствий данного мероприятия, надеемся на получение интересных и плодотворных результатов, а также на объединение философов, психологов, педагогов и представителей других дисциплин во имя важнейшего общего дела — образования.

Литература

Степин 1994 — *Степин В.С., Кузнецова Л.Ф.* Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. М.: ИФ РАН, 1994. 274 с.

Сухомлинский 1985 — *Сердце отдаю детям. Рождение гражданина. Письма к сыну.* Киев: Радянська школа, 1985. 557 с. Электронный ресурс: <http://lib.ru/KIDS/SUHOMLINSKIJ/serdce.txt>. Дата обращения: 14.11.2021.

Федоров 1995–2000 — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: в 4 т. / Вступ. ст. С.Г. Семенов; сост., коммент. А.Г. Гачевой, С.Г. Семенов. М.: Издательская группа «Прогресс»; Традиция, 1995–2000.

Эльконин 1997 — *Эльконин Д.Б.* Психическое развитие в детских возрастах / Под ред. Д.И. Фельдштейна, вступ. ст. Д.И. Фельдштейна. 2-е изд. М.: Изд-во «Институт практической психологии», Воронеж: НПО «МОДЭК», 1997. 416 с.

**ИДЕИ
ВСЕОБЩЕЙ
РЕГУЛЯЦИИ
Н.Ф. ФЕДОРОВА
И КИБЕРНЕТИКА
XIX–XXI ВЕКОВ**

С.Т. Петров

*Московский
государственный
университет геодезии
и картографии
(МИИГАиК)*

5008604@gmail.com

Регуляция — центральное понятие научной составляющей учения Н.Ф. Федорова. Управление — одно из важнейших кибернетических понятий. Рассматривается связь идей Федорова и русского космизма с кибернетическими идеями в их предыстории, становлении и развитии. Проанализированы философские основы кибернетики, разнообразные сферы приложения кибернетических методов в общественных науках, науках о человеке, технике, искусстве и др. в их сравнении с федоровскими мыслями о регуляции. Проведенный сравнительный анализ позволяет с полным правом считать Федорова одним из предшественников кибернетики.

Ключевые слова:
регуляция, управление,
кибернетика, космизм,
Н.Ф. Федоров.

**FEDOROV'S IDEAS
OF UNIVERSAL
REGULATION AND
CYBERNETICS
OF THE XIX-XXI
CENTURIES**

Sergey T. Petrov

*Moscow
State University
of Geodesy
and Cartography
(MIIGiC)*

5008604@gmail.com

Regulation is the central concept of the scientific component of Fedorov's teaching. Control is one of the most important cybernetic concepts. The connection of Fedorov's ideas and Russian cosmism with cybernetic ideas in their prehistory, formation and development is considered. The philosophical foundations of cybernetics, various fields of application of cybernetic methods in social sciences, human sciences, technology, art, etc. are analyzed. In their comparison with Fedorov's thoughts on regulation. The comparative analysis allows us to rightfully consider Fedorov as one of the predecessors of cybernetics.

Keywords:
regulation, control,
cybernetics, cosmism,
N.F. Fedorov.

Н.Ф. Федоров (1829–1903) жил в эпоху расцвета капиталистического способа производства, выдающихся открытий в естественных науках, технических достижений в промышленности, транспорте, массовых коммуникациях, в развитии средств памяти. Федоров творил в эпоху становления коммунистических идей и перехода к империализму, кануна эпохи русских революций и атеизма. Федоров по праву считается провозвестником космической эры. Между тем связь центральной его идеи, научного стержня его учения — идеи всеобщей регуляции с одной из главных современных наук — кибернетикой, наукой об управлении и коммуникации, оставалась не раскрытой.

В рамках реализации проекта «Н.Ф. Федоров. Энциклопедия с онлайн-версией» (Н.Ф. Федоров. Энциклопедия) был создан Частотный словарь языка Федорова и разработан сервис формирования предметных указателей к Собранию сочинений Н.Ф. Федорова. В частности, были сформированы предметные указатели «Регуляция» и «Управление» в словарной статье «Кибернетика». Данная статья и составляет основу этой публикации.

* * *

Будем понимать под кибернетикой (др.-греч. *κυβερνητική* — искусство управления, от *κυβερνήτης* — кормчий, правитель) науку об управлении и информации в системах любой природы и масштаба.

Понятие кибернетики известно со времен Древней Греции. В диалогах Платона (427–347 до н.э.) «Алкивиад» и «Законы» оно используется для обозначения правительства и управления людьми. Существует множество современных определений кибернетики, как делающих тот или иной акцент на управлении или информации, так и оперирующих иными понятиями. Н. Винер определяет кибернетику как управление и связь в животном и машине (Винер 1968). По А.Н. Колмогорову, кибернетика — наука, которая занимается изучением систем любой природы, способных воспринимать, хранить и перерабатывать информацию и использовать ее для управления и регулирования (предисловие к книге: Эшби

1959). Ст. Бир назвал кибернетику наукой эффективной организации, а Г. Паск расширил определение кибернетики, включив в нее потоки информации из любых источников, начиная со звезд и заканчивая мозгом. Большая российская энциклопедия определяет кибернетику исключительно как науку об управлении.

Идея регуляции природы является «основополагающей, философски наиболее глубокой и оригинальной стороной федоровского учения» (Семенова 2004, с. 197). В современной науке регуляция понимается как часть процесса управления. Для Федорова регуляция и управление синонимы: «...регуляции, т.е. управления...» (Федоров 1995–2000, т. II, с. 33), «... и управлении, т.е. в регуляции...» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 396) и т.д. Для Федорова суть Общего дела состоит именно в регуляции: «Регуляция и есть общее дело...» (Федоров 1995–2000, т. II, с. 33). Понятия «регуляция» и «управление» в Частотном словаре языка Н.Ф. Федорова находятся среди ста самых употребительных терминов. При этом пара слов «управление и управлять» встречается чаще, чем «регуляция и регулировать». В заглавиях работ Федорова данные слова также являются одними из самых употребительных.

Академик и адмирал А.И. Берг полагал, «что методами кибернетики человечество пользовалось всегда, но, можно сказать, бессознательно» (Берг 2007, с. 205). Этим объясняется, что кибернетические понятия появляются уже в самых древних текстах. Слово «управление» появляется одним из самых первых в Ветхом Завете: «И создал Бог два светила великие: светило большее, для управления днем, и светило меньшее, для управления ночью, и звезды» (Быт. 1, 16). «Человек управляющий» тоже упоминается уже в книге Бытия: «И сказал Авраам рабу своему, старшему в доме его, управлявшему всем, что у него было...» (Быт. 24, 2). По Федорову, «человек — управляющий, приказчик, воссоздатель, а не Творец и не Созидатель, не повелитель или Вседержитель» (Федоров 1995–2000, т. II, с. 283). Об управлении народом говорится в книгах Царств: «...вот человек, о котором Я говорил тебе; он будет управлять народом Моим» (1 Цар. 9, 17). Книга Иова вопрошает: «Кто кроме Его промышляет о земле? И кто управля-

ет всею вселенною?» (Иов. 34, 13). Федоров считает, что «...нужно человека сделать обладателем всей вселенной, нужно, чтобы слепая сила была управляема разумом» (Федоров 1995–2000, т. II, с. 243). В Новом Завете встречается образ кормчего: «Вот, и корабли, как ни велики они и как ни сильными ветрами носятся, небольшим рулем направляются, куда хочет кормчий» (Иак. 3, 4). Управление же рассматривается там как «дар» (1 Кор. 12, 27). Образ Христа как кормчего имеется и в святоотеческой литературе, и в православной гимнографии. В статье «Регуляция метеорическая, как исполнение молитвы...» Федоров делает вывод, что «...в молитву о Царствии Божием на земле, входит прошение о регуляции, т.е. об исполнении заповеди, данной при творении, и заповеди второй...» (Федоров 1995–2000, т. II, с. 51).

По мнению академика Н.Н. Моисеева: «Особое место в разговоре об управлении занимает церковь» (Моисеев 1984, с. 5). Лактанций (250–325) считал, что слово «религия» происходит от латинского глагола *religare*, означающего «связывать» (Лактанций 2007, с. 296). Принимая во внимание значение приставки «re» как обратное действие, можно рассматривать *religare* как «обратную связь» — одно из важнейших кибернетических понятий. Окормление (как духовное руководство) и кормление (получение пищи) — однокоренные слова; английский термин «feedback» (обратная связь) также содержит корень «питание», «кормление». «Кормчая книга» (греч. Πηδάλιον — кормовое весло) включает руководство по церковному управлению, правовые нормы, древние тексты. Стремясь найти какой-нибудь признак Троицы в «человеке внешнем», блаженный Августин использовал термин «*informatio*» в смысле порождения отпечатка видимым телом в видящем. И во «внутреннем» и во «внешнем» человеке аналогией Бога Отца служит память. В русский язык слово «информировать» пришло из «Духовного регламента» Петра Первого, разработанного епископом Феофаном Прокоповичем, но до начала XX века практически не использовалось (в том числе и Федоровым). Псевдо-Дионисий Ареопагит (V–VI вв.) описал иерархию ангелов как систему коммуницирующих субъектов, которые «начальству-

ют и управляют также и над целыми народами, городами, царствами, обществами человеческими» (Мистическое богословие Восточной Церкви 2001, с. 439).

Андре-Мари Ампер (1775–1836), стремясь преодолеть разобщенность наук и занимаясь их классификацией, определяет кибернетику как новую науку об управлении государством. Ампер отнес кибернетику к области политики, задача которой в том числе регулировать наивыгоднейшим образом отношения между народами. Кибернетика описывается Ампером как наука о текущем управлении государством (народом), которая помогает правительству решать конкретные задачи в свете цели принести стране мир и процветание. Роль кибернетики в политике подобна роли стратегии в военном искусстве, но это стратегия мира, а кибернетика, по Амперу, и обеспечивает гражданам возможность наслаждаться миром. Ампер также проводит аналогию между политическими и медицинскими науками (Поваров 1977). Б. Трентовский (1808–1869) ввел термин «кибернетика» в книге «Отношение философии к кибернетике, или искусству править народом». Трентовский писал: «Философия смотрит на общество лишь умом познающим... Кибернетика же должна смотреть на общественное состояние умом действующим, а ее цель — действие, сообразное с разнообразными условиями и требованиями» (цит. по: Поваров 1977, с. 50). Трентовский считал, что по мере развития общества управление все больше должно приобретать черты научного исследования.

Технические основы кибернетики, регулирования складывались веками. Описание многих автоматов приводит в I в. н. э. механик и астроном Герон Александрийский («Пневматика», «Об автоматах»). Развитие систем и устройств регулирования связано с потребностями сельского хозяйства и мануфактур, измерения времени, астрономических наблюдений, развлечениями и др. Изобретение и развитие паровых машин привело в XVIII в. к появлению автоматических регуляторов (И.И. Ползунов, Дж. Уатт). Интерес к сугубо практическим вопросам регулирования сопровождался и изобретениями в других сферах. Так, Дж. Уатт соз-

дал эйдограф — машину для копирования скульптурных произведений. Первой работой по теории автоматического управления стала книга основоположника статистической физики и электродинамики Дж. Максвелла «О регуляторах (механизмах наведения телескопа)» (1868 г.).

Непосредственным предшественником современных кибернетических, системных идей является А.А. Богданов (1873–1928). В своей новой всеобъемлющей дисциплине — тектологии (всеобщей организационной науке) Богданов исследует принципы организации, общие для всех видов систем, универсальные регулирующие механизмы, а также явление динамического равновесия (гомеостаза) в самых разных системах: от солнечно-планетной до живой клетки (Богданов 2019).

Н. Винер, заложивший основы современной кибернетики, считал, что развитие вычислительной техники «несет неограниченные возможности для добра и для зла» и открывает в том числе возможности для порабощения человека машиной (Винер 1983, с. 73). Он видит один выход — «построить общество, основанное на человеческих ценностях, отличных от купли-продажи» (Там же, с. 79). Согласно «Краткому философскому словарю» (2-е изд. 1954 г.): «Кибернетика — реакционная лженаука, возникшая в США после Второй мировой войны и получившая широкое распространение в США и в других капиталистических странах». Кибернетика подвергалась критике как «современная механистическая теория», огульная критика кибернетики с философской точки зрения вместе с тем содержала и взгляд на кибернетику как «лженауку, ярко выражающую буржуазное мировоззрение с его бесчеловечностью, стремлением превратить человека в придаток машины, орудие производства и орудие войны». Такой подход корреспондирует с беспощадной критикой Федоровым буржуазного общества. По мнению Ст. Бира: «Мир богатых никогда не признавал кибернетику как инструмент управления и потому до смешного неверно к ней отнесся» (Бир 1993, с. 230). По Федорову: «Регуляция — взамен нынешней эксплуатации и утилизации, приводящих к истощению и разрушению, — есть только направление, которому теология дает

цель, психология — содержание, а космология — средство» (Федоров 1995–2000, т. II, с. 33). В.А. Лефевр вводит в круг интересов кибернетики проблему глобальной, сознательной координации объектов Вселенной, пытается показать связь «феномена человека» с фундаментальными физическими законами. Но Лефевр считает, что концепции мира, созданные Федоровым и Тейяром де Шарденом, лишь прекрасные поэтические метафоры, а не модели (Лефевр 1996). Попытка связать вселенские законы, веру, кибернетику и эрос предпринята Расторгуевым (Расторгуев 2006). Отправной точкой современной кибернетики служит управление в животном и машине. Для Федорова исходным пунктом регуляции является «регуляция метеорического процесса» (Федоров 1995–2000, т. II, с. 39). Кибернетика развивается до осмысления процессов управления Вселенной; Федоров расширяет регуляцию до «всех миров» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 43).

Становление, развитие и применение кибернетики, несмотря на схожесть многих подходов и результатов, шло и идет в разных странах существенно по-разному, в зависимости от общественно-политического строя, уровня экономики, науки, образования и др. В целом, кибернетика в странах буржуазного типа развивалась вне явных идеологических рамок, ориентируясь на потребности военно-промышленного комплекса и транснациональных корпораций. В странах социализма основной упор делался на плановое решение общегосударственных задач в рамках сложившейся идеологии и партийно-бюрократической системы. Отдельно следует выделить масштабный проект построения чилийского «кибернетического социализма» в 1970-х гг. В области международного сотрудничества с 1969 г. действует «Всемирная организация по общим системам и кибернетике».

Одна из часто используемых классификаций кибернетики включает три основных раздела: теоретическая, техническая и прикладная кибернетика — по аналогии с теоретической, технической и прикладной (приборной) астрономией (Философские вопросы кибернетики 1961). Теоретическая кибернетика занимается разработкой методологических и философских проблем

кибернетики, а также математическими и логическими задачами управления. Техническая кибернетика имеет дело со средствами управления, вычисления, связи. Прикладная кибернетика занимается применением теоретических методов кибернетики и ее технических средств в различных предметных областях и сферах деятельности. При серьезном теоретическом обосновании и мощном арсенале технических средств кибернетика имеет ярко выраженный активный, практический характер.

При изучении различных систем, кибернетика использует главным образом математические методы (Яблонский 2007). Предыстория развития математических методов кибернетики сравнивается Винером с запутанной птолемеевской системой мира, а появление собственно кибернетики и ее методов анализа — с переходом к простой и ясной коперниканской системе (Винер 1983, с. 30–31).

Вырастая в значительной мере из милитаристских задач и потребностей (системы управления вооружениями и войсками, военная связь, военная промышленность и пр.), кибернетика сыграла важную роль в обеспечении мира. Модели губительного для человечества изменения климата в случае ядерной войны («ядерная зима», во время которой многократно уменьшится солнечный поток у поверхности Земли) оказали отрезвляющее влияние на политиков и военных, а кибернетические модели в психологии и теории игр позволили проводить эффективные переговоры по сдерживанию и сокращению стратегических наступательных вооружений. Тем самым, были частично реализованы идеи Федорова в области умиротворения, для использования военной кибернетики в мирных целях, «чтобы сделать милитаризм производительным, употребляя его для регуляции...» (Федоров 1995–2000, т. II, с. 304).

Рассматривая перспективы развития телеграфа, Федоров выдвинул совершенно новую идею — идею всемирной сети, управляемой всеми, при создании которой будут невозможны войны и голод (Федоров 1995–2000, т. I, с. 77). В конце 1950-х гг. советский военный кибернетик А.И. Китов предложил идею создания единой автоматизированной системы для управления Вооружен-

ных Сил и народного хозяйства страны на базе общесоюзной сети вычислительных центров, создаваемых и обслуживаемых Министерством обороны. Сеть «Интернет» — яркий пример трансформации компьютерной сети военного назначения одной страны (США) в гражданскую всемирную сеть.

Одной из первых и важнейших сфер применения кибернетики стало освоение космоса. Кибернетические методы широко используются в системах управления космическими аппаратами, в космической связи, для обработки результатов космических исследований, при управлении космической отраслью. Центр управления полетами (г. Королев) стал «визитной карточкой» отечественных и международных космических программ. В более широком смысле в кибернетике ставились и изучались вопросы механизмов управления Вселенной, поиска разума в иных, чем на Земле формах (мыслящие звездные системы), проблемы глобальной колонизации космоса роботами. Связь управления и освоения космоса неоднократно раскрывалась Федоровым. В статье «Астрономия и архитектура» он описывает возможность превращения земной планеты в «электроход», в котором «человеческий род в совокупности делается кормчим <...> земного корабля» (Федоров 1995—2000. Доп., с. 5).

Федоров считал необходимым осуществлять регуляцию во всех сферах деятельности (земледелие, промышленность, военное дело и др.). Невозможно найти область, в которой в той или иной мере не применялись бы кибернетические методы и подходы. О широте сфер применения кибернетики свидетельствует деятельность Научного совета по комплексной проблеме «кибернетика» при Президиуме АН СССР. Работа секций Научного совета была организована по направлениям: математика, биология, лингвистика, экономика, философия, математические машины, технические проблемы, право, химия, транспортное машиностроение, горное дело, сельское хозяйство, метеорология, энергетика.

Федоров рассматривал общее дело как синтез веры, наук, искусств, кибернетика является самым масштабным примером междисциплинарного подхода — синтезом естественных и гума-

нитарных наук, техники и искусства. В какой-то мере этим определяется и это оправдывает само название науки кибернетики, включающее слово «искусство».

Первая отечественная программная и «апологетическая» статья по кибернетике вышла в специализированном философском журнале (Соболев 1955, с. 136–148). Кибернетику всегда отличал интерес к вопросам онтологии и гносеологии. Определялось место кибернетики в системе научного знания, связи основных понятий кибернетики с философскими категориями, теории познания (Жуков 1973). Особое место занимали вопросы соотношения неживого и живого, естественного и рукотворного (включая, искусственную жизнь и интеллект). Последней трудом Н. Винера стала книга «Творец и робот» (ориг. «God and Golem» 1964), в которой обсуждались также вопросы отношения религии и науки. Вопросы кибернетики, религии и атеизма рассматривались и в советской литературе (Шалютин 1964). Сопоставление обобщенных законов кибернетики с Божественными Законами, составляющими основу любой религии, приведено в книге В.Е. Обухова (Обухов 2006).

Регуляция, по Федорову, «принципиально новая ступень эволюции» (Семенова 2004, с. 197). Для кибернетики характерно изучение эволюции на всех уровнях организации живых и искусственных систем: от одноклеточных организмов до мышления, науки, техники и культуры. Эволюционная кибернетика выделилась как отдельное направление (Редько 2001). При этом кибернетики напрямую опираются на опыт космистов (Турчин 2000, с. 73). Ноосфера, как результат эволюции, неоднократно рассматривалась с кибернетических позиций (см. напр.: Кибернетика и ноосфера 1986). Н.Н. Моисеев рассматривал «Философию общего дела» как «один из идейных источников современной системы взглядов о коэволюции общества и природы», опередившую время на 80 лет (Моисеев 1990, с. 3).

Установление глубоких аналогий между мозгом человека и иными системами (техническими, социальными, производственными и др.) одна из основных задач и заслуг кибернетики

(Эшби 1962; Бир 1993). По Федорову: «В себе человек — в своей нервной системе — носит образец регуляции вселенной» (Федоров 1995–2000, т. III, с. 280). Исследованием биологических объектов занимаются биологическая кибернетика и медицинская кибернетика (Биологическая, медицинская кибернетика и бионика, 1984). Для Федорова вопросы внешней регуляции (природа) и регуляции внутренней (сам человек) неразрывно связаны. Кибернетика развивает не только методы изучения человека с точки зрения биологии, но и психологии (механизмы психики, обработка результатов психологических экспериментов и пр.). Данными вопросами занимается психологическая кибернетика (Брушлинский 1970). В круге интересов кибернетики и вопросы этики (Лефевр 2003).

Вопросами обеспечения материальных потребностей человека, производственным, отраслевым и общегосударственным планированием народного хозяйства занимается экономическая кибернетика (Кобринский 1982; Глушков 1987). Много внимания уделяет кибернетика вопросам сельского хозяйства (управление сельско-хозяйственным производством, вопросы климата и пр.). В круг интересов экономической кибернетики входят системы самого разного масштаба: от моделей индивидуального потребления до экономических моделей в контексте глобального изменения климата. Особое внимание уделяется автоматизированным системам производства практически во всех отраслях народного хозяйства, а также отраслевому, межотраслевому и общегосударственному управлению экономикой.

Вопросы управления государством, человечеством в целом нашли свое отражение в таких глобальных идеях, теориях, проектах и программах как: Киберсин (Кибернетический синергизм), ОГАС (Общегосударственная автоматизированная система учета и обработки информации), информационное общество (или общество знаний), электронное правительство, цифровая экономика. При этом в последнее время, исходный кибернетический посыл к человеку, интересам всего человечества, собственно управлению и регуляции общественных отношений подменяется бездушной и бюрократической «цифровизацией» с непредсказуе-

мыми последствиями. Появление автономного оружия, киберфизических устройств, эскалация кибервойн несут угрозу существованию самого человечества как вида.

Регуляция для Федорова не только наука, но и искусство: «дело небесное, дело или искусство коперниканское» (Федоров 1995—2000, т. II, с. 249). Кибернетика активно занимается проблемами изучения искусства и литературы. Методы кибернетики применяются в организации и обеспечении деятельности архивов, музеев, библиотек (оптимизация работы, обеспечение сохранности фондов, информационное обеспечение). Активно развивается кибернетическое искусство (музыка, литература, живопись и др.), а также архитектура.

Кибернетика изучает не только отдельные виды искусств, но и язык искусства наряду с языками философии, математики, биологических систем. При этом «понятие о языке становится на центральное место среди основных представлений кибернетики. Под влиянием кибернетики это понятие расширилось и вышло далеко за те рамки, которыми оно ограничивалось в лингвистике» (Налимов 1974). В.В. Налимов был достаточно хорошо знаком с трудами Федорова, неоднократно цитировал его работы.

Кибернетические темы вошли во множество литературных произведений, прежде всего в жанре фантастики, а также кинофильмов — мелодраматических, фантастических, в жанре антиутопии, комедийных. Кибернетика стала фактически элементом фольклора. Так, в одном из эпизодов фильма Л.И. Гайдая во время потасовки из автобуса выпадает книга «Проблемы кибернетики» (сб. статей, выходит с 1958), после этого автобус теряет управляемость, его заносит то влево, то вправо. В другом его фильме старик из высокогорного района произносит тост: «И принцесса от злости повесилась на собственной косе, потому что совершенно точно со считала, сколько зерен в мешке, сколько капель в море и сколько звезд на небе. Так выпьем же за кибернетик!».

Многие известные ученые-кибернетики (Эшби, Бир, Паск, Колмогоров, Ершов и др.) старались сделать кибернетику понятной для широких кругов населения, народа, даже для детей.

Часто их работы изложены общедоступным языком, они стараются избегать сложных формул (при этом, конечно, многие работы по кибернетике используют изощренный математический аппарат, находясь на грани человеческого понимания). Такой «неученый» подход, свойственный Федорову, прежде всего, в его «Вопросе о братстве...» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 35–308), является важной общей чертой как языка Федорова, так и языка ряда важнейших работ по кибернетике.

Кибернетика уделяет особое внимание изучению процесса обучения, которое является одним из центральных кибернетических понятий. Процесс обучения рассматривается как взаимодействие активных систем и внешней среды. Все больший интерес вызывают самообучающиеся системы, процессы обучения машин и нейронных сетей (Николенко 2009). Появилось отдельное направление: кибернетический подход к обучению — педагогическая кибернетика (Майер 2014). Сформировалась развитая система образования в сфере кибернетики: высшие учебные заведения управления, факультеты, общие и специализированные кафедры кибернетики. Подготовка специалистов высшей квалификации в области кибернетики осуществляется в рамках специальности 01.01.09 «Дискретная математика и математическая кибернетика».

* * *

Таким образом, сравнительное рассмотрение федоровских идей регуляции в различных областях и кибернетических идей и их приложений показывает, что Н.Ф. Федоров с полным правом может считаться одним из предтеч кибернетики.

Литература

- Берг 1959 — Аксель Иванович Берг. М.: Наука, 2007. 518 с.
Биологическая, медицинская кибернетика и бионика 1984 — Биологическая, медицинская кибернетика и бионика. Киев: ИК, 1984. 106 с.
Бир 1993 — *Бир Ст.* Мозг Фирмы. М.: Ради и связь, 1993. 413 с.
Богданов 2019 — *Богданов А.А.* Тектология. 6-е изд. М.: URSS, 2019. 679 с.

- Брушлинский 1970 — *Брушлинский А.В.* Психология мышления и кибернетика. М.: Мысль, 1970. 189 с.
- Винер 1983 — *Винер Н.* Кибернетика, или Управление и связь в животном и машине, 2-е изд. М.: Советское радио, 1968. 326 с.
- Глушков 1987 — *Глушков В.М.* Основы безбумажной информатики, 2-е изд. М.: Наука, 1987. 552 с.
- Жуков 1973 — *Жуков В.Н.* Философские основы кибернетики. М.: Изд. БГУ им. В.И. Ленина, 1973. 116 с.
- Кибернетика и ноосфера 1986 — Кибернетика и ноосфера: Сб. ст. М.: Наука, 1986. 156 с.
- Кобринский 1982 — *Кобринский Н.В.* Экономическая кибернетика. М.: Экономика, 1982. 407 с.
- Краткий философский словарь 1954 — Краткий философский словарь: 4-е изд., испр. и доп. М.: Госполитиздат, 1954. 704 с.
- Лактанций 2007 — *Лактанций.* Божественные установления. СПб.: Издательство Олега Абышко. 2007. 512 с.
- Лефевр 2003 — *Лефевр В.А.* Алгебра совести. М.: Когито-Центр, 2003. 411 с.
- Лефевр 1996 — *Лефевр В.А.* Космический субъект : [Модель косм. существа, подоб. человеку]. М.: Ин-квартио, 1996. 186 с.
- Майер 2014 — *Майер Р.В.* Кибернетическая педагогика: имитационное моделирование процесса обучения. Глазов: ГПИ, 2014. 1 электр. оптич. диск.
- Мистическое богословие Восточной Церкви 2001 — Мистическое богословие Восточной Церкви. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. 590 с.
- Моисеев 1984 — *Моисеев Н.Н.* Люди и кибернетика. М.: Мол. гвардия, 1984. 224 с.
- Моисеев 1990 — *Моисеев Н.Н.* Человек и ноосфера. М.: Мол. гвардия, 1990. 351 с.
- Налимов 1974 — *Налимов В.В.* Вероятностная модель языка. О соотношении естественных и искусственных языков. М.: Наука, 1974. 272 с.
- Николенко 2009 — *Николенко С.Н.* Самообучающиеся системы. М.: МЦНМО, 2009. 287 с.
- Н.Ф. Федоров. Энциклопедия — «Н.Ф. Федоров. Энциклопедия с онлайн-версией» Электронный ресурс: <http://enc-nffedorov.ru> (дата обращения 09.11.2021).
- Обухов 2006 — *Обухов В.Е.* Истинность Православия. Научный взгляд. Киев: Соби, 2006. 473 с.
- Петров 2010 — *Петров С.Т.* Всеобщая регуляция, самодержавие и информационное общество // «Служитель духа вечной памяти»: В 2 кн. Кн. 1. М.: Пашков дом, 2010. С. 161–183.
- Пихорович 2019 — *Пихорович В.Д.* Очерки истории кибернетики в СССР, 2-е изд. М.: URSS, 2019. 258 с.

Поваров 1977 — *Поваров Г.Н.* Ампер и кибернетика. М.: Советское радио, 1977. 95 с.

Расторгуев 2006 — *Расторгуев С.П.* Управление Вселенной. Женщина и Вселенная. М.: Белые альвы, 2006. 287 с.

Редько 2005 — *Редько В.И.* Эволюция, нейронные сети, интеллект: модели и концепции эволюционной кибернетики, 2-е изд. М.: URSS, 2005. 224 с.

Семенова 2004 — *Семенова С.Г.* Философ будущего века: Николай Федоров. М.: Пашков дом, 2004. 584 с.

Соболев 1955 — *Соболев С.Л., Китов А.И., Ляпунов А.А.* Основные черты кибернетики // Вопросы философии. 1955. № 4. С. 136–148.

Турчин 2000 — *Турчин В.Ф.* Феномен науки: Кибернетический подход к эволюции. Изд. 2-е, М.: ЭСТ, 2000. 368 с.

Федоров 1995–2000 — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: в 4 т. / Вступ. ст. С.Г. Семеновой; сост., коммент. А.Г. Гачевой, С.Г. Семеновой. М.: Издательская группа «Прогресс»; Традиция, 1995–2000. При цитировании том «Дополнения. Комментарии к Т. IV» обозначается «Доп.».

Философские вопросы кибернетики 1961 — Философские вопросы кибернетики: Сб. статей. М.: Соцэкгиз, 1961. 392 с.

Шалютин 1964 — *Шалютин С.М.* Кибернетика и религия. М.: Знание, 1964. 64 с.

Энциклопедия кибернетики 1975 — Энциклопедия кибернетики: В 2 т., Киев: Укр. сов. энциклопедия, 1975.

Эшби 1959 — *Эшби У.* Введение в кибернетику. М.: Изд-во иностр. лит., 1959. 432 с.

Эшби 1962 — *Эшби У.* Конструкция мозга. М.: Мир, 1962. 411 с.

Яблонский 2007 — *Яблонский С.В.* Элементы математической кибернетики. М.: Высш. шк., 2007. 187 с.

**ИДЕЯ
ОБЩЕГО ДЕЛА
Н.Ф. ФЕДОРОВА
В КОНТЕКСТЕ
СОВРЕМЕННОЙ
БОРЬБЫ С
ПАНДЕМИЕЙ
КОРОНАВИРУСА**

А.К. Савицкий

*Педагогический университет
в Кракове*

sawicki-adam@o2.pl

Статья представляет собой текст доклада на круглом столе «‘Философия общего дела’ Н.Ф. Федорова и вызовы эпохи пандемии» в рамках XIX Международных научных чтений памяти Н.Ф. Федорова.

Это размышление о том, какие идеи Н.Ф. Федорова актуальны в контексте современной борьбы с пандемией коронавируса. Подчеркивается значимость и эвристичность идей философа.

Ключевые слова:

коронавирус, пандемия, совместные действия, стихийные бедствия, слепые силы природы, борьба.

**N.F. FEDOROV'S IDEA
OF THE COMMON
CAUSE IN THE
CONTEXT OF THE
CONTEMPORARY
FIGHT AGAINST
THE CORONAVIRUS
PANDEMIC**

Adam K. Sawicki

*Pedagogical University
in Krakow*

sawicki-adam@o2.pl

The article is the text of a report at the round table ‘‘Philosophy of the Common Cause’ by N.F. Fedorov and the challenges of the pandemic era ‘‘within the framework of the XIX International Scientific Readings in memory of N.F. Fedorov. This is a reflection on what ideas of N.F. Fedorov are relevant in the context of the modern fight against the coronavirus pandemic. The significance and heuristics of the philosopher’s ideas are emphasized.

Keywords:

coronavirus, pandemic, joint action, natural disasters, blind forces of nature, fight

Пандемия коронавируса, продолжающаяся уже год, поставила перед человечеством новые задачи, которые меняют текущие приоритеты повседневной жизни. Развитая научно-техническая цивилизация столкнулась с угрозой жизни сотням тысяч людей в результате появления нового типа вирусного заболевания. Его

мобильность также способствовала быстрому распространению вируса. Угроза отличается от стихийных бедствий, таких как ураганы, землетрясения, наводнения, засухи или войны. Враг невидим, и его трудно обнаружить. В прошлом человечество пережило множество эпидемий. Благодаря развитию знаний об их причинах в предыдущие два столетия, их можно было ограничить. За этим стояла работа тысяч ученых, биологов, бактериологов и вирусологов. Однако оказывается, что природа может создавать угрозы, которые нельзя быстро устранить. Так обстоит дело с коронавирусом.

Николай Федоров увидел этого коварного врага человечества в слепых силах природы. Эпидемии — одно из их проявлений. Его концепция регуляции природы включала введение правил гигиены для продления жизни. Однако оказывается, что западные общества, в которых уровень гигиены находится на высоком уровне, не оказались более устойчивыми к пандемии, чем более бедные страны. Необходим какой-то другой фактор для усиления сопротивления в борьбе с пандемией.

Федоров указывает на важность совместных действий в борьбе со слепыми силами природы. Обратите внимание, что глобальный размах пандемии ставит человечество перед глобальными проблемами. Это, в свою очередь, требует объединения усилий в общем деле. После первой фазы шока и ужаса были предприняты попытки найти эффективную вакцину. Работы начались в исследовательских центрах разных стран. Но результаты этих исследований и тестов были разделены в рамках сотрудничества. Такая координация является выражением готовности участвовать в общем действии. Объединение усилий более эффективно, чем изоляция. На карту поставлена жизнь, и фактор экономической выгоды отходит на второй план. Следовательно, важна открытость исследования.

Стоит отметить, что исследования, служащие военным целям, засекречены. Здесь речь идет о цели мира и здоровья. Федоров призвал направить вооруженные силы на мирные цели. Во время пандемии такие действия имеют место. Военные и различные служ-

бы поддерживают деятельность врачей, например, предоставляя транспортные средства. Обычный поступок требует преодоления эгоистичных установок и группового партикуляризма. Как писал немецкий поэт Гельдерлин: «Там, где растет опасность, растет то, что приносит спасение». Это спасение — сосредоточить наши усилия на общем деле.

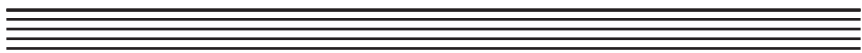
Стоит отметить, что в случае пандемии сотрудничество осуществляется не только по национальному, но и по религиозному и культурному признакам. Федоров заимствовал идею совместного действия из христианского учения. Однако, поскольку он утверждал, что все должны объединиться в борьбе против слепых сил природы, это также означает преодоление религиозных разделений. Именно здесь возникает экуменическая нить, которая приобретет большее значение в двадцатом веке. Федоров был одним из его предшественников.

В то время, когда жил Федоров, средства связи были не так развиты, как сегодня. Тем не менее он писал о необходимости развития технологий для общего дела. Одно из таких проявлений — доступ к средствам коммуникации, позволяющим оценить состояние эпидемической угрозы в заданных местах и одновременно организовать медицинские мероприятия. Развитие компьютерных технологий позволяет организовать работу и обучение удаленно, что снижает негативные последствия пандемии. Пример — онлайн-конференции, формат которых становится общепризнанной формой взаимодействия научного сообщества в эпоху пандемии. Интернет является одним из примеров философии совместных действий, воплощенной в жизнь.

При жизни Федорова на Земле тоже случались эпидемии. Знание их причин тогда только развивалось. Но направление, которое указывал русский мыслитель, было правильным. Интенсификация исследований в области биологии и физиологии оказалась успешной в борьбе с такими заболеваниями, как туберкулез, холера, оспа и малярия, и прямо на наших глазах начинается гонка за максимально быстрое использование вакцин против коронавируса. Совместные действия ученых, можно надеяться, прино-

сят результаты. Однако это требует совместных действий тех, кто организует всю логистику вакцин.

Совместное творчество, о котором писал Федоров, — это условие существования человечества. Человеческий вид не выжил бы столько тысяч лет, если бы не согласованные усилия в противостоянии смертоносным силам природы. Однако важно то, что показывает московский Сократ: обычный поступок должен быть религиозно мотивированным, исходить из глубоких духовных слоев человечества. Пандемия, как это ни парадоксально, объединила людей, разделив их. Также было показано, что забота о своем здоровье должна сочетаться с принятием таких мер, чтобы не нанести ущерб окружающим. Итак, мы говорим о заботе о других. Это тоже проявление совместных действий, к которым призывал Федоров. Мы все еще в пандемии. Дальнейший ход событий полностью не известен, но дело не в том, чтобы пассивно ждать, когда эпидемия закончится сама собой, ведь ничто в этом мире не вечно. Задача — принять участие в акции, которая остановит развитие пандемии. И здесь можно сослаться на Федорова, который подчеркнул, что этот поступок должен быть общим, смело противостоять угрозе.



~ III ~

**Н.Ф. ФЕДОРОВ.
ЭНЦИКЛОПЕДИЯ.
ИЗБРАННЫЕ СТАТЬИ**



Из раздела «ПЕРСОНАЛИИ»

АРИСТОТЕЛЬ Стагирит (Aristoteles) (384, Стагир — 322 до н.э., Халкида, о. Эвбея) — крупнейший др.-греч. философ и ученый-энциклопедист, создавший универсальную систему знаний и классификацию наук, основанную на опытном отношении к миру.

Философия А. оказала огромное влияние на развитие всей последующей европейской философии, преимущественно ее рационалистической линии. А. пользовался большим авторитетом в схоластике (Альберт Великий, Фома Аквинский). В Новое и новейшее время его идеи использовали философы различных направлений (от неосхоластики до неотолизма).

В текстах Ф. имя А. встречается нередко в различных контекстах. А. привлекал внимание Ф. своим опытным, а не отвлеченным подходом к познанию мира, в результате к-рого мир представлялся в принципе познаваемым средствами научной методологии. *В.А. Кожевников* дает следующую характеристику А., к-рая объясняет положительное отношение к нему Ф.: «В лице А. оно (отношение к природе. — *В.В.*) сделало колоссальный шаг вперед. Среди стольких заслуг трезвого ума великого Стагирита, быть может, высшей следует считать убеждение в необходимости *универсального знания*. Ему было ясно, что только полное всеобъемлющее ведение может стать совершенным знанием. Отсюда энциклопедическое, полигисторское направление его деятельности; отсюда столь сосредоточенное внимание даже на таких кажущихся мелочах в жизни природы, снисходить до которых считалось недостойным мудреца у более тщеславных умов; отсюда же, наконец, высшая оценка опыта, доведенного до активного воздействия на силы природы» (*Кожевников* 2004, с. 313). Однако отношение к древнегреческому философу у Ф. двойственное. Ф. критически относится ко всей традиции западноевропейской философии как к традиции отвлеченного знания, и в том числе к «ученому сословию» как главному представителю и носителю такого знания, однако А. выпадает из этой традиции. Можно сказать, что А. у Ф. занимает исключительно привилеги-

рованное положение, поскольку лишь у него он увидел синтез знания и действия. Характерны в этом отношении следующие слова Ф. из его работы «*Вопрос о братстве, или родстве...*»: «Аристотеля можно считать отцом ученого сословия, а между тем этому философу приписывается такое выражение: “Мы знаем только то, что сами можем сделать”, — выражение, которое, очевидно, не допускает отделения знания от действия, т.е. выделения ученых в особое сословие. И вот, хотя прошло более двух тысяч лет со времени Аристотеля, но до сих пор не было еще ни одного мыслителя, который бы это именно начало, этот критерий — доказательство знания действием — поставил во главу своего учения» (I, 57). Эту мысль Ф. повторяет неоднократно, например, приводя ее в качестве цитаты в статье «Творение и воссоздание» (II, 77) или в статье «Панлогизм или иллогизм?» (II, 105), посвященной критическому разбору взглядов Гегеля. В статье «Цена жизни» Ф. высоко оценивает деятельность Александра Македонского, к-рый, будучи учеником А., соединяет «в себе дело и знание <...> переносит западное знание в страну веры, на Восток. Поход Александра был и ученою экспедициею, создавшею Александрийский музей, через который *учения Востока* стали известны Западу» (III, 549). В другом месте Ф. прямо говорит, что А. был «отцом Александрийского музея» (I, 213), поскольку он опирался на земной опыт, историю, память. В результате рождается «новая муза», «муза опытных наук». Этот тезис А. означает у Ф. превращение *гносеологии* в *гносеургию*, то есть в познание делом. Если бы этот принцип был воплощен в действительность, тогда, согласно Ф.: «это был бы проект обращения слепой силы в разумную, осуществление которого и доказало бы, что жизнь — дар не случайный и не напрасный» (I, 57). В то же время, следуя своей общей критической установке по отношению к философии как отвлеченному знанию без дела, Ф. выражает отрицательное отношение и к А., к-рый, наряду с Платоном, стоял во главе такого знания. Называя философов своим излюбленным выражением «блудные сыны», Ф. пишет во второй части «Вопроса о братстве, или родстве...»: «Лучше быть самым низшим, самым последним из “сынов человеческих”, чем царем всех избранных умов, каковы

Платон, Аристотель — словом, все философы от Фалеса и до последнего по времени, которые не умели понять, что и они “блудные сыны”, т.е. братья наши. Мировой бог философов есть бог только живущего поколения, а не живых в христианском смысле» (I, 124). В работе «Собор» Ф. делает важнейшее для всего его учения разделение между словами Дельфийского оракула: «Познай самого себя» и евангельским призывом: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Божие». Если первый совет направлен на индивидуальное познание и спасение, отрицающее его всеобщее, вселенское измерение, то второй как раз говорит об общем спасении, возможном лишь через покаяние. Радикализацию тезиса Дельфийского оракула Ф. видит именно у А.: «Другое изречение того же оракула, которое стало основой ифики Аристотеля, уже предполагает первое изречение, т.е. знание только себя (личности), и дает совет — “ничего слишком” или “все в меру”, т.е. мера самое лучшее; совет этот относится, очевидно, к личностям, взятым в отдельности, а не в их совокупности» (I, 358). Примечательно то, что А., наряду с Платоном выступает у Ф. символом «небратства». Анализируя картину Рафаэля «Афинская школа», он пишет: «Картина, изображающая философию, хотя и называется афинской школой, но вернее бы назвать ее спором; в самой середине этой картины изображены Платон и Аристотель, и, судя по тому, что один из них указывает на небо, а другой на землю, между ними не могло быть других отношений, кроме полемических» (I, 323). Тот же тезис Ф. повторил в статье «Единство истории и астрономии», в к-рой разъединению земли (А.) и неба (Платон) он предлагает альтернативу «действующей руки», а не только указывающей. Он пишет: «Рафаэль в своей картине “Афинская школа” изобразил Платона указывающим на *небо*, а Аристотеля — на *землю*. Такое изображение относится к докоперниканскому времени. Коперник мог бы сказать Платону, указывающему на небо, что и земля на небе, а Аристотелю, указывающему на землю, мог быть сказать, что и на *небе* есть *земли*. Таковую же философию, какой учил Кант, т.е. предопытную, идеальную, можно изобразить указанием не на небо и не на землю, а на *себя*, на *орган идей*. Таким указанием на себя, на голову может быть представлена и вся послекантовская

философия. Но только тогда, когда будет понято, что мысленное не есть только мнимое, хотя не есть и действительное, а *проективное*, к-рое должно быть осуществлено, т.е. мысль должна быть *всеобщим делом*, тогда к указанию одною рукою на голову нужно присоединить *указание другою рукою* на внешний мир, который должен быть управляем мыслию. Еще лучше другую руку представить *действующею*, а не указывающею лишь» (III, 365). И в этом, согласно Ф., суть проективного, всеобщего дела, в к-ром бы примирились и «поклонники неба», и «поклонники земли», и крестьяне, и горожане.

Соч.: *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. М., 1975–1981.

Лит.: *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975; *Чанышев А.Н.* Аристотель. М., 1987; *Кожевников* 2004; *Семенова* 2004.

В.В. Варавя

БАЖЕНОВ Василий Иванович (1(12) марта 1738, Москва — 2(13) августа 1799, Санкт-Петербург) — рус. архитектор, график, педагог, теоретик архитектуры, основоположник московской школы русского классицизма XVIII в., автор неосуществленного проекта реконструкции *Московского Кремля*, выдающийся мастер дворцового зодчества. Построил дом Пашкова, дворец в Царицыне, Михайловский замок в Петербурге.

Ф. высоко ценил творчество архитектора, его самобытность и вклад в развитие зодчества. «Баженова, — писал он *Н.П. Петерсону* 30 мая 1894 г., — можно назвать отцом Новой русской архитектуры: он первый задумал изучить все древние здания России и создать самобытный русский стиль» (IV, 268). Эту характеристику Ф. дополнил в статье «Баженовский Кремль», назвав Б. «Ломоносовым в истории русского зодчества, а по широте замысла — Державиным нашей архитектуры» (III, 102). Поводом к написанию статьи «Баженовский Кремль» (Кремль. 1897. 1 марта) послужило предстоящее перенесение созданной Б. модели реконструкции Московского Кремля из Оружейной палаты, где она хранилась с 1856 г., в *Румянцевский музей*. Вторая статья с одноименным на-

званием вышла в газете «Русское слово» (1897, 1 окт.), когда модель уже находилась в музее.

Для Ф. творчество Б. представляло особый интерес в связи с домом Пашкова, к-рый проектировал и строил архитектор. В этом здании с 1862 г. находились б-ка и коллекции Московского публичного и Румянцевского музеев. В факте перемещения Баженовской модели Большого Кремлевского дворца в Пашков дом Ф. видел глубокий символизм, напоминание об оригинальном и дерзновенном замысле архитектора, объединяющем преобразенный Кремль и дом Пашкова не только общностью пластических форм, но и замыслом нового устройства социального пространства. Проект реконструкции Московского Кремля был создан повелением *Екатерины II*, к-рая приняла решение о сооружении грандиозного дворца в Московском Кремле, поручив строительство Б. Дворец, закладка к-рого состоялась в 1773 г., должен был превзойти по величине все значительные здания мира. Длина внешних фасадов составляла 1200 м., площадь под корпусами дворца — 4,5 га. Перед архитектором стояла задача максимально использовать пространство, очерченное стенами Кремля, вписать в новую планировку древние Кремлевские соборы и монастыри. Главные здания дворца располагались на кромке холма вдоль реки, для их строительства пришлось разобрать часть стен. Внутреннее пространство Кремля по проекту Б. приобретало четкую планировку, включающую несколько площадей, соединенных прямыми улицами, к-рые сходились на большой овальной площади. Однако замысел строительства грандиозного дворца оказался непосильным для возможностей страны, его строительство прекратилось, разобранные кремлевские стены были восстановлены. Рассматривая модель неосуществленной постройки, Ф. дает свое понимание художественной программы монументального проекта, оценивает талант и архитектурные шедевры Б. с позиций эстетического *супраморализма*, в системе к-рого *искусство* трактуется как *богодействие*, воплощение объединенным человечеством христианского идеала, а *архитектура* — как образ соборности, *общего дела*, *внехрамовая литургия*, преображающая мир.

Выдвигая формулу: «Москва — храм, Кремль — алтарь этого храма, вся Россия — приход его» (III, 105), трактуя Кремль как сакральное целое, в соборах к-рого совершается Пасхальная литургия, Ф. видит в проекте Б. глубокий смысл, заключающийся в освящении профанного и расширении сакрального пространства. Он пишет о Б.: «Эстетическая задача его, очевидно, состояла в том, чтобы весь Кремль обратить в одно художественное произведение, объединить в нем духовное и светское и, быть может, соединить в нем все искусства» (III, 103). В свете такого представления Ф. трактует выраженную в проекте позицию архитектора по отношению к кремлевским храмам как святыням и местам памяти, к-рые не «подчинены» дворцу, а находятся в едином ансамбле реконструируемого Кремля. Это суждение небезосновательно и с архитектурной точки зрения. Эстетические принципы русского классицизма, зачинателем к-рого был Б., позволили найти в градостроительной практике той эпохи удачные решения гармоничного соединения исторической храмовой архитектуры с образами светских построек. Архитектурный облик Кремля, представленный в проекте Б., был близок художественным формам дома Пашкова. За внешней выразительностью кремлевских дворцов и храмов Ф. видел единство предназначения — быть пространством, соединяющим людей в общем деле. Поэтому превращение Кремля из обнесенной стенами и закрытой крепости в открытое сакральное место, куда должна вернуться покинувшая его власть, понималось им как создание соборного места, объединяющего представителей всей Русской земли. Так представлял Ф. идею, лежащую в основе баженовского проекта реконструкции Кремля. Дом Пашкова, построенный Б. для частного лица и являющийся воплощением светской архитектуры, в своем первоначальном облике представлялся Ф. воплощением открытого пространства с его галереями, соединяющими центральное здание с боковыми флигелями, статуями, изображающими античных богов, картинами, ротондой, открывающей вид на всю Москву, садом, раскинувшимся перед дворцом в сторону Кремля, пространства, просвещающего людей, т.е. музеем той эпохи. По мнению Ф.,

превращение дома Пашкова в «Предкремлевский Румянцевский музей» наследует замыслу гениального архитектора. В этом контексте Ф. трактовал задачу реставрации здания музея: реставрация, сохраняя облик дома Пашкова, в еще большей степени должна была выявить его просветительское значение, а нахождение в музее баженовской модели будущего Кремля указать на вопрос о «долге Кремля», о конечной цели рода человеческого, о «возвращении праху отцов жизни и бессмертия» (III, 106). Ф. оценивает творчество Б. в параметрах эстетики христианского универсализма, рассматривающей все проявления творчества в эсхатологической перспективе.

Лит.: Гачева А.Г., Семенова С.Г. Комментарии (III, 652; Доп., 290, 353, 541); Василий Иванович Баженов: Письма. Пояснения к проектам. Свидетельства современников. Биографические документы. М., 2001; Бунин А.В. История градостроительного искусства. Т. I. М., 1979; Серков А.И. Русское масонство. 1731–2000 гг. Энциклопедический словарь. М., 2001.

Е.М. Титаренко

БАРСОВ Елпидифор Васильевич (1(13) ноября 1836, с. Логиново Череповецкого у., Новгород. губ. — 2(15) апреля 1917, Москва) — этнограф, фольклорист, археограф, публицист.

Из семьи сельского священника. По окончании Санкт-Петербургской духовной академии (1861) служил в Олонецкой духовной семинарии в Петрозаводске, печатал краеведческие и фольклорные материалы, статьи по истории старообрядчества в местной и столичной периодике. В 1870 поступил на службу в Московский публичный и Румянцевский музеи (МП и РМ) помощником хранителя отделения рукописей и славянских старопечатных книг. В 1873 г. после перевода в здание Музеев *Чертковской библиотеки* был назначен библиотекарем созданных на ее основе русского и славянского отделений. Опубликовал ряд статей и исследований о *Н.П. Румянцеве*, издал его переписку с московскими учеными. В 1883–1887 гг. — библиотекарь Дашковского этнографи-

ческого музея, находившегося в составе МП и РМ. С 1870 г. — член Общества любителей российской словесности, с 1881 по 1907 г. — секретарь Общества истории и древностей Российских при Московском университете, редактор «Чтений в Обществе истории и древностей Российских» (ЧОИДР), к-рые выпускало общество. Проживал «Близ Донского монастыря, Шаболовская улица, собственн<ый> дом» (ЧОИДР 1896, № 4).

Собрал обширную коллекцию древних рукописей, особенно по истории раскола. Часть коллекции передал в 1865 г. в библиотеку Киевской духовной академии. Собиратель и исследователь причитаний, в том числе похоронных плачей, вошедших в I том составленных и изданных Б. «Причитаний Северного Края» (В 3 т. М., 1872—1886). Автор многих работ и публикаций по истории и народной культуре рус. Севера, памятникам древнерусской письменности, в том числе исследования «Слово о полку Игореве как художественный памятник дружинной Руси» (В 3 т. М., 1887—1889), работ о русском сектантстве, в том числе хлыстовстве (опубликовал их духовные стихи). Большую часть своего жалованья Б. тратил на собирание коллекции рукописей и древних актов, рукописных и старопечатных книг, к-рая ныне хранится в Государственном историческом музее, Государственном литературном музее. По своим взглядам был близок поздним славянофилам. В 1890-е гг. сотрудничал в газете «Московский листок», регулярно писал для нее передовые статьи.

Б. познакомился с Ф. в период его работы в *Чертковской библиотеке*. С конца 1874 г., после поступления Ф. на службу в МП и РМ, они стали сослуживцами и первое время работали вместе, обеспечивая деятельность Чертковской библиотеки в стенах *Дома Пашкова*. Ф. ценил собирательскую деятельность Б., его исследования в области похоронной причети. В предисловии Б. к I тому «Причитаний Северного Края», содержащему «плачи погребальные, похоронные и надмогильные», обнаруживаются смысловые акценты, близкие с Ф. Б. указывает на народное отношение к смерти, к-рая в похоронной причети изображается «не вестником покоя и радости, как рисует ее христианство, а закла-

тым врагом человечества, называется “злодийской смерётушкой”, “злодийкой-душегубицей”: чем дороже и любимее пред взорами живых жертва смерти, тем возмутительнее для них ее мертвящее, губительное влияние; человек готов вступить с нею в борьбу, готов защищать от нее любимое существо» (*Барсов Е.В.* Введение // Причитания Северного Края. Ч. 1. М., 1972. С. XI). Б. описывает нравственный строй «родственных отношений» в народной среде, отмечая, что в погребальных плачах во всей полноте выказывается любовь родителей к детям и детей к родителям, что было созвучно Ф., к-рый неоднократно подчеркивал воскресительный смысл народного погребального обряда. Комментируя текст стихотворения В.С. Соловьева, объявившего элегию В.А. Жуковского «Сельское кладбище» началом русской светской поэзии, Ф. противопоставлял элегии «народные причитания, плачи, заплачки — порождения Сельских кладбищ деревенской Руси», в к-рых «народ — сыны человеческие — приказывают земле расступиться и умоляют отцов подняться, взглянуть на своих детушек» (III, 522). По убеждению Ф.: «За один этот стих можно отдать всю нашу светскую литературу» (Там же).

В «народных погребальных плачах» русского Севера Б. отмечал мотив борьбы «с северной природой», «суровой, неблагоприятной», «угрюмой, буйной, непостоянной» и отчасти связанную с ней трактовку образа Ильи Пророка, к-рый является в народном сознании «полным распорядителем сил природы и прямо называется “громовным”» (Там же. С. XVII, XIX). В сочинениях Ф. не раз возникал образ Ильи Пророка, глубоко чтимого в земледельческой крестьянской России, именно в такой трактовке: Илья-громовник низводит на землю дождь и огонь, показывая, что «не поклоняться надо этой силе, а управлять ею должно человеку» (II, 247).

Б. глубоко чтил Ф., считая его философом-праведником. В статье «Памяти Н.Ф. Федорова», опубликованной в газ. «Московский листок» (17 декабря 1903. № 350), Б. подчеркивал, что его жизнь «от дней юности до преклонной старости строго и неуклонно отвечала нравственному, истинно христианскому

совершенству», писал о «чисто иноческом образе жизни» Ф. (*Pro et contra* I, 117, 118) Философу, по свидетельству Б., были чужды «всякие внешние удобства и заботы о них»: из получаемых им 50 руб. он оставлял себе только «5 руб. за комнату и 5 руб. на стол», питаясь «сухоядением» и стараясь «не быть для хозяйки комнаты ни малейшей помехою или стеснением». «Все остальное, что он получал, отдавал ежемесячно убожеству и нищете, горе коих он знал и спешил облегчить своею жертвой. Заметим, что он оставался при этом глух к так называемым городским попечительствам, — благотворительность не *во имя Христа*, а во имя какого-то *участка* была ему противна: бездушна она и не имеет никакой нравственной цены» (Там же, 118).

Б. был знаком с идеями Ф. и глубоко ценил их, подчеркивая христианские основания его воскресительного проекта: «...этот величайший иннок среди мира, этот сокровенный друг и благодетель бедности, неведомый миру, в своем мирозерцании жил и дышал “истиной воскресения мертвых и жизни будущего века. <...> Смерть есть одно из величайших зол, разлагающих живой организм на грубые материальные силы. В борьбе с нею, в восстановлении и оживлении бездушных сил, к чему призван человеческий дух, состоит всеобъемлющая любовь, могущая оживотворить умершее человечество. Торжеством такой любви служит Пасха, возвещающая переход от смерти к жизни, от времени к вечности», и Россия должна собрать «православное христианство <...> для борьбы против бездушных сил, для восстановления и оживления их в организмы, соответствующие личному отделенному духу...» (Там же, 118–119).

После ухода Б. со службы в МП и РМ общение с Ф. не прерывалось. В 1894 в № 3 «Чтений в обществе истории и древностей Российских», редактируемом Б., был опубликован текст «Сказания о построении обыденного храма в Вологде» с предисловием Ф. и воззвание «О доставлении сведений, касающихся обыденных церквей и жизни преп. Сергия Радонежского». Осенью 1891 г. Ф. передал Б. свои заметки с изложением своих проектов *международного книгообмена, всенаучного съезда* по вопросам регуляции

природы, размышления о подоходном налоге, в к-рых предлагал дополнить обязательный налог бескорыстным, добровольным трудом. По мысли Ф., засуха, неурожай и голод 1981 г. побуждают поставить вопрос об «объединении всех народов в деле регуляции слепой силы, порождающей неурожай», подчеркивая, что в эпоху «всеобщего ожидания войны в высшей степени важно <...> показать, что оружие может быть употреблено на спасение от голода, что война может быть заменена регуляцией» (IV, 54). Эти заметки первоначально предназначались для *В.С. Соловьева*, к-рый, по свидетельству Ф., обещал публично выступить с «призывом к общему делу», введя идеи и проекты Ф. в текст своего реферата «О причинах упадка средневекового мирозозерцания», однако затем отказался сделать это по «обстоятельствам публичного свойства» (IV, 244). Передавая заметки Б., Ф., по всей вероятности, надеялся, что он как один из ведущих сотрудников газеты «Московский листок» напишет статью с изложением этих проектов, однако такая статья в газете не появилась (причины неизвестны). В письме Н.П. Петерсону от 16 октября 1891 г. Ф. написал, а затем зачеркнул следующий текст: «Барсов, которому я сообщил, по его настоятельной просьбе, заметки о современном положении, о подоходном налоге, поступил тоже подло, но все не так подло и коварно, как Соловьев» (IV, 243).

Б. навещал Ф. в больнице в последние дни его жизни, слышал последние наставления мыслителя, был глубоко взволнован и потрясен его смертью, присутствовал на погребении. В статье «Памяти Н.Ф. Федорова» Б. так передавал предсмертные речи Ф., «думы, волновавшие его на смертном одре», «мысли, которые он на смертном одре завещал нам объявить Москве православной»: «Правду говорил Серафим Саровский: не для одной же мощны призван жить человек. Он пел пасхальный канон перед Новым годом и предсказал недоумевавшим, что наступит момент, когда этот канон будут петь в его монастыре и летом, что и исполнилось в нынешнем году при открытии его мощей. О, как бы было хорошо, если бы Москва, по его примеру, встретила Новый год пасхальным каноном! Это был бы призыв к новому направлению

жизни в духе всеобъемлющей любви христианской» (*Pro et contra* I, 119). Статью-некролог Б. завершал восклицанием «Мир твоему шествию, великая смиренная и чистая душа!» (Там же).

Соч.: Русский простонародный мистицизм. СПб., 1869; История первобытной христианской проповеди (до IV в.). СПб., 1885; Причитания Северного края: В 2 т. СПб.: Наука, 1997; Памяти Н.Ф. Федорова // Московский листок. 17 декабря 1903. № 350.

Лит.: *Цветаев Д.М.* Записка об ученых трудах Е.В. Барсова. М., 1887; Некролог: Исторический вестник. 1917. № 7, 8; *Алексеева О.Б.* Барсов Елпидифор Васильевич // Русские писатели: Биографический словарь. Т. 1. М., 1992. С. 164.

Архивы: ГИМ. Ф. 450, ОР РГБ. Ф. 17.

А.Г. Гачева

ВЕНЕВИТИНОВ Михаил Алексеевич (25 февраля 1844, СПб. — 14 сентября 1901, с. Новоживотинное Воронежского уезда Воронежской губернии, похоронен на кладбище Донского монастыря в Москве), историк, археограф, организатор музейного дела, почетный член Императорской Академии наук (1897), Воронежской ученой архивной комиссии (1901). Племянник поэта Д.В. Веневитинова. Окончил историко-филологический факультет Петербургского университета (1868). Чиновник особых поручений, затем заведующий канцелярией губернатора в *Воронеже* (1868–1871), секретарь Воронежского губернского статистического комитета (1869–1871). Позднее служил в СПб. (в собственной его императорского величества канцелярии), управлял кодификационным отделением Государственного совета (1882–1888). Губернский предводитель дворянства в Воронежской губернии (1888–1896). Действительный статский советник. Участвовал в издании переписки митр. *Евгения (Болховитинова)* с канцлером Н.П. Румянцевым (1868–1872), занимался историей своего рода, опубликовал ряд книг и статей по истории воронежского края XVII–XVIII вв., документов из семейного архива. Принимал участие в работе 4, 6, 8 и 10 Всероссийских археологических съездов.

С 14 марта 1896 по 20 февраля 1901 В. занимал должность директора *Московского Публичного и Румянцевского музеев* (далее — МП и РМ). В своей деятельности стремился к упрочению положения музеев и библиотеки. В 1898 г. добился выделения государственных средств для начала капитального ремонта Дома Пашкова, к-рый был начат в 1899 г. и способствовал расширению помещений читального зала и хранилища. Ходатайствовал о расширении штата сотрудников (при его директорстве штат расширен не был), об увеличении числа зданий музеев, способствовал приобретению для музеев дома графини Е.П. Крейц, где, в частности, были созданы квартиры как для служащих музеев, так и для других лиц (деньги от аренды шли в пользу музеев). В 1900 г. добился увеличения ежегодного финансирования МП и РМ. Произвел структурную перестройку в музеях. При В. были созданы как в библиотеке, так и в Дашковском этнографическом музее фонды литературы, находящейся в открытом доступе. Активно развивался книгообмен с библиотеками России и других стран. Было получено разрешение на хранение запрещенных изданий в специальных шкафах. В. развивал сотрудничество МП и РМ с зарубежными научными и культурными учреждениями. Регулярно выписывал для библиотеки Румянцевского музея книги из-за границы, в том числе за свои средства. При нем в практику музеев вошли выставки и мемориальные акции. В 1897 г. было устроено торжественное заседание в память основателя Румянцевского музея *Н.П. Румянцева*. В. поддержал инициативу *Е.С. Некрасовой* об устройении в Румянцевском музее Комнаты людей 1840-х гг.

Свое жалование В. тратил на пополнение коллекций МП и РМ и книжного собрания входящей в них библиотеки. Пожертвовал в музей коллекцию книг по русскому расколу (1897), ряд писем и записок *Н.П. Румянцева* (1897), рукописные заметки *А.С. Пушкина* (1898), собрание рукописей и старопечатных книг Н. Протасова (1899) и др., пополнял коллекции отделения изящных искусств, гравюр, нумизматического кабинета, отделения христианских древностей, Дашковского этнографического музея и др. Привлекал к пожертвованиям в пользу музеев и библиотеки ученых, обще-

ственных и государственных деятелей и деятелей культуры: в директорство В. в музей поступили часть коллекции Д.А. Ровинского, содержащая собрание русских портретов, гравюр и народных лубочных картинок (1897), коллекция исторических документов от члена Государственного совета Н.И. Стояновского (1897), рукописи комедий А.Н. Островского (1896) от П.И. Шаповалова. Были приобретены рукописи Н.В. Гоголя (1896), *С.А. Толстая* продолжила пополнение собрания рукописей *Л.Н. Толстого*, заложенного в 1887 г. при участии Ф., и в 1898 г. передала музеям новые рукописи. Ежегодно В. жертвовал книги в библиотеку Румянцевского музея. При его директорстве библиотеке был передан целый ряд книжных коллекций и редких изданий: библиотека А.А. Плавильщикова, библиотека Гильдебрандтов, библиотека С.Ф. Уварова и др. (см. подробнее: *Коваль Л.М.* М.А. Веневитинов. Ученый, подвижник, директор. М.: Пашков дом, 2010. С. 60–97, 112–130, 136–140).

Оставив должность по болезни, В. до 1 сентября 1901 г. был товарищем попечителя музеев, продолжая пополнять их коллекции. После смерти В. его архив и библиотека были переданы его племянниками музеям (ныне Ф. 48 в ОР РГБ).

Через 2 дня после назначения В. на должность директора МП и РМ, 16 марта 1896 г. Ф. получил в канцелярии Музеев свидетельство «для проезда в Воронежскую губернию и обратно в Москву» на срок с 16 по 26 марта, на время Пасхальных каникул. Однако из Москвы в Воронеж он уехал с твердым намерением оставить службу и 22 марта отправил почтой прошение об отставке. Далее последовали 2 письма В. Ф., в к-рых директор убеждал философа переменить решение и поработать в МП и РМ хотя бы нек-рое время. Письма не сохранились, об их содержании известно из письма *Н.П. Петерсона* к *В.А. Кожевникову* от 18 апреля 1896 г.: «в 1-м от 7-го апреля продолжительность молчания на прошение об отставке Веневитинов остроумно объясняет *изумлением* от очень давно известного ему намерения Николая Федоровича оставить Музей по старости» (IV, 604). Здесь же упоминается, что Ф. в ответ на письмо В. 10 апреля отправил ему «согласие прослужить несколько времени (как он сам предлагал в 1-м письме) единственно для доказатель-

ства, что выход в отставку вовсе не зависит от вступления его, Веневитинова, в управление Музеем» (IV, 604). Поскольку В. с ответом запаздывал, Ф. 17 апреля отправил второе письмо, в к-ром сообщал, что «молчание его принимает за отрицательный ответ на его согласие прослужить в музее еще несколько времени» и просил «поспешить высылкою аттестата» (IV, 604), однако 18 апреля он получил второе письмо В., в к-ром директор писал: «Приезжайте! Мы все Вас с нетерпением ожидаем» (IV, 604). 24 апреля Ф. вернулся в Москву, продолжив службу в МП и РМ.

В период директорства В. Ф. написал и опубликовал в московской печати ряд статей и заметок, посвященных МП и РМ и входящей в них библиотеке, выступил с рядом инициатив, привлекая к ним лиц из своего окружения. Он представлял Музей, расположенный напротив *Кремля*, как «орган памяти Москвы», намечал широкую программу его деятельности, призванную стать частью дела всеобщего воспитания, образования и исследования, повысить духовный авторитет МП и РМ. В. хлопотал о государственной поддержке МП и РМ и о частных пожертвованиях в их пользу, Ф. параллельно в статьях, посвященных библиотеке, стремился к пробуждению общественной инициативы, к объединению москвичей вокруг библиотеки, к безвозмездной помощи Музеям. В 1896 г. он выступил в московской печати с серией статей и заметок, посвященных проблеме долга авторов перед публичными библиотеками, подчеркивая, что исполнение этого долга, безвозмездная помощь авторов библиотеке своими книгами и трудом позволит пополнить фонды библиотеки и решить ее текущие проблемы, не прибегая к финансовой помощи; инициирует выступления по этому вопросу лиц из своего окружения (см.: III, 223–226, 233–240, 662–666). Вновь поднял вопрос о *международном книгообмене*, подчеркивая, что, помимо внешнего законодательства и литературной конвенции об авторском праве, нужно «обратиться к долгу авторов и развить это учение о долге писательском» до максимально возможной полноты (III, 240). Стремился привлекать к описанию библиотечных коллекций ученых и деятелей культуры, занимающихся в библиотеке, что вызывало сочувствие

и поддержку В. «В 1897 г. бескорыстно описывали грузинские издания господин Хаханов, арабские и турецко-татарские — Шейхов, армянские — Галустян», *Е.С. Некрасова* и ее сестра А.С. Некрасова «безвозмездно разобрали и описали коллекцию народных картинок, долго лежавшую не разобранной» (*Коваль Л.М.* М.А. Веневитинов. Ученый, подвижник, директор. С. 110). Сам В., по примеру Ф., обращался к специалистам для приведения в порядок тех музейных собраний, к-рые требовали особых знаний. Так, 29 ноября 1897 г. он просил священника Василия Карбелова, хорошо знающего «кавказскую музыку и музыкальные инструменты кавказских народностей», взять на себя труд «составления описания» известных ему «кавказских музыкальных инструментов с приложением хотя бы приблизительных рисунков их» (Там же. С. 130).

События в МП и РМ, происходившие в директорство В., вызывали живой отклик Ф., становились поводом к его статьям и заметкам, к выступлениям в печати как самого мыслителя (анонимно или под псевдонимом), так и его учеников. Перенос Баженовской модели реконструкции Московского Кремля в Румянцевский музей по высочайшему повелению *Николая II* от 5 ноября 1896 г. стал поводом для выдвинутого Ф. в статье «Баженовский кремль» проекта разместить модель в обширной зале, сделав ее доступной для обозрения, и «выставить в этой зале все планы и виды Москвы вообще и кремля в особенности», а также «все издания, касающиеся Москвы» (III, 103).

Откликаясь на настойчиво поднимаемый В. вопрос о реставрации здания Музеев и приобретении новых зданий, Ф. предлагал приурочить реставрацию к памятным датам: коронации *Николая II* в 1896 г и 100-летию со дня смерти *В.И. Баженова* в 1899 г., подчеркивая, что реставрация должна выявить просветительное значение Музеев. Ф. полагал, что повышение духовного авторитета Румянцевского музея побудит горожан к участию в его жизни, вплоть до того, что «они помогут ему построить подле себя новое здание, в котором он так нуждается» (III, 104). При этом, говоря об облике нового здания, к-рого так не хватало МП и РМ и о строительстве к-рого хлопотал В., Ф. предлагал в целях исторической преемствен-

ности «восстановить старое замечательное здание, которое существовало еще в начале XVIII века» и было изображено на гравюре Б. Пикара, изображавшей панораму Москвы (III, 104).

В 1898 г. *Я.Ф. Браве* по побуждению *Ф.* составил и выпустил книгу «Одно из наших центральных просветительных учреждений (Очерки Румянцевского музея)», где изложил ряд идей и библиотечных проектов философа. Посылая 31 декабря 1898 г. книгу *Ф.* и комментируя ее содержание, Браве пояснял, что хотел «к концу года (когда решаются сметные назначения и о Музее могут разговаривать в Государственном Совете) дать книжку, напоминающую о положении музея» (IV, 646). В том же письме Браве сообщал об отношении *В.* к данной книге: «Мих<аил> Алексеевич распространяет ее необычайно усердно, находя это послезным» (IV, 647).

Ф. особенно ценил неформальное отношение *В.* к своему директорству, его усилия по развитию МП и РМ, жертвования своими средствами и трудом, подчеркивал, что «ни при Дашкове, ни при Веневитинове, ни при Корше, ни [при] Стороженке» не употреблялось «никаких принудительных мер», что музеи и их библиотека ставят во главу угла «добровольность» и «супралегальность» (IV, 173).

29 марта 1898 г. *Ф.* вновь уехал в Воронеж с твердым намерением оставить службу в МП и РМ и не возвращаться в Москву. 16 апреля 1898 г. он послал *В.* прошение об отставке и личное письмо, в к-ром подчеркивал: «Вынужденный просить об отставке, я, однако, не отказываюсь служить в Музее вольнотрудящимся, как это Вы мне предлагали и если позволят, конечно, силы. Но в настоящее время я чувствую себя настолько слабым, что не могу исполнять надлежащим образом того, что требует служба в Музее, как бы снисходительно ни относились ко мне в этом отношении» (IV, 334). *В.* не дал ход прошению *Ф.*, а инициировал коллективное письмо сотрудников Румянцевского музея от 25 апреля 1896 г. с просьбой не покидать библиотеку, набросав его черновик (хранится: Архив РГБ. Оп. 126. Д. 53. Л. 92, 94).

В июне 1898 г. *Н.П. Петерсон* отправил *В.*, находившемуся в своем имении в с. Новоживотинное, статьи *Ф.*, опубликованные в газете «Дон» в 1898 г.: «Каменные бабы как указание смысла, значе-

ния музеев», «Пожертвование В.А. Кожевникова Воронежскому музею», Каменная баба Воронежского музея», «Юбилейная выставка», а также предположительно статью «Воронежский музей в 1998 году». 24 июня 1898 В., находясь в своем имении в с. Новоживотинное, благодарил Петерсона за присылку этих статей: «Статьи Николая Феодоровича так любопытны, что я решаюсь просить Вашего позволения оставить у себя полученные от Вас газетные вырезки и убедительно просить Вас не отказать мне в доставлении дальнейших произведений Николая Феодоровича, если они будут появляться в “Дону”» (IV, 665). Далее В. писал: «Известие, появившееся в газетах о даровании наконец денег на ремонт музея, по всей вероятности, должно порадовать Николая Феодоровича. Очень бы хотелось с ним повидаться в один из предстоящих мне в Воронеж приездов. Позвольте мне надеяться при этом на Ваше любезное содействие» (IV, 665). Ф. находился в Воронеже до 12 августа, В. — до 7 августа, поэтому можно предположить, что такая встреча состоялась.

По возвращении в Москву, Ф. попытался устроить через В. напечатание статьи «*Предкремлевский Московский Румянцевский музей и памятник основателю этого Музея в самом Кремле*», посвященной открытию в Кремле памятника *Александру II* работы П.В. Жуковского, А.М. Опекушина, Н.В. Султанова, к-рое состоялось 16 августа 1898 г. В статье Ф. давал свою трактовку МП и РМ как священного учреждения, средоточия исторической памяти Москвы и России, подчеркивая, что Музей, «созидаемый сынами умершим матерям и отцам» (III, 113), соединяясь с Архивом и Университетом, должен явить Кремлю, крепости, сторожащей прах предков, его воскресительную задачу. Публикация не появилась. В. объяснил это тем, что статья была «получена очень поздно» (IV, 345). Досадуя на случившееся, Ф. в конце августа 1898 г. писал Н.П. Петерсону: «Конечно, Венев<итинову> кажется странным, наивным, отсталым предпочтение сыновнего, отеческого человечнейшему, высшему званию человек, словам, для него еще не истасканным и даже модным. Статья или заметка имеет и не минутное значение, ибо она мирное учреждение, исключительно нравственное ставит выше немирных, юрико-экономических, не говоря

о предпочтении, которое она дает Музеям, как памятникам пред скульпт<урными> изображениями» (IV, 345).

21 августа 1898 Ф. подал В. очередное прошение об отставке, к-рое было продиктовано им Н.П. Петерсону 12 августа в день отъезда из Воронежа. В. сделал на прошении резолюцию: «Уволить с 15 сентября» (Архив РГБ. Оп. 126. Д. 53. Л. 93–93 об.). В тот же день он составил для Министерства народного просвещения официальное представление о пенсии Ф. (Там же. Л. 96). Благодаря этой оперативности, «пенсия в размере полного оклада по VI разряду табели окладам пенсии 214 руб. 50 коп. в год» была назначена уже 28 сентября, о чем Департамент Министерства народного просвещения известил В. (Там же. Л. 100). После официального увольнения с должности Ф. до 1 ноября 1898 г. работал в библиотеке МП и РМ вольнотруждающимся. Уход философа был отмечен в отчете МП и РМ за 1898 г. Во вступлении к «Отчету...» В. писал: «...наконец, мы должны отметить, как прискорбное для музея событие, оставление службы Н.Ф. Федоровым в октябре истекшего года. Известная всем, кто только его знает, скромность этого труженика препятствует нам дать на страницах отчета хотя бы общую характеристику значения, какое Н. Ф. Федоров имел в качестве заведующего библиотечным каталогом, благодаря своим обширным познаниям в библиографии» («Отчет... за 1898 г.». М., 1898. С. 11).

В 1899 г. В. попытался привлечь Ф. к устройству в МП и РМ Пушкинской выставки, посвященной 100-летию со дня рождения поэта. По его просьбе *Н.И. Стороженко* 19 марта 1899 г. обратился к Ф. с письмом-приглашением присоединиться «в качестве вольнотруждающегося» к коллективу строителей выставки, подобрав «всю находящуюся в Музее Пушкинскую Литературу» и произведя библиографические разыскания (IV, 649), однако Ф., поблагодарив В. и Стороженко, отказался, ссылаясь на малое знакомство с литературой об *А.С. Пушкине* и свое сдержанное отношение к Пушкинскому юбилею. В конце письма Ф. подчеркнул, что очень желал бы, чтобы в МП и РМ «нашлась такая работа», в к-рой и он «мог бы быть полезен, несмотря на свою старость» (IV, 378, 379).

Неизменно доброжелательное отношение В. к Ф. сохранилось и в дальнейшем. В декабре 1899 г., когда Ф. жил в *Асхабаде* у Н.П. Петерсона, В. направил ему поздравительную телеграмму: «Вспоминая далекого друга, поздравляем именинника, приветствуем с праздником, шлем новогодние пожелания. Именем музейцев, Веневитинов» (IV, 652).

Соч.: Из воронежской старины. М., 1887; Расписные крестьянские избы. М., 1890; (переиздание: Воронеж, 2017); Письма Льву Толстому // Подъем. 1986. № 1. С. 141–143.

Лит: *Марков Е.Л.* Несколько слов в память М.А. Веневитинова // Труды Воронежской ученой архивной комиссии. Вып. 1. Воронеж, 1902. С. XXXVIII–XLII; *Литвинов В.В.* Памятные книжки Воронежской губернии (1856–1906): Их содержание и сотрудники // Памятная книжка Воронежской губернии на 1908 г. Воронеж, 1908. Отд. III. С. 39; *Федоров и его воронежское окружение*. С. 202, 203, 212–214, 216; Сотрудники Российской государственной библиотеки: Биобиблиогр. словарь. Московский публичный и Румянцевский музеи. 1862–1917 / Сост. *Коваль Л.М., Теплицкая А.В.* М.: Пашков дом, 2003; *Коваль Л.М.* М.А. Веневитинов. Ученый, подвижник, директор. М., 2010; *Акиньшин А.Н., Ласунский О.Г.* Воронежское дворянство в лицах и судьбах. Изд. 3-е, перераб. и доп. Воронеж, 2019. С. 16–20.

Архивы: Архив РГБ. Оп. 126. Д. 11 (личное дело М.А. Веневитинова); ГАВО. Ф. И-29. Оп. 125. Д. 30 (дело о дворянском достоинстве рода Веневитиновых).

А.Н. Акиньшин, А.Г. Гачева

ВЕРЕЩАГИН Василий Васильевич (14(26) октября 1842, Череповец, Новгородская область — 31 марта (12 апреля) 1904, Порт-Артур, Квантунская область) — рус. художник, выдающийся баталист, военный, писатель, публицист, этнограф, путешественник. Учился в Александровском малолетнем кадетском корпусе, затем в Санкт-Петербургском Морском корпусе, свободно владел английским, французским, немецким языками. Оставив карьеру морского офицера, стал студентом Санкт-Петербургской Академии художеств. Большую часть жизни провел в экспедициях, путешествиях, военных походах. Учился и жил в *Петербурге*, Париже, Мюнхене, Ташкенте, в конце жизни — в *Москве*. Путешествовал

по *Европе*, Кавказу, *Туркестану*, западному *Китаю*, Семиречью, *Индии* и Палестине, Тянь-Шаню, Америке и Японии. Добровольно принимал участие в военных компаниях, к-рые вела *Россия*. В 1873 г. в Лондоне состоялась первая персональная выставка В., представившая его туркестанскую серию картин, а весной 1874 г. картины были выставлены в Санкт-Петербурге. Эти и последующие выставки В. имели громадный успех. Главная тема его творчества — обличение *войны* как машины смерти, перемалывающей страны и народы. Эмблематическим выражением мировоззренческой позиции художника является картина «Апофеоз войны» (1871, ГТГ), сопровождаемая надписью: «Посвящается всем великим завоевателям прошедшим, настоящим и будущим».

Масштаб и пафос творчества В. привлекали Ф. Работы Туркестанской серии он мог видеть на персональной выставке В. в Москве осенью 1874 г. Туркестанская серия вплоть до 1881 г. экспонировалась на постоянной выставке Московского Общества любителей художеств. В фондах Библиотеки Румянцевского музея имелся альбом «Туркестан. Этюды с натуры В.В. Верещагина» (СПб., 1874). Индийский цикл и Балканская серия показывались на персональной выставке в Москве с 12 апреля по 25 мая 1881 г. В 1890—1891 гг. В., вернувшись из заграницы, поселился в собственном доме на окраине Москвы. В 1890-е гг. посещал *Румянцевский музей*, где встречался с Ф. Летом 1894 г. путешествовал по Северной Двине, Пинеге, Белому морю, что вдохновило его на написание картин, этюдов, литературных произведений, посвященных природе, людям, историческим памятникам Севера. В., поддержавший инициативу Ф. о собирании сведений об обыденных храмах, передал философу кальки с изображением *обыденного храма* в Цивозере Сольвычегодского уезда Вологодской губ., а также обыденного храма Св. Богоявления в г. Туровце Вологодской губ. Один из рисунков был передан им через свою супругу (см. в наст. сборнике публикацию А.Г. Гачевой).

Ф. воспринимал творчество В. в контексте идеи *супраморализма*, раскрывая в его полотнах символический историософский смысл.

Характерно в этом отношении обращение Ф. к образам картин В., написанным на сюжеты Отечественной войны 1912 г., к-рые выстав- лялись с 10 ноября по декабрь 1895 г. в Историческом музее Москвы. Точку зрения Ф. на эти работы озвучил *Кожевников* в статье «Меж- дународная благодарность»: «Трагический исход похода 1812 года, казалось, был самим Провидением предназначен для того, чтобы научить и Запад, и Восток сознанию всеобщего рабства разумных существ перед неразумными силами природы, рабства гибельного и неизбежного до тех пор, пока длится братоубийственный раздор между людьми. <...> Те же снега, в к-рых гибли полчища Наполеона в 1812 г., заметали в 1877-м и 1878-м и беззащитных русских солдат в ущельях Балкана, как это с неменьшим трагическим реализмом изобразил Верещагин же в картинах русско-турецкой войны»; художник дает «высокопоучительное указание» на то, «в чем надо искать коренного исхода из бед, одолевающих человечество» (Рус- ский архив. 1896. № 2. С. 258–259). Программу батальных полотен В. Ф. видел в изображении общего врага воюющих народов — *смер- ти*, равенства враждующих сторон перед лицом природных стихий. В стихотворении в прозе «Набат к светским и духовным» (1895) он писал: «Слепая сила, разумом не управляемая и потому разрушаю- щая и умерщвляющая! Не вечно твое царство. Народы всего мира, обуреваемые злобою и враждою друг к другу, призывая всех своих сынов на тяжелую службу, на взаимное истребление, поймут након- ец, что есть у них враг общий, постоянный, носящий в себе голод, язвы, смерть, отнимающий у сынов всех народов их отцов» (IV, 153), а в качестве иллюстрации этой надежды отсылал к серии «картин 1812 г. Верещагина» (Там же). В произведениях В. философ видел на- глядное изображение «истории как факта», к-рая есть «взаимное истребление» (I, 138), чаяние преодоления вражды и неродственности, художественный призыв к объединению человечества в эсхатологи- ческой перспективе.

В 1893 г. Ф. выдвинул инициативу *росписи стен Кремля* сю- жетами российской и всемирной *истории* и картинами будущего всеобщего дела. Предполагая исполнить этот проект совместным творчеством множества художников, он особо выделял В., таланту

к-рого оказались по силам монументальные циклы произведений, соединяющие идею с мастерством воплощения. В. заинтересовался этим проектом, но счел его невыполнимым. Это послужило поводом к письму Ф. к В., к-рое так и не было отправлено. Обращаясь к В., Ф. утверждал: «Кремль имеет для Вас великое значение: мне кажется, что Вы всю жизнь трудились для Кремля» (IV, 260). Живописные серии В. поясняют, по мнению Ф., причины появления Кремля и его место в историческом пространстве. Изображая картины войны и смерти, художник «служил Кремлю» как месту *Пасхи*, праздника Воскресения жизни. Проект росписи стен Кремля и превращения его в «воспитательный музей» Ф. связывал с дидактическим наставлением, призывающим к *внехрамовой литургии*, к участию в *общем деле* всеобщего *воскрешения*.

Близость Ф. и В. проявилась в осознании глубины кризиса современного *искусства*. В статье «Реализм» В. пишет: «Искусство унижено до уровня забавы для тех, кто может и любит тешить себя им», а живопись «считается просто мебелью, притом что ресурсы современного искусства и возможности его влияния на жизнь общества огромны (*Верещагин В.В.* Повести. Очерки. Воспоминания. М., 1990. С. 100). Ф. более радикален в негативной оценке современного светского искусства, утратившего связь с религиозными корнями *жизни* и «творящего грех». Воплощением такого искусства он считает всемирную *выставку*, называя ее «ярмаркой полового подбора». Подлинный смысл и предназначение искусства Ф. видит в творческой деятельности объединенного человечества, направленной на спасение Вселенной, на «рекреатуру», или воссоздание мира в его совершенном состоянии.

После того как Ф. прекратил службу в библиотеке Румянцевского музея, встречи его с В. прекратились. *Н.И. Стороженко* писал Федорову 19 марта 1899 г. о В., к-рый, придя в *каталожную*, «сетовал», узнав, что Ф. оставил музей (IV, 649–650).

Лит.: *Верещагин В.В.* На Северной Двине. М., 1895; *Лебедев А.К., Солодовников А.В.* Василий Васильевич Верещагин. Л.: Художник РСФСР, 1987; *Гачева А.Г., Семенова С.Г.* Примечания (IV, 206, 284, 356, 532).

ДЕКАРТ Рене (Descartes) (31 марта 1596, Лаэ, Турень — 11 февраля 1650, Стокгольм) — французский философ и ученый, наиболее яркий представитель классического рационализма. Для Ф. фигура Д. является ключевой в плане формирования новой философии, в центре к-рой мысль и слово, а не дело. В целом Ф. критически относится к философии Д., полагая его представителем «нового секуляризованного университета», к-рый вместо веры посеял сомнение. Раскрывая смысл учения Ф., *В.А. Кожевников* дает такую образную характеристику философии Д.: «Реальное утверждается на интеллектуальном; сама жизнь, это необозримое многообразие, это чудесное многоединство, беспредельность, в которой не только моя мысль, но и весь я тону, как камень в глубине океана, все это вмещается в границах краткого мыслительного процесса, одного логического умозаключения! Какое чудо! Какое величие! восклицает ученый философ, весь ушедший в дебри отвлеченного рассуждения» (*Кожевников* 2004, 115–116). Кожевников называет это «неродственным, от собратьев обособившимся знанием». Ф. неоднократно приводит тезис Д. «Сознаю, следовательно, существую» как типичный образец отвлеченного мышления, заканчивающегося крайним индивидуализмом и аморализмом у *Штирнера* и *Ницше*.

Ф. полагает, что знаменитое «*cogito ergo sum*» Д. является основным принципом новой европейской философии. В конспективном наброске «Философия блудных сынов, чужаков», отражающем отношение Ф. к ряду западноевропейских философов Нового времени под углом зрения идей о «неродственности», он называет Д. «основателем новой философии Западной Европы» и «Карлом Великим в области философии». Несмотря на то, что основное начало философии Запада, как полагает Ф., выражено уже у *Августина* в его «*Soliloquia*», именно Д. принадлежит ключевая роль в развитии новоевропейской философии, поскольку из учения Д. вытекает и «всеполагающее единство» Спинозы, и «монадологическая рознь» Лейбница. Примыкают к этому Бэкон и Локк, к-рые создали свои варианты «земного града».

В Д. рационалистическая мысль Запада достигает своего апогея, так как является развитием исходной философской заповеди

Сократа «Познай самого себя», центрирующей сознание на самом себе, на собственной личности, что приводит к забвению других — и живых и мертвых. Следующий закономерный этап в развитии этой идеи — философия *Шопенгауэра*, превращающая мир в представление. В заметке о Шопенгауэре Ф. пишет: «Из этого “*Cogito ergo sum*”, в котором только личностному бытию приписывается полная достоверность, очень легко могло произойти превращение внешнего мира в представление» (II, 111). Согласно Ф. «коренные формулы философии» предполагают «преступление измены» — отчуждение, обособление, а сама философия, вносящая сомнение, есть «произведение величайшего преступления» — отчуждения. Отсюда такое принципиальное определение философии у Ф.: «блуждание в мыслях есть философия» (III, 329).

Знаменитой формуле Декарта русский философ противопоставляет принцип, основанный на идее родственности: «Сочувствую, сострадаю, соумираю, содействую», следовательно существую (III, 329). В этом проявляется коренное различие западной рациональной и русской нравственной философии. Со-умирание как нравственное вовлечение в бедственное положение другого (в пределе всех умерших) противопоставляется чистому мышлению, равнодушному к бытийному положению человека. «Для существа, не желающего знать ничего, кроме самого себя, “сознаю” может значить “существую”, для тех же, которые не выделяют себя от всех других, не отделяют и мысли от действия, сознание не может быть отделено от чувства утрат, от сознания смертности — смерти в лице других; и чем теснее связь между людьми, тем более и сознание будет стремлением к признанию не существования, а утраты его; воля же будет стремлением к воскрешению» (III, 329).

При этом Д. оказывается важной фигурой для Ф. в вопросе о возможном бессмертии человека. Так, в наброске письма *Б.Н. Чичерину* по поводу его полемики с *В.С. Соловьевым* Ф. апеллирует к авторитету Д., к-рый полагал возможным достижение телесного бессмертия (IV, 66) и к идеям *Кондорсе*. Однако в «Супраморализме» именно это положение вызывает острую критику Ф., поскольку для философов, исходящих из принципа «Познай

самого себя», типичным представителем к-рых был Д., «противно воскрешение и любезно продление настоящего» (I, 411). Для Ф. бессмертие без воскрешения невозможно ни физически, ни нравственно. Тем самым, у Ф. налицо противопоставление акта воскрешения, неразрывного от нравственного, духовного делания, и физического иммортализма.

Соч.: Рассуждения о методе. М., 1953; Соч.: В 2 т. М., 1989–1994.

Лит.: *Асмус В.Ф.* Декарт. М., 1956; *Мамардашвили М.К.* Встреча с Декартом. М., 1996; *Семенова* 2004. С. 353–354.

В.В. Варава

ЛОДЫГИН Николай Дмитриевич (1842, Москва — 2 сентября 1885, Москва, похоронен в некрополе Донского монастыря) — историк коннозаводского дела в России, знакомый Ф. по библиотеке *Московского публичного и Румянцевского музеев* (далее — МП и РМ), пожертвовавший библиотеке свое книжное собрание.

Из дворян. Окончил 3-ю Московскую гимназию. Служил в главном управлении государственного коннозаводства. Один из крупнейших специалистов по вопросам коннозаводческого дела в России, автор ряда книг и статей, посвященных конному делу, вопросам разведения лошадей, определения их чистопородности и др. Разработал генеалогию рысистой породы. В 1868–1885 гг. выпустил под своей редакцией «Книгу рысистых лошадей в России с определением чистопородности», в 9 выпусков к-рой были включены описания лошадей 31 губерний с приложением генеалогических таблиц. В 1873–1883 гг. издавал «Газету коннозаводчиков и любителей лошадей». Сотрудничал с «Журналом Коннозаводства», где напечатал ряд статей.

Л. был регулярным посетителем библиотеки МП и РМ, где познакомился с Ф. Под влиянием взглядов Ф. на *библиотеку* и роль читателей и исследователей в ее строительстве и развитии, регулярно консультировал занимающихся в библиотеке по своей специальности. Собрал библиотеку по коннозаводческому делу из сочинений, к-рые отсутствовали в коллекции МП и РМ, сде-

лал к ней каталог на карточках того же формата, что использовались в каталоге библиотеки Музеев и завещал свое книжное собрание МП и РМ. Благодаря сделанному Л. каталогу, его книжное собрание сразу же после поступления в библиотеку Музеев было открыто для общего доступа. В Отчете Музеев за 1883–1885 гг. так говорилось о даре Л.: «Вторым по значительности приобретением (за указанный период. — *А.Г.*) явилась также завещанная Музеям библиотека Н.Д. Лодыгина, известного литературного деятеля по коннозаводскому ведомству, много интересовавшегося, как видно, и зоологиею вообще. В последние годы своей жизни он чуть не ежедневно занимался по несколько часов в Музеех, задавшись трудноразрешимую задачей составить подробный зоологический словарь с переводом технических терминов на все сколько-нибудь распространенные в мире языки. Не находя, как и естественно было ожидать, многих нужных для того пособий в Музейской библиотеке, он стал покупать и выписывать себе именно только то, чего у нас не доставало, и даже завел у себя карточный алфавитный каталог, в формате и по образцу нашего; так что, когда по неожиданной кончине владельца, библиотека его (около 950ти томов) передана была нам, мы нашли в ней не только строго выдержанное пополнение к Музейской, но притом и каталогизированное по-нашему. Не можем не упомянуть с особенной признательностью об этих подробностях, так как примеры подобного рода пожертвований вообще встречаются очень редко» (Отчет Московского Публичного и Румянцевского музеев за 1883–1885 гг. М., 1886. С. 96–97).

В августе 1891 г. Ф. написал статью о Л. для газеты «Московские ведомости». Статья не была напечатана, но ее содержание философ передал в письме *Н.П. Петерсону* от 20 августа 1891 г. Как следует из письма, Ф. в своей статье рассказал о добровольном труде Л. для библиотеки Музеев, о бесплатных консультациях, о пожертвовании его собственного книжного собрания главному московскому книгохранилищу. На примере бескорыстного служения Л. Ф. стремился раскрыть образ новой, «музейской» нравственности, а собрание им «бездушетной библиотеки»,

переданной затем Музеям, представить как «способ повсеместного создания библиотек» (IV, 238), для к-рого не нужно «выклянчивание» государственных средств, а нужна инициатива читателей и друзей библиотеки. Через опыт Л. Ф. представлял свою идею использования в читальном зале книг из частных коллекций: по словам Ф., Л. «дозволял, ограничивая свое право собственности, пользоваться <своею библиотекою> занимающимся в Музее еще при своей жизни», тем демонстрируя пример «слияния <...> частной библиотеки с общественною» (IV, 238). Сделанное Л. Ф. возводил в ранг священного дела, видел в нем род христианского подвига, любовной жертвы на благо просвещения людей: «Не на всякой карточке можно писать; нужна карточка известной меры, нужно их заказать, а главное, необходимо писать с соблюдением некоторых правил, нарушение которых затрудняет или даже делает невозможным отыскивание книг, а жертвователю писал так, что облегчал отыскивание, обозначая главное слово цветными чернилами, писал старательно, благоговейно, т.е. *религиозно*, как в старые времена, когда господствовал “Устав”, а не скоропись нашего времени, в которой заключается обличие для XIX века» (IV, 238). То, что Л., у к-рого были сыновья, завещал фамильное библиотечное достояние не им, а Музеям, Ф. трактовал как пример этики всечеловеческого *родства*, к-рая делает чужих родными: «он пожертвовал не своим только сынам, а всем сынам, всем занимающимся, как одному сыну, — это есть расширение родственности» (IV, 238).

Пример Л., пожертвовавшего Музеям своим трудом и вложившего в это пожертвование всю свою душу, Ф. противопоставлял денежным пожертвованиям, к-рыми «откупаются от участия мыслию, чувством и делом в жертве» (IV, 239). Л., писал Ф., явил образ «труда высшего, не по принуждению, из-за платы или награды совершаемого» (IV, 239). Его жертва «была приношением человека, испытавшего предварительно нужды учреждения, недостатки его, познавшего самые причины оных, но не осудившего учреждение, а пополнившего своим завещанием недостатки, открытые в нем, сочинениями, к его специальности относящимися, и указавшего

тем путь к пополнению их вообще» (IV, 239). Это внимательное, сердечное, милосердное отношение к библиотеке, по Ф., является совершенной противоположностью тенденции суда и осуждения, выискивания недостатков, свойственной нек-рым представителям ученого, интеллигентного сословия, относящихся к библиотеке свысока. Рассматривая пожертвование Л. в контексте идеи христианского служения, к-рое, по мысли Ф., должно быть расширено на все сферы жизни и действия человека, философ утверждал: «приношение Н.Д. Лодыгина будет точным подражанием самому Христу, вселившемуся в нашу кожу, испытывшему наши нужды, пришедшему спасти, а не судить мир, и тогда не осужденные тем, кто имел право судить, сами себя осудим» (IV, 239).

В декабре 1892 г. Ф. отправил «заметку о Л.» историку морского дела, археологу *В.Н. Семенковичу*, к-рый обещал написать ответ анонимному автору статьи «Замерзшая библиотека», появившейся 8, 9 и 11 декабря в № 340–342 газеты «Московские ведомости» и указывавшей на «неудовлетворительное состояние» библиотеки МП и РМ в связи со скудным финансированием. Сообщая Н.П. Петерсону 18 декабря 1892 г. об отправке заметки, Ф. писал: «Автор “Замерзшей библиотеки” между прочим издевается над любезностью музейской администрации, на которую книг нельзя, говорит он, приобрести. В виде ответа на эту насмешку я сообщил г. Семенковичу же статью о Ник<олае> Дмит<риевиче> Лодыгине, как доказательство, что любезность есть сила, способная привлекать целые библиотеки и даже вызывать на труд каталогизации» (IV, 254).

В своем ответе В.Н. Семенкович, не отрицая необходимости расширения финансовой поддержки библиотеки, привел и аргументы Ф. в пользу безденежного способа расширения библиотечных фондов благодаря сочувливой, нравственной активности авторов и читателей, жертвующих библиотеке своим трудом, специально указав на «пожертвование Н.Д. Лодыгина»: «Этот молодой ученый, столь безвременно угасший, составлял у себя библиотеку книг по естественным и лингвистическим наукам, выписывая притом только те издания, *которых у Библиотеки нет*, и по смерти завещал это драгоценное, в смысле пополнения изданий Музея,

собрание в собственность Библиотеки. Он же делал, кстати сказать, и то, что могли бы делать и все интересующиеся, не на словах только, процветанием Библиотеки: Н.Д. Ладыгин составил карточки не только всех своих книг, но работал в самой Библиотеке» («Русские ведомости». 23 декабря 1892, № 355).

К примеру Л. Ф. вновь обратился в серии статей 1896 г. о *долге авторов перед публичными библиотеками*. В заметке «Долг авторов перед публичными библиотеками» (Русские ведомости. 1896. № 244, подпись N), открывавшей серию, откликаясь на «жалобы на неудовлетворительное состояние публичных библиотек», Ф. излагал свой проект устройства библиотеки как «просветительного учреждения», основанного на соработничестве авторов, доставляющих в нее свои книги, желательно с напечатанными книжными карточками, и ученых-специалистов, готовых безвозмездно консультировать занимающихся в библиотеке. «Говоря о желательном отношении представителей литературы и науки к интересам библиотеки, — писал Ф., — мы не можем не вспомнить об одном писателе, ныне умершем, и его отношении к Румянцевскому музею, куда поступила потом его библиотека. Мы говорим о Н.Д. Лодыгине. Занимаясь постоянно в этом учреждении, он не отказывал никому из прибегавших к нему за советом по предметам, ему известным; для своей библиотеки он выписывал только такие сочинения, каких не оказывалось в библиотеке Румянцевского музея, т.е. так называемые *desiderata*. Мало того, он сам написал карточки к книгам своей библиотеки. Благодаря этому, когда библиотека его поступила в музей, она через несколько дней уже была открыта для публики» (III, 224). Пассаж о Л. вошел и в итоговую статью серии — «Долг авторский и право музея-библиотеки» (Дон. 1 июля 1897. № 72). Апеллируя к примеру Л., Ф. доказывал, что «неоплаченный и добровольный труд имеет изумительное преимущество пред наемным, платным трудом» (III, 236). А продемонстрированный им «способ составления частных библиотек», при к-ром в них сознательно отбирается то, что отсутствует в публичной библиотеке, с тем чтобы в конечном итоге принести собранную коллекцию ей в дар, Ф. назвал «ло-

дыгинским» и подчеркивал, что «только такой способ <...> имеет значение, приносит пользу не одному составителю, но и всем» (III, 236).

Соч.: Заводские жеребцы. Заводские матки. Б.м., б.г.; Очерк Второй Всероссийской конской выставки, бывшей в Москве в сентябре 1869 года. СПб., 1870; Опись конского завода рысистых лошадей Д.А. Юнькова. М., 1873; Австро-венгерские государственные конские заводы Кишбер и Бабольна (Из путевых заметок). СПб., 1873; Рысистые заводы в России. Т. 1–4. М., 1874–1881; Верховые заводы в России. Вып. 1–3. М., 1874–1878; Заводская книга лошадей Чесменского завода Его Императорского Величества великого князя Николая Николаевича Старшего с историческим очерком Чесменского завода от основания его до настоящего времени. М., 1874; Заводская книга рысистых лошадей Хреновского государственного конного завода. М., 1882; Книга рысистых лошадей в России с определением чистопородности. Ч. 1–9. М., 1868–1885.

Лит.: Библиограф: Вестник литературы, науки и искусства. 1885. № 12. С. 92–93; *Языков Д.Д.* Обзор жизни и трудов покойных русских писателей. Вып. V: Русские писатели, умершие в 1885 г. СПб., 1888. С. 99; Отчет Московского Публичного и Румянцевского музеев за 1883–1885 гг. М., 1886. С. 96–97.

А.Г. Гачева

НЕКРАСОВА Екатерина Степановна (15(27) января 1847, Москва — 13(26) января 1905, Москва) — писательница, журналистка, историк литературы.

Из семьи священника. В 1865 г. сдала экзамен в Московском университете на звание домашней учительницы, давала частные уроки. В 1868 г. вместе с сестрами участвовала в создании Высших женских курсов, на к-рых затем училась сама. В 1877 г. на русско-турецкой войне погибла сестра Н. Варвара, одна из первых женщин-врачей, корреспондентка газеты «Русские ведомости». Н. тяжело пережила утрату, неоднократно вспоминала сестру в своих дневниках, эмоциональный лейтмотив к-рых — ощущение хрупкости жизни, ее конечности, скорбь по умершим, страх перед новыми потерями, позднее написала о ней книгу под названием «Жизнь студентки» (М, 1903).

С 1877 г. занималась журналистикой и историей литературы. Сотрудничала в журналах «Вестник Европы», «Русская мысль», «Русская старина», «Исторический вестник», с 1883 г. регулярно писала для газеты «Русские ведомости». Была автором статей и публикаций, связанных с именами *А.С. Пушкина*, *М.Ю. Лермонтова*, *Н.В. Гоголя*; в 1882–1883 гг. вела рубрику «О новых книгах» в журнале «Русская мысль», особо отмечая произведения В.М. Гаршина, В. Крестовского (псевд. Н.Д. Хвошинской), М.Е. Салтыкова-Щедрина, Г.И. Успенского. С Г.И. Успенским Н. связывала нежная дружба, к-рая со стороны писательницы переросла в любовь. В 1885 г. отношения были прерваны «без всякой пощады и надежды...» (ОР РГБ. Ф. 196. К. 8. Ед. хр. 10. Л. 1 об.) после попытки Н. выйти за дружеские рамки.

Отказавшись от надежд на личное счастье, Н. целиком отдала себя литературной, общественной, просветительной деятельности. Согласно свидетельству современников, она представляла собой «тип семидесятницы по идеям и по складу; народническое настроение в ней было углублено, расширено знанием предшествующих эпох русской и иностранной литературы» (*Макшеева Н.А.* Памяти Е.С. Некрасовой // *Русская мысль*. 1905. № 2. С. 189–191). Н. поддерживала идею народного образования, была автором ряда книг для народа (сочувственные отклики в печати вызвала быль «Больше чем родная». СПб., 1889), «на протяжении многих лет <...>



*Е.С. Некрасова. Фотография
Российская государственная
библиотека*

составляла на свои средства библиотечки научно-практической, справочной, медицинской и доступной народному пониманию художественной литературы (предпочитая неадаптированные произведения лучших русских писателей) и пересылала их в провинцию» (*Казбек М.М.* Е.С. Некрасова // *Русские писатели IV*, 281). Активно поддерживала идею женского образования, деятельного участия женщин в культурной и общественной жизни. Автор серии очерков о женщинах-писательницах (Е.П. Ростопчиной, Е.А. Ган, Е.Б. Кульман, А.Я. Марченко, Н.А. Дуровой).

Одной из центральных тем историко-литературной деятельности Н. была эпоха 1840-х гг., и прежде всего наследие *А.И. Герцена* и Н.П. Огарева. Н. лично познакомилась с потомками Герцена и рядом лиц из его окружения, предприняв усилия по собиранию рукописей писателя, его эпистолярия, материалов о его жизни и творчестве. Подготовила ряд статей и публикаций о биографии и творчестве Герцена.

С 1870-х гг. Н. регулярно занималась в отделении рукописей и славянских старопечатных книг *Московского публичного и Румянцевского музеев* (МП и РМ), являлась постоянной читательницей библиотеки. В кругу ее профессиональных и дружеских контактов были *А.Е. Викторов*, *Д.П. Лебедев*, *С.О. Долгов*, *Н.И. Стороженко* и *Ф.* Они помогали Н. в ее научных занятиях, в случае необходимости книги выдавались ей на дом, что в Музеях делалось лишь в исключительных случаях. Музейцы бывали в доме Н., были знакомы с ее сестрой Анной Степановной Некрасовой, к-рой в письмах и записках неизменно передавали приветы (*Доп.*, 17–22). *Д.П. Лебедева*, *С.О. Долгова* и *Ф. Н.* пригласила на свое выступление в заседании Общества любителей российской словесности, в к-ром 25 декабря 1884 г. она делала доклад о жизни и творчестве Е.П. Ростопчиной (*Доп.*, 20, 20, 571). О *А.Е. Викторове* и *Д.П. Лебедеве* Н. написала памятные очерки («Русская старина». 1884, № 8; 1892, № 7), о *Ф.* — статью-некролог («Русские ведомости». 24 декабря 1903, № 353), демонстрируя в этих текстах атмосферу самоотверженного служения книжному и музейному делу, к-рую создавали люди типа *Викторова*, *Лебедева*, *Ф.*

Ф. познакомился с Н. еще до своего поступления на службу в библиотеку МП и РМ. Первая встреча состоялась 16 октября 1872 г.: Ф. по просьбе *П.И. Бартенева* занес Н. экземпляр «Русского архива» с ее публикацией. По воспоминаниям Н., тогда же случился курьез: скромное одеяние Ф. ввело писательницу в заблуждение, и она, «приняв его по костюму за лакея», «выслала ему двугривенный» — оплошность, о к-рой писательница вспоминала позднее с неловкостью и стыдом («Русские ведомости». 24 декабря 1903, № 353). После того как Ф. в ноябре 1874 г. стал сотрудником МП и РМ, философ и писательница регулярно виделись в его стенах. В конце 1870-х гг. они были соседями по Набилковскому переулку: семья Н. постоянно проживала в собственном доме, а Ф. снимал комнату. Н., бывавшая в каморке мыслителя, оставила воспоминания о его аскетическом образе жизни: Ф. «настолько ограничивал себя во всем», что одевался крайне бедно, «приобретая свой гардероб на толкучке», «спал без всяких удобств», «сидя в деревянном кресле, прикрываясь вместо одеяла своею старенькою, короткою, порыжею шубенкой», питался «пустым чаем с куском вчерашнего калача» (*Pro et contra* I, 121–122); при этом сэкономленные деньги шли на помощь малоимущим и на покупку книг, к-рых не доставало в библиотеке МП и РМ.

Сохранившееся в личном фонде Н. в ОР РГБ письмо Ф. от 6 апреля 1880 г. свидетельствует о том, что в конце 1870-х — начале 1880-х гг. он испытывал к ней сильные, возвышенные чувства: «Написал к Вам, глубоко и искренно уважаемая Екатерина Степановна, до десятка писем — Вы можете видеть их, если пожелаете, — но послать не решился. Теперь же скажу то же самое в двух, трех словах, только примите их буквально, во всей силе их значения. Скажу прямо, что питаю к Вашей личности беспредельную, исключительную привязанность. Предан Вам всем сердцем, всею мыслию, всею душою. Во всем этом, надеюсь, Вы убедитесь, как только перемените гнев Ваш на милость, о чем я и умоляю Вас. Невыносимо больно мне видеть Вас недовольною, а еще больнее вовсе не видеть Вас. <...> Буду надеяться, что Вы не оставите письма моего без ответа» (Доп. 7). Н. не ответила взаимностью: глубоко уважая Ф., ценя его

ум и разностороннюю образованность, она не испытывала к мыслителю романтических чувств. Возможно, именно размолвкой, письмом и объяснением с Н. было вызвано прошение Ф. об отставке, поданное в Канцелярию МП и РМ 31 марта 1880 г.: «По домашним обстоятельствам не могу продолжать службы во вверенном Вам учреждении, посему покорнейше прошу, Ваше превосходительство, уволить меня от службы и сделать распоряжение о выдаче мне аттестата» (Архив РГБ. Оп. 126. Д. 53. Л. 32), а затем, после просьбы директора МП и РМ В.А. Дашкова «не оставлять своей полезной службы при Музеях» (Там же), прошение о двухмесячном отпуске, также «по домашним обстоятельствам» (прошение от 12 апреля 1880 // Там же. Л. 33), к-рое и было удовлетворено. Всего Ф. тогда отсутствовал в МП и РМ с учетом летних каникул 4 месяца, вернувшись на службу только в начале нового сезона.

В 1880-е и 1890-е гг. отношения Ф. и Н. оставались теплыми и почтительными, хотя, по признанию Н., в 1890-х гг. она «редко видала Николая Федоровича» (*Pro et contra* I, 121). 3–5 сентября 1884 г. Д.П. Лебедев в письме Н. рассказывал, как они вместе с Ф. читали вслух и обсуждали очерк Н. об А.Е. Викторове, высоко оценив его (*Доп.*, 19–20). В 1892 г. С.О. Долгов, помогавший Н. в ее работе над очерком памяти Д.П. Лебедева, сообщал ей о своем намерении «подговорить» Ф. и вдову Лебедева М.С. Лебедеву устроить в доме Н. чтение написанного очерка (*Доп.*, 20). В письмах С.О. Долгова Н. неизменно встречаются фразы: «Николай Федорович благодарит Вас за память», «Николай Федорович благодарит за память и посылает Вам добрые пожелания», «Николай Федорович свидетельствует Вам и Анне Степановне свое почтение» (*Доп.* 20–22).

Ф. продолжал оказывать содействие научным изысканиям Н., в ответ на ее библиографические запросы подбирал книги, навел необходимые справки (*Доп.* 20–21). 17 декабря 1896 г. Н., работавшая над очерком для народа «“Друг бедных и несчастных” Федор Петрович Гааз», запрашивала Ф. через С.О. Долгова об изданиях, посвященных знаменитому доктору (*Доп.*, 21). В 1903 г. в период работы Ф. в Московском главном архиве Министерства иностранных дел Н. неоднократно обращалась к нему с библиографическими

и книжными запросами, касавшимися биографии А.И. Герцена. 2(15) и 4(17) декабря 1903 г. Ф. отправил Н. 2 письма с ответами на ее запрос, связанный с работой над статьей «А.И. Герцен, его хлопоты о заграничном паспорте и последняя поездка в Петербург» (опубл.: Русская мысль. 1904. № 9–10), причем давал как книжно-журнальные, так и архивные справки (Дон. 7–8). Запрос Н. Ф. выполнил меньше чем за 2 недели до кончины, по свидетельству Н., уже будучи «совсем больным» (*Pro et contra* I, 122).

Н. не была знакома с учением Ф. Она знала и представляла его прежде всего как «несравненного библиографа-энциклопедиста» (*Pro et contra* I, 120), человека подвижнической жизни, неустанно помогавшего другим. При этом Н. ценила отношение Ф. к архивному труду, к исторической памяти, к исследованиям прошлого. В ее деятельности во второй половине 1880-х — начале 1900-х гг. значительное место занимает собирательская, мемориальная деятельность. В ОР РГБ сохранились тетради Н. со вклеенными в них автографами писателей, профессоров, ученых, деятелей культуры, с к-рыми она в разные годы переписывалась и с к-рыми в той или иной степени ее сводила судьба. К каждому автографу Н. сделала предисловие: в одних случаях давала биографические сведения о лице, что особенно ценно применительно к фигурам второго или третьего ряда, в других — краткую характеристика личности, примечательные черты к портрету, в третьих писала о том, как именно был связан тот или иной корреспондент с самой Н.; в ряде предисловий содержались все три типа сведений; к нек-рым автографам были приложены фотопортреты (ОР РГБ. Ф. 196. К. 23. Ед. хр. 47–51; К. 24. Ед. хр. 5). Такая же работа была проведена Н. и в отношении женщин-писательниц и женщин-врачей (Там же. К. 24. Ед. хр. 1–4, 6, 7). Мемориальные тетради Н. с письмами, биографическими справками и портретами отвечают формуле Ф.: «Всякий человек носит в себе музей» (II, 372), предстают как своего рода синодик, воскрешая для потомков образы давно ушедших.

Сотрудники МП и РМ называли Н. «старинным другом Музеев» (Отчет Московского Публичного и Румянцевского музеев за 1904 г. М., 1905. С. 58). Н. «не только дарила много книг и ру-

копией Музеям, но нередко безвозмездно предлагала свой труд для описания музейных коллекций. Так ею вместе с сестрой Анной Степановной была разобрана и описана коллекция народных картинок, долго лежавшая неразобранной» (Там же. С. 56–57). Традиция добровольного, бескорыстного труда сложилась в МП и РМ во многом благодаря Ф., и здесь Н. оказалась под его несомненным влиянием.

В конце 1890-х гг. по инициативе Н. в МП и РМ была создана Комната людей 1840-х гг., куда писательница передала собранную ею коллекцию, посвященную А.И. Герцену и его эпохе. К созданию музейной комнаты Н. привлекла родственников Герцена и Огарева, историков литературы и общественной мысли, коллекционеров, ежегодно пополняла ее новыми документами и экспонатами. При этом «все пожертвования, проходившие чрез ее руки, она приводила в порядок, рукописи переплетала, заказывала рамки для портретов и т. п. Каждая рукопись, каждый портрет снабжались ею объяснениями и описью и даже занумеровывались, причем всему пожертвованному ею велся подробный инвентарь» (Отчет Московского публичного и Румянцевского музеев за 1904 г. С. 57–58). Ф. сочувственно относился к этой стороне деятельности Н., как и к ее работе по собиранию архива А.И. Герцена.



Комната людей 40-х годов в Московском публичном и Румянцевском музеях. Российская государственная библиотека

24 декабря 1903 г. в газ. «Русские ведомости» была опубликована статья Н. «Памяти Н.Ф. Федорова» (№ 353), в к-рой она охарактеризовала Ф. как «незаменимого библиографа-энциклопедиста», «человека идеального общественного служения», у к-рого «слова его теории шли об руку с его жизнью» (*Pro et contra* I, 120, 121). Вспоминая о его мастерстве библиографа и консультанта, подчеркивала,

что Ф. «сейчас же по списку», поданному читателем, «догадывался, над чем работает человек, и в таком случае можно было быть уверенным, что Николай Федорович не ограничится присылкой только затребованных книг: он найдет много новых и старых сочинений, о к-рых работающему, может быть, и в голову не приходило и к-рые, случалось, оказывались для него важнее многих им самим назначенных книг. Но этого мало — к следующему дню Николай Федорович отроет и найдет на ваш стол кучу новых не только книг, но и журналов. Скорее вы сами отложите в сторону и забудете о вашей работе, чем он забудет о том, что для нее надо: он раньше не успокоится, пока не исчерпает всего материала. И кто же из работавших в Румянцевском музее не почувствует горячей благодарности к этому старику-идеалисту, вспоминая, как много обязан ему, его богатой энциклопедической памяти, его неутомимой готовности помогать? Благодаря этой готовности сколько раз спасал он начинающих от промахов и больших ошибок!..» (*Pro et contra* I, 120–121).

Личность Ф. Н. описывала в понятной ей системе координат, видя в его работе в МП и РМ общественное служение, в то время как сам Ф. трактовал свой труд в библиотеке Музеев в духе своего учения и видел в нем труд воскресительной памяти. Н. представляла Ф. альтруистом до мозга костей, к-рый «существовал и трудился исключительно *ради других*, для того чтобы помогать другим, облегчать *другим* их научные труды» (Там же, 120), в то время как сам Ф. был критиком альтруистической морали, считая ее оборотной стороной эгоизма и противопоставляя «антиномии эгоизма и альтруизма» формулу «Жить нужно не для себя и не для других, а со всеми и для всех». Н. причисляла Ф. к «идеалистам 40-х годов», соединяя с этим понятием беззаветность общественного служения, высокое чувство долга, альтруизм, щедрость и широту сердца. Однако определение «идеалист 40-х годов» по отношению к Ф. было анахронизмом: родившийся в 1829 г., он в 1840-е гг. только учился в гимназии. Кроме того, Ф. не принимал мировоззренческого и духовного комплекса, к-рый был связан с понятием «люди 1840-х годов» и наиболее ярко проявился у В.Г. Белинского, Т.Н. Грановского, К.Д. Кавелина. Характеризуя скромность

и аскетизм Ф., Н. подчеркивала, что он «был противник не только богатства, но даже и большого жалования, большой траты денег лично на свои нужды», предпочитая их тратить «на покупку лекарства бедному студенту» или внести за него плату в университет (Там же, 121–123). При этом мемуаристка умалчивала о других «пенсионерах» Ф., среди к-рых были не только представители студенческой молодежи (прогрессивной прослойки, с точки зрения демократически настроенной Н.), но и члены бедных семейств, люди, выпавшие из своих социальных страт, зачастую опустившиеся на дно жизни (см. воспоминания *И.М. Ивакина*: Там же, 216). В статье содержался ряд неточностей: Н. утверждала, что Ф. прошел полный курс наук «в одесском Ришельевском лицее», в то время как философ проучился там менее двух лет; путая Ф. с бывшим ишутинцем *Н.П. Петерсоном*, называла его «даже некогда пострадавшим за свои идеи» (Там же, 121–122).

Общий тон мемуаров Н., представлявшей Ф. идеалистом-гуманистом-филантропом и не учитывавшей религиозной составляющей его жизненного служения и философских идей, не понравился П., о чем он прямо писал *В.А. Кожевникову* (ОР РГБ. Ф. 657. К. 10. Ед. хр. 29. Л. 72 об. —73). С мемориальными статьями Н. и *В.О. Шенрока*, скрыто полемизировал Н.Н. Черногубов: «“Это был удивительный человек!.. Добродетельный человек!..” — говорят о нем газетные и журнальные некрологи. И невольно припоминается знаменательная нелюбовь Н<иколая> Ф<едоровича> к “святейшему из званий”. “Человек” — ничего не значит и ни к чему не обязывает — настоящее имя, неясное и пустое, для тех бессильных атомов, индивидуумов, на которые безнравственно дробится род разумных существ, забывая свое настоящее имя — “сын человеческий”, “сын умерших отцов”. Вот имя и вместе заповедь” (Весы. 1904. № 1. С. 54).

Кожевников отнесся к статье Н. с симпатией, отправив ей сначала второй, а затем третий номер журнала «Русский архив» за 1904 г., в к-ром началось печатание его книги о Ф. (начало книги было высоко оценено Н.). В письме Н. от 15 марта 1904 г. Кожевников сообщал: «Он (Ф. — *А.Г.*) не раз упоминал о Вас, а Ваша столь

искренняя статья о нем сделала для меня приятною обязанностью поделиться с Вами моими думами о нем» (*Доп.*, 23). Стремясь расширить представление Н. об объеме личности Ф., Кожевников не только описал историю своего знакомства с Ф., уклад его жизни, но и подчеркнул первостепенную важность подготовки к печати философского наследия Ф., а также обратил внимание Н., к-рая в своей статье-некрологе совершенно не касалась учения всеобщего дела, «на приложенное ко 2-й статье письмо Достоевского с отзывом его и Владимира Соловьева о Н<иколае> Ф<едоровиче>», отметив ценность письма «для выяснения убеждений самого Достоевского и Вл. Соловьева, на которого “Великий Старец” несомненно глубоко повлиял невидимым для публики и критики образом» (*Доп.*, 23). В 1920-е гг. к статье Н. «Памяти Н.Ф. Федорова» обратился *А.К. Горский*, составлявший биографию Ф., приведя из нее свидетельство о том, что Ф. на свои средства покупал книги для библиотеки МП и РМ (*Горский. Биография*, 13).

26 декабря 1903 г. *С.А. Белокуров* в письме Н. сообщил, что сотрудники *Московского главного архива Министерства иностранных дел* выдвинули инициативу установки памятника на могиле Ф. (*Доп.*, 22–23). Также Белокуров ответил на запрос Н., занимавшейся проблемами народного образования, о том, какую «народную школу в Пензенской губернии» имел в виду Ф., пообещав, если необходимо, узнать более точно (Там же, 23). В письме от 30 декабря 1903 Н. просила «узнать название и адрес той русско-чувашской народной школы, которой интересовался Николай Федорович» («*Служитель духа вечной памяти*» II, 439).

Н. пережила Ф. на 1 год. Архив и собранные за многие годы историко-литературные материалы были завещаны ею МП и РМ.

Лит.: *Гачева А.Г.* «Неподвижно лишь солнце любви...» (Н.Ф. Федоров и Е.С. Некрасова) // *На пороге грядущего*. С. 414–425; *Казбек М.М.* Е.С. Некрасова // *Русские писатели IV*. С. 280–282. *Доп.* 7–8, 14, 16–24, 506–507, 514–516, 558–562, 567–274).

Архивы: ОР РГБ. Ф. 196 (Е.С. Некрасова), РГАДА. Ф. 184 (С.А. Белокуров). Оп. 1. Ед. хр. 686 (Письмо Е.С. Некрасовой С.А. Белокурову).

А.Г. Гачева

СОКРАТ (470/469 до н. э., Афины — 399 г. до н. э., Афины) — античный философ.

С. — легендарная фигура, во многом ставшая символом самой философии, ее мужественного поиска истины и готовности умереть за истину. В культурной памяти человечества С. — идеал истинного мудреца и подлинной человечности, прославившийся своим образом мысли и образом жизни. Именно это дало основание нек-рым русским философам уподоблять Ф. С. Титул «московский Сократ», данный философу *С.Н. Булгаковым*, надолго закрепился за ним. В статье «Загадочный мыслитель» Булгаков писал: «Нельзя не согласиться, что в книге Федорова, и еще больше в ее авторе, этом московском Сократе, мы имеем одно из оригинальнейших явлений русской жизни нового времени» (*Булгаков С.Н. Загадочный мыслитель // Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб., 1997. С. 323*). *В.Н. Ильин* в статье, посвященной религиозно-философскому мировоззрению Ф., писал, что в лице «Ф. во второй раз человечество увидело Сократа, т.е. человека, за которым уже кончаются возможности тварные и начинаются боготварность» (*Pro et contra II, 678*). *С.Г. Семенова*, комментируя сравнения Ф. с С., писала: «За этим сравнением, часто прилагаемым к Николаю Федоровичу, стоит <...> указание на самый *тип* и *склад* их как мыслителей — духовных вождей человечества, одного — дохристианской, а другого — христианской эры» (*Семенова 2004, 7*).

При этом отношение самого Ф. к философии С. было крайне негативным в течение всей жизни философа. Ф. часто ссылается на С., но всегда с одним и тем же критическим пафосом, видя в нем не только личного идейного оппонента, но и человека, чье учение сформировало ложные основания философии, с к-рых она не может сойти до сих пор. С.Г. Семенова разъясняет этот аспект следующим образом: «*“Познай самого себя”*», изреченное в античной древности пифией дельфийского храма Аполлона и запечатленное резцом на входной его колонне, как известно, стало в центр рационалистической этики Сократа, отбросившего древнегреческую натурфилософию и обратившего философский интерес к человеку,

к его сознанию, к самопознанию его внутренней сущности с целью ее полной и счастливой реализации. Федоров, гениально чуткий к дефициту понимания и восценения родовой, коллективно-родственной сущности человека, увидел в сократовском “познай самого себя” опасный уклон в “*знай только себя*”, столь ярко выплывший позднее в западном индивидуализме и через столетия философского развития буквально завершившийся в имморализме Макса Штирнера с его своим единственным “я” (“возлюби себя”), для которого *ты, другой* — лишь *предмет, потребляемый мною*» (Семенова 2004, 351). «Самопознание», инициированное С., является, таким образом, коренным злом, способствует разъединению людей. Эта мысль повторяется у Ф. в разных работах, и здесь его критицизм заострен до предела. В работе «*Вопрос о братстве, или родстве...*» Ф. пишет: «В оракуле Дельфийском, произнесшем бесчеловечное “познай самого себя” (т.е. знай только себя), христиане справедливо видели голос, действие, дьявола, а в демоне Сократа — черта. Такова же и жалкая эгоистическая августино-декартовская переделка — “сознаю, ergo существую” (существую только, а не живу еще)» (I, 204). Ф. полагает, что сознание не может быть «чистым», т.е. отвлеченным, поскольку «сознание себя» не может быть отделено от «признания других».

В заметках к сочинению «Супраморализм, или всеобщий синтез» дана ретроспективная оценка всей истории философии: «“Познай самого себя”, — говорил демон Сократа. “Познаю ergo существую, т.е. я познающий, следовательно, существующий, все же прочее есть лишь познаваемое ergo — не существующее (мое представление)”. Здесь вся История философии: от ее начала в Дельфии до ее конца в Кенигсберге и Йене. Тут вся История философии в ее поражающей нелепости и ненужности, доказывающей, что сущее существует, тогда как человеку нужно знать, почему живущее умирает» (III, 322). В этих словах выражен важнейший философский постулат Ф. — поворот от метафизики к этике.

В письме В.А. Кожевникову (между 8 и 12 июля 1898) обнаруживается достаточно серьезная критика С., к-рому вменяется то, что он и его принцип самопознания «обратил сынов человеческих

в блудных сынов»: «Заповедь Дельфийского демона, этого злого духа, “Познай самого себя” (т.е. только себя) обратила сынов человеческих в блудных сынов и действительное небо и землю — прах отцов — заменила мысленным, отвлеченным. Поклонник отвлеченности, мертвой правды, враг своего отечества, <Сократ> не хотел даже отказаться от обращения сынов Афины в блудных сынов; достойный изгнания из отечества, он, к сожалению, был лишен жизни. Он сузил нравственность. Все знание ограничил разбором дрязг человеческих, тогда как только полное устранение их и замена общим отеческим делом всех сынов и было нужно» (IV, 340). В целом всю европейская культура, к-рую Ф. также называет «хамовской», есть «сократовская культура», к-рая в статье «Философия одурманивания» характеризуется так: «В этой культуре последующие поколения блудных сынов превозносятся и издеваются над своими отцами. Это — сократовская культура, ибо она чтит не Христа, а Сократа. В этой торгово-промышленной культуре, в смысле “позитивном”, значительная роль принадлежит потомкам Сима, променявшим культ отцов на культ золота» (II, 157).

Собственно аналитический, а не критический разбор взглядов С. содержится в заметке «В Сократе сознание или философия перешла из области *представления* в область *мышления*». За такой понятийной трансформацией следует и нравственная: «Отказавшись от знания мира, оставив управление вселенной *языческим* богам, т.е. слепым силам (Сократ и не мечтал о новом небе и земле, в которых правда живет), он обратил нравственность из *мировой* в *общественную*, ограничив ее “справедливостью”. Сократ приписал отвлеченному разуму силу, могущество, какое мог бы иметь только разум, правящий физическими, слепыми силами мира, приписал ему силу не сознать только правду, а осуществлять ее» (III, 255). Логическим следствием понятийного мышления явились платоновские идеи — «бездушные мумии», «окаменевшие идолы», а философия свелась к «искусству умирать». Таков результат развития понятийного мышления, к-рый в сократических школах, особенно у киренаиков, сводится к достижению смерти как цели. Пример — фигура Гегезия — «адвоката смерти», «пессимиста древ-

него мира», к-рый унаследовал традицию отвлеченного понятийного мышления С., приведшую впоследствии к отрицанию жизни и определению философии как умирания у Платона. Однако, несмотря на такой поворот, истинной преемницей С., считает Ф., является Мегарская школа, ограничивавшаяся областью логики и операциями в области мышления.

Лит.: *Платон. Апология Сократа // Платон. Сочинения: В 4 т., Т. 1. М., 1989. С. 81–113; Булгаков С.Н. Загадочный мыслитель // Булгаков С.Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб., 1997. С. 322–332; Ильин В.Н. О религиозном и философском мировоззрении Н.Ф. Федорова // Евразийский сборник. Кн. VI. Прага, 1929 (републ.: *Pro et contra* II. С. 675–682); Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1994; Васильева Т.В. Дельфийский оракул о мудрости Сократа, превосходящей мудрость Софокла и Еврипида // Культура и искусство античного мира. М., 1980; Семенова 2004.*

Варава В.В.

Из раздела «ВЕХИ ЖИЗНИ. ДЕЛА И ПРОЕКТЫ»

БОГОРОДСКОЕ УЕЗДНОЕ УЧИЛИЩЕ, трехклассное уездное училище, в к-ром в 1858–1864 гг. преподавал Ф.

Открыто 1 ноября 1822 г. (ЦГА г. Москвы. ОХД до 1917 г. Ф. 156. Оп. 1. Ед. хр. 1361. Л. 41 об.–42). Деревянное здание для училища, построенное в 1802 г., подарил г. *Богородску* предводитель уездного дворянства Рахманов. Четырнадцать лет спустя здание БУУ уже нуждалось в ремонте: оно «помещается в собственном одноэтажном деревянном доме, находится в ветхом состоянии и требует починок» (Там же). Через сорок лет училище по-прежнему размещалось «в собственном деревянном доме»; здесь же находился деревянный одноэтажный флигель, в к-ром помещалось приходское училище, а также сарай и погреб. «Как дом, так и упомянутые при нем службы находятся в положении весьма ветхом», — констатировалось в документе (Там же. Ед. хр. 2188. Л. 57 об.–58). Штатный смотритель БУУ *В.М. Михайлов* сообщал в 1863 г. столичному начальству: «Все Богородские училища, за исключением училища уездного, помещаются в (наемных) квартирах <...> Богородское училище уездное помещается в собственном деревянном доме, существующем <...> с 1802 года, весьма ветхом и до крайности к помещению училища неудобном. К устранению таковых для училища неудобств первоначально предполагалось приобрести для него другой дом <...> а потом сделано было распоряжение о найме дома; но так как такого дома <...> до сего времени не оказалось», поэтому «училище и остается пока в своем доме старом, хотя и терпит от того крайние неудобства» (Там же. Л. 62–62 об.). Директор училищ Московской губ. М. Малиновский в начале 1864 г. отреагировал на проблему следующим образом: «О покупке дома для Богородского уездного училища много лет производится большая переписка, дело не решается, а старый дом рушится совершенно. Исправление его, по отзыву архитектора, обойдется так же дорого, как стоила бы и постройка нового. Домов, удобных для помещения по найму, вовсе нет <...> Поэтому всего удобнее было бы,

не медля, преобразовать это училище в улучшенное двухклассное приходское, для которого можно было бы легче приискать приспособленное к цели наемное помещение» (Там же. Ед. хр. 2184. Л. 11–11 об.).

В.М. Михайлову удалось отстоять училище и добиться положительного решения вопроса. Во второй половине 1860-х гг. вместо обветшавшего здания на улице Московской уездного г. Богородска было построено красивое здание (т. н. «белая» правая половина здания нынешнего дома № 59). В газете «Современная летопись» (1 июня 1868) сообщалось: «редкий из проезжающих <...> не обратит внимание на выстроенный <...> каменный двухэтажный училищный дом».

В последующие десятилетия БУУ было преобразовано в городское мужское начальное училище, содержалось за счет казны и города и стало первым в г. Богородске государственным учебным заведением. После революции 1917 г. училище стало называться Первой советской школой. В настоящее время в нем располагается колледж (быв. ПТУ № 37).

БУУ содержалось из казначейства, в год поступало 2272 руб. 20 коп.; каждый ученик платил за обучение 2 руб. в год. Почетный смотритель был обязан жертвовать для училища 142 руб. 85 коп. в год (Там же. Ед. хр. 2188. Л. 57 об.—57а).

Сначала училище было двухгодичным. Преподавались Закон Божий, грамматика, арифметика и геометрия, география, история, черчение и др. предметы. В 1830-е гг. предпринимались попытки введения новых учебных предметов. В 1834 г. штатный смотритель БУУ А. Дмитриевский сообщал директору учебных заведений Московской губ. М. Окулову, что среди детей училища есть желающие по окончании курса учения поступить в гимназию. Однако для этого «требуется первоначальное знание в латинском и немецком языках» (Там же. Ед. хр. 1275. Л. 1). Дмитриевский, «желая способствовать учащимся в успехах сих предметов», предлагал «принять на себя таковое обучение и приготовление ежегодно и без всякой платы». Штатный смотритель писал: «Обучение сим предметам предполагается начать с 1835 года, с употреблени-

ем на сие времени два раза в неделю в среду и субботу, в послеобеденное время, по одному часу. На что имею честь ожидать Вашего <...> предписания» (Там же). Однако инициатива Дмитревского не была поддержана вышестоящим начальством.

К 1836 г. БУУ стало трехклассным, здесь занималось 47 учеников из семей дворян (8), купцов (5), мешан (11), разночинцев (23). При училище была сформирована библиотека из 120 названий, 420 томов, но не имелось глобуса и географической карты Российской империи (Там же. Ед. хр. 1361. Л. 41 об.—42). В первом классе училища в 1844 г. занятия проходили по следующему расписанию: 1-й урок с 8.00 до 9.30 и 2-й урок с 9.30 до 11.00 «дополудни», 3-й урок с 13.00 до 14.30 и 4-й урок с 14.30 до 16.00 «пополудни». Расписание занятий в том же классе: понедельник — русский язык, география, чистописание, пространный катехизис и Священная история Ветхого Завета; вторник — арифметика, черчение и рисование, чистописание и письмо под диктант; среда — российская история и арифметика, после обеда «отдохновение»; четверг — русский язык, арифметика, чистописание, пространный катехизис и Святая история Ветхого Завета; пятница — арифметика, черчение и рисование, чистописание и география; суббота — российская история, письмо под диктовку, после обеда — «отдохновение» (См.: *Маслов Е.Н.* Народному образованию в Богородском крае — 220 лет // bogorodsk-noginsk.ru).

В 1857/58 учебном году в БУУ обучалось 43 ученика. Ученики показали успехи: хорошие — 23, посредственные — 10, слабые — 10. Учеба началась с 3 авг. 1857 г. и окончилась 11 июня 1858 г. Дети занимались в понедельник и пятницу с 8.00 до 14.00, в остальные дни с 8.00 до 12.30, что в неделю составляло двадцать уроков по полтора часа. Экзамены, или так называемые «частные годовичные испытания», производились по всем предметам в каждом классе отдельно в присутствии штатного смотрителя, преподавателя предмета и свидетеля, как правило, из родителей.

30 октября 1858 г. учителем истории и географии БУУ был утвержден Ф. В янв. 1860 г., по рекомендации В.М. Михайлова, он начал преподавать эти же предметы в только что открывшем-

ся Богородском женском училище. Необычный педагог завоевал авторитет и уважение со стороны начальства, коллег и учащихся двух богородских училищ. В «Отчете о состоянии Богородского женского училища 2 разряда за 1861/62 академический год» подчеркивалось: «окончательные годичные испытания показали, что образование в Богородском женском училище как в умственном, так и нравственном отношении шло с надлежащим успехом» (Московские губернские ведомости. № 31. 4 августа 1862. С. 196–197). Ф. преподавал в женском училище вместе с законоучителем Успенским и учителями БУУ Гамбурцевым и Калышкиным. О характере преподавания говорилось следующее: «Со стороны каждого из преподавателей главною заботою было развить и укоренить в детях понятие и ясное сознание как сущности самого предмета науки, равно и той пользы, какую могут они извлечь из преподаваемого. С этой целью каждый урок обращался по возможности в устную живую беседу наставника с ученицами» (Там же. С. 197). Ф. преподавал в женском училище вплоть до июня 1864 г., получая жалованья 6 руб. 25 коп. в месяц (ЦГА г. Москвы. ОХД до 1917 г. Ф. 668. Оп. 1. Ед. хр. 5. Л. 20 об.–21, 37, 38 об.).

В отличие от службы в *Липецком уездном училище*, где Ф. подвергался гонениям со стороны штатного смотрителя, вызывал раздражение и преследование нек-рых учителей, в БУУ к Ф. относились с пониманием и дружелюбием. Обстановка в училище, благодаря В.М. Михайлову, была демократичной. Так, штатный смотритель «Богородских училищ» 17 ноября 1860 г. решительно пресек случай оскорбления учителем русского языка Г.Ф. Гамбурцевым ученицы 2 класса, дочери «Богородского купца Евдокии Чечериной» (Там же. Ф. 156. Оп. 1. Ед. хр. 2131. Л. 2–3 об.). Ф. с В.М. Михайловым связывали уважительные и доброжелательные отношения, возможно, даже дружба. В нек-рых документах их фамилии стоят рядом.

В «Формулярных списках о службе чиновников и учителей Богородских училищ» за 1858–1864 гг. есть сведения о педагогах, с к-рыми работал и общался Ф. Примечательна фигура законоучителя Нестора Ивановича Архангельского, протоиерея

Богородского Богоявленского собора. Он родился около 1793 г., происходил «из духовного звания», в 1814 г. окончил Сергиево-Лаврскую семинарию и был определен священником Богоявленской церкви в Богородске. С 1823 г. стал служить законоучителем БУУ, а в 1829 г. «преподавал по одобренному Высокопреосвященнейшим Филаретом, митрополитом Московским, плану в Богородской градской церкви Христианское учение, составленное им систематически в беседах». В 1830–1850-е гг. Архангельский был «сотрудником попечительства о бедных духовного звания», «корреспондентом Московского комитета Российского Библейского общества», депутатом Богородского уездного суда, «директором Богородского уездного Отдела Попечительного о тюрьмах Комитета», членом «Богородского уездного Комитета общественного здравия». В 1863 г. законоучитель Архангельский выбыл из уездного училища «за выслугю лет» (Там же. Ед. хр. 2038. Л. 2 об.—6). После него Закон Божий преподавали Афанасий Пономарев, священник Богоявленского собора, и Александр Сергеевич Успенский, священник Богородской Тихвинской кладбищенской церкви, окончивший Спасо-Вифанскую семинарию (Там же. Ед. хр. 2176. Л. 7 об.—9). С 1855 г. учителем истории и географии БУУ служил Павел Иванович Алябьев: родился в 1829 г., «из мещан», окончив 2 Московскую гимназию, выдержал испытания «на звание учителя истории и географии уездного училища» и в 1850 г. стал работать в Гжатском уездном училище; через 5 лет по прошению был перемещен в Богородск; в конце окт. 1858 г. он «выбыл» из училища и его заменил Ф. (Там же. Ед. хр. 2038. Л. 11 об.—14, 372 об.—373). Учителем русского языка служил Герасим Федорович Гамбурцев, находившийся в должности с марта 1852 г. (Там же. Ед. хр. 2188. Л. 59). Рисование, черчение и чистописание вел Иван Васильевич Калышкин: воспитывался в родительском доме, в должности с марта 1842 г. (Там же. Ед. хр. 2203. Л. 2—2 об.). С 1857 г. учителем арифметики и геометрии являлся Иван Сергеевич Половнев: москвич, из купцов, окончил 3-е Московское уездное училище; в 1863 г. директор училищ Московской губ. так отзывался о нем: «<...> Особенно слабо преподавание было по недостатку опытно-

сти, знания и усердия в Богородском уездном училище по математике у Половнева <...>» (Там же. Ед. хр. 2184. Л. 11). После отставки Половнева в БУУ был определен молодой учитель арифметики и геометрии Н.П. Петерсон.

Ф. вместе со штатным смотрителем Михайловым и законоучителем Архангельским финансово поддерживали училищную библиотеку. В 1862 г. они пожертвовали 23 руб. на закупку для библиотеки книг и периодических изданий (Там же. Ф. 459. Оп. 4. Ед. хр. 73. Л. 1–2). В отчете Михайлова за 1863 г. высказывается мысль о преобразовании «фундаментальной библиотеки» при БУУ, к-рая переключается с идеями Ф. о библиотеках как образовательных центрах: «<...> она хотя и заключает в себе значительное количество книг, но бóльшая часть таковых состоит из устарелых учебников и таких сочинений, кои по содержанию своему в настоящее время уже не имеют никакого интереса <...> Чтобы привести библиотеку Богородского Уездного училища в надлежащий порядок, необходимо <...> во-1-х, исключить из библиотеки все учебники и книги, кои в настоящее время по содержанию своему уже не составляют ни малейшего интереса, заменяя их по возможности изданиями, более современными и сообразными с целью назначения самой библиотеки; во-2-х, озаботиться устройством новых шкафов, вместо теперешних, вроде гардеробных, вовсе негодных для помещения библиотечных книг <...>» (Там же. Ф. 156. Оп. 1. Ед. хр. 2188. Л. 60 об.—61 об.). Можно предположить, что Ф. в стенах БУУ начал разрабатывать концепцию школьной библиотеки, к-рая должна превратиться в центр духовного просвещения и участвовать в процессе образования.

В отчетах для Дирекции училищ Московской губ. штатный смотритель Михайлов отмечал успехи Ф. в преподавании истории и географии. Дирекция отправляла данную информацию руководству Московского учебного округа. В отчете Дирекции учебных заведений Московской губ. за 1863 г. отмечалось: «Лучшие успехи в сем году оказались: <...> по Истории и Географии — в Богородском уездном (училище)»; успеваемость учеников Ф. оценивалась так: история — 5, география — 4. «Вообще преподавание идет успешно, исключая математику, в которой успехи слабы», —

делался вывод об успеваемости учащихся БУУ (Там же. Ед. хр. 2176. Л. 75 об.—76).

В итоге на 1863 г. Ф. считался одним из лучших учителей в системе Московского учебного округа. Так, в циркуляре по управлению Московского учебного округа за январь 1863 г. сообщается: «Государь Император, по удостоению Комитета министров всемилостивейше соизволил пожаловать чиновникам Московского учебного округа за отличия по службе награды <...> Единовременные выдачи из сумм Государственного казначейства <...> учителям уездных училищ: <...> Богородского Федорову — 75 рублей» (Циркуляр по управлению Московским учебным округом. № 1, январь 1863 г. С. 4). Вскоре Ф. был повышен по чиновничьей линии: «Указом Правительствующего Сената от 25 февраля 1863 года № 2188 произведены за выслугу лет со старшинством в коллежские секретари: Богородского уездного училища — Николай Федоров» (Там же. № 4, апрель 1863 г. С. 5—6).

В июне того же года в отчете по МУУ были отмечены штатный смотритель БУУ Михайлов и Ф.: причем об «учителе истории и географии Федорове» в документе сказано, что он заслуживает «особенного внимания» (Там же. № 6. Июнь 1863 г. С. 9—10).

В марте 1864 г. в Богородское уездное училище прибыл учитель арифметики и геометрии *Н.П. Петерсон*. Приведем следующий документ: «Окончившего курс учения в Пензенском Дворянском институте Николая Петерсона допустить к преподаванию в Богородском уездном училище арифметики и геометрии, с производством ему жалованья в виде платы впредь до выдержания им установленного на это звание испытания» (ЦГА г. Москвы. ОХД до 1917 г. Ф. 459. Оп. 2. Ед. хр. 2829. Л. 24 об., 26 об.). По воспоминаниям Петерсона, он прибыл в Богородск 15 марта 1864 г. и в тот же день состоялось знакомство с Ф. Петерсон, прибывший в Богородск с тайной целью создания революционного кружка, после беседы с Ф. оставил революционную деятельность и стал его последователем.

По свидетельству Петерсона, каждое утро, «отправляясь в училище», он заходил за Ф., «и из училища уходили обыкновенно»

но вместе» (*Петерсон Н.П.* Из воспоминаний о Федорове // *Pro et contra* I, 133). Петерсон так характеризовал систему преподавания Ф. в БУУ: «Под историею и географиею в низших школах, каковыми и были уездные училища, Н. Ф.-ч разумел все не формальные только (как грамматика и арифметика), а образовательные предметы преподавания, и, по его мнению, при преподавании этих предметов в низших школах никаких учебников быть не может и не должно, — учебники должны быть заменены программами, фактический же материал для обучения, — которое должно быть и изучением местности, где школа находится, в географическом и историческом, т.е. во всех отношениях, — должен быть добыт учителем вместе с учениками — его сотрудниками» (Там же, 138). Ф. стремился к тому, чтобы ученики, изучая край, определили и уяснили себе его место в русской истории. По воспоминаниям Петерсона, Ф. занимался с учениками БУУ астрономическими наблюдениями: «Прежде объяснения, что такое полюс, ученикам указывалась полярная звездочка, и они уже сами видели, наблюдая по вечерам, что эта звездочка остается на одном месте, а все остальные перемещаются вокруг нее. Во время осеннего и весеннего равноденствия указывался ученикам тот круг, который делало в это время солнце, и таким образом давалось понятие об экваторе и т.п. Таким же учебным пособием служила и земля с ее растениями, насекомыми и животными, а также и с местными памятниками старины» (Там же, 138). Ф. регулярно занимался с отстающими, оставался в классе «с учениками, которые не знали заданного урока, до тех пор пока они с помощью его не усвоят этот урок» (Там же).

Как и в *Липецком уездном училище*, в БУУ Ф. заботился о нуждах детей. «Большую часть своего жалованья (27 руб. с копейками) тратил на бедных учеников» (Там же, 138). «Узнав, что у одного из бедных учеников болен отец, а денег на лечение не хватает, Николай Федорович отдал ученику для этого дела последние деньги; когда же больной умер и не на что было хоронить его, Николай Федорович продал свой вицмундир, выручку отдал ученику-сироте» (*Кожевников* 2004, 66).

Ф. и Н.П. Петерсон пользовались любовью учеников. В письме Н.П. Петерсону от 29 июня 1907 г., сообщая список лиц, желавших получить I том «*Философии общего дела*», В.А. Кожевников упоминает одного из учеников Ф.: «Инженер-механик при Рязанс<кой> Губерн<ской> Управе Яков Федорович Архангельский. Рязань, Никольская ул., собст<венный> дом. В очень интересном, длинном письме вспоминает о Ник. Ф-че, учителе в Богородском училище в 1859–63 гг., когда учеником его был и автор письма. Воспоминания эти дают очень яркую характеристику Н. Ф-ча как преподавателя истории и как человека, написанную с живым чувством благодарности. Архангельский вспоминает с сочувствием и другого учителя, приятеля Н. Ф-ча, “учителя математики Петерсона (имя и отчество его он забыл), которого ученики также ужасно любили. Это был молодой человек по виду лет 23–25, по образу жизни подходивший к Н. Ф-чу”» (*Pro et contra* II, 35–36). В письме Н.П. Петерсону от 1 июня 1911 г. *В.И. Алексеев* упоминает среди учеников Ф. братьев В.И. и Н.И. Елагиных (Там же, 177).

В.А. Кожевников подчеркивал нравственное влияние Ф. на учеников. Приводя фрагмент из несохранившейся статьи Ф., где говорилось о необходимости «убеждать детей в превосходстве нравственного порядка над экономическим» не принуждением, а собственным примером («учитель может устыдить нежалостливого воспитанника, подарив нуждающемуся то, в чем отказал ему товарищ») и звучала перефразированная евангельская формула: «Учитель добрый душу свою полагает за детей», Кожевников писал: «И что такой учитель возможен, это Николай Федорович показал своим собственным примером. Нам известны не только благодарные воспоминания о нем его бывших учеников, но и едва ли часто встречающийся случай, когда один из таковых, не выдавший его многие годы, после окончания школы, сам уже в немолодом возрасте, в тяжелую минуту жизни, в поисках не за материальной, а за нравственной помощью, не нашел ничего лучшего, как издалика обратиться к нему за важным советом исключительно под влиянием ранних впечатлений о нем как о совершенном наставнике» (*Кожевников* 2004, 66).

Уход Ф. из БУУ в июне 1864 г., по утверждению В.А. Кожевникова, был прямо связан с эпизодом помощи семье ученика, потерявшей кормильца. Продав вицмундир, чтобы оплатить похороны, Ф. был вынужден явиться на занятия «в настолько ветхой одежде, что случившийся, как нарочно, в этот день в школе приезжий начальник был изумлен невозможным костюмом преподавателя, и, когда тот отказался объяснить причину своей кажущейся неряшливости, предложил ему выйти в отставку» (Там же). Н.П. Петерсон свидетельствовал, что ревизию в училище проводил директор училищ Московской губернии М. Малиновский, к-рого «неприятно поразил костюм Н. Ф-ча», что отразилось «в придиричivosti его к ответам учеников». «Директор <...> спрашивал по учебнику, а когда Н. Ф-ч хотел объяснить ему метод своего преподавания, не стал его слушать. Н. Ф-ч ушел из класса, оставив директора одного с учениками, и тотчас же подал прошение об отставке» (*Петерсон Н.П. Из воспоминания о Федорове*, 139). Петерсон уточнял, что, когда М. Малиновскому «объяснили, что за человек Н. Ф-ч» и в чем причина «бедности его костюма», он не принял прошения об отставке, однако «Н. Ф-ч не хотел оставаться в Богородске после случившегося» и был переведен в Углич Ярославской губ. (Там же). 23 июня 1864 г. в циркуляре по Московскому учебному округу сообщалось: «Учитель истории и географии Богородского уездного училища, коллежский секретарь Федоров (перемещается) к таковой же должности в Угличское уездное училище» (ЦГА г. Москвы. ОХД до 1917 г. Ф. 459. Оп. 2. Ед. хр. 2829. Л. 55–55об.).

Для документального подтверждения произошедшего конфликта между Ф. и Малиновским были изучены архивные материалы 1864 г. Штатный смотритель «Богородских училищ» В.М. Михайлов ничего не сообщил о встрече вышестоящего начальника с Ф. Он лишь констатировал, что «учитель истории и географии коллежский секретарь Николай Федоров» выбыл из училища «за перемещением в другую Дирекцию училищ» (Там же. Ф. 156. Оп. 1. Ед. хр. 2213. Л. 4 об.). Более обстоятельно обрисовал учебный процесс в БУУ за 1864 г. директор училищ Московской губ. М. Малиновский. В частности, он отмечал: «<...> В Богородском

уездном училище <...> много детей смысленных и хорошо успевающих» (Там же. Ед. хр. 2214. Л. 3 об.). Малиновский подчеркнул, что успешная учеба учащихся зависела «от добросовестных трудов и особых усилий заботливого штатного смотрителя г. Михайлова» и преподавателей. Далее он кратко охарактеризовал учителя истории и географии Ф.: «Порядочно шло учение у Федорова, имеющего свои странности и недостатки, но человека трудившегося (далее написано карандашом. — В. Б.) [с] усердием и сведущего (1 нрзб. — В. Б.), замененного теперь учителем Клыковым, человеком также усердным <...>» (Там же. Л. 3 об.—4). Возможно, Малиновский отчитал Ф. и за то, что он противозаконно носит усы и бороду. При этом директор училищ Московской губ. сослался на изданный в 1864 г. циркуляр попечителя Московского учебного округа «О сбритии бород и усов служащих при учебных заведениях». В официальном документе, в частности, говорилось: «<...> некоторые учителя гимназий и уездных училищ дозволяют себе носить усы и бороды, противно существующим на этот предмет узаконениям». Подчеркнув, что «наставники юношества» обязаны «внушать детям чувства законности», попечитель округа генерал-лейтенант Левшин предлагал директорам и штатным смотрителям «немедленно принять все зависящие от Вас меры на устранении замеченного мною беспорядка» (Там же. Ф. 459. Оп. 2. Ед. хр. 2830. Л. 1).

Так закончилась почти 6-летняя педагогическая деятельность Ф. в БУУ. В 1911 г. богородский инженер, краевед *И.И. Алексеев*, заинтересовавшийся личностью и идеями Ф., вступил в переписку с В.А. Кожевниковым и Н.П. Петерсоном и начал сбор сведений о жизни Ф. в Богородске и его службе в БУУ (*Pro et contra* II, 174—175, 177—178, 1057—1058). После его кончины в 1903 г. богородская интеллигенция призывала поставить Ф. памятник в городе.

Лит.: Семенова 2004; *Pro et contra* I; *Pro et contra* II.

Архивы: ЦГА Москвы. ОХД до 1917 г. Ф. 156. Оп. 1. Ед. хр. 1275 (Прошения учителей о принятии на службу и переписка об учащихся, 1834 г.); Ед. хр. 1361 (Годовой учебный отчет уездных училищ Московской губ. за 1836 г.); Ед. хр. 2038 (Формулярные списки о службе чиновников

и учителей Дирекции училищ Московской губ. за 1858 г.); Ед. хр. 2131 (О беспорядках, произведенных учителем Богородского уездного училища Гамбурцевым, 1860 г.); Ед. хр. 2176 (Именной список учителей Богородского уездного училища, 1863 г.); Ед. хр. 2184 (Отчет по Дирекции училищ Московской губ. за 1863 г.); Ед. хр. 2188 (Отчет по Дирекции училищ Московской губ. за 1863 г.); Ед. хр. 2203 (Список служащих по Московской дирекции, 1864 г.); Ед. хр. 2213 (Учебный отчет уездных училищ Московской губ., 1864 г.); Ед. хр. 2214 (Осмотры учебных заведений Дирекции училищ Московской губ., 1864 г.); Ф. 459. Оп. 4. Ед. хр. 73 (Дело канцелярии попечителя МУО о пожертвованиях в пользу учебных заведений, 1863 г.); Ед. хр. 2829 (Определение учителей по МУО, 1864 г.); Ед. хр. 2830 (Циркулярное предложение попечителя Московских уездных училищ о сбритии бород и усов служащих при учебных заведениях округа, 1864 г.); Ф. 668. Оп. 1. Ед. хр. 5 (Кассовая книга Богородского женского училища, январь—декабрь 1864 г.).

В.В. Богданов

ВОРОНЕЖ, город, центр городского округа, центр одноименной области, входит в Центральный федеральный округ. Находится в 550 км. к югу от Москвы. Расположен по берегам р. Воронеж, в 12 км. от впадения ее в р. Дон. Основан зимой 1585/86 г. как военная крепость на южных рубежах государства, играл эту роль до строительства Белгородской укрепленной линии в середине XVII в. В 1682 г. В. стал центром епархии, в город прибыл епископ Митрофан (управлял епархией до 1703 г.). В 1696—1711 гг. в В. и его окрестностях по инициативе Петра I строился военный флот для выхода в Азовское и Черное море. Петр I в период с 1696 по 1722 г. побывал в В. не менее 13 раз и провел здесь в общей сложности около 500 дней. С 1715 г. В. — центр Азовской, с 1725 г. — Воронежской губернии, в 1779—1796 гг. — центр Воронежского наместничества, с 1796 г. — вновь центр губернии. В 1928—1934 гг. В. был центром Центрально-Черноземной области, с 1934 г. — центр Воронежской области. Население В. по переписи 1897 г. — 80599 чел., в 2020 г. — 1 млн. 58 тыс. человек.

В В. до 1800 г. жил *Е.А. Болховитинов* (митр. Евгений), автор первого краеведческого труда по истории губернии. В 1745 г. открыта духовная семинария, в 1809 г. — губернская гимназия,

в 1845 г. — *Михайловский кадетский корпус*. С В. связаны имена поэтов А.В. Кольцова и И.С. Никитина. С 1853 г. активно действовал Губернский статистический комитет, в 1864 г. открыта публичная библиотека, в 1894 г. создан *Воронежский губернский музей*, к-рый возглавлял *С.Е. Зверев*. Издавались газеты «*Воронежские губернские ведомости*», «*Воронежские епархиальные ведомости*», «*Дон*» (издатели *Г.М.* и *В.Г. Веселовские*), «*Воронежский телеграф*», журнал «*Филологические записки*». В 1868 г. стала действовать железная дорога, соединившая В. через г. Козлов с Москвой. В 1867 г. открыт *Воронежский окружной суд*, председателем к-рого в 1893—1904 гг. был *И.В. Денисенко*. Губернским предводителем дворянства в 1888—1895 гг. служил *М.А. Веновитинов*, возглавивший после переезда в Москву *Московский публичный и Румянцевский музеи*. В декабре 1900 г. учреждена Воронежская ученая архивная комиссия, в январе 1901 г. стал действовать Воронежский церковный историко-археологический комитет.

В 1894—1899 гг. городским судьей 3-го участка в В. служил *Н.П. Петерсон*, к к-рому в отпускное и каникулярное время приезжал Ф. Он побывал в городе не менее девяти раз и провел здесь в общей сложности около полутора лет. Анонимно, под псевдонимом и совместно с Петерсоном Ф. опубликовал в газете «*Дон*» более 20 статей историко-культурного и философского содержания. Среди наиболее значимых статей, появившихся в газете: «Что значит карточка, приложенная к книге?» (22 октября 1896), «Библиография» (29 октября 1896), «Долг авторский и право музея-библиотеки» (1 июля 1897), публикация «*Письмо Ф.М. Достоевского*» с обширным предисловием Ф. (20 июля 1897), «Каменные бабы, как указание смысла значения музеев» (12 апреля 1898), «Каменная баба воронежского музея» (5 мая 1898) «Воронежский музей в 1898 году» (14 июня 1898), «Музей Л.Г. Соловьева в Воронеже» (23 июля 1898). Отдельным изданием появилась брошюра «К делу умиротворения, возбуждаемому нотою 12-го августа 1898 года».

Невзирая на краткость пребывания в Воронеже, Петерсон прочно вошел в общественную жизнь Воронежа, тому причиной были не только его личные качества, но и дружба и творческое об-

щение с Ф. Отъезд Петерсона из Воронежа отозвался публикацией статьи *Е.Л. Маркова* «Проводы Н.П. Петерсона» (Дон. 1899. 5 мая), где был упомянут «мыслитель-идеалист г. Ф., живущий в простоте и духовной чистоте апостольских времен». Торжественные проводы, устроенные Петерсону, вызвали неудовольствие Ф. (Из письма Н.П. Петерсона В.А. Кожевникову от 29 января 1906 г. См.: *Философия бессмертия и воскрешения* II, 251). После отъезда Н.П. Петерсона из В. здесь остались жить его дочери *Вера* (до 1935) и *Елизавета* (в замужестве Кривошеина; умерла в 1919). В августе 1899 г. в В. жила племянница Ф. *Ю.А. Федорова*.

В 1894 и 1895 гг. Ф. проводил в Воронеже отпускное время с середины июня по середину августа. В 1896 г., помимо летних вакансий, он побывал в Воронеже еще раз, во второй половине марта. В 1897 г. отпускной период у Ф. длился дольше на две недели, с начала июня до середины августа. В 1898 и 1899 гг. Ф. приезжал в Воронеж не один раз и на длительные сроки: с 30 марта по 12 августа 1898 г., с 12 ноября 1898 г. по 15 февраля 1899 г. и в апреле — августе 1899 г. Во время приездов в Воронеж Ф. останавливался в доме, где квартировал Петерсон (Острожный бугор, 4), в пригородной Троицкой слободе, в доме на соседней с Петерсонами Касаткиной улице. Характерно, что Ф. всякий раз селился в домах, расположенных на тех улицах, к-рые спускаются к реке. Возможно, это было связано с его любовью к купанию. В летнее время он купался по два-три раза в день, даже когда чувствовал недомогание (IV, 271, 272, 277).

Ни один из домов, где жил Ф., не сохранился. Можно предположить, что одним из немногих уцелевших зданий, связанных с пребыванием Ф. в Воронеже, является приходская Покровская церковь (ул. Бехтерева, д. 36), к-рую от Острожного бугра отделяют несколько сот метров. К числу лиц, с к-рыми Ф. был знаком и общался в Воронеже, относятся *И.Т. Алисов*, *К.П. Афонин*, *Г.С. Вашкевич*, *Н.В. Веретенникова*, *Г.М. и В.Г. Веселовские*, *И.В. Денисенко*, священник *С.Е. Зверев*, *Е.Л. Марков*, *С.Н. Прядкин*, священники *А.М. и И.М. Скрябины*, *Л.Г. Соловьев*, к-рый по мыслям Ф. сделал набросок иконы-картины «Первосвященническая молит-

ва». Живя в Воронеже, Ф. в творческом общении со Зверевым стал инициатором проведения тематических *выставок в Воронежском губернском музее*, к-рыми отмечались наиболее значимые общероссийские и местные юбилеи. Музеем были устроены выставки, посвященные коронации Николая II (14–30 мая 1896), столетию со дня смерти Екатерины II (6–30 ноября 1896), выставка гравюр религиозного содержания (30 марта — 1 мая 1897), посвященная святителю Митрофану (23 ноября 1897), столетию печатного дела в Воронеже (14 мая 1898, ее своей статьей предварил Ф.), «Рождество Иисуса Христа и умиротворение» (26 декабря 1898 — 7 января 1899). Традиция проведения выставок была продолжена губернским музеем и после отъезда Ф. из Воронежа.

В статьях «Юбилейная выставка», посвященной выставке к 100-летию печатного дела в В. (Дон. 14 мая 1898), и «Воронежский музей в 1998 г.» (Дон. 14 июня 1898) представил исторические и будущие судьбы В. сквозь призму учения *общего дела*, проективно трактуя В. как *город*, к-рый соединяет в себе допетровское и петровское время, примиряет старую и новую Русь, а в XX в. должен перейти от *гражданства* к *сыновству*, от розни к единству, от *эксплуатации* к *регуляции*.

В.А. Кожевников так оценивал воронежский период жизни Ф.: «Довелось ему поселиться на некоторое время в Воронеже, и вот мы видим его тотчас же в близком общении с исследователями местной старины: он поощряет устройство местного губернского музея, обращает внимание на него публики статьями, перепискою, выставкою, быть может, скудною по ограниченности средств, но получительною по замыслу и т.д.» (*Кожевников В.А. Николай Федорович Федоров: Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. М., 1908. Ч. 1. С. 19*).

В воронежский период Ф. подготовил три *проповеди* на тему об умиротворении: «Проповедь на день тезоименитства государя императора Николая II (6 декабря)» (III, 447–448), «Беседа в храме Кадетского корпуса по поводу циркуляра 12-го августа о сокращении вооружений, произнесенная в день Рождества Христова на текст

“Слава в вышних Богу [и] на земле мир”» (IV, 186–187) и «Беседа на новый 1899 год» (II, 312–314). «Беседа на Новый 1899 год» в сокращенном виде была произнесена Зверевым в домово́й церкви Михайловского кадетского корпуса, а проповедь в день ангела Николая II прозвучала в церкви Рождества Христова на Придаче.

Помимо статей, опубликованных в газете «Дон», в период пребывания в Воронеже Ф. работал над другими текстами, часть к-рых написана рукой Петерсона под диктовку философа или переписана с его черновиков. Упоминание о подобной работе можно найти в их совместных письмах к В.А. Кожевникову. В письме от 17 июля 1894 (IV, 271) идет речь о завершении работы над статьей «*В защиту дела и знания...*». В письмах от 12 апреля 1898 (IV, 334) упоминается работа над статьями «Как назвать 1897 год, годом ли политических жестокостей на Востоке или же годом естественных бедствий, как наказания за них» (не сохранилась), от 8 июля того же года (IV, 335) — над статьей «О Коперниканской науке и Птолемеевском искусстве, и о том, как может разрешиться противоречие между ними», от 12 июля 1898 (IV, 341) — над статьей «Что такое добро» (IV, 27–29), от 17 ноября 1898 (IV, 350) — над статьей «О памятнике Александру III, о месте и значении этого памятника» (III, 117–120). Ноябрь 1898 вообще был временем очень интенсивной работы федоровского разума: «Написано довольно много, между прочим по вопросам, которые должно было бы поднять на предстоящей конференции мира» (IV, 352). 21 ноября 1898 Ф. и Петерсон присутствовали на лекции проф. Н.Е. Комаровского о разоружении, к-рая состоялась в зале городской думы (IV, 350). Здание находилось на месте современного университетского корпуса на пл. Ленина, разрушено в годы Великой Отечественной войны.

После смерти Ф. память о нем сохранялась в кругу его воронежских знакомых, о чем свидетельствует письмо К.П. Афонина Н.П. Петерсону от 27 апреля 1911. В воронежских газетах не было никакого отклика на смерть Ф. и на выход двух томов «*Философии общего дела*», хотя В.А. Кожевников передал в губернский музей второй том этого труда (М., 1913) со своей дарственной надписью. Ныне эта книга хранится в Отделе редких книг библиотеки Воронежского универси-

тета. Возможно, этот экземпляр мог попасть в руки *А.П. Платонову*, в чьем творчестве прослеживается ряд федоровских идей.

Выход книги *С.Г. Семеновой* «Николай Федоров: творчество жизни» (М., 1990) стал толчком к восстановлению имени Ф. в воронежском историко-культурном пространстве. Начиная с 1992 г. А.Н. Акиншин и О.Г. Ласунский опубликовали более десяти газетных статей, так или иначе посвященных Ф., перепечатали две его статьи. Итогом изысканий стала подготовленная ими книга «Н.Ф. Федоров и его воронежское окружение» (Воронеж, 1998).

Этика Ф. стала одним из идейных фундаментов воронежской школы этики, развитой в трудах *В.П. Фетисова*, *В.В. Варавы* и их учеников. В рамках ежегодной конференции по русской философии, организованной В.П. Фетисовым 13–14 мая 2004 г., в В. прошли 2 однодневные выставки, посвященные Ф.: 13 мая в Воронежской лесотехнической академии прошла выставка «“Философия общего дела” Н.Ф. Федорова и ее судьба в культуре XX века», 14 мая в Воронежском литературном музее «Служитель духа вечной памяти — Николай Федоров» (обе выставки были подготовлены А.Г. Гачевой).

Обращение к философии Ф., к его идее *местной истории* легло в основу развитой в трудах воронежского философа В.В. Варавы философии отчего края. В 2007 г. В.В. Варава создал при Воронежском государственном университете *Этико-философский семинар им. Андрея Платонова*, к-рый в своей деятельности неоднократно обращался к фигуре и идеям Ф. Среди воронежских писателей глубокий интерес к Ф. испытывает *В.В. Будаков*.

Ист.: II, 312–314; III, 117–120, 447–448; IV, 27–29, 271, 272, 277, 334, 335, 350, 352.

Лит.: *Кожевников В.А.* Николай Федорович Федоров: Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. М., 1908. Ч. 1. С. 19; Подготовка издания «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова по материалам переписки В.А. Кожевникова и Н.П. Петерсона (1904–1911) / Публ., предисл. и коммент. А. Кожевниковой // *Философия бессмертия и воскрешения* II, 251; *Акиншин А., Ласунский О.* Философ и его ученик [Н.Ф. Федоров и Н.П. Петерсон в Воронеже] // *Утро (Воронеж)*. 1992. 2 июня; *Акиншин А., Ласунский О.* В кругу священнослужителей: (Н.Ф. Федоров в Воронеже) // Воро-

нежский епархиальный вестник. 1993. № 10–12. С. 15–21; *Акиньшин А., Ласунский О.* Прошлое глазами философа будущего: [Н.Ф. Федоров губернский музей] // Воронежский курьер. 1993. 25 нояб.; *Акиньшин А., Ласунский О.* «В стране, где мало учителей, сами учатся» // Воронежский курьер. 1994. 28 июня. Предисловие и републикация статьи Н.Ф. Федорова «Музей Л.Г. Соловьева в Воронеже»; *Акиньшин А., Ласунский О.* Рядом с Федоровым: [Н.П. Петерсон] // Утро. 1994. 28 июля; *Федоров Н.Ф.* Служение высокой идее // Библиография. 1995. № 1. С. 94–104. Предисл., публ. и примеч. А.Н. Акиньшина и О.Г. Ласунского; *Акиньшин А.Н., Ласунский О.Г.* Н.Ф. Федоров в Воронеже: (Краткая хроника пребывания) // *Философия бессмертия и воскрешения* I, 244–250; *Акиньшин А.Н.* Русские философы Н.Ф. Федоров и Г.П. Федотов в Воронеже // *Философия и русская провинция: Тезисы докладов и выступлений Шестого Российского симпозиума по истории русской философии (3–5 апреля 2000 г.)*. Воронеж, 2000. С. 10–14; *Акиньшин А.Н., Ласунский О.Г.* Записки старого пешехода. Прогулка по Большой Дворянской — проспекту Революции. Изд. 2-е, испр. и доп. Воронеж, 2002. С. 69, 161; *Акиньшин А.Н.* Храмы Воронежа. 2-е изд., испр. и доп. М., 2003. С. 69, 108, 159; Города России. Энциклопедия. М., 2004. С. 91–93; Отечественная история с древнейших времен до 1917 года. Энциклопедия. М., 1994. С. 453–454; Воронежская энциклопедия. Т. 1. Воронеж, 2008. С. 147–151; *Федоров и его воронежское окружение; Акиньшин А.Н., Глазьев В.Н.* Воронеж. Страницы истории. Воронеж, 2011. 92 с.; *Варава В.В.* Философия Общего Дела и Философия Отчего Края // *На пороге грядущего*. С. 350–358; *Варава В.В.* Этика неприятия смерти. Воронеж: Изд-во ВГУ, 2005.; *Варава В.В.* Философия Отчего Края // *Родная Ладога. Культурно-просветительский и литературно-художественный журнал*. № 3. 2008. С. 103–110; *Варава В.В.* Живущих и ушедших встретить: О творчестве и отчете крае писателя Виктора Будакова. Воронеж: Воронежская областная типография — Издательство им. Е.А. Болховитинова, 2007; *Варава С.В.* Этика и философия (Семинар имени Андрея Платонова на родине писателя) // *Соловьевские исследования*. 2010. Вып. 3(27). С. 135–139.

А.Н. Акиньшин

МОСКВА. Документально приезды Ф. в М. датируются, начиная с 1853 г. С 1850 г. в М. жила старшая сестра Ф. *Е.П. Полтавцева* с мужем *К.Н. Полтавцевым* и сыном Николаем (Н.К. Полтавцевым). В 1853–1865 гг. во время жизни в с. *Белоречье* и службы в г. *Липецке, Богородске, Угличе, Ф.*, приезжая в М., останавливался в квартире Полтавцевых, о чем свидетельствуют письма Е.П. Пол-

тавцевой их общей сестре *Ю.П. Евстафьевой* и ее мужу *П.В. Евстафьеву*. *Н.П. Петерсон* вспоминал, как в апреле 1864 г. *Ф.* во время их прихода из Богородска в М. на *Пасху* познакомил его с Полтавцевыми (*Pro et contra* I, 139). Также в показаниях *Н.П. Петерсона* по *Каракозовскому делу* сказано, что *Ф.*, оставив службу в Угличском уездном училище по болезни, «проживал в Москве у сестры своей Полтавцевой»; в квартире Полтавцевых во время болезни Полтавцева на три дня останавливался осенью 1865 г. и сам *Петерсон* (*Служитель духа вечной памяти* I, 380).

Во время следствия по *Каракозовскому делу* *Ф.*, арестованный как знакомый *Н.П. Петерсона*, был препровожден из г. Богородица в М. «под конвоем двух жандармов» 27 мая 1866 г. и помещен в «Пречистенский частный дом для содержания по арестом» (Там же, 405, 406). Под арестом *Ф.* пробыл 3 недели, 2 и 19 июля состоялись допросы *Ф.* в Высочайше учрежденной под председательством г-на Московского генерал-губернатора Следственной комиссии. В своих показаниях от 19 июля сообщил, что с января 1865 г. «во время отставки проживал в Москве», где в июле и августе несколько раз виделся с *Ф.А. Никифоровым*, также привлеченным по *Каракозовскому делу*, однако разговоры велись лишь «о самых первоначальных понятиях в Истории и Географии, так как *Никифоров* был человек малоподготовленный, но любознательный»; также *Ф.* сообщал, что несколько раз ходил в Канцелярию попечителя Московского учебного округа «для разузнания о ходе дела по предмету [мо]его определения на службу» (Там же, 411, 413). 28 июля *Ф.* была дана возможность дать дополнения и разъяснения ранее данных ответов (Там же, 419). 29 июля Комиссия, не найдя состава преступления в действиях *Ф.*, постановила «освободить *Федорова* от ареста», подчеркнув, «что к допущению *Федорова* к занятиям по службе препятствий не встречается» (Там же, 419). 30 июля *Ф.* был освобожден из-под ареста, а 25 ноября определен учителем истории и географии в *Боровское уездное училище*.

В мае 1867 г. *Петерсон* поселился в М., «где жил на случайный заработок уроками и перепискою. Когда наступили каникулы,

пришел в Москву, выйдя в отставку, и Н.Ф.-ч. Весь путь от Боровска до Москвы он сделал пешком <...>. В Москве мы поселились вместе; у меня был какой-то урок, за который я получал обед, а у Н. Ф.-ча не было занятий. Скоро пришлось голодать. Полтавцева в живых уже не было, и семейство его переехало в Казань. Н. Ф.-чу пришлось опять поступить учителем в Подольск, я же в конце лета 1867 г. получил место помощника библиотекаря Чертковской библиотеки, которая помещалась тогда на Мясницкой в доме Чертова, в том крыле его, где теперь (1916 год) магазин Салаева» (*Pro et contra* I, 140–141). В Подольск Ф. был определен 11 июля 1867 г.

В мае 1869 г. Петерсон, уезжая в г. Спасск, где он получил должность секретаря съезда мировых судей, передал Ф. свою должность помощника библиотекаря в *Чертковской библиотеке* и урок у бывшего члена Комиссии гвардии штаб-капитана Михайловского. Ф. поселился в М., начал работать в Чертковской библиотеке под непосредственным руководством *П.И. Бартенева*, также готовил документы для журнала «*Русский архив*», вычитывал корректуры, осуществлял рассылку журнала. После передачи коллекции Чертковской библиотеки городу и ее временного перевода в *Московский публичный и Румянцевский музеи* (далее — МП и РМ) продолжал работать у П.И. Бартенева в редакции «Русского архива». В конце зимы 1874 г. переехал в *Керенск*, в М. вернулся в июле 1874 г. с целью сбора материалов по истории Керенского края. 27 июля 1874 г. сообщил Петерсону свой адрес: «Марьина Слободка, Александров переулок, дом Дорофеева» (IV, 198). Нек-рое время продолжал сотрудничество с «Русским архивом», в ноябре 1874 г. по приглашению *Ф.В. Чижова* стал заниматься разбором и систематизацией его личной библиотеки. 27 ноября 1874 г. поступил на службу в библиотеку МП и РМ на должность дежурного чиновника при читальном зале; в этой должности проработал более 25 лет. С этих пор постоянно жил в М., уезжая на Пасхальные каникулы и летнее время сначала в Керенск, затем в *Воронеж*. После оставления службы в МП и РМ, 11 ноября 1898 г. покинул М. 9 апреля 1899 г. по дороге из Сергиева Посада в Воронеж останавливался в М. в доме *В.А. Кожевникова*. Вернулся в М. в 1900 г. С этого времени служил вольноотрядящимся

в *Московском главном архиве Министерства иностранных дел* (угол ул. Воздвиженки и Моховой ул.).

Современным биографом Ф. *В.С. Борисовым* установлены 26 московских адресов Ф. (*Борисов В.С. Адреса Н.Ф. Федорова // Философия бессмертия и воскрешения* I, 251–255). Дольше всего Ф. проживал: в 1884–1886 гг. — в доме Сергеевой в Пречистенской части (д. 12); в 1890–1898 — в доме Иванова в Молочном пер. (д. 9; не сохранился); в 1901–1903 гг. — в доме Карташова в Пресненской части в Девятинском пер. (д. 10). Лето проводил вне Москвы — в 1900–1901 гг. — в Подольске, в 1902–1903 г. — в Воскресенске, у стен Новоиерусалимского монастыря. В декабре 1903 г. заболел воспалением легких, 11 декабря был помещен в Мариинскую больницу для бедных, где скончался 15(28) декабря 1903 г. Похоронен на кладбище Скорбященского монастыря.

В период службы в МП и РМ Ф. вскоре стал известен в научных, философских, культурных кругах М. своими уникальными библиографическими и энциклопедическими познаниями, а его личность приобрела ореол легенды. *В.А. Кожевников* писал: «Кто из бывавших в 70-х и 80-х годах в Читальном Зале, а позднее в так называемой “Каталожной”, не помнит высокой, высохшей, слегка согбенной, но полной энергии фигуры этого одетого в ветхое рубище старика, в глазах которого сверкал страстный огонь целомудренной юности, этого, на первый взгляд, сурового облика с небольшою седеющею бородою, с длинными, редкими серебристыми кудрями, с могучим, огромным, спереди обнаженным челом, на котором мускулы и жилы вздымались буграми, как только напрягалась его оригинальная дума и лилась его глубокомысленная и остроумная речь? <...> В “Каталожную”, где в благотворном своеволии царил гений грозного на первый взгляд, но любвеобильного “учителя”, по воскресеньям влекло многих не для одних только книжных занятий, но и для беседы с этим оригинальным и глубоким умом. Какие оживленные речи, подчас целые диспуты велись здесь под его руководством, по его почину, или с ним самим! Как легко и плодотворно было здесь и черпать новое знание, и делиться духовным богатством с другими! С какою непринужденностью и смелостью

выступали здесь и, на взаимную пользу в поисках истины, сталкивались определенные, противоположные мнения, и каким иногда откровением высшей мудрости звучало, среди разлада мыслей и тумана сомнений, умиротворяющее слово “учителя”, способное вместить разнообразие направлений и объединить кажущиеся противоречия своею совершенно исключительной синтетической способностью!..» (*Кожевников* 2004, 32).

Круг друзей и знакомых Ф. в М. был широк: писатели, поэты, публицисты (*Л.Н. Толстой, А.А. Фет, Е.С. Некрасова, В.Л. Величко, В.Н. Семенович* и др.), философы (*В.С. Соловьев, Н.Н. Страхов*), ученые и педагоги (*Ф.И. Буслаев, П.И. Бартенева, Н.А. Чаев, В.А. Кожевников, В.О. Шенрок, М.В. Никольский, Г.А. Джаншиев, В.М. Владиславлев, Я.Ф. Браве, И.А. Линниченко, Н.Н. Черногубов*), многие из к-рых были его сослуживцами по МП и РМ (*Е.Ф. Корш, А.Е. Викторов, Д.П. Лебедев, Е.В. Барсов, Е.И. Соколов, Г.В. Филимонов, Г.П. Георгиевский, Н.И. Стороженко, А.И. Кирпичников*) и Московскому главному архиву министерства иностранных дел (*С.А. Белокурров, С.С. Слуцкий*), художники (*В.В. Верещагин, Л.О. Пастернак, С.А. Коровин*), музыканты и музыковеды (*С.П. Бартенева, Л.Л. Сабанеев*) и др. «На четверть века Федоров становится нравственным и духовным средоточием всей деятельности центральной библиотеки и музея Москвы. Отношение к нему образованного общества древней столицы было каким-то особенно проникновенным, можно сказать, родственно-любовным» (*Семенова* 2004, 7).

Московские современники Ф. восхищались не только его образованностью, но и аскетическим образом жизни, жертвенным служением людям. «От всей фигуры его веяло сознательным, тяжелым подвижничеством, добровольно поднятым не ради оригинальности и известности, но ради самовоспитания во имя высших задач и стремлений. И эта, всем ясная, печать высокого духа сразу же выбивалась из-под убогого покрыва и увлекала каждого, заставляя забыть и не видеть того, на что никогда не смотрел и сам Николай Федорович», — писал *Г.П. Георгиевский* (*Pro et contra* I, 157). *Л.Н. Толстой*, приехав осенью 1881 г. в М. из Ясной Поляны и глубоко переживая неправду городской жизни, ее мишурность,

суету, бесстыдство, эгоизм («Все устраиваются. Когда же начнут жить? Все не для того, чтобы жить, а для того, что так люди. <...> Вонь, камни, роскошь, нищета. Разврат»), по контрасту противопоставляет ей цельность и святость образа жизни Ф.: «Николай Федорыч — святой. Каморка. Исполнять! — Это само собой разумеется. — Не хочет жалованья. Нет белья, нет постели» (*Толстой* 49, 58). Ф. сравнивали с другим знаменитым москвичом, «святым доктором» Ф.П. Гаазом: В.О. Шенрок писал, «что это был человек гаазовского типа, подвижник неумолимого добросовестного труда и бескорыстного, самоотверженного общественного служения» (*Шенрок В.О.* Памяти Н.Ф. Федорова и А.Е. Викторова // Исторический вестник. 1904. № 2. С. 663). С.Н. Булгаков назвал его «Московским Сократом» (*Булгаков С.Н.* Загадочный мыслитель // Московский еженедельник. 5 декабря 1908. № 48).

Метафизика М. в творчестве Ф. складывалась из его многолетних занятий русской историей, сначала в качестве учителя истории и географии среднерусских уездных училищ, затем — помощника библиотекаря Чертковской библиотеки, «всеобщей библиотеки России», затем — многолетней службы в МП и РМ, к-рый он называл «Московским Предкремлевским Музеем». Составляя в 1878—1880 гг. ответ на *письмо Ф.М. Достоевского*, выросший затем в работу «*Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства*» Ф. ввел в него большой исторический очерк, представив свою концепцию всемирной и русской истории в контексте философии воскрешения, осмысляя и роль М. В работе «*Музей, его смысл и назначение*» (1880-е гг.) представил тему М. сквозь призму своей философии Музея. В 1890-е гг. Ф. опубликовал анонимно или под псевдонимом ряд статей, раскрывавших разные аспекты его философии М., в «Московских ведомостях», «Русском архиве», «Чтениях в Обществе истории и древностей российских», «Науке и жизни» и др. Идеями и проектами, связанными с философией М. и России, Ф. одушевлял лиц из своего окружения: В.А. Кожевникова, Ю.П. Бартенева, С.А. Белокурова, И.А. Борисова и др., побуждая их выступать на эти темы в печати.

История России рассматривалась Ф. как история собирания земель и народов на грядущее дело *воскрешения и регуляции*, как ключевое звено перехода от «истории как факта», к-рая есть «взаимное истребление друг друга и самих себя», к «истории как проекту», к истории, становящейся «работой спасения». Подобно тому как Московская Русь, а затем Российская империя вела упорную борьбу за расширение границ, сдерживала натиск кочевников, умиротворяла враждующие племена, вовлекая их в орбиту общественного и государственного строительства, приобщая к христианской культуре, так же и новая Россия и М., ее истинная, православная столица, должны стать средоточием иного, уже ненасильственного собирания: «собирания во имя предков и ради предков — соединения всех живущих для воскрешения всех умерших» (II, 11). Переосмысляя в активно-христианском ключе теорию «Москва — третий Рим», Ф. подчеркивал, что призвание М. как «третьего Рима» состоит в том, чтобы раскрыть миру Божий замысел о человеке, стать «объединением для воскрешения», ввести народы земли в эру богочеловеческого труда и творчества.

Традиционная славянофильская оппозиция «М. — Петербург» трактовалась Ф. в духе учения общего дела. Бытовой и духовный облик М. предстал у Ф. воплощением *родственности*, московская патриархальность трактовалась как свидетельство неутраченного в торгово-промышленный век внимания и уважения к прошлому, памяти о предках, религиозность, сопровождавшая «труды и дни» москвича, — о еще не разрушенном единстве веры и жизни. «Москва — большая деревня» (III, 79), она не перерезала пуповины, соединяющей ее с селом, с его «миром», с его «общинностью» и одновременно с его непосредственным, близким касанием естественным, природным бедствиям, к-рые остро ощущает крестьянин, ведущий борьбу за урожай, за хлеб, составляющий первую, натуральную основу жизни. Из М., по Ф., должен выйти призыв к регуляции, к управлению разрушительными, стихийными силами природы, вызывающими голод, болезни и смерть.

В отличие от религиозной, родственной, сельской М. *Петербург*, державная петровская столица, предстал у Ф. эмблемой

секуляризованного, неродственного, городского уклада жизни. Западнический *Петербург* — «блудный сын» М., оторвавшийся от своих истоков, оплот неоязыческого, безрелигиозного выбора цивилизации, «эксплуатирующей, но не восстанавливающей. «Между Петербургом и Москвой такое же противоречие, какое между светским и духовным, между знанием и верой» (I, 78). Утверждая этот разрыв, Ф. одновременно намечает перспективу схождения М. и Петербурга, их объединение в общем отеческом деле, где примирятся духовное и светское, вера и знание. Ф. подчеркивает, что главным делом Московской Руси была «сторожевая служба», «борьба со степью»: «князья, а еще более народ, привлеченные прямо и косвенно к обязательной службе и поглощенные обороною земли, защитою отечества, могли видеть в богослужении лишь таинственное средство спасения; образовательным же средством богослужение для них не было» (I, 118). В укладе жизни Московской Руси не было разрыва между верой и делом, но не было и того понимания полноты христианского задания человечества, к-рое, по Ф., может быть раскрыто и усвоено только тогда, когда сороботницей и сотрудницей веры станут наука и образование. Ошибка же Петербургского периода русской истории, введшего Россию в орбиту европейской мысли и образованности, давшего толчок развитию науки, «заключалась в том, что он *свободу* поставил на место *долга* к отечеству» (I, 121), отрекся от предков, от родовой памяти. Будущее, по Ф., состоит в примирении двух периодов русской истории, в преодолении противоречия между военным, гражданским и христианским через их объединение в общем деле регуляции и воскрешения. Если собрание, к-рое совершала Московская Русь, было византийски суровым: «она, как говорили, “вынимала души из областей”», то новое собрание будет собиранием ненасильственным, но духовным, творящим новую христианскую общность, соединяющим людей и народы по образу Троицы и одновременно опирающимся на всю полноту знания человечества. «Запад получил» от Древнего Рима «капитал древнего знания», М. же от Византии «наследовала лишь долг, приняла на себя обязанность освобождения Востока и просвеще-

ния его; но исполнить этот долг Москва может, только получивши умственные средства от Запада» (I, 236).

Ф. выдвигал идею создания в М. как центре будущего собрания на всеобщее дело всемирного «народовоспитательного» Храма-Музея, к-рый должен вобрать в себе все знание человечества «в видах достижения одной общей христианской цели» (I, 236). Московская Русь, вводя в свою орбиту новые территории, собирала общую память русской земли, «хранила памятники» прошедшего, а после перехода статуса державной столицы в Петербург фактически стала городом-музеем. Но быть просто средоточием старины, собранием памятников отжившего, к-рому не возвращается жизнь, по Ф., это отречение от подлинного назначения М., от ее статуса города воскрешения. М. должна «собрать все свои музеи и архивы воедино, обратить их в место исследования, а в то же время и в место приготовления новых исследователей из поколения младшего под руководством учителей поколения старшего», «объединить вокруг единого соборного музея и все учебные заведения», к-рые будут «приготавливать исследователей-учителей, а вместе — и деятелей на всех поприщах жизни» (II, 404).

Утверждая образ М. как столицы общего дела, призванной нести в мир активно-христианское жизнепонимание, Ф. призывал к радикальному расширению деятельности всех ее научных, культурных, просветительных учреждений: библиотек, музеев, архивов, *университета*, училищ и школ, к одухотворению этой деятельности воскресительным идеалом, к участию во всеобщем познании и исследовании, в устранении причин неродственности, вражды, смертности. Центральное место в М. общего дела Ф. отводил МП и РМ, называя его «органом памяти Москвы», выдвигая широкую программу его деятельности, соединяя его с другими московскими центрами науки, культуры, образования в единый воспитательно-образовательный комплекс. В 1893 г. горячо откликнулся на инициативу заведующего метеорологической обсерваторией Московского университета Б.И. Срезневского, ходатайствовавшего о ее переносе в здание МП и РМ и размещении необходимых приборов и инструментов на бельведере Пашкова

Дома. Ф. предложил присвоить обсерватории имя *В.Н. Каразина* и выдвинул проект соединения «Музеев с обсерваториями», подчеркивая, что «хранилища прошедшего» должны быть соединены «с учреждениями, наблюдающими текущее», тем самым актуализируя их деятельность. М., подчеркивал Ф., должна показать пример всей России, объединив свои научные и культурные учреждения, университет — с библиотекой и музеями. Философ выступал за сближение МП и РМ и Московского главного архива Министерства иностранных дел, подчеркивая родственность их деятельности: если МП и РМ «суммирует миротворную задачу Третьего Рима применительно к самой России», то Архив «Министерства Международного Дела» «распространяет ту же задачу до размеров уже интернациональных, всечеловеческих», служит делу «восстановления всечеловеческого братства и всемирного мира» (*Кожевников 2004, 54*).

Ряд библиотечных и историко-культурных проектов Ф., таких как *международный книгообмен* между Россией и Францией, был направлен на то, чтобы поднять статус М. как собирательницы земель и народов, противопоставив ложному, торгово-промышленному типу взаимодействия между странами, плодом к-рого стала французская выставка в М., скрепившая военный союз 1891 г. между Россией и Францией, подлинное духовно-культурное сотрудничество, перерастающее в общее дело регуляции. Именно с М., по убеждению Ф., должно было начаться повсеместное построение в России *обыденных храмов*, посвященных Пресвятой Троице как «образцу единодушия и согласия», «единства без слияния, различия без розни»: первый такой храм Ф. предлагал построить при Румянцевском музее в ознаменование 500-летней годовщины кончины преп. Сергия, инициировал изложение этого проекта в печати, однако дело было остановлено из-за сопротивления администрации МП и РМ.

Создавая свою философию М. как средоточия подлинного — сыновне-отеческого — строя отношений людей, общества «по типу Троицы», Ф. резко критиковал капиталистические тенденции в развитии первопрестольной: утратив в послепетровское

время свое политическое значение, древняя столица «вместо политического стала экономическим средоточием» России. Показателем роста овнешняющих, отчуждающих, неродственных тенденций Ф. считал запустение московских кладбищ: «На этих святых местах, на кладбищах, не только гордые памятники богатых рушатся, но и самые могилы бедняков сравниваются с землею, уничтожаются, в чем, конечно, выражается нынешнее отношение сынов к отцам. Кладбищенские священники и левиты видят ежедневно это разрушение и проходят мимо. <...> Запустение есть естественное следствие упадка родства и превращения его в гражданство» (IV, 237). Справиться с запустением можно, лишь изменив нравственный вектор жизни, ценностный выбор развития, поставив во главу угла не обогащение, а воскрешение, переориентировав развитие науки, культуры, образования, выдвинув перед ними задачу «познавания слепой силы, носящей в себе голод, язвы и смерть» и «обращения ее в живоносную»: «Останется ли *дом ученых* (академии, музеев) пуст, как они сами то предсказывают, или же они найдут свое сокровище на кладбище?» (II, 73).

В 1893 г. В.А. Кожевников поместил в журнале «Русский архив» статью «Плач церковей московских» (№ 6. С. 288–298), написанную по прямому внушению Ф., где представил картину того, как город, все более проникаясь духом торгово-промышленной цивилизации, теснит храмы, к-рые ранее являлись в нем «средоточием всей жизни христианского общежития», как окружаются, фактически блокируются, церкви враждебными им зданиями, как сдаются в наем под магазины, склады товаров часть церковных построек и помещений, как возрастает в обществе равнодушие к такому явному, легальному «удушению» храмов. Кожевников призывал к восстановлению прежней, доминирующей роли храма в архитектурном ансамбле Москвы, подчеркивая, что это восстановление станет первым шагом к восстановлению христианских тенденций и в самой жизни.

Особое место в федоровской философии М. занимал *Московский Кремль*. Ф. повторял слова императора Александра III: «Москва — храм России и Кремль — алтарь этого храма». *Московский*

Кремль Ф. считал главной святыней древней столицы, ее животворным, зиждительным центром. В 1890-е гг. Ф. посвятил Московскому Кремлю целый ряд статей и заметок. Кремль М. — для Ф. это священная крепость, сторожащая прах предков, и одновременно центр собирания русской земли. Кремль соединяет в себе светскую и духовную власть, является центром самодержавия, к-рое Ф. трактует религиозно, видя в нем дело объединения и воспитания народов и их водительство на дело Божие. Ф. придавал особое значение обряду венчания на Царство, к-рый совершался в Московском Кремле, выделяя присутствующий в обряде обычай поклонения праху державных предков в Архангельском соборе, к-рый заменял византийский обряд *акакии*.

Образ Московского Кремля и М. как собирательницы и умиротворительницы народов возникал в статьях и заметках Ф., посвященных картине *Н.С. Матвеева* «Король Прусский Фридрих Вильгельм III с сыновьями благодарит Москву за спасение его государства», выставленной в марте 1896 г. на второй выставке Общества художников исторической живописи. По побуждению Ф. В.А. Кожевников написал статью «Международная благодарность», в к-рой описал исторический сюжет, ставший предметом картины: «Художник изобразил эпизод из пребывания в Москве в 1818 году короля Прусского Фридриха-Вильгельма III, эпизод, глубокое значение которого почему-то просмотрели почти все наши историки. Обозревая Москву, король пожелал взглянуть на нее с возвышенного места, откуда можно было бы сразу окинуть взором все страшные развалины, оставшиеся после разгрома 1812 года. Таким местом оказалась вышка нынешнего Публичного Музея. Ее и изобразил художник в тот момент, когда Прусский король, повернувшись в сторону поруганного иноземцами Кремля и проникаясь сознанием величия жертвы, принесенной Россией в лице Москвы для спасения себя и Европы, считает долгом благоговейно, до земли, поклониться полуразрушенной святыне и приказывает исполнить то же своим двум сыновьям, будущему королю Фридриху-Вильгельму IV и будущему основателю Немецкой империи Вильгельму I, тогда как сопровождающий высоких гостей русский офицер (граф Кисе-

лев) с изумлением смотрит на не совсем ему понятное преклонение Прусского короля и его сыновей, иноземцев, иноверцев, пред прахом сердца России, пред Кремлем, указывая на к-рый, Фридрих-Вильгельм со слезами говорит: “Вот наш спаситель!”». Перелагая мысль Ф., Кожевников утверждал: «Здесь, в лице Прусского короля и его преемников, Запад впервые отрезвился от своего заблуждения, сознал свой грех неблагодарности пред исконною защитницей Европы», назвал вышку МП и РМ «второй Поклонной горой»: «Если первая Поклонная гора стоит пред Москвою, как пред храмом России, то вторая Поклонная гора стоит пред самым Кремлем, как пред алтарем храма» (*Кожевников В.А. Международная благодарность // Русский архив. 1896. № 2. С. 260–262*). В статьях «О Румянцевском музее» и «Еще о Румянцевском музее — как памятнике 1812 года», помещенных в газете «Русское слово» 9 и 15 февраля, Ф., апеллируя к статье ученика, предлагал увековечить сюжет картины Матвеева скульптурным изображением этой сцены на бельведере (вышке) МП и РМ, призывая создать это изображение совокупным трудом художников: «Неужели не найдется художников, которые бы пожертвовали своим совокупным небольшим трудом для безвозмездного совершения этого дела, то есть созидания из Музея нового памятника 12-му году, объединяющего Музей Московский и Кремль в одном монументе и раскрывающего глубочайший смысл этого приснопамятного времени. Тогда Москва будет иметь и исключительно духовный памятник — храм Христа Спасителя, и светский, неотделимый, впрочем, от святыни Москвы, от ее Алтаря, по выражению Царя-Миротворца. Тогда Музей не напрасно носил бы имя Московского, ибо, воспроизведя на своей вышке знаменательное событие, он увековечил бы оценку первопрестольной, сделанную Западом в редкие минуты его беспристрастия, и был бы наглядным выражением Москвы как собирательницы и спасительницы Запада и Востока друг от друга и от самих себя (Китая от Японии, Франции от Германии), то есть выражением того, чем должна быть Москва» (III, 109).

Ф. называл МП и РМ Предкремлевским музеем, указывая на символическое расположение Дома Пашкова напротив Мо-

сковского Кремля. В статье «Предкремлевский Московский Румянцевский музей и памятник основателю этого музея в самом Кремле», посвященной открытию в 1898 г. в Кремле памятника *Александру II*, изображавшему историю собирания русской земли, Ф. отмечал ключевую роль императора в переводе Румянцевского музея из Петербурга в Москву и называл его основателем Московского музея и его библиотеки, появление к-рых поднимало статус М. как города, имеющего «мировое значение» (III, 112). В 1896 г. приветствовал перенос Баженовской модели реконструкции Московского Кремля из Оружейной палаты в МП и РМ, в духе общего дела раскрывая символику замысла *В.И. Баженова*: «Превращая Кремль, т.е. знаменитую неприступную крепость, в открытый, доступный для всех дворец собирателей земель русских и иностранных, Баженов, очевидно, хотел этим сказать, что задача власти, для которой Кремль превращался во дворец, есть умиротворение» (III, 104).

Ф. трактует Кремль исторически и проективно. Исторически, как крепость, Кремль выражает «неродственные между людьми отношения». Проективно же он выступает как орудие преодоления неродственности, «регуляции умерщвляющей силы». Ф. намечает путь трансформации Кремля, радикального изменения его функции: «Стены и башни, служившие для защиты праха умерших (отцов) от себе подобных живущих, обратятся в орудия регуляции силы рождающей и умерщвляющей для обращения ее в воссозидающую и оживляющую» (III, 91).

Размышляя о судьбах Московского Кремля, Ф. намечает два вектора трансформации его облика соотнося их с двумя путями истории. Цивилизации «блудных сынов» соответствует «секуляризованный Кремль, в котором валы или стены заменены гульбищами, бульварами с кафе-шантанами и т.п., а сторожевые башни превращены в бельведеры» (III, 91). Миру «сынов человеческих» — Кремль, к-рый «религионизируется». М. как промышленно-торговому городу под стать торговые ряды, стоящие перед Кремлем. М. как «большой деревне» под стать Кремль, ее «старое Кладбище, которое в Ночь Пасхи наполняется мужиками со всей России, так

что становится *сельским кладбищем*» (III, 79). В проекте росписи стен Кремля Ф. планировал представить символическую картину удаления светских и духовных собирателей русской земли от древнего детинца, отрекшегося от своего назначения, представить их символический «плач над Кремлем, над Москвою, над Россиею, которую они (собиратели) и хотели собрать, но не для производства того, что собрано в торговых рядах» (III, 99). И здесь же, на стенах, философ хотел представить картину опаматования народа, преобразования Кремля и М.

Осмысля архитектурный образ Кремля, Ф. видел в нем книгу активно-христианского богословия, подчеркивая, что в пространстве кремлевской застройки органично соединены церковные и светские учреждения, являя единство веры и знания. Кремль — Храм и одновременно Музей, демонстрирующий необходимость примирения храмового и внехрамового, духовного и светского. Проект превращения Кремля в «воспитательный Музей» и Храм общего дела Ф. выдвигает в целом ряде статей и писем 1890-х гг.: «Кремль, превращаемый в Храм и Музей, и есть училище для масс, школа объединения в общем родовом деле» (III, 100).

Верный своей установке на литургизацию жизни, на сакрализацию светских форм, на внесение в мир идеи преобразования, убежденный в том, что не храмовое должно «профанироваться» при переходе в светское, а «площадное должно возвыситься до храмового» (III, 100), Ф. в 1893 г. выдвигает проект росписи стен Кремля. Он предлагает покрыть кремлевские стены росписью (подобно тому как покрывали в старину наружной росписью русские храмы), представив в этих росписях ключевые события русской истории как истории собирания, умиротворения, печалования о розни, а также картины будущего «всеобщего дела» регуляции природы и воскрешения. Осуществить проект Ф. хотел совокупным трудом художников всей России, подчеркивая широкие возможности коллективного вдохновения. Представляя этот проект *В.В. Верещагину*, Ф. писал: «Кремль имеет для Вас великое значение: мне кажется, что Вы всю жизнь трудились для Кремля» (IV, 260). В.А. Кожевников по мыслям Ф. написал специальную статью «Стены Крем-

ля», изложив в ней его проект обращения Кремля в воспитательный «всеенаучный и всехудожественный Музей» (Русский архив. 1893. № 11. С. 365–377). Инициатива Ф. и Кожевникова встретила противодействие со стороны тогдашнего заведующего дворцовой частью Кремля графа А.В. Орлова-Давыдова, увидевшего в предложении росписи кремлевских стен неуважение к родной старине, «новшество». Отвечая на упреки Орлова-Давыдова, Ф. представлял роспись как «национальную работу всего народа с царем во главе», как «результат совокупного труда историков, археологов и живописцев, т.е. и ученых, и художников» (III, 92). Позднее, обращаясь к этому неосуществившемуся проекту, Ф. сетовал на то, что коллективное вдохновение «решительно недоступно» «для нынешних литераторов и художников, развращенных литературною и художественною собственностью» (III, 66).

Особое значение Ф. придавал символике пасхальной службы в Кремле. Н.П. Петерсон вспоминал, как в период службы в Богородске в 1864 г. на Страстной седмице Федоров вместе с ним отправился пешком из Богородска в М., чтобы провести здесь кульминационные дни — Великий четверг, Великую пятницу, Великую субботу и саму Пасху: «...Подходя к Москве, слушали, как в разных церквях отбивали число прочитанных евангелий, и Н. Ф-ч говорил, что в Москве такой перезвон слышен всю ночь с четверга на пятницу, с шести часов вечера в четверг: в одних церквях служба двенадцати евангелий бывает с вечера, в других же утром с 2, 3, 4-х часов, а в монастырях с 8-ми часов вечера и кончается в два, три часа ночи. Вечерню в пятницу на Страстной, на выносе плащаницы, мы были в Успенском соборе, где служил тогда, в 1864 г., митрополит Филарет» (*Pro et contra* I, 139). Ф. подчеркивал, что во всей полноте смысл Пасхи проявляется именно на пасхальной службе в Кремле; трактуя символику службы, стремился раскрыть ее воскресительный смысл. Пасхальная утренняя начинается вне храмовых стен: «первая весть о воскресении слышится не под сводами храмов, а под открытым небом». Когда это происходит в Кремле, на Соборной площади, то «весь Кремль делается храмом, алтарем воскресения, воскресной жертвы, а народ, сошед-

шийся в него со всех концов русской земли, объединяясь в общем порыве радости, христосованием, которое также не ограничивается только храмом, становится в этот момент Церковью» (III, 81). Впечатления пасхальной службы в Московском Кремле повлияли на становление идей «внехрамовой литургии» и «внехрамовой Пасхи», стержневых в философии Федорова.

В статьях и заметках «Пасха в Кремле с коронациею» и «К Пасхе в Кремле с коронациею», посвященных предстоявшей в 1896 г. коронации *Николая II*, Ф. предлагал совершить акт коронации в день Пасхи, подчеркивая, что только в день Воскресения Христова, являющего собой обетование и прообраз грядущего всеобщего воскрешения, назначение царской власти может быть раскрыто во всей своей полноте. Ф. подчеркивал, что в истории России коронация императора Павла I состоялась именно на Пасху, и предлагал сделать коронацию в день Пасхи постоянным установлением. В мае 1900 г., откликаясь на апрельский приезд Николая II с семьей на Пасху в Москву, Ф. пишет статью «О Москве как Пасхальной резиденции». Присутствие императора на Пасхальной Утрени в Успенском соборе Московского Кремля Ф. воспринял как событие глубоко знаменательное, истолковав его в духе собственного понимания русской идеи и смысла самодержавной власти.

На смерть Ф. откликнулось большинство московских газет. В.И. Шенрок, описывая свое впечатление от первых посмертных материалов, писал: «В ближайшие дни после его кончины, вероятно, не один москвич был изумлен, встречая в разных газетах его некрологи и воспоминания о нем, дружно его прославлявшие. Казалось, вдруг было сделано открытие, найден был перл высокой ценности» (Исторический вестник. 1904. № 2. С. 663). *Е.В. Барсов*, автор статьи-некролога в газете «Московский листок» (17 декабря 1903, № 350), так передавал федоровскую метафизику М.:

«Москва, — говорил почивший на смертном одре, — есть Третий Рим, собравший православное христианство: он может быть и пусть будет союзом для борьбы против бездушных сил, для восстановления и оживления их в организмы, соответствующие личному отделенному духу...

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

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

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

Вот мысли, которые он, на смертном одре, завещал нам объявить Москве православной» (*Pro et contra* I, 118–119).

Лит.: Душа Москвы. М., 1997; Москва: Энциклопедия. М., 1998; *Гачева А.Г.* Н.Ф. Федоров — философ и деятель отечествоведения // *На пороге грядущего*. С. 220–251.

А.Г. Гачева

ПЕТЕРБУРГ

Тема судьбы и исторического значения П. затрагивается в главном сочинении *Н.Ф. Федорова* «*Вопрос о братстве, или родстве...*», развивается в статьях «“Святой Благоверный Великий князь Александр Невский”», сочинение М. Хитрова» (III, 367–377), «О двухсотлетнем юбилее незаконного сына 3-го Рима...» (III, 379), «О полярной столице» (III, 384–385). В своей оценке П. Ф. отталкивается от сложившейся в русской историософской мысли оппозиции «Москва — Петербург», переосмысляя ее в духе учения *супраморализма*.

С момента основания П. биполярность столиц представляется отправной точкой в размышлениях о культурной идентичности России, о ее прошлом, настоящем и будущем. В 1830–1840-е гг., когда особенно остро ощущается необходимость перемен и ведутся горячие споры о путях развития страны, феномен П. в свете историософской перспективы видится как факт экзистенциального выбора. Такая трактовка присутствует в статьях *Н.В. Гоголя* «Москва и Петербург» (1836) и *А.И. Герцена* «Москва и Петербург» (1842). Гер-

цен писал, что «с того дня, как Петр увидел, что для России одно спасение — перестать быть русской, с того дня, как он решился двинуть нас во всемирную историю, необходимость Петербурга и ненужность Москвы определилась» (Колокол. 1857. 1 авг.). Герцен критикует *Москву* и бюрократический П., не затрагивая прогрессивные стороны русской действительности, отразившиеся в культуре обеих столиц. В 1850-е гг. к полемике о месте П. в истории страны присоединяется *К.С. Аксаков*. В статье «Значение столицы» (1856) он называет П. «заграничной столицей» России (Русь. 1882. № 1. С. 10–12; 1882. № 2. С. 9–12). Тяжба двух столиц на страницах публицистики выливалась в споры о путях развития страны, где П. представлял то городом, к-рый живет и действует настоящим, привнося дух современности в пространство огромной империи, то заграничной столицей России, далекой от понимания коренных задач и образа жизни русского народа. Позиция Ф. как восприимчика этих дебатов тяготеет не к поиску компромисса, а к основанному на идее супраморализма синтезу в понимании причин переноса столицы государства. Соотнося социально-политические, экономические, географические факторы с сакральным, религиозно-символическим смыслом основания и оставления столиц, Ф. видел в П. «средство для борьбы за освобождение Царьграда, этого мирового центра» (I, 190). Имперский П. лишь ступень в восхождении к всемирной столице христианства — Царьграду, оплоту православия и священной власти царя. Своеобразный телеологизм исторической концепции Ф. вполне допускал факт появления Невской столицы. Суждения Ф. о метафизике Петербурга, города, основанного в 1703 г. Петром и ставшего столицей Российской империи, вплетаются в общий контекст историософских представлений мыслителя, утверждающего идеи активного христианства и православного мессианизма.

Ф. далек от идеализации петербургского периода истории страны, связывая появление «Невского парадиза» с распространением идеалов просвещения и гуманистического индивидуализма, с социальными преобразованиями, углубившими пропасть и разнь между сословиями российского общества, с расцветом светского

искусства, порывающего связь с религиозными корнями. Ф. тревожит нарастающее влияние Запада и движение России по пути западной цивилизации. Он полагает, что П. стал для Европы «дверью в Россию», через к-рую в страну хлынул поток идей и ценностей, противоположных и враждебных исконному, органичному укладу российской жизни. В заметке о двухсотлетнем юбилее новой столицы Ф. называет город «незаконным сыном 3-го Рима», «маркизом Санкт-Петербургом», «дебашаном и блудным сыном ставшим гонителем и мучителем Русской земли, своей матери», «треугольной шляпою России, конечно немецкого или вообще западного покроя» (III, 379). В немецком имени города Ф. усматривает глубокий символизм, обозначающий начало «немецкого ига», сменившего ханское иго. «Видя Русь, теснимую всюду, благодаря немецкой треуголке, мы не можем не задать вопроса, что для Русской земли было хуже, татаро-монгольский Сарай или немецкий С.-Петербург?» (III, 381). Город бюрократии и интеллигентов, во всем подражающий Парижу оплот «западничества», вел Россию, по мнению Ф., к упадку и порабощению, превращаясь сам и превращая Москву (3-й Рим) в захолустье, отрезанное от мирового пространства отсутствием океанских портов и малой протяженностью железных дорог, а главное, угасанием религиозного понимания жизни.

Противопоставление П. Москве у Ф. не сводится к сфере славянофильской феноменологии, тем более к эмпирическим размышлениям, в к-рых сравнивается уклад жизни древней столицы, «большой деревни», с утвердившимися порядками прагматичной, холодной и чопорной имперской столицы. Размышления Ф. о судьбе и предназначении П. выходят за пределы спора западников и славянофилов, всецело определяясь идеями и пафосом христианского универсализма, принявшего у Ф. форму супраморализма, трактующего исторический процесс как движение объединенного человечества к Небу на Земле, к Новому Иерусалиму, к всеобщему воскрешению, Новой Пасхе. Философия общего дела, пронизанная эсхатологическим духом, в понимании пространства сосредоточена на вопросе соотношения сакрального и профанного,

на осмыслении причин изменения границ между священным, «высоким» и «низким», онтологически не причастным к сакральному, лишенным отношения к священным уровням бытия. В свете этих представлений Ф. создает образ П. и проводит его сравнение с Москвой. Древняя столица, Москва, к-рую Ф. хорошо знал и любил, вдохновляла мыслителя на описание архитектоники сакрального пространства, храмоцентричная модель к-рого лежит в основе иеротопического проекта супраморализма. Образ этого пространства раскрывается в движении от «храмовой литургии к внехрамовой», где храм, погост, кремль, город, село, страна, планета, космос освящены молитвой и преображающей деятельностью человека. Содержание многочисленных статей, посвященных Москве, ее сакральному и символическому значению для России, для осуществления проекта общего дела («Кремль как храм...», «Москва — большая деревня», «Пасха в Кремле с коронацею», «О памятнике Александру III, о месте и значении этого памятника» и др. — см.: III, 77–120), предваряет высказанное Ф. за год до 200-летнего юбилея П. мнение о возможности сделать Москву «Пасхальной столицей России», притом что «С. Петербург останется лишь будничною столицей» (III, 380). Нахождение императора в пасхальные дни в Москве, его участие в пасхальных службах в Успенском соборе Московского Кремля, поклонение праотцам, покоящимся в Архангельском соборе, Ф. полагал неперменным условием, наполняющим смыслом сакральное пространство столицы как места превращения храмовой литургии во внехрамовую. Приезд в 1900 г. Николая II на Пасху в Москву, так же как коронационные события 1797 г., когда церемония коронации Павла I произошла в пасхальное воскресенье и в обряд венчания на царство был включен крестный ход вокруг Кремля, Ф. считал глубоко символическими событиями. Для Ф. пространство столицы — место важных религиозных символов. Москву он рассматривает как пространственную икону, побуждающую человека обращаться мыслями и делом к Богу, к теоантропургии, преображающей мир. Так, по мнению Ф., возвышались в христианском мире Рим, Константинополь, Москва, когда в облике и жизни этих городов присутствовал дух и образ Иерусалима и стремление к об-

ретению всеобщего спасения. Построенный патриархом Никоном Новый Иерусалим с Голгофой и Храмом Воскресения Господня являл собой, как и Московский Кремль, священное пространство, направляющее на путь завершения Голгофской истории через восхождение, к-рое станет внехрамовым делом. Создаваемый как новая столица, П. наследовал эту традицию. Основание П. Ф. рассматривает в контексте иеротопического проекта, упоминая предание о посещении апостолом Андреем Первозванным берегов Ладоги и невских земель, на к-рых строилась новая столица. П., не признавший Москву 3-м Римом, замечает Ф., «самим положением занял то место, откуда по легенде апостол Андрей отправился в два Рима» (III, 374). Это место освящено присутствием и подвигами Александра Невского, святого, ставшего небесным покровителем П.

Ф. хорошо знает и переосмысляет историю возникновения П., где, по замыслу Петра I, возводились укрепления, выросли дворцы, дома, мосты, а вместе с этим формировалось сакральное пространство города, причем П. принимал облик, значительно отличавший его от Москвы и других городов, возникших в средневековье. В XVIII в. кремли утрачивают оборонительное значение и перестают быть общественно-политическими центрами городов. Фортификационным сооружением становится цитадель, входящая в систему городских оборонительных укреплений. В проекте планировки П. Петропавловская крепость трактовалась как цитадель, а территория Васильевского острова как форштадт (посад). Это радикально меняло городское пространство, выводя за пределы священных, охраняющих стен жилые дома и светские учреждения. Столица не могла быть без храма и чудотворной иконы. С 1712 г. в Петропавловской крепости на месте ранее построенной деревянной церкви возводится Петропавловский собор, принявший статус усыпальницы российских императоров. Шпиль колокольни собора, венчаемый золоченой фигурой ангела, крест храма, как и корабль шпиля здания Адмиралтейства, вознесли над городом христианские символы. В 1703 г. царь заложил первый храм будущей столицы — Троицкую церковь, в к-рой находилась чудотворная икона Казанской Божьей Матери. В пе-

тровские времена этот храм был главным собором столицы. Здесь торжественно отмечались в 1721 г. заключение Ништадского мира с Швецией, присвоение Петру I титула императора. В 1712 по указу Петра была основана Александро-Невская Лавра, к-рая строилась по его плану и при личном наблюдении. В Троицкий собор Лавры были перенесены мощи святого благоверного князя Александра Невского. Это событие утверждало сакральный статус новой столицы. Почитанию св. Александра Невского Ф. придавал особое значение, видя в нем помощника в борьбе с Западом и Востоком, защитника православного царства. Ф. горячо поддерживает возвеличение образа святого, своей жизнью явившего пример единства веры и дела. Таким должен был стать дух новой столицы, воплощающей идеал «панхристианизма».

В служении делу объединения всего христианского мира во-круг 3-го Рима (Москвы), в обретении православным царством священных храмов и святынь Царьграда (2-го Рима) Ф. видел значение и задачу города Петра, к-рую сам П. «не признавал, как мысль, а исполнял как дело, отвергал вольно, а исполнял не-вольно» (III, 375). П. в историософии супраморализма — символ времени и расширения пространства православного царства, освоения достижений западной цивилизации, но одновременно и примирение с «историей как фактом», заключающейся в стремлении к могуществу, власти, богатству, сопровождающейся взаимным истреблением, рознью и смертью, в то время как задача России в лице ее столицы — быть провозвестницей «истории как проекта», к-рая есть само «христианство, переходящее от мысли к делу», «к спасению явному, или воскресению» (II, 38). П., превратившийся в столицу светской культуры, торговли, индустриализма, неравенства и угнетения, не смог, подчинившись Западу, стать духовным центром, направляющим христианский мир и человечество по пути истории как проекта. В этой связи у Ф. появляется идея переноса столицы за полярный круг, к Баренцеву морю на Рыбачий полуостров, к стенам самой северной в мире православной обители Троице-Печенгского монастыря, основанного в 1533 г. преподобным Трифоном Печенгским.

На протяжении долгого времени монастырь был оплотом веры и защитником северных рубежей государства. Необходимость основания временной морской столицы в заполярье Ф. обосновывал геополитическими соображениями, полагая, что незамерзающий город-порт на Баренцевом море, на 10 градусов севернее П., открывающий морские пути Атлантического и Северного ледовитого океанов, избавит Россию от надвигающегося «англо-немецкого господства» (III, 383). Предполагаемая новая столица должна была принять от П. статус защитницы границ и транспортных артерий страны, но главное — стать сакральным местом, из к-рого начнется воплощение истории как проекта, всеобщее объединение. Эта коренная перемена, как считал Ф., «означает не сближение с Западом, как Петербург, не желание мнимого соединения в догмате, а соединение <в общем всех деле управления слепыми силами природы>» (III, 385). За полярным кругом главным врагом будет не Запад, а холод, побеждаемый объединением и умиротворением человечества, обращением стихийных сил в управляемые разумом (III, 375). В переносе столицы Ф. видел высокое символическое значение, коренное изменение жизни, когда, оставляя экстаз мнимого благочестия Невского парадиза, Россия встает на путь строгого аскетизма, принимая, подобно монаху, схиму ради объединения рода человеческого, ради того, чтобы все люди стали «небесными силами, правящими небесными телами вселенной» (III, 375).

Лит. Бунин А.В. История градостроительного искусства. Т. 1. М.: Стройиздат, 1979. С. 410–446; Лотман Ю.М. Семиотика Петербурга и проблемы семиотики города // Лотман Ю.М. Избранные статьи. Таллин, 1999. Т. 2. С. 9–21; Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Отзвуки концепции «Москва — третий Рим» в идеологии Петра Первого: (К проблеме средневековой традиции в культуре барокко) // Лотман Ю.М. Избранные статьи. Таллин, 1993. Т. 3. С. 201–212; Спивак Д.Л. Метафизика Петербурга: Немецкий дух. СПб.: Алетейя, 2003. 448 с.; Топоров В.Н. Петербургский текст русской литературы: Избр. труды. СПб.: Искусство, 2003. С. 7–118; Москва — Петербург: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2000. 712 с.

ПУТЕШЕСТВИЕ К ПРЕДГОРЬЯМ ПАМИРА было частью поездки Ф. в *Асхабад* (тогда столица Закаспийской обл.; ныне — Туркменистана) в 1899—1900 гг., где в это время служил его ученик *Н.П. Петерсон*. Эту поездку можно считать осуществлением давней мечты Ф., потому что *Памир* как предполагаемая *могила праотца* и потерянный *рай*, оставался для него одним из важнейших мест на *земле*.

Ф. отправился в путь с Петерсоном несколько дней спустя после прибытия в Асхабад (что произошло 21—23 августа 1899 г.). В ходе краткой поездки они посетили Самарканд и Ташкент. Единственным источником, описывающим путешествие, является письмо Ф. *В.А. Кожевникову* от 8 сентября 1899 г. (IV, 393—394). К сожалению, его содержание является довольно скудным.

Расстояние от Асхабада до Ташкента — 1300 км. Скорость передвижения Ф. и Петерсон доказывает, что они совершили поездку по недавно построенной Закаспийской ж. д. Участок до Самарканда был открыт в 1891 г., а движение от Самарканда до Ташкента началось лишь несколько месяцев раньше — 1 мая 1899 г.

Влежщем «у подножия Памира» (IV, 393) Самарканде Ф. и Петерсон остановились только на один день. Ф. не рассказывает об этом никаких подробностей. Вместо того он пишет о расположенных вблизи памятниках *истории*, к-рые он не посетил: древней христианской крепости Кяфир-Кала и пещере Кяфир-мола, где, по приказу Тимура, были убиты «последние остатки несториан» (IV, 394). По мнению Ф., современный рус. Самарканд должен быть построен на месте Кяфир-Калы, а у Кяфир-молы следует основать «Новопечерский монастырь-памятник», к-рый станет «Лаврою всего Туркестана» (IV, 394). Ф. пишет, что ныне «за неимением других святынь» (IV, 394) в городе местные христиане чтут мифическую могилу ветхозаветного пророка *Даниила* (почитаемого также мусульманами).

Из Самарканда Ф. и Петерсон отправились в Ташкент — тогдашнюю столицу российского Туркестана. 1 сентября паспорт Ф. был зарегистрирован «у пристава 1 части» города. В Ташкенте Ф. и Петерсон, желая заинтересовать местных жителей исто-

рией Средней Азии и идеей *регуляции* природы, передали члену Московского археологического общества и вице-президенту Туркестанского кружка любителей археологии Н.П. Остроумову записку с призывом к организации в Туркестане *археологического съезда* и съезда естествоиспытателей и врачей. Текст записки не сохранился, но до нас дошел доклад Ф. на эту же тему «О месте будущего археологического съезда» (III, 207–210), к-рый Петерсон прочитал на заседании кружка 25 (или 26) сентября. Ф. пишет в статье о необходимости всестороннего, международного исследования Туркестана и особенно Памира как предполагаемой колыбели человечества и «кладбища общих всем народам предков» (III, 208). Началом этого *дела* могли бы стать упомянутые съезды. Задачей археологов должно быть подробное исследование Памира, а задачей естествоиспытателей и врачей — опыты регуляции природы и преобразование *пустыни*, безраздельно господствующей в Средней Азии. Осуществление этих целей имело бы значение не только научное, но и «нравственное (и даже священное)» (III, 208), потому что приблизило бы нас к осознанию всеобщего *родства* и *долга* перед предками. Съезды способствовали бы также укреплению сотрудничества и мирных отношений между современными странами — прежде всего *Россией* и *Англией*. Лучшее место для проведения съездов, по мнению Ф., Самарканд.

М. Мильчарек

Из раздела «ИДЕИ И ТРУДЫ»

БРАТСТВО — концептуальное понятие учения Ф., выражающее нравственно высший тип социально-родственных связей людей; это качественная характеристика совершеннолетнего общества как «союза единокровия» (III, 36) и одна из целевых вершин *проекта общего дела*. Б. необходимым образом сопряжено с другими центральными категориями — *отечество, родство*, «восстановление родства», *братотворение, отцетворение* и др.

Б. является стержневой темой основополагающей для учения Ф. 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)»* (I, 35–308). Развивая проект Б. как положительную, основанную на сыновней любви к отцам нравственно-творительную антитезу *небратству*, цивилизованному *небратскому состоянию*, Ф. выдвигал вопрос о Б. в практической формулировке, как вопрос «о том, что нужно делать для выхода из небратского состояния» (I, 42), и в такой постановке считал его обязательным для всех сынов человеческих «без всяких исключений» (I, 37). Саму постановку и дальнейшую разработку вопроса он относил к компетенции ученых-отечествоведов. Вопрос о Б. определяет логический и нравственный вектор философии общего дела, в супраморалистической постановке это вопрос об активной и научно-просвещенной нравственности сынов, «сознающих утрату, свое сиротство, и только в исполнении долга к отцам находящих свое благо, свое дело» (I, 396).

В аспекте социальной организованности Б. — это образованный чувством братской взаимности «крепкий союз сынов» (I, 339), межбратская любовь к-рых основана на любви к общим для них отцам-предкам. Таким образом, Б. «сынов и дочерей человеческих» (II, 193) — это общность, определяемая не рационально-правовыми принципами социализации и кооперации, как общество гражданских отношений, а генеалогическими узами

родственности «по отцам, по отечеству» (I, 185), как чувственно-родовая всесыновняя единственность «во всеотеческом деле» (I, 85), в к-ром «любовь соединится с правдою» (I, 339) — с правдой восстановленной жизни во всей исторической полноте отечества — планетарного человечества.

Всеобщее Б., восстанавливаемое на основе полного деятельного раскрытия сыновней любви к отцам, перерождает отчужденность и бесчувственность юридических отношений гражданского общества, превращая само человечество, размежеванное по государственным, политическим, этно-культурным, конфессиональным и иным цивилизационным признакам, в единое и всеобщее — всепланетное — отечество. Б., избывая всякую социальную рознь в ее межличностных, внутри- и межпоколенческих и родовых проявлениях, т.е. проективно превозмогая всечеловеческое небратство (ибо отцы сынов-братьев, в свою очередь, — тоже братья как сыны своих отцов), решает задачу преодоления другого вида неродственности — *сиротства*, путем возвращения отшедших отцов к новой жизни, т.е. возрождения отечества, полной *патрофикации*. Т. о., понятие Б. в учении Ф. фундируется и раскрывается через другую, системно значимую категорию — *отечество*.

Утверждая логику братотворения и установления братского состояния общества, Ф. выстраивает причинно-следственный ряд: действительное Б. учреждается через любовь к отцам, т.е. через отечество, путем патрофикации; и в то же время Б. восстанавливается для отеческого дела, заключающегося в воскрешении умерших предков, т.е. в возрождении отечества: «Если без восстановления, как сыновнего дела, не может быть братства, то и без братства не может быть восстановления» (II, 436). Отечество, в логической связности задач проекта, — исходная и целевая вершина общего дела, братотворительная основа и отцетворческое выражение Б., одновременно: «Нет ничего нелогичнее, бессмысленнее, как, отвергая воскрешение (отцов), требовать от людей братства (сынов), ибо это значит, отвергая причину, признавать следствие» (II, 337). В философии общего дела принцип «братство по отечеству» задает взаимопричинную логику «объединения и воскрешения» (III, 582) —

Б. для и посредством отечества, осуществляемого через Б.; это обоюдная нравственность братственности и отечественности в их взаимоосмысленности, это сама «нравственно-естественная жизнь» (II, 178) в родовом переплете ее эмпирических явлений. Таким образом, «истинное, естественное, настоящее братство, братство полное» (II, 338) основывается на отечестве: «только по отцам мы братья; братство без отечества непонятно, и братское единение сынов может быть полным только в деле отеческом» (Там же). Братство без отечества, т.е. без воскрешения отцов не только нравственно-практически невозможно, но и этически невысказуемо. Поэтому Ф. приходит к категорическому выводу: «нет у сынов человеческих другого средства для восстановления братства, кроме всеобщего воскрешения отцов» (II, 361), и это необходимость не только нравственная, но и физическая; принимая же и исполняя долг патрофикации, как выражение деятельной любви к отцам, творящей отечество, «сыны достигнут полноты братства» (I, 148). Патрофикация означает «непрерывное» Б., к-рое развивает воскресительную последовательность в поколенческую глубину исторических времен: воскрешенные отцы воссоединяются во всебратском союзе сынов «для возвращения жизни своим отцам, расширяя далее и далее область мироправления и мироздания» (III, 309).

Нравственно-естественное понимание Б. Ф. считал вытекающим из природного определения человека как *сына человеческого* — сына всех отцов-предков как одного отца; определения, в к-ром уже содержится заповедь объединения всех сынов в виде Б. по единому для всех прашуру и указание на цель и долг сыновнего союза к родителям: воскрешение «всех своих отцов и матерей» (IV, 78). Исходя из этого, Ф. делает афористичный вывод: «Тайна братства скрывается в отцах. Похоронив отцов, мы схоронили братство» (III, 540). Смерть скрывает — могильно заземляет — генеалогические корни, вызывает разрыв родственности и притупляет чувство утраты, тем самым порождая безнравственную терпимость сынов к уходу отцов.

Определяя смысл Б., Ф. замечает, что «попыток устроить братство, не обращая внимания на причины, которые делают людей

небратьями, т.е. поселяют между ними вражду, было так много, что история потеряла счет таким попыткам» (IV, 28). В многочисленных исторических усилиях осуществить (а в логике всеотеческого дела — восстановить) братское состояние общества Ф. видит закономерное проявление социоприродной необходимости: «как будто род человеческий и создан был для устранения смертоносного небратства, как будто братство составляет самое глубокое требование его природы, *чувствительной к болям раздора*» (III, 300).

Проследивая культурно-исторические корни представления о Б., опыт его мировоззренческого «исповедания» и практического осуществления, Ф. обнаруживает, что в народном понимании Б. было отождествлено с *христианством*, что искание и жажда Б. с раннехристианских времен присутствовали в народном сознании — именно как нравственная реакция на продолжающееся недохристианское небратское состояние общества. Неприятие реально существующей неродственности, несогласие с ее неправдой находили душевный исход в народном почитании *Пасхи* — праздника «родства, отечества, братства» (II, 426), возвращающего сынов к могилам предков и чувственно восстанавливающего отношения отечества и Б. Воплощенным в архитектуре образом Б. Ф. считал соборный *храм-музей*. Проективно мыслимый философом *собор* должен соединять знание — как представление распавшегося единства мира и, одновременно, его восстановления, как «*проект всеобщего братства*» (I, 350), и искусство — как «архитектурно-живописный образ мира, в котором одинаково сильно и художественно выражено как распадение, так и восстановление» (Там же). Храм-музей призван стать поучительным средством, воспитывающим чувство сыновне-братского всеединства.

Анализируя социальные отношения, Ф. предлагает их классификацию по выраженности в них братскости: «несовершенно-братские, основанные на чувстве и привычке», и «совершенно-братские», основанные «не только на чувстве, но и на знании и на участии в отеческом деле; это — тоже товарищество, но предметом его является всемирное дело» (II, 385).

Призывая к установлению Б. и тщательно обосновывая его нравственную правду, супраморалистическую естественность для сынов человеческих, Ф. предупреждал о злоупотреблении словом «братство»: «Употребляют его, не думая, потому что полагают, что оно хорошо известно, вполне познано всеми» (II, 283). В общеизвестном смысле под Б., по мнению Ф., подразумевают лишь «добрые, невраждебные отношения между людьми» (II, 340). Но такие слабые психосоциальные связи не могут образовать братское объединение, «на взаимознании основанное», и потому истинное Б. с необходимостью требует «познания отцов, близких и дальних предков, знания телесной или физиологической, а также душевной или психологической природы» (II, 283). Без «совершенного познания отцов» (IV, 96) недостижимо усыновление и сыновство, а значит и Б., являющееся единством именно сынов.

Критикуя представления *Л.Н. Толстого* о содержании и цели братского единения людей, Ф. обращает внимание, что тот забывает об отцах и сознательно игнорирует их в своих социально-этических построениях. В противовес идеям Толстого Ф. выстраивает логическую цепочку обоснования естественного Б., переопределяя само понятие «человек»: человек есть сын отцов-предков, а значит, у него есть отечество, на к-ром и основывается Б. людей, «и только по отцам мы — братья <...> братство без отечества непонятно и братское единение сынов может быть полным только в деле отеческом» (II, 13, 338). В позиции Толстого, характеризуемой Ф. как «не-думание и не-делание», мыслитель угадывает признание беспричинности небратства, а значит и скрытый отказ от усыновления забывших отечество блудных сынов, их братотворения и объединения вернувшихся в родную отчину сынов в братский союз для воскрешения отшедших отцов: «если небратство причин не имеет, в таком случае и для восстановления братства нет необходимости ни в знании, ни в деле, — как этого и хочет Толстой» (IV, 275).

Точно так же отказом от отечества и Б. Ф. признает и учение Ф. Ницше о сверхчеловечестве. Отрекшийся от «общего великого дела», а значит и от нравственности в ее высшем деятельном вы-

ражении как любви к отцам, и обреченный «на блуждание и заблуждение», сверхчеловек становится *блудным сыном*.

Выступая против понятий *Б.Н. Чичерина* о нравственных правилах аскетизма и альтруизма, Ф. формулирует максиму: «братство, вытекающее из отношения к отцам <...> требует жизни *не для себя и не для других только, а со всеми живущими для всех умерших*, т.е. долга воскрешения. А этот долг требует не воздержания, не аскетизма, а замены рождения воскрешением» (II, 177).

В подмене понятия Б. Ф. упрекает и учение социализма, к-рое, по его убеждению, есть обман, поскольку «искренно отвергает отечество» (I, 59), и вместо истинного, кровного родства, связывающего сынов с отцами внутренним чувством и долгом, провозглашает обусловленное внешними причинами товарищество людей, т.е. нравственно неупроченное «коварное единство, ложное братство» (IV, 49).

Осмысливая перспективы братотворения, Ф. приходит к простому и строгому выводу, к-рый можно считать проективным обобщением: пока люди не осознают себя сынами отцов, их нравственно-социологическая организация будет обществом «бродяг, забывших о своем сыновстве, а следовательно, и о братстве» (III, 513). Социальному несовершеннолетию, гражданскому обществу Ф. противопоставляет общество как братство сынов, «живущее у могил отцов» (I, 354), отвергнувшее «как совершенно низменное все юридическое и экономическое» (IV, 62) в пользу всеотеческого дела. Тогда и государство преобразится в отечество, а государственной службой станет исполнение долга к отцам, просвещенная знанием *внехрамовая литургия*, умиряющая и умиротворяющая природную стихию, превращающая ее слепую силу из «рождающей и умерщвляющей» в «воссозидающую и оживляющую» (II, 48), т.е. — *регуляция*.

Мнимым Б., или лжебратством, Ф. считал патриотизм, к-рый, по его мнению, отвергает религиозную эссенцию единства сынов в их деятельной любви к отцам и тем самым является настоящей «изменой отцам» (II, 32). Ф. призывал к пониманию патриотизма не как национально-государственной сплоченности людей в недо-

верии, вражде и ненависти к иностранцам и иноверцам, т.е. в проявлении международной неродственности, а как «любви к своему страдающему народу» (IV, 57) — любви, устраняющей всякую неродственность и творящей действительное отечество и Б.

Признавая, что для современной науки «вопроса о примирении единства и множества, т.е. вопроса о братстве» (III, 256) не существует, Ф. тем не менее единственно возможным путем восстановления Б. считал научное познание — нравственно ориентированную всеобщую науку в ее синтетическом единстве с *искусством* и *религией*, служащую прочным основанием всеотеческому делу и регуляции природы: «Братство состоит не из одного только чувства братского, но и из братского знания (взаимознания) и из братского действия — воскрешения» (II, 384). Для проективно-исторического осуществления Б. нужна «вся наука»; «для устранения причин, разрушающих братское чувство, нужно *знание*, управление естественною, рождающею силою, нужно *взаимознание*» (II, 383). Это «наука об отцах», призванная добывать исчерпывающее знание психофизических основ и социально-психологических глубин природного человека и общества; и это искусство для и про отцов, способное воссоздавать их подлинные образы.

В синтезе теоретического и практического — гносеургического — разума, художественной — образно-выразительной — силы и религиозного — связующего — начала дело человеческое, решающее вопрос о смене поколений, «будет иметь своим предметом отцов» (II, 386).

Восстановление братского состояния требует от сынов исполнения заповеди: «*Познайте себя в отцах, и отцов в себе, и будете братством сынов*» (I, 394). Такая двунаправленность познания будет иметь результатом образование «братства сынов для воскрешения отцов» и, одновременно, «братства отцов для воспитания сынов» (I, 104). Таким образом, возрождение угасшего чувства братственной родственности людей требует отцезнания и братознания — оно предполагает «полное знание братьями друг друга, а, главное, знание ими своего единства в отцах» (II, 337). Неопровержимым свидетель-

ством истинности отечественного знания и доподлинным, «осязательным» доказательством родового Б. сынов по отцам, т.е. происхождения сынов от отцов-предков как единого отца, а значит и Б., служит осуществляемое в общем деле имманентное воскрешение родителей, и потому патрофикация является безусловным требованием братства. Б. «в самом строгом смысле немислимо без всеобщего воскрешения» (II, 283), оно нравственно-логически невозможно без отечества, к-рое выстраивает причинно-следственный вектор братского объединения. В практическом раскрытии *отечествоведения* «воспоминанием об отцах братство начинается; соединением в деле отеческом раскрывается; возвращением сынам отцов братство завершается» (III, 540).

Задача восстановления Б. — познания отцов, усыновления и братотворения для возрождения отечества — проективно требует развития науки в ее синтетическом единстве с искусством и религией: «обращение праха в самое тело отцов и оживотворение их <...> требует всеобщего познавания» (III, 318–319). В таком требовании само Б. является организационным условием отечественной науки: «истина дается только братству» (II, 433). При этом сами науки должны обрести единство, глубину и полноту знания, необходимого для совершенного Б. и действительной патрофикации; отдельные научные дисциплины и направления должны стать единой и всеобщей наукой, в к-рой «*все должны быть познающими и всё должно быть предметом знания*» (II, 77). Возможной и необходимой формой организации научного знания Ф. считал астрономию, расширенную в ее предмете, как «самое простое, естественное» (I, 43) соединение всех наук. Познавательный сплав в астрономии, становящийся исследовательским центром «музея-храма всех предков» и методологической основой установления Б., предполагает организацию «всеначного» съезда, его слияние со «всехудожественным» съездом, соединяющим все виды искусств, и *вселенским собором* (II, 297).

Началом всеотеческого знания, как считал Ф., должно стать международное исследование «вопроса о прародине» (II, 327), поиски *могилы праотца* как предмета, прежде всего, «величайшей и святейшей науки» *археологии* (III, 6). Первичным проявлением

чувства и воли к воскрешению, к установлению братскости отношений являются *музеи*, исследующие причины и факты небратства и неотечества и тем самым служащие отправной точкой в «проекте братства» (II, 391). В дальнейшей проекции Ф. полагал создание Всемирного Музея, объединяющего исторические и естественные музеи-храмы и воплощающего в совершенном братском союзе «образ Троицкого Бога — отечество и братство» (II, 435).

Одной из форм братотворения Ф. считал духовное — крестовое — Б., учреждаемое христианством; во всеотеческом — межстрановом и интернациональном — масштабе такое объединение сынов превращается в «международное крестовое братство» (III, 466). «Христианское братство» (IV, 49) станет истинным только тогда, когда вероучение перейдет в вероисполнение: воскрешение должно стать делом, быть признано и исполняемо как активно-христианский проект (III, 513–514); тогда и само христианство раскроется во всей полноте благой вести, будет историзировано, а человечество станет социоестественным христианством.

Ведущую роль в активно-христианском объединении народов Ф. признавал за *православием*, в котором он видел «религию всемирного братства» (II, 212). Развитое православно-народное почитание Пресвятой *Троицы*, празднование *Пасхи* воспитывает чувство братской родственности, указывает пути исследования задач общего дела и возвращения праху отцов жизни — новой и бессмертной. Пасха, «искоренением причин вражды суд обезоруживающая и все гражданское в братство превращающая» (IV, 304), как практический образец, «требует объединения всех сынов и дочерей» (III, 410). Католицизм же, по мнению философа, «объединение сынов в любви к отцам» (III, 368), т.е. Б. удалил, а попытки исследования причин небратства, способных привести к пониманию истинного содержания Б. и выработке социально-христианской технологии братотворения, объявлял ересями (IV, 49).

По проектному заданию Ф., Б. создается путем усыновления (через отцепознание) и внехрамовой литургии братотворения, возвращающей бродяг, не помнящих родства, в отеческий дом, т.е. восстанавливающей всеобщее отечество и практически, телесно вос-

крешающей самих отцов. Это программа активного преодоления социальной неродственности во всех формах ее эмпирического проявления. В расширенной постановке задач общего дела Б. преодолевает неродственность отношений человечества с природой в результате фронтальной регуляции мира: осуществляет коллективно-соборное противодействие стихийным проявлениям природного — угнетающего, умерщвляющего и сиротящего — начала и целостное онтологическое преобразование мировой реальности.

В тотальной природной регуляции мироустроительная энергетика Б. находит творческое выражение. Регулятивный смысл выражается, по формуле Ф., «в объединении всех в общем деле обращения слепой силы природы в орудие разума всего человеческого рода для возвращения вытесненного» (I, 45), т.е. воскрешения, для полного умиротворения и продолжающегося мироздания. Обретаемое «в труде познания и управления смертоносной силой» (III, 126) объединение означает «совершенное братство», подобное неразрывному единству Св. Троицы (См.: III, 106; I, 249).

Познание и управление стихией, «носящей в себе не только гол, язву и смерть, но и производящей все пороки» (II, 178), требует совместного, единоначального действия человечества «как одного человека» (II, 401). В учении Ф. это требование и есть «вопрос о братстве и отечестве» (Там же), решением которого должен быть союз сынов, путем научного управления во внехрамовой литургии обращающий природную силу, рождающую сынов и умерщвляющую отцов, во всеобщую «воссозидающую и оживляющую» (III, 309) — т.е. возвращающую жизнь всем прежде умершим отцам и открывающую возможность бессмертия для всех впредь живущих. Такой проект умиротворения, определяющий содержание истории как акта, Ф. считал исторической задачей *Конференции Мира*.

Практическое и полное осуществление «проекта братства» (II, 391, 393) — восстановление Б. «путем исследования причин небратского состояния всего мира, всей вселенной» — Ф. считал активным делом христианства, результатом его историрования. Такое понимание деятельной стороны вероучения и постановка соответствующей задачи христианского вероисповедания как вселенской *внехрамо-*

вой литургии, должна, по замыслу философа, послужить причиной для созыва всехристианского *Вселенского собора* (I, 309–310), к участию в котором должны быть приглашены ученые. Т.о., проект общего дела обнаруживает активно-христианский и активно-исторический характер — в ходе творимой внехрамовой литургии братотворения и, шире, — всеобщего онтологического преобразования, «обращения всей вселенной в храм для наших отцов» (II, 232), история как факт становится историей как акт — сознательным проявлением воли к творчеству должного бытия. Вселенский храм отцов увековечивает всеобщую родственность — сыновность, Б. и отечество, то чувство, «коим только и уподобляемся Богу Триединому, как образцу согласия и единомушия» (II, 366). Проективно искомое сверхсоциальное *многоединство* требует иного антропологического качества самого природного человека, его сквозного духотелесного психофизиологического преобразования — культурно-эволюционного возрастания и вознесения от эмпирического уровня природной заданности его природы и стихийной предопределенности на сверхэмпирический уровень универсальной сущности и небесной предназначенности. В учении Ф. такая перспектива отражена в понятиях *бессмертия* и *полноорганичности* человека как абсолютной формы жизненности постбиосферного разумного существа. В развитие теoантропического представления о братстве Ф. заявляет о богочеловеческом — истинном, вселенском, богоподобном — Б., устроенном в виде совершенного единства «по типу Св. Троицы», — того соборного многоединства, к-рое «основывается, держится и сознает свое единство в отцах и для отцов, в *самом Боге отцов*» (III, 196). И тогда, в супраморалистической исполненности общего дела, свершится полнота исторических времен, настанет день, когда люди в геoисторической целокупности всех поколений, «все вместе, в совокупности и многоединстве, в братстве по образцу, в Триедином Боге заключающемся» (Д, 9), исполнят волю Бога, став Его сотворцами сущего. Антропология и социология станут космологией. «Но час не настанет, время не приблизится, если мы останемся неподвижны» (Там же) — предупреждает Ф.

КАТАЛОЖНАЯ КАРТОЧКА — в библиотечном деле элемент оформления библиографических записей и др. данных для библиотечных каталогов и картотек; важнейший элемент федоровской философии библиотеки.

Вопрос о каталожной карточке как ключевом элементе организации книжной коллекции в библиотеке и создания *каталога* вошел в орбиту внимания Ф. в период работы в библиотеке Московского публичного и Румянцевского музеев (далее — МП и РМ), где он участвовал в каталогизации книг и в качестве библиографа обращался к печатным и карточным каталогам и картотекам. В 1891 г. Ф. написал для газеты «Московские ведомости» статью об инициативе *Н.Д. Лодыгина*, к-рый в 1885 г. пожертвовал библиотеке МП и РМ свое книжное собрание, составив к нему описание на карточках, употреблявшихся при каталогизации в МП и РМ, благодаря чему коллекция Лодыгина была открыта для пользования уже через несколько дней после ее поступления в библиотеку, однако статья не была опубликована. Подчеркивая, что инициатива Лодыгина была плодом его сугубого внимания к публичной библиотеке, Ф. пояснял: «Не на всякой карточке можно писать; нужна карточка известной меры, нужно их заказать, а главное, необходимо писать с соблюдением нек-рых правил, нарушение которых затрудняет или даже делает невозможным отыскивание книг, а жертвователь писал так, что облегчал отыскивание, обозначая главное слово цветными чернилами, писал старательно, благоговейно, т.е. *религиозно*, как в старые времена, когда господствовал “Устав”, а не скоропись нашего времени, в которой заключается обличение для XIX века» (IV, 238).

В конце 1880-х гг. Ф. поставил перед своими сослуживцами вопрос о печатной каталожной карточке, о чем свидетельствовал *Я.Г. Квасков*: «Печатная библиотечная карточка уже не раз и прежде мелькала в воображении лиц, близко стоящих к каталожному делу, и уже давно возбуждала разговоры, не принимая конкретные формы» (*Квасков Я.Г.* Реформа библиотечного дела. Библиотечные карточки при вновь выходящих книгах. М., 1893. С. 5). Параллельно близкие идеи высказал в печати библиотекарь Вла-

дивостокской Морской библиотеки В. Филипченко, опубликовавший в «Книжном вестнике» (1891, № 12, 1892, № 4) два письма под заглавием «Мысли библиотекаря». Откликаясь призыву Московского библиографического кружка, обращенному к деятелям библиотечного дела и библиографии, к ученым и всем добровольцам, помочь в деле составления полного каталога русской печати, В. Филипченко представил обширную программу действий по усовершенствованию и пополнению подвижных каталогов, к-рая, в частности, предполагала издание печатных карточек уже описанных книг (фототипическим или гектографическим способом). Статья призывала к «единению библиографических сил» всей России, и ее тон был близок Ф. «Вся сила — в единодушии, — писал Филипченко, — и если на этом основать организацию общего дела библиографии, то можно достигнуть таких результатов, какие немислимы для сил какого бы то ни было кружка» («Книжный вестник». 1892. № 4. С. 157).

В 1892 г. вопрос о целесообразности выпуска новых книг с приложением к ним печатных библиографических карточек начал активно обсуждаться в русской печати. Поводом к обсуждению стала заметка в американском журнале «The Bookworm», сообщавшая о том, что в целях облегчения каталогизации книг американские издатели начали ко всякой выходящей книге прилагать специальный листок, на к-ром, помимо выходных данных, указывается размер книги, число страниц, количество рисунков или чертежей, количество томов, цена книги, тираж, а также краткое содержание. Фактически это была печатная каталожная карточка, но только более подробная, к-рую библиотекарю по получении книги оставалось наклеить на картон и вставить в соответствующее место каталога. Заметка была пересказана в «Книжном вестнике» (1892. № 3. С. 131–132). В № 4 журнала «Библиографические записки» появилось письмо в редакцию библиофила и библиографа Е.А. Аркадьева, к-рый, изложив содержание американской заметки, подчеркивал: «Такое симпатичное и безусловно полезное нововведение нельзя не приветствовать и не быть его последователями и нам, русским. А поэтому крайне желательно, чтобы наши

издатели пришли в этом деле к общему единению и хотя с 1893 г. начали выпускать свои издания с такими же листками, которые, несомненно, внесли бы безусловную точность и облегчили бы классификацию» (Библиографические записки. 1892. № 4. С. 314).

В 1892–1893 гг. статьи о печатных карточках и целесообразности их введения появились и в других российских изданиях: «Посредник печатного дела» (1892, №№ 5–7), «Русские ведомости» (1892, №№ 283, 309), «Московские ведомости» (1892, №№ 333, 335), «Московская газета» (1892, №№ 325, 326), «Новости дня» (1892, № 3396), «Артист» (1893, № 1). Некоторые из них были инспирированы Ф. и писались лицами из его окружения. Так, Я.Г. Квасков напечатал 13 октября 1892 г. в № 283 «Русских ведомостей» статью «К реформе библиотечного дела (По поводу вопроса о франко-русском книжном обмене)», в которой связал вопрос о выпуске печатных библиотечных карточек при книгах с инициативой Ф. об организации *международного книгообмена*, подчеркнув, что тем самым преодолевается главное возражение противников обмена, утверждавших, что библиотекари Национальной библиотеки Франции и МП и РМ не справятся с описанием огромного массива книг, который в случае реализации федоровского проекта хлынет в обе страны.

Сам Ф. посвятил печатной библиотечной карточке статью «Что значит карточка, приложенная к книге?» Она была написана в 1892 г., однако напечатана только четыре года спустя — 22 октября 1896 г. в № 119 воронежской газеты «Дон».

Вопрос о печатной карточке Ф. переводил в религиозную систему координат, рассматривал его в контексте созданной им метафизики *книги* и библиотеки. Рассматривая библиотеку как собор лиц авторов, как книгохранилище, которое по своему воскресительному заданию является душехранилищем, видя за книгой лицо сочинителя, он представлял библиографическую карточку как своего рода ген, зерно книги, по которой в случае утраты сочинения, возможно ее возобновить.

Библиографические сведения, помещаемые на каталожной карточке: «фамилия автора или же, если автор не обозначен, пер-

вое в заглавии существительное в именительном падеже; затем полное заглавие сочинения, место напечатания, выхода, формат, число страниц» (III, 227), позволяют, по Ф., идентифицировать книгу в вале выходящих книг, не дают ей возможности «затеряться в массе», не оставляют ее незамеченной, спасают ее от забвения. При увеличении числа выходящих книг опасность для книги пройти незамеченной и быть забытой, равна, по Ф., смертности среди новорожденных детей. Выпуск при книгах печатных карточек «является средством спасения для всякого отдельно появляющегося издания» (III, 227).

Центром, ядром библиографической карточки Ф. считал аннотацию книги, краткое изложение ее содержания. Он подчеркивал, что это «сжатое изложение целого сочинения» должен делать сам автор, стремясь «достигнуть идеальной полноты и вместе с тем краткости» (III, 228). В случае гибели книги карточка-аннотация позволит «вызвать из забвения то сочинение», к к-рому она относится, «возвратить его к жизни» (III, 228). По Ф., сами авторы должны быть заинтересованы в том, чтобы «прилагаемая к книге карточка была напечатана на прочном материале, на картоне, подобном кожистой оболочке зерна» (III, 227), и даже сделаны из несгораемого материала, чтобы уберечь их от гибели в пожаре. При этом философ предлагал печатать и карточки на простой бумаге, к-рые будут служить «для большего распространения сочинения, заменяя объявления», что позволит книге попасть туда, где она могла бы «принести наибольший плод» или дожить до времени, когда выраженные в ней идеи будут оценены должным образом (III, 227).

Аннотированные карточки, дающие выжимку содержания книги, по Ф., подобны энциклопедиям для разных областей знания: «Что для целой литературы — всеобщая энциклопедия, то же самое и карточка для каждого отдельного сочинения» (III, 228). Ф. сравнивает карточки «с теми металлическими досками, которые полагаются в основание зданий; если бы только к надписям о времени основания и имени строителя присоединялись бы план и фасад здания, тогда по этим доскам, как и по карточкам, потомство

могло бы восстанавливать разрушенное...» (III, 228). Предвидя в будущем разрушительную эпоху, Ф. подчеркивает, что карточки «имеют больше шансов» выжить в ней: «если книги и погибнут, карточки останутся и дадут возможность вызвать из забвения то сочинение, к которому относятся, возвратит их к жизни» (III, 228).

Писание и печатание карточек Ф. осмыслял как осознанный акт сопротивления забвению, сохранения всечеловеческой памяти. В отличие от природного типа развития, где все расцветшее, достигшее зрелости, обречено обветшать и умереть, развитие культуры сопряжено с волевым, осознанным сохранением бывшего и жившего. Карточки при книгах предстают у Ф. орудием преодоления всеуносящего времени. В отличие от природного закона смены и вытеснения, борьбы и выживания сильнейшего, закон культуры, побуждающий прикладывать печатную карточку к каждому сочинению, вне зависимости от его громкости, успешности, популярности, дает шанс выжить каждой книге, а значит и стоящей за ней каждой личности. Тем самым «карточки представляют уже переход от слепого хода жизни к ходу сознательному <...> В виде карточки на картоне всем книгам без различия их достоинств дается одинаковое, равное орудие для сохранения, дается, следовательно, способ, принимается мера к поддержанию слабых против сильных, чего нет в слепой природе» (III, 228–229).

Философ русского зарубежья *В.Н. Ильин*, трактуя статью Ф. «Что значит карточка, приложенная к книге?», рассматривал ее в контексте христианской аксиологии, возводил ее к метафизике *вечной памяти*. Для Ф., «пророка и литургиста культуры», карточка есть «образ, икона, морфологический отпечаток сочинения вместе с его автором». Это «схематический духовный портрет автора книги, выраженный именно в содержании данной книги». Ф., по Ильину, придает книжной карточке «эсхатологическое значение», вводя ее «в воскрешающую онтологию вечной памяти неповторимой личности автора книги». Философия каталожной карточки как метафизического зерна книги и стоящей за ней личности автора демонстрирует персонализм Ф., утверждает метафизику свободы. Карточка, спасающая книгу и человека для вечно-

сти, является «полной противоположностью “карточкам смерти” чекистских и полицейских режимов» (*Ильин В.Н.* Проблемы философии книги у Федорова в связи с его философией знания и темой воскресения // *На пороге грядущего.* С. 427, 428).

Ильин обращал внимание на присутствующее в статье «Что значит карточка, приложенная к книге?» загадочное предсказание Ф. о грядущей разрушительной эпохе, к-рую могут не пережить книги, но могут пережить карточки, интерпретируя ее как эпоху «всеобщего апокалиптического разрушения» и подчеркивая, что «писание и фиксация “карточек” есть вместе с тем писание и фиксация для метафизики нематериальной или сверхматериальной вечной памяти» (Там же. С. 431).

Этот религиозно-метафизический пласт не улавливался современниками Ф., к-рые редуцировали статью о каталожной карточке до понятных, прагматически ясных для развития библиотечного дела выводов. Так, 1 декабря 1892 г. по побуждению Ф. Я.Г. Квасков выступил на заседании Московского библиографического кружка с докладом о необходимости сделать печатание библиотечных карточек при книгах обязательным. Он указал на значение этой инициативы для реформы библиотечного дела, на то, что она позволит освободить время библиотекарей для более сложной работы, будет способствовать созданию передвижных алфавитных и систематических каталогов не только в крупных российских библиотеках, но и в библиотеках на местах и даже в частных собраниях. Квасков также высказал соображения по оформлению печатной карточки, подчеркивая, что она должна быть издаваема на плотной бумаге, соответствовать своими размерами карточке библиотеки МП и РМ, содержать оглавление и выходные данные книги. Доклад Квасков готовил, консультируясь с Ф., к-рый передал ему текст своей статьи «Что значит карточка, приложенная к книге?», однако Квасков использовал из нее лишь более простые и понятные фрагменты, и прежде всего тезис о том, что «правительство, сделав обязательным для каждой выходящей книги присоединение названных карточек <...> не только удовлетворит назревшему требованию времени, но и сделает этим для просве-

щения не менее открытия школ, потому что только при существовании таких карточек могут быть основаны повсюду библиотеки без обременительного труда, необходимого для составления каталогов» (III, 227–228), наличие к-рых является неотменимым условием существования всякой библиотеки, иначе она превращается в мертвый склад.

В 1893 г. Квасков выпустил брошюру «Реформа библиотечного дела. Библиотечные карточки при вновь выходящих книгах», в к-рой поместил текст своего доклада. В предисловии к брошюре он воспроизвел мысли Ф. из статьи «Что значит карточка, приложенная к книге?»: введение печатных карточек не позволит книге затеряться в массе других; необходимо повсеместное устройство библиотек, в том числе в сельской местности, при школах; выпуск книг с печатными карточками откроет возможность эти библиотеки не просто реально создать, но и каталогизировать их коллекции, на что у сельского учителя нет ни времени, ни опыта.

Брошюра Кваскова по настоянию Ф. в 1894 г. была разослана С.А. Белокуровым вместе с отдельным оттиском «Сказания о построении обыденного храма в Вологде» в редакции епархиальных ведомостей и ученых архивных комиссий, причем в сопровождающем письме, к-рое было составлено Ф., говорилось о том, что проект, приведенный в данной брошюре, облегчит «устройство не только больших, но и малых библиотек» (III, 51), в том числе библиотек народных школ и *школ-храмов*, к-рые активно строились в России в 1890-е гг. в местностях, где не было ни школы, ни храма. Делая эту посылку, Ф. надеялся на то, что она побудит священников и краеведов на местах всерьез заняться историей своего края и создать местные библиотеки.

В 1896 г. Ф. вернулся к вопросу о печатной каталожной карточке в статьях, посвященных *долгу авторов перед публичными библиотеками*, подчеркивая, что налаживание регулярного выпуска книг с такими карточками поможет существенно расширить сеть библиотек и их коллекции. Вменяя в прямую обязанность авторам доставку в библиотеки «вполне исправных экземпляров с напечатанными библиотечными карточками» (III, 235), Ф. призывал

при этом дополнить формальное пожертвование книг с карточками пожертвованием собственным трудом: «к мертвому собранию книг нужно призвать самих пишущих эти книги, потому что нужно иметь специалистов по всем отраслям человеческого ведения для того, чтобы они могли по всем предметам руководить занимающимися в библиотеке» (III, 235). В «Письме в редакцию “Русского слова”», написанном в конце 1897 г., но оставшемся в гранках, Ф. ввел проект выпуска при книгах «печатных карточек с заглавием и перечнем содержания» в контекст своей идеи перехода от университетского типа образования, построенного на поглощении готовых знаний, к библиотечному, основанному на активности самих занимающихся в библиотеке, на исследовательской деятельности, на принципе: «Все должны быть познающими» (III, 242).

Лит.: Кожевников 2004; Семенова 2004; *Ильин В.Н.* Проблемы философии книги у Федорова в связи с его философией знания и темой воскрешения // *На пороге грядущего*. С. 426–437.

А.Г. Гачева

МОГИЛА ПРАОТЦА — могила первого *человека*. В религиозном понимании она является могилой *Адама*, в натуралистическом — *прахом* первых людей. Возникновение первой могилы — это момент рождения человека как существа, осознающего свою *смертность*. Вместе с ней он узнал и *родство*, потому что познакомился со *смертью* посредством гибели другого человека. Ф. в одних случаях представляет «праотца» как единицу, в других — как *семью*: «Первого сына человеческого, т.е. того, кто не оставил родителей даже по смерти, и мы, потомки, не должны отделять в своей мысли, в своем поминовении, в проекте воскрешения от его родителей. Мы должны считать его вместе с его родителями за одну нераздельную единицу, за нашего праотца» (I, 91).

Могила праотца напоминает у Ф. о прародине человеческого рода, или библейском Эдеме. Процесс *истории* привел к постепенному удалению от могилы праотца и ее постепенному *забвению*. Люди, разделившись на племена и *народы* потеряли изначальное

родство. Однако, по Ф., память о первой могиле и родстве сохранилась до сих пор в *сознании* простого народа — *неученых*, вместе со свойственным им *чувством родственности* и *культу предков*, проявляющимся в стремлении возвращения к истокам: «Для неученых история есть исполнение долга к предкам, культ отцов, умерших; для неученых история начинается Эдемом рождения, или создания, и состоит в вынужденном внешнею необходимостью (приростом населения и истощением средств к жизни) удалении от могилы праотца и в постоянном стремлении возвратиться к ней. Это постоянное тяготение, любовь к могиле праотца, вращение около нее, как земли около солнца, показывает, что задача, цель жизни — воскрешение» (I, 138–139). Могила праотца является нравственным стержнем для человеческих сыновей и дочерей, а также окончательной целью их действий: оживления умерших. История должна совершить диалектический круг — восстановить утраченное родство и вернуть к *жизни* всех предков вплоть до прародителей: «Череп праотца — представитель всех черепов его умерших потомков, лишенный тела, жизни, мысли, чувства, лишенный всего, а потому и долг к нему всех живущих столь велик, что нужно соединить все способности всех людей, чтобы долг был уплачен, то есть, <чтобы была> возвращена жизнь» (III, 544). Могила праотца, таким образом, это не только начало, но и завершение истории.

Предполагаемым местом этой могилы является для Ф. *Памир*, на что указывают, с одной стороны, нек-рые исследования *ученых*, а с др. — народные предания и этнографические данные.

Удаление от могилы и одновременно *память* о ней способствовали созданию ее мифических аналогов. К мифической прародине отсылали священные горы, почитаемые по всему *миру* (например, индийская *Меру*) или *кремли* в *России*, по определению Ф., крепости, хранящие прах предков: «Кремль есть, или ставится, в Памира-место, т.е. вместо могилы праотца» (I, 262). Ее символической репрезентацией остается и *Голгофа* как мифическая могила *Адама*: «народное сказание хоронит Адама на Голгофе» III, 428–429).

Могила праотца имела для Ф. историософское значение. Хранителем *идеи* родственности и «стоящим в праотца место» (II, 22)

был, по мнению Ф., царь-самодержец. Таков был и скрытый смысл присоединения Памира к России в 1895 г.: «Благодаря занятию (части) Памира, Русское самодержавие становится не в отца уже место, а в праотца место» (IV, 490).

М. Мильчарек

ODIUM FATI (лат.: ненависть к року) — один из важнейших этических принципов философии Ф., являющийся антитезой экзистенциально-философской позиции *Ницше*, выраженной в его известной максиме *Amor fati*.

Ф. прямо формулирует свой ответный антитезис на тезис Ницше: «“Amor fati!..” Этой вершине безнравственности нужно противопоставить величайшую, безусловную ненависть к Роковому — *Odiium Fati!*» (II, 168). В самом общем плане Ф. выступает как радикальный антипод Ницше именно в вопросе о принятии (непринятии) судьбы. Здесь главный водораздел тех мировоззрений, к-рые у Ницше и Ф. приобрели абсолютную выраженность. Если первый благословляет, то второй проклинает, если первый принимает, то второй отвергает, если первый находит смысл в принятии того, что есть, то второй находит смысл в преображении, т.е. в коренном переустройстве того, что есть. Как пишет С.Г. Семенова: «Надрывно-трагической “любви к року” с ее экстатическим фатализмом Федоров страстно противопоставил “ненависть к роковому”, эмоциональную суть активного христианства, ставящего человечеству как орудие исполнения Божьей воли задачу преодолеть природный рок, спасти и преобразить мир в соработничестве с Богом, в богочеловеческом единстве» (Семенова 2004. С. 415).

Ф. восстает со всей силой своего мощного духа против наличного миропорядка, против его обожествления, поскольку он зол, несправедлив, несовершенен, есть лишь переходная ступень, «несовершеннолетие». Прежняя философия, к-рая освящала данный порядок, для Ф. есть, по сути дела, философия *фатализма*, т.е. философия, к-рая не верит, полагает невозможным, и более того, не считает нужным изменение наличного порядка. В «Заметках

о Канте» Ф. пишет: «Prius, необходимое предположение всякой практической философии есть фатализм, слепо верящий, что человек обречен на неродственность и смертность <...> Закон взаимного стеснения и вытеснения предполагается роковым и неизбежным (III, 267). Как следствие — нетронутый ни мыслью, ни тем более действием наличный миропорядок, по подобию к-рого устраивается и социальное бытие человечества: *«История как она есть [как] факт, бесцельное существование, рознь, взаимное истребление. Это инфраморализм, низшая нравственность»* (III, 319).

Бесцельность существования, рознь, взаимное истребление — все эти корневые пороки Ф. считает следствием человеческого бездействия и нравственного нечувствия, в конечном счете, результатом фатализма и философии «amor fati». Глобальный характер идеи odium fati в том, что в орбиту ее неприятия попадает абсолютно весь природный строй, в к-ром Ф. усматривает действие слепых и хищнических законов. Подчинение этому порядку, смирение перед ним означает для него в высшей степени рабскую позицию, оставаясь на к-рой, человек не может реализовать своего творческого задания. В этом плане природа, и вообще все бытие, лишено для него сакральности. Сама *смерть* как источник зла не несет в себе ничего мистического и, будучи следствием грехопадения, является результатом не нравственного выбора человека. В работе *«Вопрос о братстве, или родстве...»* Ф. говорит: «Мир, каким он был изначально, мы не можем, конечно, знать, потому что мы знаем его только таким, каков он есть теперь; но, судя по Творцу, мы можем себе составить хотя отчасти и хотя некоторое только представление или предположение об этом мире невинности и чистоты» (I, 292). Однако человек отходит от этой чистоты и невинности и вместо исполнения заповеди «обладания землей» делает свой гедонистический выбор: «Отдав предпочтение наслаждению, человек не принял в обладание этих органов и не создал себе органов, соответствующих средам; и они, эти органы, т.е. все стихии, миры, атрофировались, парализовались, земля обратилась в резко изолированную планету, и уже с тех пор мысль и бытие перестали соответствовать друг другу. Вместо творческого процесса создания

себе органов, соответствующих средам, явилось питание, а потом и пожирание» (I, 292). В результате весь природный, социальный и культурный мир подчинился смертному порядку.

За неприятием мира и человеческой судьбы в этом мире кроется главное для Ф. — неприятие смерти, ставшее для него своеобразным категорическим императивом. Восстание против смерти и презрение к идеологии *смертобожничества*, поддерживающей смерть, — вот главный протест Ф. Смерть, к-рую наука и культура считают естественным законом природы, в действительности является абсолютным беззаконием, нарушающим всякое разумное и доброе начало жизни. В заметке: «О смертности» Ф. говорит: «Сознавать свою смертность значит осознавать каждому общую причину своих частных, личных бедствий» (II, 200). В работе «Горизонтальное положение и вертикальное — смерть и жизнь», являющейся «отправным моментом философской антропологии» Ф. (II, 475), дано обобщающее понимание взаимосвязи смертности и всеобщей участи человека: «смертность есть общее выражение для всех бед, удручающих человека» (II, 251). В работе «Вопрос о братстве» дано понимание смерти как незаконного феномена, к чему возможно лишь отношение «*odium fati*», но никак не «*amor fati*». Люди, полагает Ф., «считают смерть каким-то законом, а не просто случайностью, водворившеюся в природе вследствие ее слепоты и ставшею органическим пороком. А между тем смерть есть просто результат или выражение несовершенности, несамостоятельности, несамобытной жизни, неспособности к взаимному восстановлению или поддержанию жизни» (I, 106). Покоряться такому «закону», установленному существующей наукой, в высшей степени безнравственно.

Этическое кредо философии Ф., основанное на идее недолжности смерти, выраженное им в статье «Смысл и цель жизни, или что может дать жизни наивысшую ценность», выглядит так: «Нравственность, этика объединения живущих, или сынов умерших отцов, требует от каждого: Жить не для себя, но и не для других, а со всеми живущими для оживления всех умерших...» (III, 310). Поэтому главный вопрос философии и вообще всего бытия для Ф. звучит не как вопрос традиционной философской метафизики: «Почему

сущее существует?», а «Почему живущее умирает?». Смерть — предел мироустройства, не позволяющий продвигаться к его преодолению. Победа над смертью означает наступление нового периода человеческой истории. Именно поэтому любая форма фатализма (т.е. *amor fati*), благоговения перед наличным бытием рассматривается Ф. как абсолютное зло, свидетельствующее лишь о духовной незрелости человечества: «Несовершенство рода человеческого ни в чем так не выражается, как в суеверном преклонении пред всем естественным, в признании за слепую природою руководства разумными существами» (I, 105). Эпитет «слепая» по отношению к судьбе в философии Ф. получает полную оправданность. Слепото, в чем нет разума, к-рый вносит свет в непреображенную тьму наличной, прежде всего, природной жизни. Ницше, считает Ф., боготворит эту темную иррациональную материю, к-рая должна быть преобразована в разумное и светлое начало. Это, согласно Ф., возможно, поскольку нет никакой непреступной неизбежности, неотвратимости, бросающей человека как щепку в водоворот судьбы.

Позиция *odium fati* у Ф. — ключевая для его философии «активного христианства», в к-рой утверждается идея сотрудничества Бога и человеческого рода в деле преобразования мира в Царство Христово, снимается фатальность апокалиптических пророчеств о «гладях» и «пагубях», Страшном суде и окончательном разделении человечества на спасенных и отверженных: «Будет ли кончина мира катастрофою, или же мирным переходом, без войн, без естественных бедствий, — это зависит от того, останутся ли люди противниками воли Божией, останутся ли они в состоянии вечной вражды или же, объединясь, станут орудием воли Божией в деле обращения разрушительной силы в воссозидательную» (II, 50).

Отвержение роковых пределов бытия и истории определяет философию искусства Ф., его понимание творчества как преодоления необходимости. Концепции синтеза искусств в музыкальной трагедии, выдвинутой в эстетике *Вагнера* и Ницше, Ф. противопоставляет синтез искусств в литургии. Призыву Ницше, брошенному в статье «Рихард Вагнер в Байрейте»: «срастись в одно общее и единое и как нечто цельное идти с трагическим пониманием

навстречу предстоящей гибели» (цит. по: II, с. 120), противопоставляет требование сознательного выбора путей искусства, неразрывных с путями жизни: «Должны ли соединиться все искусства в Музыкальной драме или Трагедии, как изображению гибели мира, или же все искусства должны соединиться в архитектуре, ее высшем произведении — храме, не как подобии мироздания, а как проекте мира (в котором нет поглощения), воскрешающего все погибшее чрез все знания (чрез всех ставших познающими), соединенные в науке Мироздания — астрономии» (IV, 326).

Установка *odium fati* характерна для русской религиозной философии в целом, и Ф. выражает здесь ее общую настроенность. Она присутствует у В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, Г.П. Федотова, А.К. Горского, Б.П. Вышеславцева и др. «Русские религиозные мыслители активно-христианской ориентации демистифицировали Судьбу, представив ее суть как закон нынешнего статуса природно-космического бытия, но поставив задачу реального преодоления этого закона в богочеловеческом деле, бросили самый серьезный за всю историю вызов Року» (Семенова С.Г. *Oodium fati* как духовная позиция в русской религиозной философии // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С. 33). В этом заключен основной этический смысл идеи *odium fati*, являющейся фундаментальной философемой русской философии. Эта идея выражает преимущественно нравственный характер русской мысли, концептуальное обоснование к-рого в наиболее яркой форме дано в работах Ф.

Лит.: Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 491–719; Семенова С.Г. Преодоление трагедии: «Вечные вопросы» в литературе. М., 1989; Семенова 2004.

В.В. Варава

ОТЕЧЕСТВО — обобщающая, многомерно-объемная категория учения Ф., проективно синтезирующая в себе основные свойства и качественные характеристики совершеннолетнего общества, задающая векторное поле *общего дела*; ее содержание тесно сопряжено и взаимообусловлено рядом таких опорных понятий,

как «восстановление родства», «отцелюбие», *патрофикация*, *сиротство*, *воскрешение*, *братство* и др. Комплексный смысл представления О. пронизывает всю систему социальных отношений, предложенных *проектом* общего дела, раскрывает деятельно-историческое и активно-христианское содержание *супраморализма*.

О. — это человечество, причем взятое во всем — максимальном — его историческом объеме, в неущербной целокупности времен и эпох его бытия; это планетарное общество, родословная к-рого начинается с библейских времен, от момента творения *мира*. Без исчерпывающей исторической глубины, без могил ушедших предков — даже единого и самого древнего из них — всемирное (всех народов и родов, всех времен и веков, всех культур и конфессий, всех цивилизаций и технологических укладов) О. принципиально не достижимо, а само понятие безнадежно утрачивает смысл. Воссоздание О. во всей полноте его телесного олицетворения, т.е. возвращение в явь всех умерших отцов, совершаемое *отцетворением* — предельно строгое требование философии общего дела, его абсолютный нравственный экстремум, или супраморализм.

Выступая против всех форм и видов проявления сепаратизма — *неродственности* — в обществе, Ф. утверждает принцип глобально-исторического единства человечества «человечество есть <...> отечество» (I, 305), позже в научной терминологии переформулированный В.И. Вернадским в качестве эмпирического обобщения. Это общее — в национально-государственном смысле и во временном измерении — «всепокоренное, всегенерационное, как относительно прошедшего, так и будущего» (II, 429) отечество, возникающее в «объединении сынов (*братство*) для возвращения жизни отцам» (IV, 65). Такое осмысление О. автоматически задает его цель: «воскрешение отцов и вообще прежде живших поколений» (I, 275) и определяет долг сынов по отношению к предкам. В кратком активном определении О. и есть *воскрешение*, т.е. *патрофикация*, и наоборот. Поэтому возрождение О. означает телесное воспроизведение всей эмпирически явленной, натуральной генеалогии человечества.

Ф. признает О. единственно возможным нравственно-естественным основанием *братства*: «братство без отечества есть фе-

номенальность, объективно это — отрицание причины, а субъективно — отрицание разума» (I, 129). Таким образом, «истинное, естественное, настоящее братство, братство полное, есть братство по отечеству» (II, 338). Признавая естественное *родство* сынов по общим — единым для всех — праотцам, т.е. братство, и исполняя безусловный долг живущих по отношению к умершим, все народы должны составить «одно праотчество всех сынов, всех разумных существ» (II, 316): все государства, т.е. локальные национально-исторические отчества, должны, по прогнозу Ф., признать себя выражением единого всеобщего О., соединиться в одно «отчество умерших отцов» (III, 143).

В проективном представлении Ф., такое единство являет собой совершеннолетнее *общество по типу Св. Троицы*, в к-ром человеческий род действует как один человек, и «долг сынов и дочерей человеческих ко всеобщему отчеству берет окончательный перевес над обществом полового подбора» (I, 125). Выработка соборной сверхсоциальности — это и есть «вопрос о братстве и отечестве» (II, 401). Мыслитель убежден, что чуждость людей, социальная раздельность — *небратство* и *сиротство* — аморальны, они ведут к проявлению и сохранению неродственного состояния мира в целом. Для преодоления безнравственной онтологии нужны знание и действие, соединенные в общем деле искания «всех отцов, как одного отца» (II, 417), их *воскрешения* и, через обретаемое единство, — восстановления отечественности. Такое *общее дело* «не входит в компромисс и со смертью» (I, 185).

Исследуя историю представления об О. и социальный опыт его исторического раскрытия, Ф. приходит к выводу, что начальным импульсом стало чувство *смертности* и вытекающий из него *долг* к умершим отцам: «идея отчества родилась на кладбище» (I, 124). «Но форма, в которой выразился этот долг, не была истинным, действительным исполнением долга, не была восстановлением жизни отцов» (II, 124). Образец подлинной *родственности* Ф. находил в *православии*, к-рое «знает только сынов, отцов, братьев и в самом Боге видит только сыновство и отчество» (I, 440), а в таинстве крещения — уже принятие во всечеловеческое братство.

Учение о братстве и отечественности, по его замыслу, должно стать специальным предметом в *школах-храмах*; учением, воспринимаемым всеми, поскольку «нет человека, который не был бы сыном, не имел бы отца» (I, 440). Культурно-православным признанием значимости родственности Ф. считал *Пасху* — «праздник родства» (II, 426), в к-ром находит выражение глубочайшее народное преклонение «пред высшим выражением отечества, сыновства и братства, т.е. пред Бессмертною Троицею» (I, 143). Особый высоко нравственный опыт единства, «высокого подъема и теснейшего соединения», достижения согласия в множестве, к-рое «имело одно сердце и одну душу», Ф. связывал с практикой построения *обыденных храмов*, воспринимая их как «произведение отечества и братства» (III, 23).

В изложении проекта общего дела Ф. неоднократно возвращается к определению понятия О., к уточнению и иному раскрытию его проективного содержания. Он резко отграничивает отечественность от патриотизма, к-рый, по его выводу, «вместо любви к отцам сделал их предметом своей гордости, т.е. заменил любовь, или добродетель, гордостью, пороком, а любовь к отцам любовью к себе самим, самолюбием» (I, 43). Ф. критически замечает, что в современном понимании патриотизма социально-политическое значение О. сводится к «совокупности граждан, а не сынов» (II, 28), а в экономическом смысле отождествляется с богатством, требующим защиты и потому, следовательно, проявления промышленно-торгового патриотизма. Исходный, самый древний смысл патриотизма заключается в «любви ко всем отцам», выражением для к-рой «должно и может быть лишь всеотеческое дело» (II, 28). Высшим — священным, народным — выражением патриотизма Ф. считал три начала: православие, *самодержавие* и народность.

В философии общего дела глубокому критическому анализу подвергаются сложившиеся стереотипы понимания О., в конечном счете оказывающиеся совершенно недостаточными и бессильными для раскрытия подлинной родственности в ее супраморалистическом значении. Отождествление О. с социально-исторической

совокупностью актуальных современников, исключаящее из его состава ранее живших, его олицетворявших и творивших, — это, по твердому убеждению Ф., «есть полное отрицание нравственности, братства и отечества» (I, 49). Ответственность за это мыслитель возлагает на *философию*, к-рая, по его заключению, является самой ненравственной из всех наук. Рассматривая в проективном аспекте различные философские системы, Ф. приходит к выводу, что они не исследуют и теоретически отвергают и О., и *сыновство* как определяющие факторы наличного и должного социального бытия: философия, по его заключению, «не знает отцов, она игнорирует отечество» (I, 49). Философская мысль «обратила или заменила отечество отвлеченным единством, а небратственность назвала отдельностью, независимостью <...> Вот почему философия и стоит во главе разъединенного, безотечественного знания и разделенных, небратственных наук» (II, 417). Так, вникая в идею Л.Н. Толстого о братском единении, Ф. замечает, что тот забывает о сыновстве людей, к-рое служит родовой скрепой братства: «братство основывается на отечестве, и только по отцам мы — братья <...> братство без отечества непонятно и братское единение сынов может быть полным только в деле отеческом» (II, 338). В результате, Ф. приходит к выводу: «Толстой <...> если он и не отрицает отцов, то во всяком случае он игнорирует их» (II, 338). Возражая против философских постулатов Гегеля, Ф. предлагает иное понимание нравственной субъектности: только тогда «нравственная субстанция воплотится (реально и активно) в живой личности или в единстве многих, всех личностей, когда государство станет отечеством, то есть исполнением долга к отцам, умирающим и умершим» (II, 106). Признавая сыновство и О. всеобщим законом, Ф. приходит к выводу, что гегелевская феноменология должна была бы быть «изображением приходящих в сознание сынов, отпадших от отцов, и сынов блудных, распавшихся, забывших о своем братстве» (II, 108). Отрицанием О. и братства Ф. считал представление о воле Шопенгауэра, равно как и идеи В.С. Соловьева о сверхчеловечестве, к-рые Ф. воспринимал как «философию без религии»: «Сверхчеловечество есть отречение от братства (от

всех живущих), от отечества (от всех умерших), отречение от общего великого дела и осуждение на блуждание и заблуждение» (IV, 86). С супраморалистических позиций проективного понимания О. Ф. критикует этико-философские установки Ф. Ницше: «нравственность требует <...> родства <...> сыновства и отечества, т.е. требует от разумных существ быть братством сынов в исполнении долга к отцам, требует союза разумных существ против неразумной силы» (IV, 102).

Федоров критически оценивает потенциал «социологического единства» общества, неспособного, по его заключению, достичь нравственных высот истинного О. Социология, как «наука о бездушном обществе» (I, 136) даже в своем добросовестно-научном приложении может предложить вариант лишь «отрицательного, обманчивого совершеннолетия» общества, в к-ром происходит смертоносная подмена и измена истинных основ бытия — «замена отечества государством, братства — гражданством, замена воскрешения искусством, т.е. забавами, играми» (I, 136). Такой социум, по мысли Ф., обречен на вечное *несовершеннолетие*, отождествляемое им с бездушным и бесконечным *прогрессом*, идущим через звенья родовой цепи, но сверх их времени. Требуя «ради иллюзорного всеобщего комфорта каторжной работы» (I, 60) каждого поколения, прогресс в его генеалогическом значении есть «отрицание отечества и братства», т.е. «полнейший нравственный упадок, отрицание самой нравственности» (I, 51). Ф. предостерегает об опасности подмены вопросов о родственности и О. *социализмом*, к-рый «злоупотребляет словом “братство” и искренно отвергает отечество» (I, 59). Фальсифицируя коренные понятия, социалистическая доктрина спекулирует на врожденных чувствах родства, к-рое, по мнению Ф., свидетельствует, что «общее дело изначально: оно родилось с человеком» (I, 185), и потому революционные попытки отрицания братства и О., т.е. родства идут против глубинного гуманистического начала, вразрез с задачами общего дела. Лишь с признанием людей сынами станет ясной задача братотворения, всебратское дело восполнения О. воскрешением поколений отшедших отцов. В таком случае, по убеждению Ф., бу-

дет отвергнуто «как низменное, все юридическое, экономическое и социалистическое», являющееся «нечистым в той нравственности, которая признает только родство» (II, 176).

Федоров вскрывает психологические последствия для личности узко социологического понимания О.: отрекаясь от братства и О. в их предельном нравственном содержании — как сознательного совершеннолетнего единства в общепратском деле отцетворения, — человек «восстает против своего же “Я”, против самого себя» (I, 141), переживает (но только психологически, физически же как раз не переживает, рано или поздно уходя из жизни) «внутреннюю усобицу», теряет волю и, «заеденный рефлексией», становится блудным сыном, «забывшим об отечестве, об отцах» (II, 293), сам становится сиротой, безотцовщиной, т.е. лишается отечества.

В противовес исторической перспективе социально-нравственного несовершеннолетия Ф. выдвигает проект «положительно-истинного совершеннолетия» общества, к-рое есть «объединение живущих (сынов) для воскрешения умерших (отцов)» (I, 110), а значит, по логике общего дела, — О. Целью такого «собираания для общей службы отечеству» (I, 188), братско-отечественного единения будет не объективно-обреченно-историческое следование в колее слепого и внеродственного прогресса, а творчество «сознательной и вольной истории» (I, 150). Высшего выражения деятельное единство достигает в соборности, уподобляющей общество Пресвятой *Троице* «как образцу или заповеди единодушия и согласия» (III, 6). Устройство такого общества зиждется на онтологическом принципе «жить не для себя только, но и не для других, а со всеми (братство) и для всех (отечество)» (III, 7). В проективном осуществлении О. преодолевает и превосходит *государство*, в институциональной основе к-рого не совершеннолетний братский союз, исключаяющий *рознь* и вражду, а «юридический и экономический, или социальный» (IV, 104). Истинной, единственно дееспособной и священной формой организации общества, обращающей государство в О. и всех людей в братьев, Ф. считал *самодержавие*, при к-ром утверждаются братские, а не граждан-

ские отношения, и становятся «немыслимы, непозволительны политические партии, политические разномнения и раздоры; возможна только одна политика: политика умиротворения, объединения, возвращения к сознанию и признанию родства, исходящего из общего отечества, земного и небесного» (IV, 564). Исходя из таких представлений, Ф. конституцию считал праздным пустословием, неспособным соединить поколения в едином деле «возвращения праху отцов жизни» (I, 403). Ф. противопоставляет самодержавие конституционному принципу, используемому в политическом опыте западных стран и цивилизационной ориентации отечественного западничества, к-рое Ф. упрекал в попытке «заменить братство гражданством». Переход родового общества «в гражданское, неотеческое, небратское» послужил причиной того, что и философия, наука в целом, «стала неотечественною и небратственной» (II, 417). Выразительным примером гражданского «поднадзорного» общества в учении Ф. выступает город, жизнь в к-ром исказила и утратила исконный народно-сельский характер отношений между людьми. Делом всемирного самодержавия — «небесной империи» — должно стать решение фундаментальных нравственно-религиозных вопросов «о сынах или гражданах, об отечестве или государстве» (III, 386) вместо политических. Самодержавие, как душеприказчество, как выражение долга к умершим, и есть само О. — «братотворение через усыновление» (II, 18), действительное воскрешение и полная патрофикация, т.е. осуществление родственности вместо цивилизационных ценностей свободы, равенства и «лицемерной бессильной гуманности» (III, 190).

Определяя О. как «святую праха отцов, алтарь» (IV, 564), Ф. переформулирует цели и задачи промышленно-экономического развития общества, проективно задает цели третьего индустриализма. Существующие в рамках цивилизации экономические законы мыслитель характеризует как безнравственные, «подчинение им вносит вражду, разрушает братство и отечество» (IV, 65); искусственный индустриализм вызывает «художественно-мануфактурное идолопоклонство» (II, 328). Аналогичным обра-

зом, в рамках супраморалистического понимания отечественности, переопределяются задачи армии и смысл всеобщей воинской повинности: «воинская повинность станет призывом не к войне, не к защите отечества, потому что отечество будет одно» (Доп., 5), расширенное на все человечество. «Воинская повинность станет призывом сынов к общему отеческому делу» (Там же), а защита О. как «долг обороны праха отеческого» превратится «в долг оживления праха, воскрешения» (III, 356).

В философии общего дела решение вопросов братотворения и воссоздания О. достигается научными методами исследования, обогащенными религиозным сознанием и вдохновенными сыновним чувством; этот синтез выражается во внехрамовой литургии. В перспективной проектке О. — это просвещенное и воодушевленное всеобщим обязательным образованием отцветворящее братство, осознающее и исполняющее долг патрофикации, регуляции неродственного мира. Это деятельная любовь, исполняющая О. и восстанавливающая его живое содержание — все ушедшие поколения. Сынообразовательными и народовоспитательными институтами должны служить исторические и естественные музеи, становящиеся музеями-храмами. Для этого церковь должна признать «разум в деле восстановления братства» (II, 392), а музей — стать центром исследования О. и братства. Такой двуначальный музей служит отправной точкой в деле всеотеческого воскрешения, поскольку музей — это «первая научно-художественная попытка собирания или воспитания в единство <...> это призыв на службу отечеству, призыв всеобщий, всех без исключения, начиная с детского возраста» (II, 385). Именно музеи-храмы, призваны служить научно-познавательными и религиозно-нравственными центрами преобразования государства в О.: «музей станет общим местом исследования государства, как небратства и неотечества; государство же приступит к применению проекта братства, начнет обращаться в отечество» (II, 393). В дальнейшей проекции объединенный всемузейный *Всемирный Музей* позволит решить «всеобъемлющий вопрос о переходе от города к селу» (II, 393). Помимо этого, музей в соединении с храмом и исследовательской лабораторией

становится силой, преобразующей «юридико-экономические» отношения в «родственно-нравственные», осуществляя тем самым образ Троиного Бога; музей, служащий школой, занимается воспитанием и обучением сынов географическому родиноведению и праотечественной истории, на что современная школа, к-рая, по характеристике Ф., «есть произведение рационализма, т.е. отрицания отечества» (I, 355), пока не способна. Повсеместное устройство школ-храмов и музеев-храмов, создание центрального всемирного музея должно, по замыслу Ф., стать естественной задачей *Конференции мира*, «составленной из представителей всех распавшихся отечеств, ставших государствами» (II, 316).

В высшем супраморалистическом итоге общего дела иконописный образ «Отечество», изображающий новозаветную Троицу, станет богоподобным воплощением планетарного О. во всей его неумалимой геоисторической полноте, воссоединяющей в одном поколении присноживых все рода, все ветви единого социального целого. В теогонической перспективе Отечеством станет сама Земля, как планетоход, управляемый всечеловеческим экипажем на космических трассах, влекущих в иные миры к другим звездам — новым солнцам в поиске разных планет — «новых земель» для творческого продолжения вселенской литургии творческого возделывания и преображения Сущего.

А.А. Оносов

ПОЛНООРГАННОСТЬ — системное понятие в категориальном ряду учения Ф., выражающее идею проективно-эволюционного преображения человека, выработки путем внутренней — психофизиологической, антропной — регуляции совершенного человеческого организма. В самом общем определении П. — это практический синтез морфологических и функционально-физиологических свойств будущего человека, организм к-рого есть «единство знания и действия», позволяющее ему «фабриковать всю свою телесную оболочку со всеми органами, кои делали бы ненужными искусственные покровы и орудия» (I, 296); способность «воспроизводить

себя из самых элементарных веществ» (IV, 82). П. как универсальное свойство совершенного организма, выражающее вселенскую архитектуру разумной жизни, позволяет человеку создавать себе специализированные органы, принимать различные формы и проявлять конкретные, ситуативно востребованные качества, необходимые «для существования во всех мирах и во всех средах» (I, 292), и таким образом сделаться существом всеобщим, способным жить всюду. В такой постановке вопрос о выработке П. человека тождественен задаче антропного выражения принципа всеобщности и всюдности жизни. Представление о П. является характерной чертой федоровской проективной мысли, обозначает одну из главных мировоззренчески-сакральных вершин в идейном ландшафте общего дела и космологии в целом.

В философии общего дела вместо полного и покорного подчинения среде жизни, т.е. превращения самого человеческого организма в орган, орудие природы, что квалифицировалось Ф. как одно из извращений «мира в природу... в слепую силу» (I, 303), постулируется необходимость выработки П. как генерального качества, позволяющего сознательно формировать органы, исходя из условий этой среды, т.е. подчинение организма и его органов, а значит и среды, деятельной творческой инициативе личности, активно преобразующей мир. В такой проективной перспективе П. как свойство самообладания и самосозидания, высшими формами к-рых является *воскрешение* — самовоссоздание, — напротив, превращает саму планету и среду жизни на ней в органы человека, делая его самого независимым, а планету — сознающей и самоуправляемой. Для полноорганых людей, претворивших и обогативших свою природу, планета станет познаваемой и прозрачной для целесообразного действия, «ибо будут у каждого очи, способные ощущать всякую вибрацию, будет каждый способным создавать себе орган ощущения для всего сущего. Многоочитое существо может закрывать и открывать свои бесчисленные органы зрения, ощущения» (IV, 339).

Органами человеческого организма, достигшего П., «будут те орудия, посредством коих человек будет действовать на условия, от которых зависит жизнь растительная и животная <...> Органи-

ми его сделаются и те способы аэро- и эфиронавтические, помощью коих он будет перемещаться и добывать себе в пространстве вселенной материалы для построения своего организма» (I, 281). В полноорганном человеке будет заключаться «вся космология, только не в виде мысленного образа, а в виде космического аппарата, дающего ему возможность быть действительным космополитом» (I, 281–282); это организм, способный к безграничному перемещению, а значит — к действительной реализации свойств всемирности и актуальной вездесущности.

Перспектива достижения человеком П. имеет у Ф. нравственно-эволюционное обоснование. Организм человека вырабатывался в ходе стихийного естественного процесса, эволюции, обусловившей органический — не только функциональный, но и морфологический — порок разумного существа — его смертность. Этот изъян слепой бессознательной природы подлежит исправлению кумулятивной «сознающей силой» исторически целостного человеческого рода, объединенного в общем деле. Задача человека относительно своего организма, в понимании Ф., «состоит в том, чтобы обратить его в управляемый разумом, воссозданный» (II, 138; IV, 85), возмещающий своими сознательно и целесообразно выработанными качествами все недостатки и весь ущерб естественного организма. При этом Ф. выступал против ограничения исторического процесса совершенствования человека только надорганической (культурной и социальной) эволюцией, утверждая, что он должен охватывать и «нижние этажи» эволюции (неорганической и органической). На обязательности морфологического видоизменения человека Ф. настаивал в споре с *В.С. Соловьевым*, критикуя его «функциональный» подход в вопросе бессмертия. В статье «Бессмертие как привилегия сверхчеловеков» (II, 136–140) Ф. утверждал, что «смерть стала пороком органическим, не функциональным, а морфологическим. Недостаточно, следовательно, одних функциональных изменений организма». Т. о. выработка П. сопряжена с развертыванием разумно-естественного, нравственно фундаментированного эволюционного процесса, целостно вовлекающего в поток сознательно направляемого развития

всю природную данность человека и переопределяющего его историю, историю планетного социума.

В представлении Ф., у человека была возможность реализации П. в первоначальном «мире невинности и чистоты», к-рой он не воспользовался и к-рая была утрачена: «Отдав предпочтение наслаждению, человек не принял в обладание этих органов и не создал себе органов, соответствующих средам; и они, эти органы, т.е. все стихии, миры, атрофировались, парализовались <...> Вместо творческого процесса создания себе органов, соответствующих средам, явилось питание, а потом и пожирание» (I, 292). Ф. усматривал начало истории становления П. в вертикальном положении человека и переходе к прямохождению, вызвавшем морфологические изменения организма человека, освободившем его руки от функции опоры и перемещения и превратившем их в орудия действия; но это «только первый шаг в освобождении от рабства слепой силе» (IV, 137), на пути замены природно-дарового по рождению сознательно-трудовым по общему делу. Строение организма, морфология и функционирование органов должны стать результатом познания и делом преобразования человеком своей ветхой природы, преодолевающим ограниченность «эмпирического тела». Ф. мыслил, что все внешние технические средства и инструментальные приспособления (микроскопы, микрофоны, спектроскопы и т.д. — весь функционал техносферы) должны быть создаваемы при необходимости и по воле человека как органы его организма, служащие функциональным дополнением и расширением антропологии, становящейся в процессе такого органотворчества переменной, потенциально неограниченной и в этом смысле — полноорганной. Питание полноорганного организма есть «сознательно-творческий процесс обращения человеком элементарных, космических веществ в минеральные, потом растительные и, наконец, живые ткани» (I, 281) и в таком содержании обеспечивает гарантированное решение *продовольственного вопроса* для всего исторически полного — и анастатически восполненного — человеческого рода. В *санитарном вопросе* П. противодействует органической энтропии тела, патологии органов

и служит средством осуществления бессмертия человека: построенное и устроенное самим человеком тело «не может уже быть смертным» (II, 367). С этих позиций открывается социальный супраморалистический горизонт бытия полноорганных людей: вместо убийственной последовательности, дробной чреды личностей, безжалостно-прогрессивной смены их поколений, к-рая необходимым образом сопряжена со смертностью, при полноорганности, знаменующей бессмертие человека, появляется возможность сосуществования личностей и единства их поколений, осуществляющих согласованное действие «на весь мир, в регуляции и бесконечном творчестве» (I, 301). Последовательность же при П. выражается «свободным действием личностей, переменою форм, путешествием, так сказать, при коем меняются органы, как экипажи, одежды» (Там же), т.е. реализацией возможности динамической перестройки — модификации, дооснащения — своего организма в соответствии с постановкой и условиями творческой задачи. П. разумного существа у Ф является необходимым условием установления *психократии* и осуществления высшей формы единства человечества, достигаемой в *обществе по типу Троицы*.

На пути к достижению П. человеку предстоит выработать способность динамической перестройки морфологии и физиологии организма — пластической «метаморфозы вещества» (I, 301), овладеть методами модификации своей всепотенциальной сущности, преодолевающей любые ограничения внешней среды существования человека, но неизменно сохраняющей — и раскрывающей во всей космологической полноте — гуманистическое ядро разумной жизни. Полноорганный человек — это проективно заданный, «целесообразный организм», соответствующий целям общего дела; он уже не есть стихийное проявление природной эволюции. Выработка П. во всей смысловой и содержательной многомерности этого свойства, знаменующего новый онтологический статус человека, требует органической техники и животворного искусства *естественного тканеворения и органосозидания*, сознательного телостроения. Активно-эволюционную проекцию человеческого существа Ф. считал выражением высшего гуманизма, или супра-

гуманизма: выработав в своей природе свойство П., человек «будет тогда *больше самим собою, чем теперь* <...> то, что в нем существует в настоящее время мысленно, или в неопределенных лишь стремлениях, только *проективно*, то будет тогда в нем *действительно, явно, крылья души сделаются тогда телесными крыльями*» (I, 282).

А.А. Оносов

ПСИХОКРАТИЯ — термин философии общего дела, обозначающий проективную форму совершенного общественного устройства и бытия.

П. — это общество, основанное на полной душевной открытости, достигаемой взаимознанием о внутренних свойствах человека по его наружным и внешним выражениям, т.е. «душезнанием». В П. каждая личность психологически открыта, прозрачна и читаема для всякой другой, чужая душа перестает быть «глубокими потемками».

Совершеннолетнее психократическое общество возникает в форме объединения сынов для воскрешения отцов и потому есть естественное *братотворение* — братство сынов как раскрытие и полное выражение любви к отцам и признание нравственного долга их воскрешения. Такое общество уже не имеет институтов и механизмов социально-политического давления и принуждения: системной детерминантой П. является не внешний юридический закон, не экономические интересы, а внутренний, естественный закон — «психофизиологическое знание», сближающее людей и объединяющее их в тесный просвещенный союз. В представлении Н.Ф. Федорова, психология, становясь прикладной и коллективной, в психократическом синтезе с социологией образует сознательно-естественный родственный союз, в котором станет возможным добровольное единение людей по внутренним, душевным свойствам.

Представление о П. было выработано Ф. в результате анализа исторически явленных форм социальной интеграции, принципов *коллективизма* — в приложении их к задачам общего дела. В заметке «Эволюция и коллективизм или воскрешение и объединение» (III,

281), констатируя, что господствующим требованием в социальной жизни является коллективизм, Ф. приходит к выводу, что коллективизм, по-сути, стихийен, он не знает цели, не ведает дела, а значит и целесообразных принципов объединения, и потому не может производить действительную историю, естественное содержание которой состоит в воспроизведении прошлого — потому что оно и есть именно история. Ф. убежден, что общее историческое дело коллективизм находит лишь в *воскрешении*, обретая форму объединения сынов для возвращения жизни отцам. Братотворение требует особых внутренних социально-психологических связей и отношений, выходящих за рамки действующих принципов общественного устройства, организации гражданского общества. Исходя из критики современного общества, получившего в супраморализме определение «материократия» как начало, конституирующее социальное целое в идеологическом поле материально-меркантильных приоритетов, потребительских ценностей и юридических отношений, Ф. мыслил совершенную форму общественного устройства, выстроенного в ином ценностном базисе. Социальная действительность, по убеждению Ф., является следствием «...бессильной души» (I, 48), отпавшей от Бога и отъединенной от мира и потому лишенной атрибутов зжидительного — проективного и деятельного — отношения к миру. Воссоединение души с Богом и миром, означающее восполнение души силой и волей, соединит способность к чувству, знанию и действию. Такой проективно мыслимый психологический синтез, по убеждению Ф., приведет человечество к совершеннолетию, установлению в обществе П., преодолевающей социальную энтропию и активно противостоящей материократии как выражению несовершеннолетия общества. «Масса человечества из толпы, взаимной толкотни, борьбы превратится в стройную силу, когда она <...> будет объединением сынов для воскрешения отцов, будет родством, психократией. Превращение “толпы” в союз сынов, находящих свое единство в деле отцов, и есть именно объединение, но не слияние» (I, 44). В психократическом обществе, устроенном по нравственной формуле: «*Жить нужно не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех*» (I, 96), ста-

новятся возможными «единственный истинный и плодотворный коллективизм, единственная естественная, целесообразная солидарность» (II, 248).

Утверждение психократического общества — решение задачи «превратить юридико-экономическое общество в психократию» (I, 273) — возможно на основании знания, источниками к-рого служат психофизиологические дневники, представляющие собой отчеты по исследованию (методом включенного наблюдения) каждым человеком собственной природы, своей личности во всех ее жизненных проявлениях. Психофизиологическое знание, синтезируемое из этих дневников, служит прочным фундаментом для установления естественных — глубоких и гармоничных — психосоциальных связей и взаимодействий в психократическом обществе. П., по убеждению Ф., будет результатом целенаправленного исследования и воспитания. В такой постановке вопроса о становлении П. ведение дневника Ф. признавал священной обязанностью каждого. Методами психофизиологических исследований и регуляции в психократическом обществе достигается практическое знание каждого — его способностей к участию в общем отеческом деле и личностных потребностей, — на основании к-рого определяются «как подушная подать каждого (т.е. его служба обществу. — А.О.), так и душевой его надел» (I, 270) (т.е. возможность личного психофизического преобразования в общем деле).

Культурно-исторический прообраз общества, основанного на взаимознании, Ф. видел в *церкви*, для к-рой П. и «есть первое, необходимое условие» (I, 285). При этом, проецируя представление о П. на отдаленную историческую перспективу, в ближнем социально-историческом фокусе Ф. сопоставлял П. с патриархальным *самодержавием*.

Установление П. является, по логике Ф., обязательным условием воскрешения: без социальной реализации отношений и связей «полной взаимности» *патрофикация* становится невыполнимой задачей. Поэтому «вопрос психократический есть вопрос о всеобщем воскрешении» (I, 270). Вне психократической формы социального бытия в полном взаимомыслии и общем деле воскре-

шения человек осужден на эгоистическую индивидуализацию, экзистенциальное одиночество и разобщение, производящие губительную социальную дробность, нравственный атомизм, психологическую «пыль». Вопрос о психократии Ф. ставил как проблему онтологического выбора: «Или ни Бога, ни мира, ни людей, или же все это в совершенной полноте!» (I, 270). В проекте общего дела П. преодолевает структурные и функциональные рамки традиционной социальной организованности, задающей *общество по типу организма*, и, осуществляя во взаимных общественных отношениях «подобие точное Троицкого существа» (III, 281), вырабатывает идеальную форму социально-психического устройства — *общество по типу Троицы*. В творческой исполненности общего дела и онтологическом преображении человечества П., по учению Ф., охватывает весь мир, распространяется на все пласты реальности; является как проявлением, плодом регуляции природы, так и, одновременно ее основанием. Распространяя регуляцию «на все ныне разъединенные миры», объединяя их «через воскрешенные поколения» и тем самым их одушевляя, природняя друг другу, соединяя узами родства, человеческий род достигает полноты П., распространяемой уже не только на социальные отношения, но и на отношения человека с природой. «То, что было поэтическим лишь образом, представлявшим звезды лишь обителями, с которых отцы с любовью взирают на сынов, а сии последние с таким же чувством на отцов, будет действительностью...» (III, 470). «В труде познания и управления» миром (I, 422; II, 96) П. будет уже неотделима от космологии, станет космократией, «выражением божественной красоты» (III, 283).

А.А. Оносов

СИРОТСТВО — понятие, эксплицирующее одну из смысловых граней фундаментальной категории философии Ф. — *неродственно-сти*: сиротство — это проявление неродственного состояния мира, обнаруживаемое в обществе, в поколениях человеческого рода, состоящего «из сынов и дочерей, сирот, утративших отцов» (I, 99).

Естественной первопричиной С. служит природная *смертность человека*, к-рая проявляется сменой поколений, предопределяющей вытеснение и поглощение детьми своих *родителей* и уход родителей из *жизни*; она создает «бесконечно большой ряд смертных казней, пожираемые последующими предыдущих, патрифагию» (III, 326); это «сила слепая», «зло внешнее <...> смерть, утраты» (III, 524).

Другой, нравственной причиной С. является забвение *блудными сынами* своих умерших *отцов* и отказ от их воскрешения, вызывающие разобщенность поколений здравствующих потомков с поколениями ушедших «отцов-предков», и как следствие, — неизбежный распад исторически объемного всеродового *отечества*.

Таким образом, в понятийном пространстве философии Ф. С. означает физическую оставленность детей их умершими родителями и, одновременно, чувственную оставленность ушедших из жизни родителей их празднующими жизнь детьми, «забвение отцов» их сынами.

В учении Ф. вопрос о С., его истинных онтологических корнях осмысливается на глубинном уровне: как социоприродная и нравственная проблема безусловной и полной *патрофикации*; в форсированной формулировке и проективном решении этот вопрос выдвигается вместо узко социального вопроса о разрыве поколений — как социокультурной «проблемы отцов и детей». В конечном счете, в аргументации Ф., С. — неизбежное следствие существующего неродственного отношения *природы* к людям, утвердившегося на фоне исторически явленной неродственности в обществе. Сама *история*, по характеристике мыслителя, «есть избиение отцов <...> и забвение Истории есть забвение родителей и предков» (III, 274). Смысловая доминанта в понимании такой жестокой и жестокосердной стихийности социально-исторического развития человечества определяется нравственным измерением С.: именно неисполнение сынами супраморалистического долга восстановления умерших отцов к новой жизни — *накибытию* — обуславливает продолжающееся действие стихийного закона смертности: «смерть, приводящая к сознанию сиротства, одиночества,

к скорби об утраченном, есть наказание за равнодушие» (I, 140). При таком осознании С. подлежит активно-историческому изживанию: смертность человека, по выводу Ф., — не дедуктивно заданная фундаментальная истина, а эмпирический факт бессознательной индукции, жертвенную последовательность к-рой должно развернуть вспять, обратить (и в буквальном смысле, обратит) в виде восставших к жизни отцов, генеалогически полного ряда достигших *бессмертия* существ.

Преодоление С. физически, логически и этически требует *патрофикации — воскрешения* умерших отцов, возобновления жизни для утраченных поколений. В философии общего дела это «вопрос о двух нравственностях», аксиологически поляризуемых Ф., — «что предпочтительнее: нравственность ли разъединения, т.е. свобода личности, выражающаяся в борьбе за мнимые достоинства и мнимые блага сынов, забывших отцов, заменивших любовь к отцам похотью; или же нравственность объединения, нравственность сынов, сознающих утрату, свое сиротство, и только в исполнении долга к отцам находящих свое благо, свое дело» (I, 396). Решение этого *пасхального вопроса* в парадигме *супраморализма* — в ценностном поле «нравственности объединения» — достигается через христианское раскаяние сынов в «поглощении отцов» (III, 274), активное *братотворение* и патрофикацию, обретение человеком бессмертия, что приведет к всеобщему родству исторически полного человечества: *братству* сынов, основанному на общем деле воскрешения отцов и тем самым восстанавливающему единое и всеобщее отечество.

В соответствии со сверхнравственной установкой на преодоление С., неродственности в обществе в целом, Ф. переопределяет базовое понятие «человек»: в категориальном ряду философии общего дела оно сущностно заглубляется: это «сын человеческий», причем «сын осиротевший» (III, 399) — «сын умерших отцов» (II, 13), у к-рого «в сердце печаль, тоска, грусть, горе», воспаленные утратой родителей (III, 524). В таком состоянии сознание осиротевшего сына (обобщающее понятие «сын человеческий» в философии Ф. включает потомков обеих гендерных групп — сыновей и доче-

рей, равно как и «отец» — собирательный образ родителей, отца и матери), по уверению Ф., «приняв участие в печали сердца, поймет, на что нужно употребить свои знания, узнает цель» (III, 524). Сами определения «сын» и «дочь», по Ф., имеют «победоносное значение» (III, 274), они отражают животворную суть отношений между родителями и детьми. Развитие и усиление сыновнего и дочернего начала — действенное проявление любви детей к родителям — составляет в учении Ф. содержание «истинного прогресса» в его должной проекции на общее дело. «Отношения сынов и дочерей, или вообще потомства (двойственного, состоящего из сынов и дочерей), к родителям, отцам и матерям (составляющим для детей одно, а не два начала), должны заменить все другие отношения и не могут, не должны ограничиваться одним воспоминанием, т.е. представлением, мыслью или знанием, как бы обширно и глубоко ни было последнее, потому что в основе этих отношений лежит чувство, которое, если оно действительно, не может остановиться не только на отвлеченной мысли, но и на представлении» (I, 99). От осознания утраты, «из чувства сиротства, рождается стремление к единению, к оживлению, и знание причин неродственности и смерти» (I, 141). Начальным выражением активного сыновнего стремления к преодолению С., деятельного приложения знаний, по мысли Ф., должно стать *братотворение* — достижении братского состояния совершеннолетнего общества, способного преодолеть «гнет силы умерщвляющей», осиротившей сынов-потомков, «лишившей их отцов-предков» (IV, 25). *Общим делом* сынов-братьев должна стать *регуляция*, возвращающая умерших отцов к новой жизни. «Причины неродственности и смерти одни и те же, т.е. равнодушие, недостаточная любовь, точно так же как одни и те же и средства восстановления родства и оживления, т.е. воскрешение» (I, 140).

В статье «Небесные науки как факт и как проект» (II, 240–241) Ф. излагает идею великого синтеза научного знания, открывающего возможные методы патрофикации — восстановления умерших в статусе вновь живых — и обосновывающего регуляцию, означающую переход от «субъективной истории» («истории как факта»)

к «небесной истории» («истории как акту»), к-рая «говорит о существе живом, почувствовавшем свое сиротство и обратившемся к небу с молитвою о родителях; выражая свою мольбу всеми внешними средствами и силами, осиротевшее существо возвращает жизнь родителям и приобретает бессмертие себе» (II, 240).

В результате регуляции, исполнения долга перед ушедшими поколениями наступит «конец сиротства» и восторжествует «безграничное родство» (II, 202), знаменующее «возвращение сердец сынов к отцам и отцов к сынам», заповедью к-рого, по замечанию Ф., начинается Новый Завет (IV, 157). В таком целеполагании проект Ф. выражает идею *активного христианства*.

А.А. Оносов

ЯЗЫК ФЕДОРОВА. Язык Ф. обусловлен особенностями его философского учения. Черты словоупотребления Ф. проявляются на таких языковых уровнях, как орфографический, словообразовательный, лексический, синтаксический.

Орфографический облик текстов «*Философии общего дела*» Ф. характеризуют, прежде всего, вариативность использования строчной / прописной букв и употребление орфографических окказионализмов (авторских неологизмов). Явление орфографической вариативности может быть проиллюстрировано следующими примерами: Анти-пасха и анти-пасха (переосмысленный теологический термин), *Пасха* и *пасха* (в значении 'православный праздник'), *пасхальные вопросы* и *Пасхальные вопросы* (в значении «используемый Ф. способ изложения основ супраморализма»). Орфографических окказионализмов, относящихся к редкому типу новообразований, у философа немного, но они значимы с семантической точки зрения: *востать*, *востание*, *переоружиться*.

К орфографическим особенностям можно отнести также использование Ф. дефисных комплексов разного типа: анти-Заратуштра, все-личное, зло-употребление, не-городское, не-отец, философ-морфизм. Ср. и такие пары: теллуросоляренный и теллуросоляренный.

Расширяя орфографический уровень до графико-орфографического, следует упомянуть разнообразные вкрапления в иноязычной графике, отмечаемые в текстах Ф.: *da capo, devenir, revenir, nascuntur, Omnia divina, sed et humana omnia* и т.п.

При обращении к словообразовательному уровню языка философа акцент следует сделать на основных способах образования авторских неологизмов. Подобные единицы у Ф. неоднородны в функциональном отношении: в большинстве своем они остаются окказиональными словами единичного употребления, сохраняя такие признаки, как творимость, заданность словообразовательной моделью, связь с порождающим текстом. Значительное число созданных философом лексем приобретают свойство терминологичности и становятся авторскими философским терминами. Слова этого типа (*психократия, супраморализм*) составляют ядро лексической структуры текстов Ф.

Словообразовательный аспект идиолекта Ф. может быть представлен как проекция на основные способы создания авторских неологизмов нетерминологической природы. Это, как правило, слова с невысокой частотой встречаемости, в т. ч. единичного употребления.

Одним из основных способов окказионального словообразования в творчестве Ф. является сложение, позволяющее обозначать составные понятия двойственной природы. Здесь реализуется одна из черт, характерных для языка и стиля русской философской литературы конца XIX — нач. XX в., — способность «соединять»: «Философия пришла к размышлению о природе своего языка, о его способности именовать, вычленять, соединять, классифицировать предметы и явления» (*Грановская Л.М. Язык и стиль русской философской литературы (вторая половина XIX-го — первые десятилетия XX века)*. Баку, 2013. С. 10). Для обозначения понятий своего проективного учения Ф. использует разные виды сложения: сложение слов, сложение основ и сложно-суффиксальный способ.

При помощи сложения слов образуются существительные, обозначающие научно-просветительские и одновременно религиозные учреждения нового типа, образующие текстовую родо-видовую

парадигму: храм-музей (Храм-Музей), храм-обсерватория, *школа-музей*, *школа-храм*, Храм-памятник, школа-выставка, школа-лагерь, школа-храм-музей, Кремль-школа, а также связанные с ними артефакты: змей-громоотвод, стол-могила.

Аналогичным способом образованы слова, обозначающие новый тип идеального, родового сознания: отец-предок, отец-праотец, а также новый тип человеческого коллектива: община-приход, деревня-город.

Сложением основ и слов образовано большое количество окказиональных прилагательных: аптечно-терапевтические (опыты), архитектурно-живописное (выражение), всемирно-гражданская (община), всемирно-сравнительная (выставка), зендо-славянское (мировоззрение), индустриально-милитарное (искусство), испытательно-воспитательное (значение), мануфактурно-торговая (суета), международно-постоянный (конгресс), небесно-земледельческая (культура), небесно-земной (вопрос), обязательно-сторожевое (государство), сыновне-отеческий (долг), сыновне-братское (дело), теллуру-солярная (сила), юридико-экономические (отношения).

Этот способ окказионального словообразования объединяет значимую в семантическом отношении группу слов, состоящих из латинских или греческих корней и интерфикса. Нек-рые из них имеют синонимы-дублиеты, образованные на базе русских основ. К этой группе существительных относятся лексемы, входящие в авторскую философскую терминосистему: гистотерапия, гистогенезис, хаосография, порнократия, материократия, *психократия*, космоургия, гносеоургия.

Помимо сложения, в словотворчестве Ф. активно используется аффиксация. Наиболее активны суффиксы: -ость (боготварность, братственность, всемирность, детственность, дочерность (по Ф., «выражение любви нераздельной к родителям <...>; выражение любви к родителям живущим и особенно к умершим» (I, 137)), невольность, несвободность, неслиянность, несознанность, *неродственность*, отечественность, плодoperеменность, *полноorganность*, рожденность, целость), -ств- (восприемничество, сыновство).

При образовании существительных на базе русских (или освоенных заимствованных) корней способ сложения дополняется суффиксацией: *полноорганичность*, мыслепоклонство, взаимознание, душезрение, душетворение, оживотворение, братотворение, громопровод, обоготворение, родотворение, лицезрение, лицепредставление, отцетворение, отцеество, *тканетворение* и другие.

Префиксация, как и суффиксация, используется Ф. реже, чем сложение. Для философа характерно образование «парных» терминов к собственным семантическим неологизмам при помощи приставки не-: *небратство*, *неродственность*, не-отец, не-совершеннолетие, *неученые*. В окказиональное словообразование вовлекаются приставка анти- (анти-Заратуштра, анти-император, антипатриотизм, антипротестанская (политика); префиксоиды лже- (лже-Гераклит, лжеединство, лже-Заратуштра, лже-мессия, лже-Нерон, лже-Христос), все- (всегодное дело, всеобщечеловеческий союз, всеотеческое дело, всепримиряющее дело, всеродовое единство, всеродственное слово, всесуточное дело, всеуничтожающий фанатизм, всехудожественный собор, всечеловек, всечеловеческий, всенародный язык), супра- (супралегальный, *супраморализм*); корни орган- (органогенезис, органосозидательный, *органотворение*, *полноорганичность*), отец-/отц-/отч- (безотечный, всеотеческий, не-отец, отец-праотец, отец-предок, отцетворение), патро- (патробиография, патроморфизм, патрономия, патрофагия, *патрофикация*), теллур- (теллурический, теллуроскопический, теллуруметеорический, космотеллурический), твор- (*братотворение*, дидотворение, душетворение, обоготворение, оживотворение, *органотворение*, отцетворение, работворение, родотворение, *тканетворение*), -ург- (антропоургия, гносеоургия, космоургия, метеороургия, *теоантропоургия*) и нек. др.

Лексическая структура произведений Ф. неоднородна. Основной массив лексических единиц образуют нейтральные слова общего употребления; их дополняют лексемы устаревшие: единствовати 'быть единственным', вопиять 'взывать о чем-л.' (в форме «вопиет»), любы 'любовь', доселешний 'бывший, прежний', zde 'здесь'; слова и сочетания стилистически окрашенные:

прост. изъездиться ‘придти в негодность’ («Слово смертный никогда не изъездится» (I, 330)), книжн. мерзость запустения («на кладбищах, на этих святых местах, царствует мерзость запустения» (I, 71)) и др.

Существенную часть лексикона Ф. составляют термины разных сфер употребления. При этом ядро лексикона составляют авторские философские термины, отражающие концептуальный уровень учения Ф. и образующие единую терминологическую систему. В плане лексической структуры произведений Ф. его *терминотворчество* может быть представлено в виде следующих групп терминов:

1. Термины, образованные морфологическим способом (сложение и аффиксация): *супраморализм*, храм-музей (Храм-Музей), храм-обсерватория.

2. Термины, образованные морфолого-синтаксическим способом: громопровод, *тканетворение*, органосозидание.

3. Термины, образованные синтаксическим способом. Наиболее типичны для терминосистемы Ф. двухкомпонентные атрибутивные словосочетания, образованные путем согласования и управления: музей с вышкой, надорганическая эволюция, *санитарный вопрос*, *прах предков*, *продовольственный вопрос*, *регуляция природы*. Термины этого типа могут создаваться также на базе лексических или семантических авторских неологизмов: всеобщечеловеческий антропоморфизм, небесно-земледельческая культура, *лингвистическая пятидесятница*.

4. Термины, образованные семантическим способом (терминологизация общеупотребительной лексемы): *родство*, родственность, сыны, отцы, *совершеннолетие*, *храм*, *школа*.

5. Переосмысленные термины других наук и термины богословия (транстерминологизация, разновидность семантического терминообразования): социализм, *материализм*, *пауперизм*, *крейсерство*, *литургия*, *Пасха и пасха*, Крещение, *пятидесятница*.

6. Философские лексемы и специальные философские термины многоаспектного характера, оригинально интерпретируемые Ф.: *сверхчеловек*, *сверхчеловечество*, *смерть*.

Специфика лексического уровня произведений Ф. проявляется и в привлечении философом большого количества непересмысленных терминов различных областей духовной и интеллектуальной сфер человеческой деятельности.

«Проективное начало» федоровских текстов создается с использованием особого лексического массива, основу которого составляет специальная (в широком смысле слова) лексика: метеорическая *регуляция*, метеорический механизм, змейковый аппарат, градобойные мортиры, сейсмические явления, погодный цикл, естествоиспытательная сила.

Задача выхода человека в космос, бесконечный и неисчерпаемый в своих возможностях для бессмертной жизни, обусловила появление в лексиконе «Философии общего дела» большого количества терминов, связанных с астрономией, физикой, изучением космоса: солнечная система, *воздухоплавание*, космология, астрономия, *аэро- и эфиронавтические средства*, *крейсерство*, *космический процесс*, *космические вещества*, *звездные системы*.

Перед человеком ставится задача вечной жизни, для реализации которой необходима возможность восстанавливать утраченные или состарившиеся органы и ткани: «Нужно, чтобы микроскопы, микрофоны, спектроскопы и т.д. были естественною, но сознательною принадлежностью каждого человека, т.е. чтобы каждый обладал способностью воспроизводить себя из элементарных веществ, и, следовательно, обладал бы возможностью быть — конечно, последовательно, а не одновременно, — везде» (IV, 82). Эта задача формулируется Ф. при помощи большого количества терминов биологии, генетики, анатомии: гистология, организм, форма организма, нервно-мозговой аппарат, микроскоп, спектроскоп, животное гетеротрофное, существа автотрофные, бактерии, фотосинтез.

Специальный интерес представляют вопросы, касающиеся образного строя, *поэтики* произведений Ф.

Синтаксический уровень текстов Ф. демонстрирует тяготение автора к использованию сложных конструкций. Отмечается обилие сложных предложений с разного рода уточнениями, до-

полнениями, пояснениями. За этим стоит, с одной стороны, масштабность излагаемой философом конкретной мысли, с другой — желание максимально детализировать, прояснить ее. В сложных предложениях философ использует разные средства и приемы уточнения мысли. Это, напр., частотный в его текстах союз «то есть» («т.е.»), употребляемый в значении ‘вернее, говоря более точно’. Названным союзом нередко пестрят страницы сочинений философа. Союз повторяется в одном высказывании, в следующих друг за другом высказываниях, дается без скобок, в скобках, в составе заглавий и т.д. Напр.: «А что значило бы тогда познание самим себя, внешнего мира (т.е. природы) в прошедшем и настоящем, как не проект обращения рожденного, дарового в трудовое с возвращением силы, жизни и рождавшим; т.е. это был бы проект обращения слепой силы в разумную, осуществление которого и доказало бы, что жизнь — дар не случайный и не напрасный» (I, 53); «Вместе с тем XIX век есть прямой вывод, настоящий сын предшествовавших ему веков, прямое последствие разделения небесного от земного, т.е. полное искажение христианства, завет к-рого заключается именно в соединении небесного с земным, божественного с человеческим; всеобщее же воскрешение, воскрешение имманентное, всем сердцем, всею мыслию, всеми действиями, т.е. всеми силами и способностями всех сынов человеческих совершаемое, и есть исполнение этого завета Христа — Сына Божия и вместе Сына Человеческого» (I, 57); «Можно думать, что нравственное устройство мира станет христианским лишь тогда, когда не мысль только, не одно мировоззрение, но и само искусство, т.е. дело, станет *коперниканским*» (II, 234–235).

Сложность синтаксиса сочинений Ф. хорошо видна в заглавиях и подзаголовках его текстов. Философ сознательно восстанавливал «старинный способ длинных и подробных заглавий», раскрывающих тему и проблему текста. При помощи таких заголовков и подзаголовков происходит вычленение наиболее значимого аспекта в содержательном комплексе проблемы. Напр., название программной статьи Ф. «Супраморализм, или всеобщий синтез (т.е. всеобщее объединение)» включает синоним и крат-

кое толкование центрального понятия. Такой способ построения текста трансформирует заголовок в первый элемент контекстуального определения термина, к-рое «разворачивается» в целом тексте. Роль подзаголовка, являющегося следующей составной частью пространного контекстуального определения, выполняет первое предложение текста: «Синтез двух разумов (теоретического и практического) и трех предметов знания и дела (Бог, человек и природа, из к-рых человек является орудием божественного разума и сам становится разумом вселенной), а вместе и синтез науки и искусства в религии, отождествляемой с Пасхой как великим праздником и великим делом» (I, 430).

Лит.: *Азарова Н.М.* Типологический очерк языка русских философских текстов XX века. М., 2010; *Шестакова Л.Л.* О языке произведений Н.Ф. Федорова // «Служитель духа вечной памяти» I. С. 421–429; *Шестакова Л.Л.* Понятие музея в философии Федорова: лингвистический аспект // Литературоведческий журн. 2011. № 29. С. 178–190; *Козловская Н.В.* Типы авторских терминов в русской философии (на материале произведений Н.Ф. Федорова и Н.А. Бердяева) // Сибирский филологический журн. 2016. № 1. С. 185–192; *Козловская Н.В.* Н.Ф. Федоров о роли языка в будущем человечества: лингвистический аспект // *Московский Сократ*. С. 249–256.

Н.В. Козловская, Л.Л. Шестакова

Список сокращений в разделе «Литература»

Горский. Биография — *Остромиров А.* [А.К. Горский]. Николай Федорович Федоров. 1828 — 1903 —1928. Биография. Харбин, 1928.

Кожевников 2004 — Кожевников В.А. Опыт изложения учения Н.Ф. Федорова по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. М.: Мысль, 2004 (Серия Философское наследие).

Московский Сократ — Московский Сократ: Николай Федорович Федоров. Сборник научных статей. М.: Академический проект, 2018.

На пороге грядущего — На пороге грядущего: Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903). М.: Пашков дом, 2004.

Семенова 2004 — *Семенова С.Г.* Философ будущего века — Николай Федоров. М.: Пашков дом, 2004.

«Служитель духа вечной памяти» I — «Служитель духа вечной памяти»: Николай Федорович Федоров (К 180-летию со дня рождения). Сб. научных статей. Ч. 1. М.: Пашков дом, 2010.

«Служитель духа вечной памяти» II — «Служитель духа вечной памяти»: Николай Федорович Федоров (К 180-летию со дня рождения). Сб. научных статей. Ч. 2. М., 2010.

Федоров и его воронежское окружение — Н.Ф. Федоров и его воронежское окружение (1894–1901): Статьи, письма, воспоминания, хроника пребывания в Воронеже / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. А.Н. Акиньшина и О.Г. Ласунского. Воронеж, 1998.

Федоров и современность — *Остромиров А.* [А.К. Горский]. Николай Федорович Федоров и современность. Очерки. Вып. 2. Проективизм и борьба со смертью. Богословие общего дела. Харбин, 1928; Вып. 3. Организация мировоздействия. Харбин, 1932; Вып. 4. Острие мирового кризиса. Харбин, 1933.

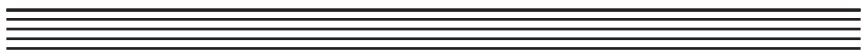
Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М.: Издательская группа «Прогресс»; «Традиция», 1995–2000. В текстах статей ссылки на это издание даются в скобках после цитаты. Римская цифра указывает том, арабская - странице. Дополнительный том обозначен как «Доп.»

Философия бессмертия и воскрешения I — Философия бессмертия и воскрешения: По материалам VII Федоровских чтений. 8–10 декабря 1995: В 2 вып. Вып. 1. М.: Наследие, 1996.

Философия бессмертия и воскрешения II — Философия бессмертия и воскрешения: По материалам VII Федоровских чтений. 8–10 декабря 1995: В 2 вып. Вып. 2. М.: Наследие, 1996.

Pro et contra I, — Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 2004.

Pro et contra II — Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. СПб.: РХГА, 2008.



~ IV ~

ПРОЕКТЫ



**«ОТКРЫТЫЙ
МУЗЕЙ». УЧЕБНОЕ
ПРОЕКТИРОВАНИЕ
ЭКСПОЗИЦИОННО-
ГО ПРОСТРАНСТВА
ДЛЯ МУЗЕЯ
Н.Ф. ФЕДОРОВА
В БИБЛИОТЕКЕ
№ 180**

М.А. Соколова

*Московский
архитектурный институт
(государственная академия)*

eremych@inbox.ru

В статье изложена последовательность выполнения проекта экспозиционного пространства студентами, обучающимися на первом курсе бакалавриата по направлению «Дизайн архитектурной среды». Художественно-пластическая трактовка ключевых положений философии Н.Ф. Федорова трансформирована в принципы пространственного построения экспозиции посредством проектного моделирования, что представляет интересный методический опыт. В роли научных консультантов проекта экспозиции выступили сотрудники музея Н.Ф. Федорова и публичной Библиотеки № 180 (г. Москва), носящей имя философа: ими был прочитан ряд лекций во время обучения в режиме онлайн.

**«OPEN
MUSEUM». EDUCATIONAL
DESIGN OF
EXPOSITION
SPACE FOR
THE MUSEUM
OF N. FEDOROV
IN THE LIBRARY 180**

M.A. Sokolova

*Moscow
Institute of Architecture
(State Academy)*

eremych@inbox.ru

The article describes the sequence of the execution of the project of the exhibition space by first-year students in the design of the architectural environment. The artistic and plastic interpretation of the key provisions of N.F. Fedorov's philosophy has been transformed into the principles of spatial construction of the exposition through design modeling, which is an interesting methodological experience. The staff of the N.F. Fedorov Museum, Library No. 180, (Belyaev, Moscow) acted as scientific consultants for the exposition project; they gave a number of lectures during the training in the online format.

Ключевые слова:
современный музей,
экспозиционное пространство,
проектирование библиотек,
философия космизма,
архитектурно-дизайнерское
проектирование,
образовательный проект

Keywords:
modern museum,
exhibition space,
library design,
philosophy of cosmism,
architectural
and design,
educational project

Музей, изначально предназначенный для сохранения и фиксации важнейших исторических событий и артефактов, в сегодняшней реальности существенно расширяет свои функции. Он — не только место передачи важнейшей информации, но и инициатор поступательного развития культуры, провокатор новаторских экспериментальных явлений и процессов, место общения и формирования научного и творческого контента, одна из наиболее прогрессивных, устремленных в будущее институций современного общества (Майстровская 2002а, Майстровская 2002б, Менш 2014).

Подобную же роль в сегодняшней культурной жизни начинают играть библиотеки. В европейской модели именно библиотеки становятся не только местом общения с книгой, но и общественным клубом, центром развития и творческой активности, как детей, так и взрослых. Этому способствуют и современные здания библиотек, по своей выразительности, креативности, пространственной сложности, не уступающие музеям и становящиеся объектами повышенного интереса не только жителей, но и туристов (Дубинина 2014).

В российской реальности, где духовное начало со времен философа-космиста Николая Федорова существенно опережает материальное, соединение музея и библиотеки становится настоящим катализатором всевозможных процессов, явлений, событий. Именно событийное, а в последний год в большей степени виртуальное пространство Музея-библиотеки Н.Ф. Федорова в Библиотеке № 180, которой в 2020 г. было присвоено имя мыслителя, стало

местом фантастического по своей интенсивности культурного процесса, открывающего свои интеллектуальные сокровища благодарным слушателям. Волею судеб, в их число попали студенты 1-го курса бакалавриата кафедры «Дизайн архитектурной среды» Московского архитектурного института. А поводом стало предложение сделать концепцию экспозиционного пространства этого музея.

Для молодых участников процесса эта работа стала и просто первым проектом, и, одновременно, первым серьезным проектом, где есть и контекст, место проектирования, и заказчики — сотрудники Музея-библиотеки, и сложнейшая многослойная материя философии космизма, начиная с его основателя и продолжая большим рядом последователей — ученых, разрабатывающих самые разные области знания, философов, а также писателей, поэтов, художников.

Важно отметить, что черты этого возможного музея, музея, открытого для совместной работы единомышленников, были намечены самим Федоровым уже более ста лет назад, а характеристики музейного пространства, его атмосферы и наполненности формировались в многочисленных трудах Светланы Семенович (Семенова 2019, Семенова 2020) — первого исследователя трудов Николая Федорова — и Анастасии Гачевой, по совместительству одной из «заказчиц» проекта (Гачева 2019). Предварительная разработанность темы вылилась в ряд интереснейших лекций, не только сформировавших проектное поле, но и позволивших студентам в ином срезе взглянуть на недавно изученные в школе предметы, такие как история и литература, на жизнь и произведения известных русских писателей, увидеть роднящие нити космизма, пронизывающие всю отечественную культуру, понять, что именно способность мечтать и совершать невозможное — одна из важнейших черт российской ментальности.

Существенным для проектирования оказалась и местоположение объекта приложения проектных усилий — библиотека-музей расположена в Беляево, месте, означенном как креативное пространство благодаря проживанию в нем поэта-концептуалиста Дмитрия Пригова, а также расположе-

нию там целого ряда научных институтов, в том числе космической направленности, месте, отмеченном проживанием многих других известных деятелей науки. Пространство Беляево абсолютно «не случайно», оно «уплотнено» литературным текстом, «намолено» научным и творческим диалогом (о чем на одной из лекций нам поведала Анна Горская, второй «заказчик» работы), оно содержит такой огромный потенциал возможной последующей новаторской активности, что его невозможно не ощутить творческому человеку (Горская 2020).

Культурный контекст, соединивший Беляево, Пригова, научные институты и Москву 1970-х гг., Стругацких, Вернадского и Циолковского, научную фантастику и освоение космоса, фильмы Антона Видокле, тексты Достоевского и Блока, картины Чекрыгина и Малевича с именем Федорова, неожиданно обнажил абсолютную современность и даже футуристичность научных положений последнего, их остроту и смысловую определенность, потенциальную креативность. Последующая работа показала, что наиболее адекватен языку Федорова язык чистых форм и композиционной ясности абстрактного художественного творчества, а также современный язык инсталляции, перфоманса, язык видеоарта и светодинамических проекций, язык пространственной многослойности и проницаемости, нивелирующий границы, объединяющий сущности, язык открытой формы. Так родился проект «Открытый музей».

Музей-библиотека Н.Ф. Федорова в Библиотеке № 180 имени философа посвящен жизни, творчеству и судьбе идей Николая Федоровича Федорова (1829–1903), выдающегося отечественного мыслителя, деятеля библиотековедения, педагога-новатора.

Почему музей объединили с библиотекой? В свое время Н.Ф. Федоров трактовал их сходство тем, что и музей, и библиотека, при очевидной специфике устройства каждого из них, в сущности, выполняют в истории культуры одинаковые задачи. Они являются культурными и просветительскими центрами. Именно

задачи образования, воспитания и просвещения решает Федоровская библиотека. Ее программы призваны содействовать повышению интеллектуального уровня населения, прежде всего — детей, подростков и молодежи, знакомству их с историей русской мысли и культуры, с философской и литературной традицией космизма, углублению знаний по русской философии, пробуждению интереса к истории, краеведению, москвоведению.

Обмеры и первое знакомство с местом проектирования. Знакомство с Библиотекой № 180 им. Н.Ф. Федорова началось с фотофиксации и обмеров. Первоначальные представления о проекте только для одного пространства — пространства музея — трансформировались в понимание того, что музей и библиотека взаимосвязаны. Почти пустые стены после свежего ремонта «требовали» федоровских цитат и иных смысловых акцентов, высокие потолки «претендовали» на потолочные подвесочные системы и ожидали баннеров, подобных тем, что мы видели на недавней экспозиции «ВХУТЕМАС» в МАРХИ. Ограничившись пространствами справа от входной зоны и оставив левое крыло с библиотекой и лекториумом на «вторую очередь» проектирования, познакомившись с функциональным назначением каждой комнаты, мы присвоили им рабочие названия — Холл, Музей, Выставочный зал и Мастерская. Попутно студенты учились делать новые для них типы изображений — план, аксонометрию, развертки стен и перспективные зарисовки помещений (рис. 1).

Входное пространство — Холл, он же коридор и связующее звено, характерен длинной глухой стеной (за которой находится пространство музея), обладающей большим экспозиционным потенциалом: стены — места временных выставок, стены — визитной карточки музея и навигационной стены, показывающей направление движения — налево в библиотеку, лекторий, кабинеты сотрудников и направо — в выставочный зал и мастерскую, вниз — в помещение театра.

Пространство Музея — просторное с отдельно-стоящей колонной, большим витражом во всю стену, привлекательным своим



Рис. 1. План экспозиционного решения в пространстве библиотеки Бригада «Философы», вариант решения «Идеальные модели»

квадратным модулем, — квадрат, вдохновив студентов, станет потом главной темой одного из студенческих решений. У музейного пространства сложная форма, которая предполагает возможность пространственного зонирования.

Выставочный зал — проходное, воспринимаемое в движении пространство, обладает возможностями стать трансформируемым.

Мастерская — место, где проходят занятия и лекции, в которых задействованы дети, что также будет учтено в решениях.

Осознав, что все четыре помещения войдут в проектное решение, студенты разделились на четыре бригады и сделали первые в своей жизни макеты в масштабе 1:25, длиной почти полтора метра. Именно пространственный размах макетов привел к мысли об использовании инструмента создания проектной инсталляции на следующем этапе.

Космизм: люди и идеи. Проект «Открытый музей» включал в том числе и «образовательную компоненту», поэтому следующим этапом стало знакомство с самим Н.Ф. Федоровым и философией космизма. Космизм, в первую очередь, затрагивает

тему активной эволюции, необходимости нового сознательного этапа развития мира, определяемого разумом и нравственным чувством. Первая же лекция ставит перед начинающими проектировщиками «непреодолимую преграду» в виде положения о Воскрешении, ключевого для философии Федорова неприятия «тепловой смерти». Это проектная задача, невозможная для решения линейным путем, но разрешимая с помощью интуитивных творческих шагов, абстрактного художественного инструментария, попытки создания пространственных неосязаемых образов, с использованием различной композиционной трактовки элементов и их соединений (Соколова 2016, Ермолаев 2016). Положившись на волю творческой стихии, педагоги предложили студентам сделать пространственную инсталляцию на тему Воскрешения, охватывающую все четыре помещения, в макете, наглядно представляющем воздействие фрагментов инсталляции на зрителя.

Далее естественным образом приходит идея переосмыслить в форме инсталляции и другие крупные федоровские «темы». Оказывается, его особый словарь, и авторские термины органично ложатся на язык абстрактных символов и знаков, образного ряда современного концептуального искусства, отлично соединяются с темами ритма, плотности и разреженности, прозрачности и проницаемости, отражений и многослойности. Федоровский язык очень архитектурен.

Сложная задача по созданию пространственной инсталляции для студентов методически разделяется на более простые этапы — поиск пластического языка, элементов и композиции через коллажи, и затем происходит реализация найденных тем в пространстве. Вначале — на уровне композиционного освоения и затем — уже с размышлениями о том, как в восприятии этого пространства участвует человек. В проектной методологии концептуальный этап проектирования — важная часть проектного решения, в данном случае художественная концепция сформировалась из соединения ряда пространственных инсталляций, темами которых стали ключевые положения философии Федо-

рова и важные компоненты его образа мысли и образа жизни. Основными темами стали:

- «Воскрешение»;
- «Хаос и порядок»;
- «Собор лиц, или Древо Федорова»;
- «Животные и поэтика Заболоцкого»;
- «Литературный текст»;
- «Обыденный храм»;
- «Каталожная, или Непрерывная библиотека».

Воскрешение

Воскрешение мертвых — сильная тема, сложная для восприятия, поскольку сопряжена как с личным человеческим опытом, так и с опытом осознания конечности жизни близких нам людей, понимания неотвратимости смены поколений, эпох, исторических периодов, народов, населявших когда-то нашу планету. Это и ценность каждого человека, и огромность массы живших некогда людей. Это осознание того, что среди тех, кто может возродиться, были и отрицательные персонажи, злые гении истории. Понимание того, что на возрождение могут претендовать и животные. А как мы позднее узнаем из poem Заболоцкого «Безумный волк» и «Торжество земледелия», преобразенные животные — они почти как люди (Заболоцкий 1965, с. 258–279, 280–291). Это же огромная масса, претендующая быть возрожденной! На этом этапе у участников происходит открытие значимости для федоровской философии освоения космоса и других планет как мест заселения возрожденными существами и, собственно, необходимости процесса освоения. От сложности восприятия отвлекает перенос смыслов из области вербального в область визуального и материального — делание коллажей и затем на их основе — пространственной инсталляции.

Размышление о реализации какой-либо темы в коллаже или пространственной инсталляции начинается с определения элементов и последующей их композиционной организа-

ции. Что это и как устроено? Это понятный профессиональный язык для архитектора (Соколова 2016а, Соколова 2016б, Ермолаев 2016). И даже размышляя о возрождающейся человеческой материи, мы можем представить ее бестелесной или туманной, уплотняющейся, спускающейся сверху, появляющейся в музее и распространяющейся вокруг, заполняя пространство музея, просачивающейся в него снаружи со стороны стен и окон, или наоборот — выходящей из него вовне. В воскрешении появляются образы прозрачности, наслоения, соединения дематериализованных и материальных силуэтов, распада и собирания материи, формирования облака или сгущения, спускающегося в пространство библиотеки. В коллажах мы используем прозрачные бумаги, отрываем слои, собираем элементы в единое уплотняющееся пятно, а в инсталляции, работая с макетом, формируем пространственное облако из мятой бумаги в верхних частях помещений, разворачиваем бумажную прозрачную полосу, бегущую по пространству, подобно современным европейским художникам размышляем о том, как можно подсвечивать наши бумажные полупрозрачные «облака» (рис. 2).

Как написали в комментариях к своему решению студенты одной из групп: «Мы существуем в мире, ограниченном рамками нашего сознания. Но рамки на самом деле невероятно тонки. За их пределами находятся покинувшие нас души. Они материальны и после Великого Воскрешения вернутся, заполнят про-

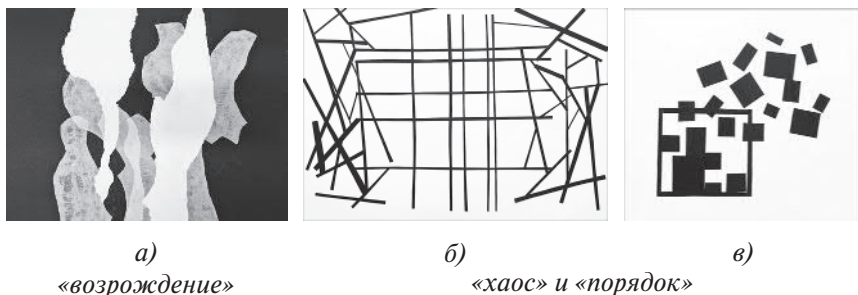


Рис. 2. Проектный коллаж на заявленные темы

белы нашей реальности». А вот слова студентов другой группы: «Когда мы произносим слово “Воскрешение”, возникает ассоциация с чем-то воздушным и полупрозрачным, поэтому мы хотели показать неосязаемую материю, которая находится на границе жизни и смерти, абстрагироваться от реальности. Очутиться в невесомости и ощутить безграничность пространства нам помогают легкие текстуры. В нашей инсталляции люди взаимодействуют с этой материей и погружаются в хрупкое пространство воскрешения».

Удивительно, что эта воздушная материя останется потом почти во всех бригадных решениях и станет основой проектной концепции музея. Так самое сложное и непостижимое станет главным и ключевым в формировании «Федоровского пространства».

Хаос и порядок

Федоровская тема мира как хаоса и необходимости его организации или «переустройства» реализуется через композиционные системы хаоса и порядка — хаотичной, спонтанной, бесформенной и по контрасту упорядоченной, структурированной организации элементов (Соколова 2011a, Соколова 2011b). Первичный хаос, распадающаяся бесформенная материя, сложность и многослойность, отсутствие ясного замысла, череда досадных случайностей, трагизм, рок, стихия, ломающая любые попытки человека наладить свою жизнь, — неприемлема для проектного сознания Федорова. Поэтому тема пересоздания существования в соответствии с гармоничным и ясным замыслом, осмысленное жизнестроение, упорядочивание — противоположность бессмысленному хаосу. В пропедевтической трактовке с использованием абстрактных понятий эти две материи получают разное композиционное звучание, хотя и реализованное с помощью почти близких элементов. Так, в одном из решений тема вертикальных и структурированных в музее и наклонных хаотических в остальных пространствах экспозиционных структур помогает ощутить столь разные типы существования и оценить точность федоровской мысли (рис. 3).



*Рис. 3. Проектная инсталляция,
объединяющая темы «возрождение», «хаос» и «порядок»*

Работа с поэмами Заболоцкого «Торжество земледелия» и «Безумный волк»

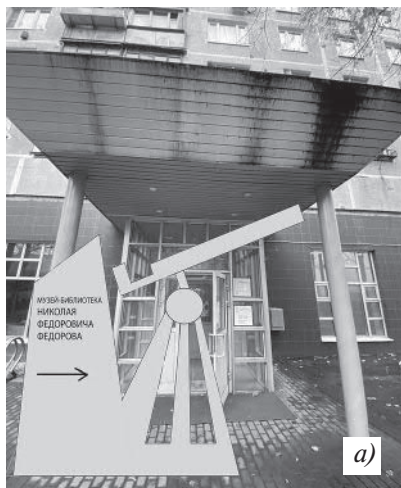
В нашем проектном процессе поэзия Заболоцкого возникла отнюдь не случайно. С одной стороны, образы преобразенных животных вдохновлены философией Н.Ф. Федорова, с другой — мы как архитекторы «слышим заказчика», поскольку животные — не только «зоопедагогика» самого Н.Ф. Федорова, но и часть личной истории Анастасии Гачевой, участвовавшей в инсценировках поэм Заболоцкого, которые были частью домашних концертов на день рождения ее мамы, Светланы Семеновой, и для которой в пространстве библиотеки-музея «живут» не только Федоров, Петерсон, Достоевский, Бердяев, Вернадский и другие последователи Федорова, но и «волк с железным микроскопом», а также журавль, муравей, «медведь продолговатый, несущий лицо на вытянутых лапах» и еще много других существ, претерпевающих развитие от скучной угнетенной жизни к осмысленному развитию, очеловечиванию и переходу на иной уровень бытия (Заболоцкий 1965).

Поскольку животные в этих поэмах трансформируются, в проектном решении они также претерпели трансформацию и переведены в архитектурный язык макета с помощью технологий надрез-отгиб

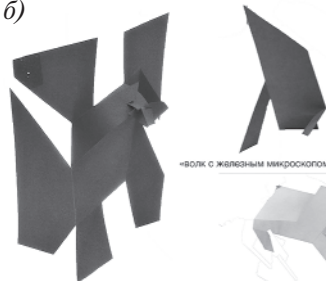
и врезка (Ермолаев 2016). Их силуэты структурированы и обобщены, а конструктивные решения позволяют трактовать их как навигационные знаки, сидения и книжные стеллажи для самых маленьких посетителей. Благодаря своему интерактивному характеру животные начинают существовать в разных пространствах библиотеки, взаимодействуя с детьми, провоцируя их любопытство, в том числе интерес к поэзии Заболоцкого, через него — к философии Федорова, пробуждают гуманизм во взаимоотношениях с животным миром, формируют новое поколение жителей планеты, которые смогут относиться к нашим «меньшим братьям», как к равным (рис. 4).

Рис. 4. Силуэты животных из поэм Заболоцкого, «населившие» пространство библиотеки

- а) безумный волк с телескопом из поэмы «Безумный волк» выполняет функцию навигационного объекта перед входом в библиотеку*
- б) герои поэмы «Торжество земледелия»: медведь, журавль, волк с железным микроскопом, животные из хлева*



б)



«волк с железным микроскопом»

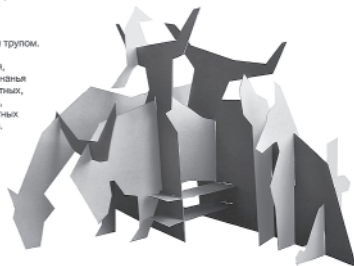
«медведь продрогловатый»
«он свое лицо большое нес на вытянутых лапах»

«журавль летает с гиком»
«из клюва разевался свиток»

Смутные тела животных
Сидели, наполнив хлев,
И разговор вели свободный,
Душой природы оведаев.

Животных составное тело
Имело сходство с блядным трупом.

Как дети хмурые страдаев,
Толпой теснились воспоминанья
В мозгу настойчивых животных,
И расколосил мир дробной,
И за обломком тканей плотных
Простор открылся голубой.



В окончательных проектных решениях (цитата из студенческого текста): «...перед входом в здание библиотеки посетители будут встречать животные. Их силуэты геометризваны, но все же узнаваемы. Медведь несет функцию уличной лавочки и организует небольшое место для отдыха. Образ волка с телескопом не только привлекает внимание прохожих, но и выполняет навигационную функцию вывески-указателя».

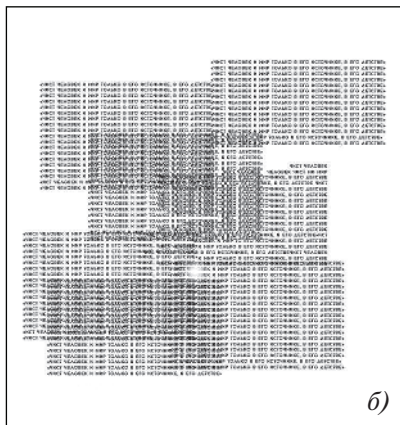
Литературный текст

Далее — литературный текст, как тема очередной пространственной инсталляции, и это не только пространство «Федоровской мысли», но и отдельная «беляевская тема». Экскурсия Анны Горской по Беляеву (Горская 2020) распространяет философскую мысль в пространство за пределы библиотеки, что дает свободу расположения текстов на окнах, стенах, сплошным текстом, крупными отдельными цитатами, словами, буквами. Текст позволяет выразить наши мысли не только за счет языковых средств, но и за счет визуальных. Модульные наружные витражи библиотеки трактуются как прозрачные интерактивные плоскости, взаимодействующие с людьми снаружи, вовлекающие в диалог, приоткрывающие тайны философии космизма. Крупные цитаты, лозунги, отдельные фразы и слова на планшетах, баннерах, оконных шторах-экранах и стенах библиотеки-музея позволяют структурировать сложные тексты, вычленив запоминающиеся образы и понятия, соотносить их с конкретными мыслителями и составить в сознании посетителей, а особенно детей, устойчивые связи смыслов и авторов (рис. 5).

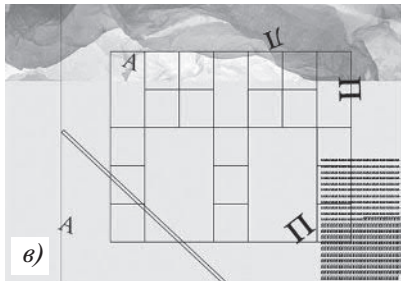
Цитируя студентов: «Во время знакомства с Федоровым мы также узнали и о других выдающихся людях, поддерживающих концепции философии космизма. Один из них — русский поэт, художник-график, Д.А. Пригов. Его стихограммы вдохновили нас на внедрение в проект музея инсталляций, посвященных тексту и его свойствам. Основой для текстовых полотен и ком-



а)



б)



в)

*Рис. 5. Инсталляция
«Литературный текст»
а) фрагмент инсталляции
(макет)*

*б), в) коллажи для отдельных
помещений —
Холл и Мастерская*

позиций стали «культовые цитаты» Федорова». И еще: «Когда мы думали над созданием инсталляции “Литературный текст”, то осознали, что первое, что приходит на ум, когда мы говорим о таком великом философе, как Николай Федоров, — это мысли, которые он пытался донести до современников и потомков. Поэтому мы использовали выдержки из трудов Федорова, которые встраиваются в уже существующие инсталляции, как человеческая мысль встраивается в реальность и ее преобразует».

Собор лиц и Древо Федорова

При внимательном рассмотрении оказывается, что число последователей Федорова невероятно велико, его влияние распространилось на целый ряд областей научного знания, инициировав фантастический по своей смелости процесс освоения космоса, создание летательных аппаратов и поиск новых мест обитания, а также философию, литературу, искусство, медицину, взаимоотношения между людьми и гуманистические тенденции взаимоотношения человека и других живых существ, оказавшись одной из самых прогрессивных на сегодняшний день и перспективных концепций существования человека на планете. Таким образом, «Родословное древо» Федорова довольно объемно и его отдельные ветви были разделены между четырьмя бригадами. Бригады получили названия «Эволюционисты» (прямые последователи), «Философы», «Художники», «Изобретатели (Волки)». Последние чаще именовались «Волками», поскольку именно персонажи из поэмы «Безумный волк» наполнили это проектное решение.

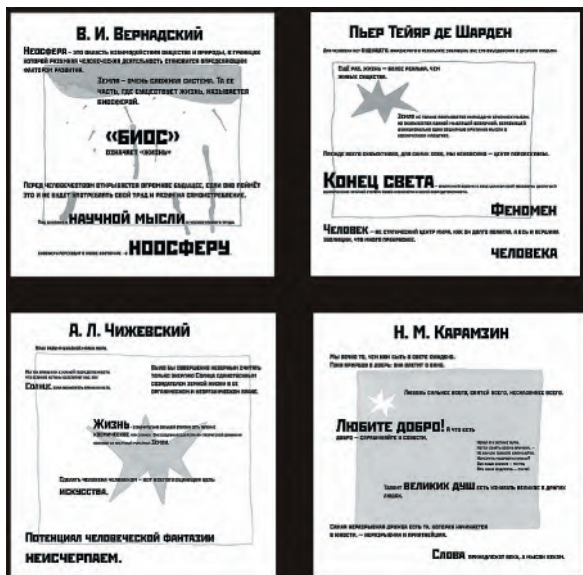
В основу геометрии «родословного древа» последователей философа была положена федоровская схема-чертеж супраморализма (Федоров 1995–2000, т. III, с. 346). «Собор лиц» в большинстве решений сформировали крупные портреты на полупрозрачных сетчатых потолочных баннерах, в наслоении создающих образ некоего «иконостаса» или «собора» (рис. 6).

Обыденный храм и русский деревянный конструктор

Деревянное русское зодчество и его «умные» технологии — глубинный пласт нашей ментальности и национальной особенности. Для Федорова был очень ценен обычай однодневного строительства «всем миром» особого типа сооружений — «Обыденных храмов». Зачастую бревна подготавливали заранее, а в назначенный для возведения день храм собирали на основе отработанных веками типов соединений и элементов как «конструктор». Большинство подобных церквей сооружались в периоды моровых поветрий — тяжелых эпидемий инфекционных болезней, со-



а)



б)

Рис. 6. Инсталляция «Собор лиц»
 а) «древо» последователей философа
 б) экспозиционные планшеты, посвященные отдельным мыслителям

провождавшихся высокой смертностью людей. Строились они с единственной целью — остановить повальный мор. Наибольший расцвет строительства таких церквей приходился на XIV–XVII столетия.

Обыденный храм как архитектура, складывающаяся сообща из конструктора, стал метафорой сборно-разборного оборудования для трансформируемого, «подвижного», «открытого музея» и временных экспозиций, которые собираются по необходимости и разбираются для следующих тематических задач. Идея обыденного храма — объединить духовные силы людей для создания общего дела лежит и в основе нашего общего учебного проектирования, взаимодействия с сотрудниками музея-библиотеки. Разработанный в проекте универсальный конструктор позволит воссоздать атмосферу Федоровского «общего дела» в формировании экспозиции как некогда строительства храма силами всего сообщества. Простые конструкции должны быстро собираться, превращаясь в различные экспозиционные структуры, задуманные проектом (рис. 7).

Непрерывная библиотека

Библиотека, каталожный кабинет — метафора не только места работы и жизни Федорова, но и того безграничного пространства памяти, хранилища культуры, источника, раскрывая который, извлекаешь новые имена, книги, мысли. Структура, напоминающая каталожную, может содержать и отдельные выдвижные емкости, посвященные трудам и судьбам многочисленных учеников и последователей Федорова. Открывая такую емкость, выдвигая ящичек, связанный с именем персонажа, мы осуществляем процесс его «оживления» или «материализации» через книги, факты, цитаты, фотографии. В этом случае экспозиционная структура в проектах студентов получила специальное название «Приспособление для хранения людей», что звучит, хотя и крамольно, но очень точно.

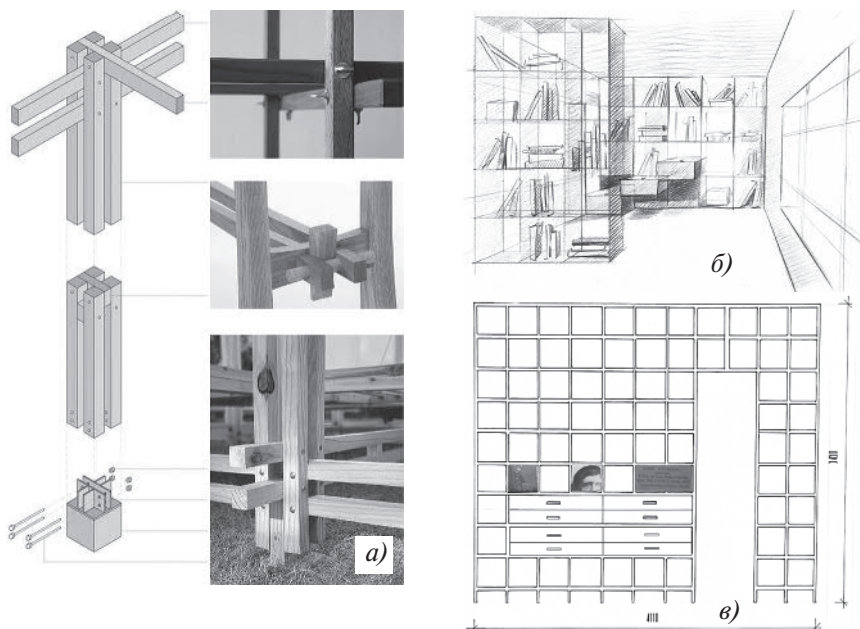


Рис. 7. Сборно-разборное оборудование для экспозиции: а) быстросборные деревянные конструкции; б) эскиз «каталожной»; в) стеллажи для каталожной

Выставочное оборудование

Помимо экспозиционных структур и стеллажей был изучен и предложен в проектных решениях еще целый ряд наименований экспозиционного оборудования (Монина 2019; Ермоленко 2017). Итак, были использованы следующие объекты для создания пространства музея: уже вышеупомянутая «Каталожная» — как экспозиционное оборудование, «Сборно-разборное оборудование» — конструктор экспозиционных структур, «Баннерная сетка», как основа для изготовления экранов и плоскостей для печати изображений и создания световых проекций и световых эф-

фктов, «Проекторы», в число которых вошли слайд-проекторы, эпидиаскопы, мультимедиа-проекторы, «Софиты», дающие возможность сосредоточить световой поток на отдельных элементах интерьера, имеющие малый вес и простые технологии монтажа и подключения к сети, а также высокую степень пожаробезопасности, безопасные с точки зрения экологии (рис. 8).

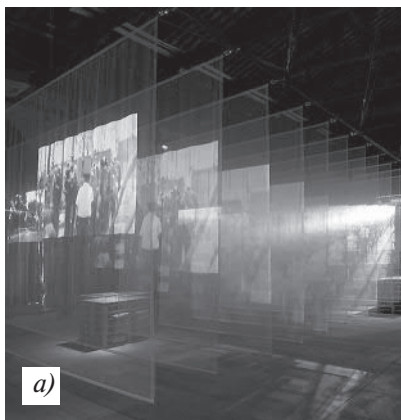


Рис. 8. Использование современных технологий в создании экспозиций и инсталляций

а) Venice Biennale 2012.

The Croatian Pavilion

б) Gallery of Vardiya (the Shift).

The Turkish Pavilion at the 2018

Venice Biennale

*в) Инсталляция Transparent Shell.
Китайское бюро Pone Architecture*



Навигация в музее-библиотеке

Последним необходимым этапом стало эскизное решение навигации. В качестве навигационных знаков-указателей были использованы фигуры животных, плоские силуэты и структуры-стеллажи, силуэты наиболее заметных философов, а также крупные указатели на стенах библиотеки. Одна из проектных групп решила пустить навигацию по полу, прямо от входа, в виде цветных полос. Каждая полоса соответствует определенной аудитории. В этом случае, как считали студенты, никто не будет теряться в «стрелочках» и спрашивать у сотрудников библиотеки — где что находится, поскольку «создана стильная и практичная навигационная система».

Синтетические концептуальные решения объединили студентов в четыре бригады. В статье описания решений даются близко к авторскому тексту студентов для понимания степени их вовлеченности в процесс освоения философии космизма и адекватного авторского проектного «выхода».

Бригада «Художники»

Вариант решения «Эволюция черного куба»

Концепция проекта заключается в выделении главных аспектов учения Н.Ф. Федорова и их воплощении в пространствах библиотеки-музея. Основной задачей было сделать философию доступной и понятной людям любого возраста, поскольку библиотеку посещают и взрослые, и дети. Наиболее заметны четыре проектных слоя. Первый из них — «Воскрешение», раскрывающийся через тему кубов, которые, проходя через все комнаты, увеличиваются в размере, вначале формируют пространство, а затем уже сами становятся им и распадаются на маленькие кубики, возвращаясь к началу «жизни». Второй слой — «Поэты и художники», произведения которых посвящены философии космизма, мыслям о новом мире, реализован с использованием фресок и баннеров. Третий слой знакомит посетителей с высказываниями философов-космистов. Их цитаты различным образом размеще-

ны в каждой из комнат. И наконец, последний слой — «Животные в преображенном мире» — это мебель в форме медведя, муравья и журавля — героев поэмы «Торжество земледелия».

Центральной темой проекта стала эволюция геометрии куба в пространстве библиотеки. Данная фигура была выбрана в соответствии с рядом положений философии космизма, в частности, об идеях Воскрешения, ценности мыслей, которые мы несем через всю жизнь, а также об упорядоченности мира и взаимосвязей в нем. Именно куб, грани которого равны квадрату, демонстрирует добродетельного человека, чьи решения ничто не может изменить. Куб имеет ту же форму и размер, на какую бы сторону он ни был поставлен. Так и люди, ограничивающие себя дисциплиной добродетели, несмотря на все перемены и превратности судьбы будут сохранять устойчивость и твердость здравого ума (рис. 9).

Пространство библиотеки — некий лабиринт, олицетворяющий жизнь. Пройдя поочередно все этапы, человек не умирает, а «доходит до точки воскрешения». Условно можно выделить четыре главных этапа: детство, юность, зрелость и старость.

Детство (мастерская). Свой путь человек начинает с рождения. Его душа через «окно жизни» проникает в пространство этого мира, формируясь из кусочков душ родителей и предков. Главная идея инсталляции «Детство» — возникновение жизни из потока материи. Он проходит сквозь свет и разносит его повсюду. В мастерской кубы имеют малую форму, хаотично расположены, стремятся в следующую комнату «Юности». Этим демонстрируется интерес к жизни, любознательность детей и их стремление к развиту и к познанию мира, переходу на следующий этап жизни.

Юность (выставочный зал). В этот период жизни человек находится в поисках себя. Его взгляды и ощущения искажены, реальность черно-белая. Однако, несмотря на все, этот этап жизни приносит нам самое большое количество ярких и живых впечатлений. Здесь форма кубов увеличена, но частично деформирована, они отражаются в зеркалах, ловя свои «искривленные отражения». Цитаты расположены на полу, поскольку юности свойственно «попирать мудрость предков» (рис. 10).



а) зал «Детство»



в) зал «Старость»



б) зал «Юность»

Рис. 9. Фрагменты инсталляции «Эволюция геометрии куба»

Взрослость (входной холл). Этот этап длится дольше всех остальных. За это время человек успевает стабилизировать и конкретизировать свой взгляд на окружающую среду, создать множество новых связей и привнести в мир что-то новое, свое. Кубы уже имеют оформленные и сформированные черты, правильные грани и, соответственно, больший размер, чем в предыдущих комнатах. Здесь мы видим систему упорядоченно стоящих или подвешенных кубов, кубы выполняют экспозиционную функцию, их стенки — это стеллажи или структуры с информацией. Но кубы закрыты.



Рис. 10. Вид зала «Юность»
и элементы экспозиционного оборудования

Старость (пространство музея). Человек достигает своего максимума в развитии. Он уже не формирует пространство вокруг себя, а сам становится пространством. И в определенный момент раскрывается, приглашая других людей познакомиться с содержанием этого внутреннего пространства — метафорой «пространства Федорова». Здесь находится самый большой, открытый куб. Постепенно куб трансформируется, распадаясь на маленькие кусочки, которые послужат началом для новой жизни. И все повторится сначала.

Бригада «Философы» Вариант решения «Идеальные модели»

Проектное концептуальное решение включает единую плоскую структуру, движущуюся в пространстве и сворачивающуюся в отдельных залах в полупрозрачные полузакрытые цилиндры, как некую метафору философской мысли, выстраивающей архитектурные «потoki знания», устремленные в ноосферу, некие

«башни из слоновой кости», осязаемые воплощения наследия ключевых фигур философии космизма. Этот образ тянет цепочку к размышлениям о построении идеальной модели как об архитектуре мироустройства. Эволюции модели идеального города, материального воплощения космогонических философских моделей посвящена временная экспозиция, предполагающаяся к размещению на потолочных баннерах, там, где в первых инсталляциях была запланирована облачная структура «возрождения».

Сложение философской модели идеального мироустройства соприкасается со сложением архитектурных моделей идеального пространственного построения. В проекте использован ряд исторических моделей идеальных городов — от Атлантиды Платона до утопических летающих городов начала XX века (рис. 11). Возможно, до жизни в космосе нам пока еще далеко, однако в наше время

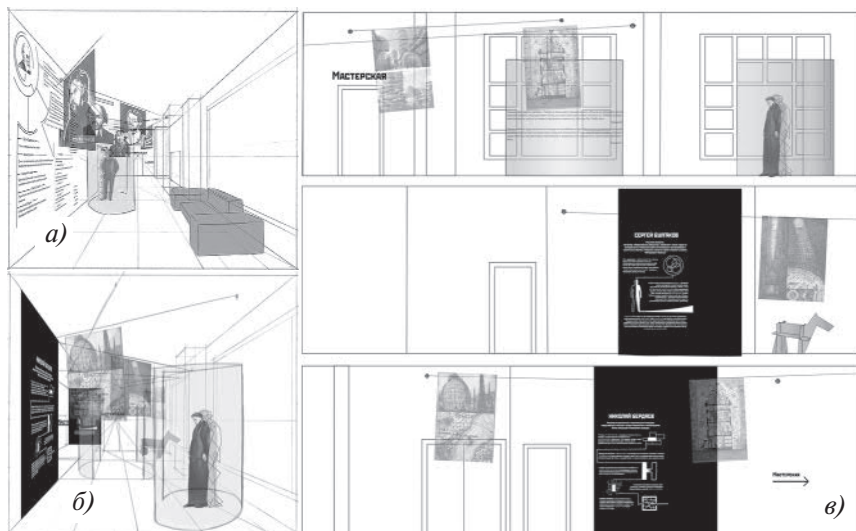


Рис. 11. Фрагменты решения «Идеальные модели»

а) пространство Холла

б) пространство Выставочного зала

в) развертки пространства Выставочного зала

осуществляются грандиозные проекты по возведению городов будущего. Такие города хорошо спланированы, рассчитаны на определенное количество жителей и очень экологичны. Уже сегодня архитекторами задуманы и воплощены в жизнь «левитирующие» здания, а в ближайшем будущем нас ожидают и летающие города. Эти изображения добавляют экспозиции дополнительные смыслы: летающие города; города, существующие в космическом пространстве.

Тема «хаоса и порядка» и «воскрешения» нашла свое отражение в сочетании белых и черных подвесных тросов. Черные запутанные нити постепенно сменяются белой нитью, которая выводит посетителей в библиотечный зал. В этом месте хранятся книги — ключ к познанию мира, единственный ныне возможный способ воскрешения людей. Книга бессмертна и вечно хранит записанные в ней мысли, читая их, мы «воскрешаем человека».

По экспозиции посетителей сопровождают плоские силуэты философов-космистов. На стенах расположен ряд фресок, посвященных их наследию и ключевым высказываниям. Для размещения цитат Николая Федорова были использованы полукруглые, полупрозрачные цилиндры, что содействует погружению зрителей в пространство философской мысли.

Бригада «Эволюционисты»

Вариант решения «Пространственные структуры»

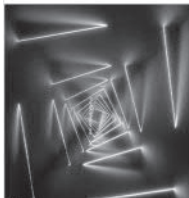
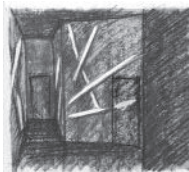
В проекте последовательно отражены все освоенные темы, соответствующие ключевым положениям философии Федорова. Тема «возрождения» нашла отражение в тотальной инсталляции «Облака смысла» из силиконизированного пергамента, проходящей через все помещения — поля для создания световых эффектов, видеопроекций и театра теней. Наиболее ярко отражена тема хаоса и порядка, ее проводниками стали и экспозиционные вертикальные структуры, эволюционирующие в пространстве музея, и световые неоновые структуры, поддерживающие композиционные решения. В холле тема хаоса и порядка представляет собой хаотично расположенные неоновые лампы, контрастные экспо-

зиционным ортогональным структурам (рис. 12). В выставочном зале и музее вертикальные упорядоченные структуры соединяются друг с другом по принципу конструктора, могут выполнять функцию зонирования пространства и размещения небольших емкостей для экспонатов и книг.

Тема литературного текста реализована в текстовых проекциях на стены и в виде текстовых тканевых экранов на окнах. Тема каталожной, где работал Николай Федоров, реализована в пространстве



Рис. 12. Фрагменты решения «Пространственные структуры», пространство Холла
а) фрагмент инсталляции
б) разворот проектного альбома

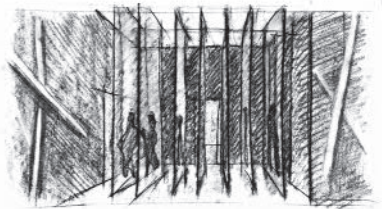


Холл

В нем мы предлагаем расположить изображения людей на хаотично развешенных баннерах, -облака-, олицетворяющие тему воскресения, а также линейные светодиодные светильники, хаотично закрепленные на стенах и представляющие хаос.



Изображения людей олицетворяют каждого жившего на Земле человека, всех тех, кто в соответствии с философией Федорова должен быть возрожден.



б)

музея в виде низкой структуры, в которой планируется хранить ценные документы и книги. Эволюция идей космизма стала общей темой пространств и помогла связать их воедино за счет плакатов, расположенных в единой горизонтали и затрагивающих тему активной эволюции и необходимости нового сознательного этапа развития мира. Для понимания картины распространения идей космизма напротив входа, в холле располагается «Древо Федорова».

Бригада «Волки-изобретатели» Вариант решения «Мечты о полете»

В этом решении естественным образом получилось соединение поэмы Заболоцкого «Безумный волк» и его изобретений по усовершенствованию волчьей сути и эволюции изобретений человечества, в основном связанных с приобретением способов покорить небо, способности летать. Отличительной чертой проекта стало использование в качестве темы стеновых фресок рисунков моделей летательных аппаратов от Икара и изобретений Леонардо да Винчи до летающих городов русских авангардистов, первых и последующих моделей самолетов, планеров, дирижаблей, космических кораблей.

Волки-изобретатели, среди которых и сам Безумный с телескопом, встречающий посетителей на входе в библиотеку, а также волки-музыканты, медики и инженеры взаимодействуют с гостями в пространстве, некоторые из них имеют отверстия на месте мордочки, что позволяет ребенку сделать фото себя в образе волка-изобретателя. Среди оборудования с интерактивными свойствами в этом проекте еще есть магнитно-маркерная ширма для рисования детьми новых летательных аппаратов.

Тема «Воскрешения» реализована в тканевом облаке в выставочном зале, на которое заводятся проекции с трех приборов, создавая ощущение разворачивающейся на наших глазах жизни космических объектов, рождения звезд, мерцания Млечного пути. Тема «Хаоса и порядка» раскрыта через использование крупных букв слова «ХАОС», состоящих из упорядоченных высказываний

философов-космистов. «Собор лиц», состоящий преимущественно из изобретателей-космистов, представляет собой систему баннеров, графическое оформление которых сделано с учетом восприятия детской аудитории, в баннерах есть элементы комикса, шелкографии, цветных подложек и акцентов. Тема цвета поддержана и цветными фонами стен, демонстрирующих эволюцию летательных аппаратов, и цветными фигурами волков, решенных принципиально как объекты современного дизайна. Волки также обладают речью и ведут диалог, сформированный цитатами из поэмы Заболоцкого. Фразы волков существуют в облаках, также отсылающих к образам комиксов (рис. 13).

Это решение получилось самым детским и, благодаря этому, самым современным и концептуальным, наиболее близким авангардному языку Федорова, смелости его предположений о возможном пути развития цивилизации.

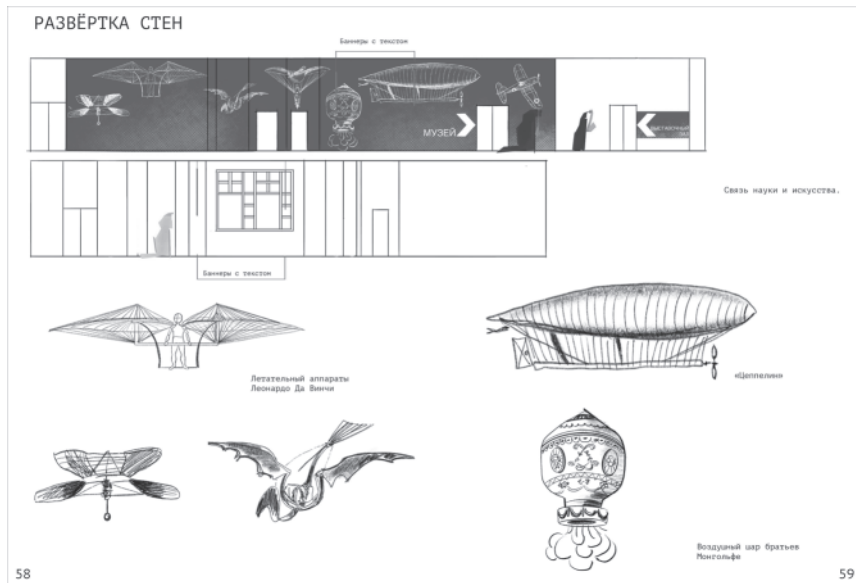
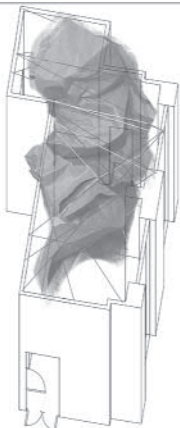
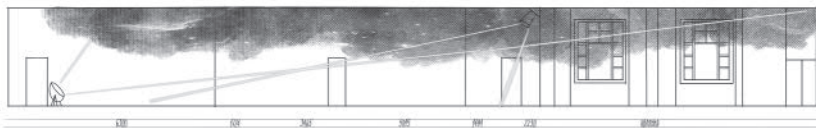


Рис. 13а. Фрагменты решения «Мечты о полете» — Холл, развертка стен

АКСОНОМЕТРИЯ,
РАЗВЕРТКА СТЕН



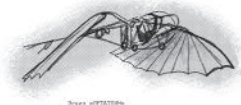
Попытка раскрыть тему космоса.



50

51

РАЗВЕРТКА СТЕН



Звезда ИСТИНЫ



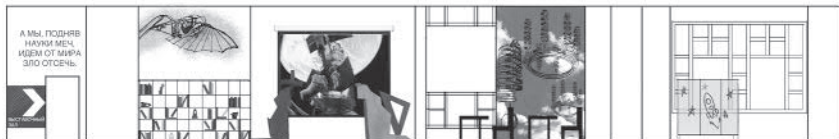
Богослов



Богослов



Написание-переноска текста



А МЫ ПОДНИМ
НАПРИМЬ
ИДЕИ ОТ МИРА
ЗЛОГО ОСЕНЬ

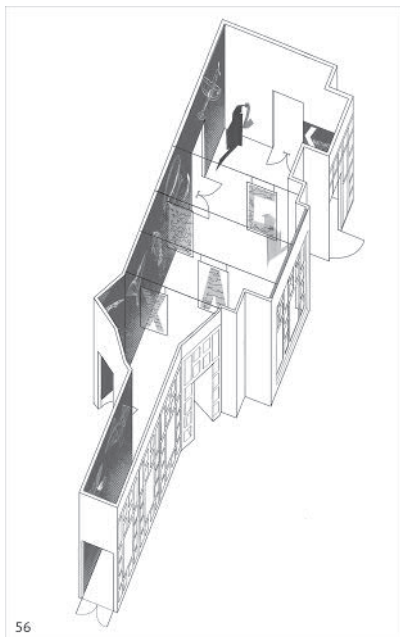


78

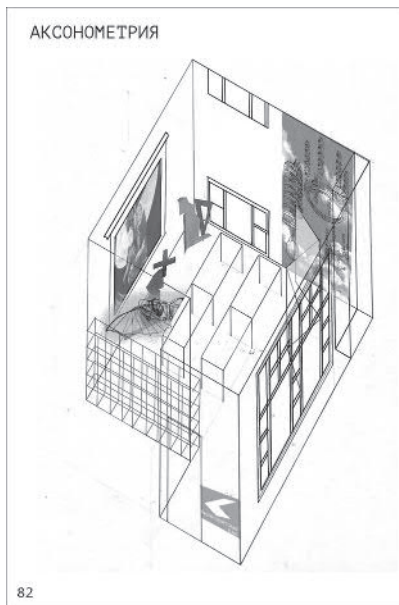


Зеркало-проектор

79



*Рис. 13г. Фрагменты решения
«Мечты о полете» —
Мастерская, аксонометрия*



*Рис. 13д. Фрагменты решения
«Мечты о полете» —
Холл, аксонометрия*

*Рис. 13б (слева сверху).
Фрагменты решения «Мечты
о полете» — Выставочный зал,
аксонометрия, развертка стен*

*Рис. 13в (слева внизу).
Фрагменты решения «Мечты
о полете» — Мастерская,
детали, оборудование,
развертка стен*

Второй этап проектного решения Философское наследие Николая Федоровича Федорова Дизайн-проект по размещению цитат и высказываний философа

В рамках данного проектного решения был выбран ряд наиболее значимых цитат, которые означили основные пространства библиотеки. Параллельно авторами были выдвинуты предложения по формированию внешнего облика библиотеки-музея и создания системы тканевых экранов на окнах, снабженных двусторонней печатью текстового поля. В этом случае прохожие смогут прочитать тексты, заинтересоваться ими и пополнить собой число посетителей библиотеки и почитателей философского наследия Федорова. Дизайн-проект, помогающий государственной библиотеке обрести образ, соответствующий духу и имени великого философа Н.Ф. Федорова, помогает раскрыть личность мыслителя и заинтересовать посетителей его философией. Цитаты мудреца будут являться не только образцом мысли, но и вдохновением для читателей, а также мотивацией для гостей библиотеки. Таким образом, будет создаваться индивидуальная и неповторимая, загадочная и поучительная атмосфера музея-библиотеки (рис. 14).

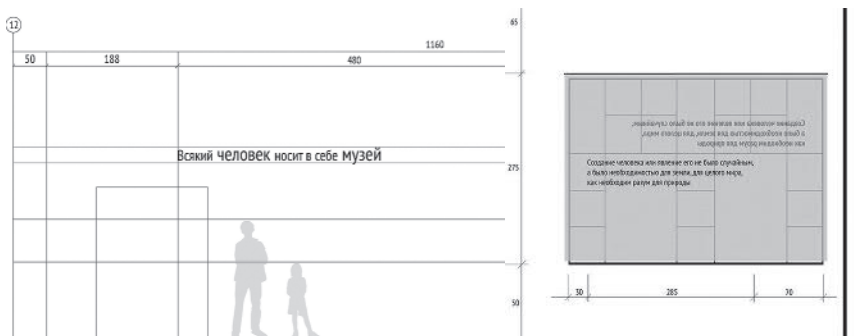


Рис. 14. Цитаты на стенах будут выполнены с помощью матовой водоэмульсионной краски для стен черного цвета и трафаретов.

Шторы планируется выполнить с использованием вертикальных тканевых жалюзи, на которых будут напечатаны цитаты Н.Ф. Федорова

Второй этап проектного решения Жизненный путь Николая Федоровича Федорова

Взглянув объемно на историю и современные направления философии космизма, мы обнаружили огромный неосвоенный нами пласт «Тематического плана» будущего музея, такой как жизненный путь и литературно-философское наследие самого Федорова. Биография философа сложна и необычна, многие факты его жизни и мест работы, контакты, встречи и ученики Федорова неотделимы от основных положений его учения. Вернувшись назад, проектные коллективы создали компактные проекты собственно пространства музея Николая Федорова.

Проектные решения были выполнены в тех же коллективах, что и первый концептуальный этап и включали ряд важных для раскрытия жизненного пути философа слоев:

- карта мест, где бывал Федоров в течение жизни;
- семейное окружение философа, родители, братья и сестры;
- цитаты Федорова на рулонных шторах, закрывающих оконные проемы;
- образ дуба, единственного объекта долго хранившего память о месте рождения и первых годах жизни философа;
- образ Федоровской каморки, открывающей простор для мыслей о космическом будущем;
- образ Москвы, открывающейся с балкона Румянцевской библиотеки, где работал Н.Ф. Федоров;
- образ самой «каталожной»;
- главные книги Н.Ф. Федорова;
- предметно-литературные подборки, связанные с личной историей основных последователей философа.

А также необходимое оборудование:

- стеллажи для хранения книг — главных экспонатов музея;
- экспозиционная структура «Каталожная»;
- стеклянные витрины с экспозицией о жизни Н.Ф. Федорова;
- сборно-разборный стол с изображением схемы супраморализма;
- места для медленного чтения;
- рабочие места для сотрудников.

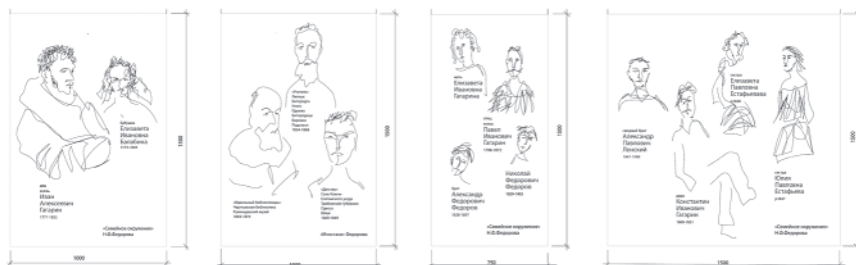


Рис. 15. Семейное окружение Николая Федорова

Поскольку только отец, дед и дядя философа имеют прижизненные изображения, а внешние черты остальных родственников истории не сохранила, было принято решение найти объединяющий графический прием — силуэтный рисунок, способствующий объединению семейного окружения. Предполагается печать изображений на баннерах, собранных в некое подобие «родственного поля».

Экспозиция раскрывает жизненный путь мыслителя Николая Федорова. Пространственная навигация отражает основные этапы его жизни. Навигацию дополняют информационные стенды, рассказывающие о биографии философа, местах жизни, его влиянии на современников. «Каталожная» со встроенными жидкокристаллическими экранами — интерактивная компонента музея. К экранам прилагаются пиктограммы с QR-кодами, способствующие включению на них лекций для посетителей. На шторах изображены панорамы городов, связанных с именем Н.Ф. Федорова.

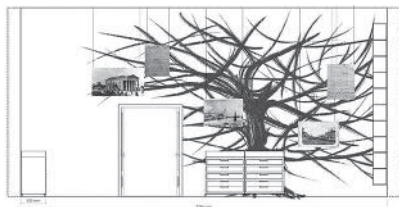


Рис. 16. Экспозиция «Древо» с подвесными конструкциями

Черная «каморка» Н.Ф. Федорова с сундуком, наволочкой с рукописями и висющей на стене скудной описью вещей. Напротив сундука находятся жидкокристаллические экраны с видами космических пространств.

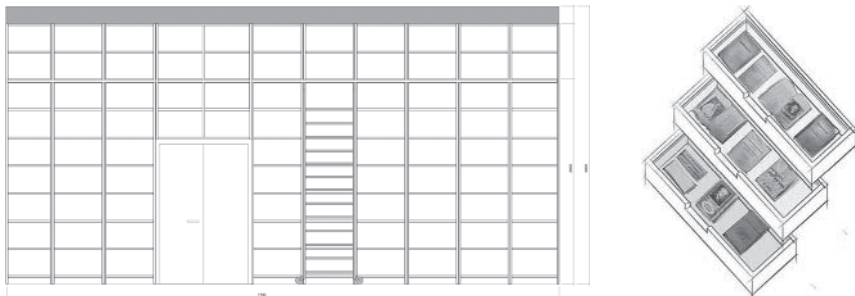


Рис. 17. «Каталожная», включающая стеллажи вдоль стен



*Рис. 18. Экспозиция «Линия жизни»,
расположенная вдоль окон на оргстекле*

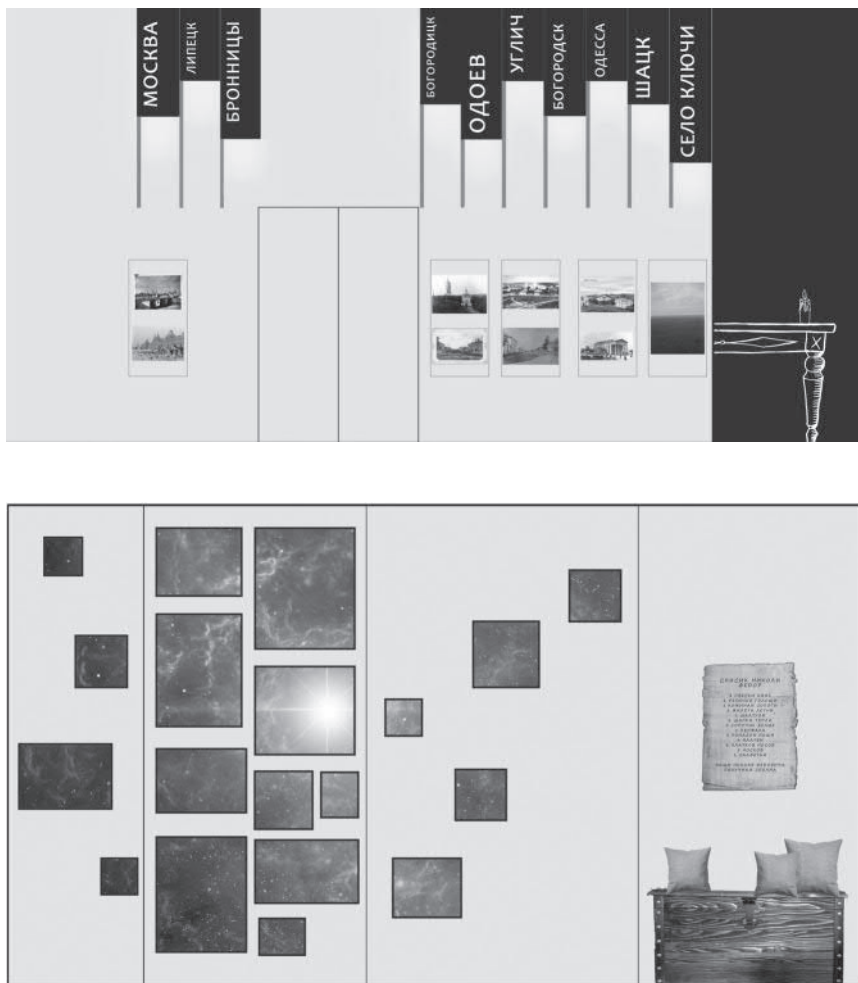


Рис. 19. Экспозиция «Города» на стене справа от входа
Каморка Н.Ф. Федорова



Рис. 20. Карта Москвы показывает места жизни и работы философа

Николай Федоров и «проектирование будущего»

Вечность не статична, а динамична, и мы, как говорит Федоров, должны заниматься «приращением бытия и расширением знаний». Будущее — это пространство свободы, оно не предопределено, но должно быть создано на основе иерархии базовых ценностей. Рассуждая о проектировании будущего, мы можем разделить этот процесс на несколько направлений, из которых будет состоять наш путь к совершенному проекту будущего мира. Так и окончание проекта библиотеки-музея — это открытый процесс, который складывается из нескольких направлений: уточнения проектных решений, рабочего проектирования и создания чертежей, будущей возможной реализации проекта. Во всех случаях нас ждет энтузиазм, готовность к изменениям и трансформации, открытость и интерес к взаимодействию в осуществлении «общего дела» построения музея. Так и в тексте этой статьи в проектном единении переплетаются голоса Анастасии Гачевой и Анны Горской, звуки прочитанных ими лекций в рамках «образовательной компоненты» проекта, а также голоса студентов, прочитавших и открывших

для себя труды не только Федорова, но и Флоренского, Бердяева, Соловьева, Вернадского, Циолковского, взглянувших на их мысли, суждения, предвидения, перспективные концепции через 100, а в каких-то случаях и через 100 с лишним лет, глазами людей первой трети двадцать первого века. Удивительным в этом процессе стало то, насколько созвучна оказалась нам, новым людям, философия космизма, и еще более удивительным стало то, что, оказывается, движемся мы именно по тому направлению, которое было задано нам 100 лет назад необычным философом Николаем Федоровым в каталожной Румянцевской библиотеки и, возможно, развивая науку и искусство, осознаем мы когда-то и достижимость личного бессмертия, а затем, хочется верить, увидим горизонты и всех последующих Федоровских предсказаний.

Над проектом работали студенты 1 курса бакалавриата кафедры «Дизайн архитектурной среды» МАРХИ.

Руководители проекта:

Соколова М.А. — профессор, кандидат архитектуры, член Союза архитекторов РФ;

Силкина М.А. — доцент, член Союза дизайнеров РФ.

Научные консультанты — сотрудники Библиотеки № 180 им. Н.Ф. Федорова:

Гачева А.Г. — д. филол. наук, зав. отделом музейно-экскурсионной работы Библиотеки № 180 им. Н.Ф. Федорова

Горская А.О. — филолог, главный библиограф Библиотеки № 180 им. Н.Ф. Федорова

Источники иллюстраций

Рис. 8. а) Bienal de Arquitetura de Veneza 2012_ Expografias — Revista PROJETO. URL: <https://co.pinterest.com/pin/422212533820873315/> (дата обращения: 05.04.2021).

Рис. 8. б) Gallery of Vardiya (the Shift) The Turkish Pavilion at the 2018 Venice Biennale —10. URL: <https://www.archdaily.com/895698/vardiya-the-shift-the-turkish-pavilion-at-the-2018-venice-biennale/5b149428f197cc588d00>

0118-wardiya-the-shift-the-turkish-pavilion-at-the-2018-venice-biennale-photo (дата обращения: 05.04.2021).

Рис. 8. в) Инсталляция Transparent Shell. URL: <https://www.admagazine.ru/architecture/installyaciya-transparent-shell> (дата обращения: 05.04.2021).

Литература

Гачева 2019 — *Гачева А.Г.* Русский космизм в идеях и лицах. М.: Академический проект, 2019. 431 с.

Горская 2020 — *Горская А.О.* Переоткрытие Беляево. Голоса места // Другое Беляево. Путеводитель-справочник по району. М., 2020. С. 173–181.

Дубинина 2014 — *Дубинина О.А.* Библиотека в пространстве современного города: Архитектура и дизайн. От прошлого к будущему. М.: Библиомир, 2014. 160 с.

Ермолаев 2016 — *Ермолаев А.П. и др.* Основы пластической культуры: Учебник / А.П. Ермолаев, М.А. Соколова, Т.О. Шулика, изд. 2-е переработанное. М.: Архитектура-С, 2016. 416 с.

Ермоленко 2017 — Ермоленко Е.В. Развитие структуры экспозиционного пространства современного музея // *Architecture and Modern Information Technologies*. 2017. № 4(41). С. 179–190. URL: http://marhi.ru/AMIT/2017/4kvart17/13_ermolenko/index.php (дата обращения: 05.04.2021).

Заболоцкий 1965 — Заболоцкий Н.А. Стихотворения и поэмы. М.; Л.: Советский писатель, 1965. 516 с.

Майстровская 2002а — *Майстровская М.Т.* Композиционно-художественные тенденции формообразования музейной экспозиции: В контексте искусства, архитектуры, дизайна: дис... доктора искусствоведения. М., 2002. 289 с.

Майстровская 2002б — *Майстровская М.Т.* Музейная экспозиция: тенденции развития // На пути к музею XXI века: Музейная экспозиция (теория и практика, искусство экспозиции, новые сценарии и концепции): сборник научных трудов. М.: Российский институт культурологии, 1997. С. 7–22.

Менш 2014 — *Менш П.* Коммуникация: язык экспозиции / Петер ван Менш // Вопросы музеологии. 2014. № 1(9). С. 254–272.

Монина 2019 — *Монина Т.А.* Модульная система как концептуально-образная основа эксподизайна: дис... кандидата искусствоведения. М., 2019. 193 с.

Семенова 2020 — *Семенова С.Г.* Созидание будущего: Философия русского космизма. М.: Ноократия, 2020. 458 с.

Семенова 2019 — *Семенова С.Г.* Философ будущего: Николай Федоров. М.: Академический проект; Парадигма, 2019. 638 с.

Соколова 2016а — *Соколова М.А.* Современный пластический язык в обучении архитектора-дизайнера: Учебное пособие. М.: Архитектура-С, 2016. 152 с.

Соколова 2016b — *Соколова М.А. и др.* Взгляд изнутри. Проектирование архитектурного пространства: интерьер. Учебное пособие. М.: БуксМАрт, 2016, 176 с.

Соколова 2011a — *Соколова М.А.* Закономерный тип формообразования как основа устройства природного мира, понятие пластической культуры и учебная задача архитектурно-дизайнерского образования // *Architecture and Modern Information Technologies*. 2011. № 1(14). URL: <https://marhi.ru/AMIT/2011/1kvart11/sokolova/sokolova.pdf> (дата обращения: 05.04.2021).

Соколова 2011b — *Соколова М.А.* Свободный или рефлексивный тип формообразования в пластической культуре и образовании архитектора-дизайнера // *Architecture and Modern Information Technologies*. 2011. № 1(14). URL: <https://marhi.ru/AMIT/2011/1kvart11/sokolova/sokolova1.pdf> (дата обращения: 05.04.2021).-

ИСТОРИЯ КОСМОСА ЕЩЕ НЕ НАПИСАНА: СТУДЕНЧЕСКИЕ ПРОЕКТЫ МАРХИ ДЛЯ ГОРОДА САСОВО

Г.А. Соболев

*Московский
архитектурный институт
(государственная академия)*

glebsobolev07@gmail.com

Студенческие проекты клубов/ общественных центров, посвященных космосу, были разработаны для двух участков в городе Сасово Рязанской области и были вдохновлены идеями философии космизма Николая Федорова. Основным пространством всех проектов стал зал планетария, вокруг которого строятся различные сценарии функционирования клуба/общественного центра.

Ключевые слова:

космос, космизм, архитектура, студенческий проект, клуб, общественный центр, планетарий, астрономия.

THE HISTORY OF COSMOS IS YET TO COMPLETE: STUDENT PROJECTS OF MARHI FOR THE CITY OF SASOVO

G.A. Sobolev

*Moscow
Institute of Architecture
(State Academy)*

glebsobolev07@gmail.com

Students' projects of clubs/ social centers devoted to space theme were developed for two sites in the town of Sasovo, Ryazan Region. The projects were inspired by ideas of Nikolay Fedorov's philosophy of cosmism. The planetarium became the pivot space around which different functional scenarios evolve.

Keywords:

space, cosmos, cosmism, architecture, student's project, club, social center, planetarium, astronomy.

История космоса еще не написана, и человечество продолжает ее составлять. Николай Федоров предположил, что космос создан для человека, а Земля — это космический корабль, летящий к другим мирам (Русский космизм 1993; Федоров 2020).

Идея студенческого проекта клуба/общественного центра (Безуевская 2017), посвященного космосу и космизму Николая Федорова, родилась в ходе творческого проекта «Космос — обратная

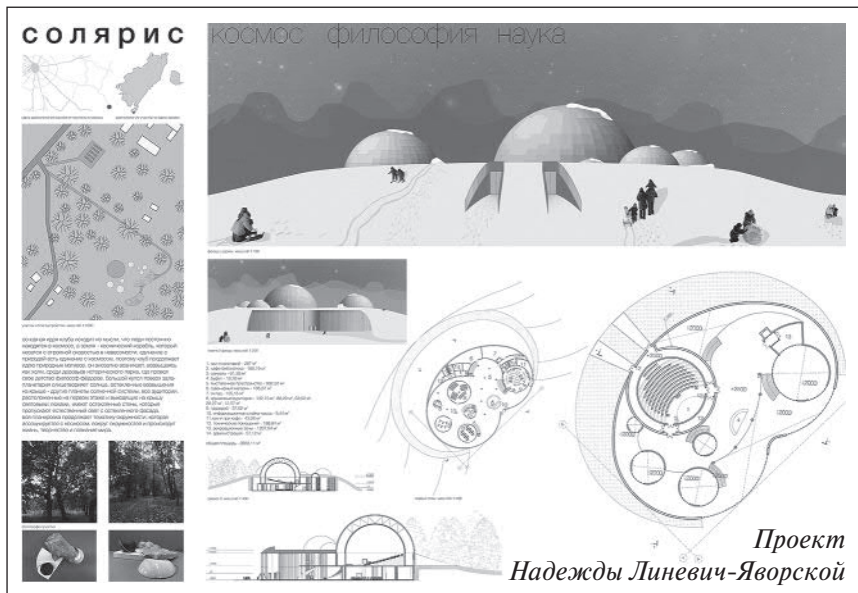
перспектива» и была поддержана Библиотекой № 180 им. Н.Ф. Федорова и директором Сасовской городской библиотеки Ларисой Бабановой. Во время организованной поездки студентов в город Сасово мы со студентами смогли познакомиться с местами, помнящими Николая Федорова, в которых он провел детство (Сасово 2016).

В итоге поездки одним из выбранных участков для проекта клуба стал «Пионерский парк», а стандартная учебная программа здания клуба была дополнена космической и астрономической тематикой. Главным пространством всех проектов стал купол планетария, который собирает вокруг себя все остальные помещения, предназначенные для библиотеки, выставок, кружковых занятий и отдыха. Места для проектов были выбраны исходя из доступности для жителей города и гостей, приезжающих на родину Федорова. «Пионерский парк» расположен на границе старого и нового Сасово, и проекты клубов дополняют его общественную значимость как городского сада новой функцией. Высота купола планетария не превышает высоты окружающих домов, но при обследовании туристических маршрутов и видовых точек, оказалось, что с одной из высотных точек дороги из села Ключи, которое и есть место рождения Николая Федорова, раскрывается панорама города Сасово и купол планетария будет хорошо заметен среди городской застройки.

Проект клуба Кристины Гридневой максимально сохраняет зеленые насаждения Пионерского парка за счет использования подземных и полузаглубленных пространств. Для Кристины купол — это символ Земли, а использованные в структуре здания шестигранники — тема пчелиных сот — дань уважения пчелам, которые играют незаменимую роль в экосистеме планеты и без которых жизнь людей на Земле была бы значительно труднее, если вообще возможна.

В проекте Анастасии Слободян купол становится главным пространством, которое взаимодействует с людьми, находящимся как внутри, так и снаружи. Благодаря полупрозрачному покрытию купола, проецируемые изнутри на его поверхность изображе-





ния звездного неба, становятся видимыми и снаружи, превращая его в образ Космоса на Земле.

Екатерина Кучмасова использовала классическую композицию дворянских усадеб с курдонером, но в современной трактовке. Тем самым она сделала отсылку к биографии Николая Федорова, родившегося в семье князя Гагарина.

Надежда Линевиц-Яворская выбрала для своего проекта большую поляну в парке Петров сад, в котором когда-то размещалась усадьба Гагариных. Три купола ее здания как бы вырастают из склона, который в зимнее время становится местом для детских забав.

При работе над проектами студенты познакомились с идеями Николая Федорова и через архитектуру своих зданий постарались соединить космическое и земное, профанное и сакральное.

Литература

Безуевская 2017 — *Безуевская В.А.* Организация деятельности школьных научных клубов, учеб.-метод. пособие / В.А. Безуевская, Е.Н. Глубокова, Н.В. Смирнова. Сургут: ИЦ СурГУ, 2017. 69 с.

Русский космизм 1993 — *Русский космизм: Антология философской мысли.* М.: Педагогика-пресс, 1993. 368 с.

Сасово 2016 — *Сасово. 90 лет, фотоальбом / Сост. И.С. Холопова, Т.Н. Панферова; фотографии И.С. Холопова и др.,* Рязань: Пресса, 2016. 223 с.

Федоров 2020 — *Федоров Н.Ф.,* Вопрос о братстве. М.: АСТ, 2020. 352 с.

ХОЧЕШЬ МИРА — ГОТОВЬСЯ КОПАТЬ ЗЕМЛЮ

Т.В. Артюхина

*Союз
Краеведов России*
89035426564@mail.ru

А.Б. Дударев

*Дача-музей
В.В. Маяковского
на Акуловой горе
(Пушкино)*

veraduda@yandex.ru

Статья посвящена истории краеведческих поисков в Пушкинском районе, произведенных в 1948 г. краеведом В.М. Колобовым. Представлены результаты современных разысканий, в результате которых краеведами А.Б. Дударевым и Т.В. Артюхиной в бывшем селе Звягино был обнаружен древний погост. Рассказано о новых археологических находках.

Ключевые слова:

Пушкинский район, Звягино, В.М. Колобов, древний погост.

IF YOU WANT PEACE, GET READY TO DIG THE GROUND

T.V. Artyukhina

*Union
of Local Historians of Russia*
89035426564@mail.ru

A.B. Dudarev

*The dacha-museum of
V.V. Mayakovsky
on Akulovaya Gora
(Pushkino)*

veraduda@yandex.ru

The article is devoted to the history of local history searches in the Pushkin district, made in 1948 by local historian V.M. Kolobov. The results of modern searches are presented, as a result of which local historians A.B. Dudarev and T.V. Artyukhina discovered an ancient churchyard in the village of Zvyagino. It tells about new archaeological finds.

Keywords:

Pushkinsky district, Zvyagino, V.M. Kolobov, ancient churchyard.

1948 год, не отгремело еще эхо Великой Отечественной, не затянулись раны истерзанной русской земли, какая там археология? Но старший научный сотрудник Московского областного краеведческого музея Колобов Владимир Михайлович составляет отчет о краеведческих разведках археологических и исторических памятников на территории Московской Области за летний период указанного года. Причем энтузиазм его мотивируется

чрезвычайным интересом к истории подростков, тех самых детей войны.

«1) Проводя в течение летнего периода 1948 года краеведческие экскурсии и походы с пионерами и школьниками на территории Московской области, ставились следующие задачи:

а) всестороннее комплексное краеведческое изучение территории, по которой проходил маршрут (природа, археология, история, быт населения, фольклор, современное хозяйство и т.д.);

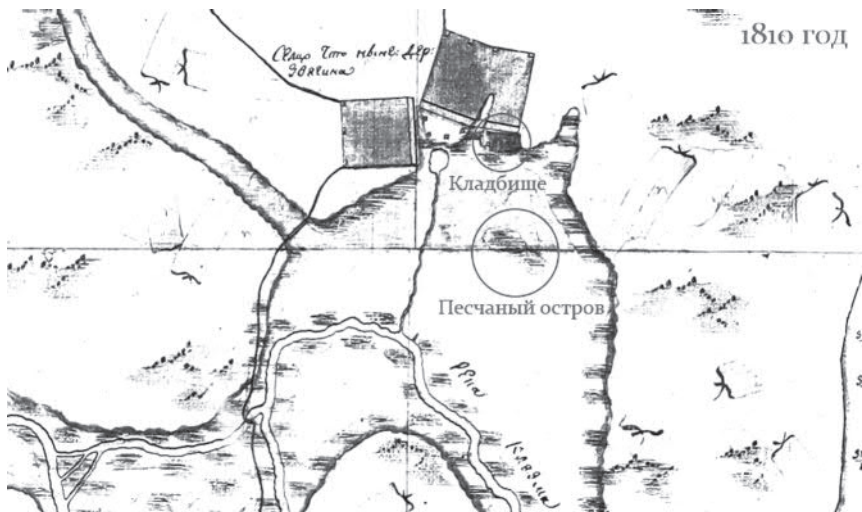
б) сбор вещественного материала;

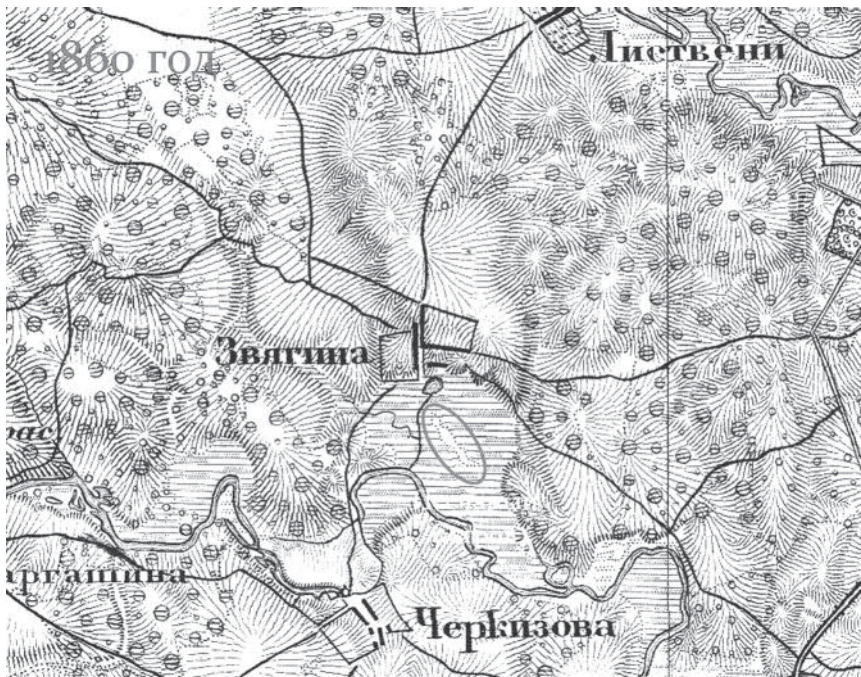
в) фиксация наблюдений в виде записей, зарисовок, фотографирования;

г) приобретение навыков по консервированию, определению, этикетажу;

д) приобретение навыков по съемке местности, ориентированию и самообслуживанию в походах.

2) Учитывая исключительный интерес ребят к изучению прошлого и настоящего своего края, а также потребность Музея в дальнейшем изучении области и пополнении экспонатами, во время походов, экскурсий и лекций юным краоведам давались задания на разведку





археологических и др. объектов, с предупреждением о недопустимости самочинных раскопок, о поисках полезных ископаемых, об описании источников водоснабжения, изучении колхозов, регистрации памятных мест Великой Отечественной войны и т.д.

В результате разведок, проведенных под моим (Колобов Владимир Михайлович) руководством или по данным заданиям удалось зарегистрировать ряд интересных и ранее неизвестных точек, собрать ценные записи и образцы.

Всего за летний период проведено более 30 походов и экскурсий, прочитано на местах (в лагерях) 18 лекций и около 50 на походах» (Отчет В.М. Колобова).

Владимир Михайлович, тогда 54 летний историк, в 1933 г. прошедший испытания политическим арестом, не утратил трепетного отношения к Родине. 12 апреля 1948 г. он испрашивает «Открытый лист» на право производства археологических разведок без права производства земельных работ в Московской области.

Одним из ярких событий предстоящего лета 1948 г. станет для Колобова обследование «песчаного острова» в пойме реки Клязьма севернее Звягино, что вблизи станции Клязьма Ярославской железной дороги.

До Владимира Михайловича археологические объекты данной местности изучали в 1927 г. Александр Федорович Дубынин (1903—1992) и в 1932 г. — Отто Николаевич Бадер (1903—1977). Последними здесь были выявлены 47 принадлежавших кривичам могильных курганов XII века (Звягинско-Пироговский могильник). Причем, по словам Колобова, в 1930-х он, возможно с Бадером, бывал в Звягино и видел на заброшенном кладбище древние могильные плиты (Атлас Москва).

Как сообщает в отчете Владимир Михайлович: «В начале июня молодой краевед-историк Борис Макаренко, учащийся 352-й школы МОНО, участник

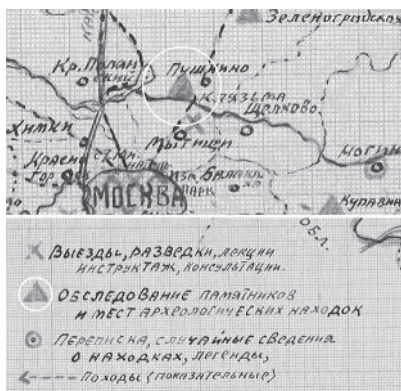




многих археологических разведок в 1947 г., живя на даче на станции Клязьма и проводя краеведческие экскурсии в ее окрестностях, обнаружил интересное место среди торфяника в 1 км к юго-западу от поселка Звягино — о чем сообщил мне. Посреди торфяника песчаный остров перерезала линия: узкололейка для подвоза торфа.

В образовавшихся обнажениях разреза и других местах острова он нашел ножевидные кремниевые пластины, кремний, напоминающий скребок, и другие куски кремния с признаками искусственного откола.

14 июня я выехал в Клязьму для осмотра места находок. Макаренков, я и М.И. Колобова установили на месте сле-



Песчаный остров около 500 шагов длины и 100 шагов ширины, овальный в плане, находится посреди торфяного массива. Южнее протекает река Клязьма (в 1 км). Торфяные образования, видимо на месте древней поймы реки, позднее превратившейся в озеро. Севернее торфяника высокие холмы — берег древнего потока (в 1–3/4 км). В северо-западной части торфяника еще сохранился водоем-пруд. Поверхность песчаного острова изрыта, видимо в годы войны окопчиками. Всюду встречаются в изобилии кремь, мелкие осколки и крупные куски. При обследовании острова культурного слоя не заметно, за исключением одного места у линии узкоколейки в юго-восточной части справа (см. схему, там замечен уголь). Взяли образцы кремния (явных поделок не нашли) и торфа.

Макаренков несколько разочарован. Он упорно ищет палеолит, готов, впрочем, помириться и на неолите. Я допускаю возможность, что на острове могла быть мастерская кремниевых орудий с непродолжительным пребыванием на нем человека, т.к. остров должен заливаться весной. Поселение человека эпохи неолита следует искать выше, на линии холмов, севернее торфяника. Оттуда могли приезжать на остров собирать кремь и, может быть, обрабатывать его на месте (мелкие осколки и ножевые пластинки). Макаренкову дано задание продолжать обследование в этом направлении, а также проверить состояние

славянских курганов у Звягина и отыскать известное мне старое кладбище — погост в направлении Клязьма-Тарасовка. Я видел там в 1930-х гг. древние могильные плиты с надписями. 22 июля Б. Макаренков сообщил: снят план торфяника, осмотрена группа из 20 могил-курганов у с. Звягина. Древний погост — кладбище обнаружено на картофельном поле в 2 км от ст. Клязьмы (видимо это не тот погост, а другой). Плит на поверхности не видно — они под землей, частью удалены и изведены на бут, а частью засыпаны при раскопке поля, обследовать можно будет лишь после уборки картофеля. Заметка о находках опубликована в газете «Московский Большевик» от 24/XI—48 г. и передавалась по радио!» (Отчет В.М. Колобова).

2 июня 1949 г. Колобов имел общение с Бадером на предмет назначения звягинского песчаного острова. Отто Николаевич не исключил возможности стоянки на острове древнего человека. Но Владимир Михайлович, заключил: «Я считаю, что остров, поскольку он заливался весной и осенью, мог служить местом временного пребывания человека, о чем говорит отсутствие культурного слоя, на 2-х и 3-х местах можно предполагать остатки кострищ. Может быть, место служило мастерской кремневых орудий, т<ак> к<ак> изобилует сырьем (кремнием)» (Отчет В.М. Колобова).



Прошло 73 года, миновали суровые времена, не земля нынче кормит человека, а «Пятерочка». Цена государственных границ в сознании современников невелика, важнее виртуальное пространство, в крайнем случае участок, на котором расположен магазин. Беречь землю, ее богатства и память стало не модно. Сплошь пришлые временщики — «Иваны, не помнящие родства». Как важно обратиться сегодня к опыту тех, кто пережил реальную возможность лишения собственной территории. Может и объясняется этим невероятный всплеск краеведения и археологии в победном 1945-м?

История Звягинско-Пироговских могильников получила сегодня новый импульс. Мы, пушкинские краеведы, Татьяна Артюхина и Андрей Дударев, пошли по следам Колобова и обрели-таки древний погост, о котором говорил тот юному краеведу Макаренкову. Именно здесь Владимир Михайлович предполагал стоянку древнего человека времен неолита (III тыс. лет до нашей эры).

Сегодня это территория, покрытая частными домами и участками. Чудом уцелел ряд белокаменных надгробий, которые в 1930-х видел в Звягино Колобов. А главное, обнаружен чрезвычайный артефакт — каменная рыба.

На глубине 1,5 метров найдена выложенная из камня 4-метровая фигура рыбы. Голова ее выполнена из отесанного под конус метрового валуна. Тело же аккуратно сложено из камней разного цвета, преимущественно кремния. Фигура ориентирована на восток, что дает право идентифицировать ее как основание древнего христианского храма, не исключая при этом иных смыслов и назначений дохристианского периода.

Рыба была плотно покрыта углем и кованными гвоздями, что свидетельствует о наличии над ней сгоревшего деревянного сооружения. В углях была обнаружена монета 1737 года.

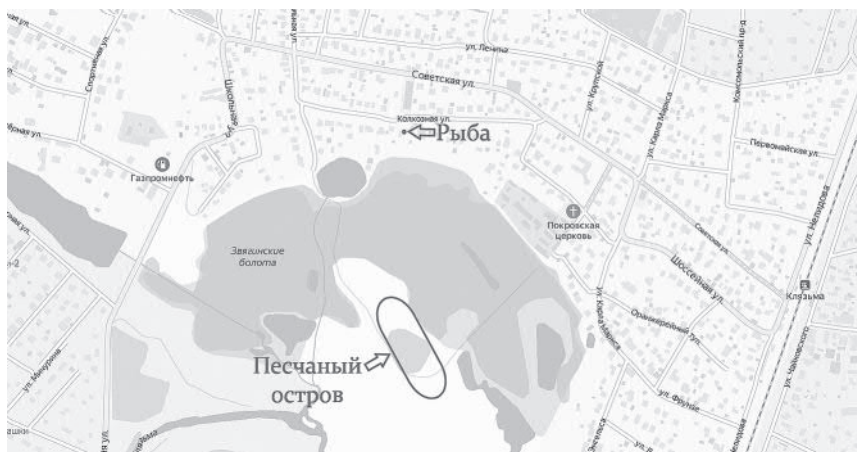




Пойма же реки Клязьмы с описанной Колобовым песчаным островом на грани уничтожения. Ее территория — 72 га находится в частной собственности. Невзирая на выявленные здесь и выявляемые по сей день объекты культурного наследия, природоохранные объекты: река, озеро, ручей, болото, указанные временщи-

ки пытаются застроить пойму с максимальным градусом монетизации. Археологи же Московской области отказываются даже приезжать в Звягино. Все упоминания об изысканиях Дубынина (1928), Бадера (1932) и Колобова (1948) игнорируются ими, что вынуждает самостоятельно выявлять объекты археологии для их консервации и дальнейшего профессионального исследования.

Мы же пытаемся создать здесь образовательный центр по углубленному, а главное, практическому изучению истории, археологии, биологии, минералогии, литературы, краеведения и юриспруденции, при активном использовании цифровых технологий.



Точкой притяжения данного Образовательного кластера должен стать биосферный природный историко-культурный Археопарк на Звягинской пойме реки Клязьма.

Благо, у России сегодня есть Человек, призывающий к переосмыслению значения исторической науки. 27 сентября 2021 года «Российская Газета» опубликовала поручение Президента РФ В.В. Путина об организации работы по комплексному обновлению системы преподавания истории на уровне общего образования:

«Поручение дано правительству с привлечением РАН, Российского исторического общества, Российского военно-исторического общества, Русского географического общества, ведущих университетов и заинтересованных научных организаций, общества “Знание”, Российского движения школьников во взаимодействии с Межведомственной комиссией по историческому просвещению.

Нужно предусмотреть сочетание разных форм урочной и внеурочной деятельности, расширение применения интерактивных и мультимедийных форм представления информации, приобретение навыков работы с архивами, привлечение к поисковой и исследовательской деятельности».

В заключение, хочется перефразировать известную пословицу: «Хочешь мира, готовься копать землю», свою землю — люби и изучай ее.

Приглашаем к сотрудничеству всех заинтересованных лиц.

Литература

Отчет В.М. Коробова — Отчет В.М. Колобова о разведках на территории Московской области, 1948 г. P-1_№ 241 (pdf.io).pdf https://vk.com/doc352757983_607062434?hash=ce2ee79be777aa202b. Дата обращения: 09.11.2021.

Атлас Москва — Москва археологическая. Часть 2. Карта Бадера / Сост. И.И. Кондратьев. М., 2021.

**«...ИДЕЯ
ОТЕЧЕСТВА
РОДИЛАСЬ
НА КЛАДБИЩЕ».
МЕМОРИАЛЬНЫЙ
ПОКРОВСКИЙ ПАРК
ВЛАДИВОСТОКА
КАК ГРАДО-
ОБРАЗУЮЩИЙ
ЦЕНТР**

П.Г. Девятинин

независимый исследователь

pgd67@mail.ru

Статья посвящена истории Покровского мемориального парка г. Владивостока и концепции Н.Ф. Федорова о центральном месте кладбища в пространстве поселения, в жизни местного сообщества.

Ключевые слова:

Н.Ф. Федоров, М.М. Пришвин, П.А. Флоренский, Е.Л. Шифферс, О.И. Генисаретский, Н.Г. Мизь, А.С. Якушев, кладбище, мемориальный парк, Кремль.

**“...THE IDEA OF
THE FATHERLAND
WAS BORN IN
THE CEMETERY.”
MEMORIAL
POKROVSKY PARK
OF VLADIVOSTOK
AS A CITY-
FORMING
CENTER**

P.G. Devyatinin

independent researcher

pgd67@mail.ru

The article is devoted to the history of the Pokrovsky Memorial Park in Vladivostok and the concept of N.F. Fedorov about the central place of the cemetery in the space of the settlement, in the life of the local community.

Keywords:

N.F. Fedorov, M.M. Prishvin, P.A. Florensky, E.L. Shiffers, O.I. Genisaretsky, N.G. Miz, A.S. Yakushev, cemetery, memorial park, the Kremlin.

Посвящается она (поэма. — П.Д.) тому Царству, которое завоевывает безлюдные пустыни, мертвые степи

Н.Ф. Федоров

Теперь так мало греков в Ленинграде, что мы сломали Греческую церковь, дабы построить на свободном месте концертный зал. В такой архитектуре есть что-то безнадежное. А впрочем, концертный зал на тыщу с лишним мест не так уж безнадежен: это — храм, и храм искусства

И.А. Бродский

Первое кладбище молодого города Пионеры

Владивосток молод. В 1860 г. на берегу бухты Золотой Рог был основан военный пост с имперским названием. Россия заявила всему миру, что овладела Востоком. В 1880 г. пост (к тому времени уже и порт) получил статус города. С первых дней здесь велись инженерные работы, которые позволили построить одно из самых грандиозных в мировой истории сооружений — Крепость Владивосток. Можно сказать, что город сформировался внутри Крепости. И не только потому, что укрепления «обнимают» застроенную территорию, но и по происхождению нашего поселения от военного поста.

В 1870-х гг. появилось *Первое городское кладбище*. На сохранившихся планах видим места для захоронения православных (РПЦ), католиков, лютеран, японцев, китайцев. Видим расположение православной часовни, построенной в честь Преображения Господня. Известно, что здесь располагались участки древлеправославных, евреев, мусульман, корейцев (Мизь 2018, с. 10, 54). «Собор лиц» того времени в наших краях — люди разных национальностей и вероисповеданий. И здесь погребены многие из основателей и первопоселенцев Тихоокеанской столицы страны.

Вольно или невольно каждый из приехавших в Уссурийский край оказывался участником «делания» здесь России¹. Не говоря уж о том, что сама перемена мест проживания характеризует этих энергичных и самостоятельных людей.

К 1902 году построен и освящен Храм Покрова Пресвятой Богородицы. Он имел пять куполов и высокую многоярусную колокольню, три входа (двери с широкими каменными крыльцами: с северной, западной и южной сторон). Храм вмещал 700 и даже 1000 прихожан (Мизь 2018, с. 22).

«Мостовая сделана из плит уничтоженного Покровского кладбища»

В наших местах имперский период истории короче, чем советский. Городу исполнилось 44 года, когда в 1922 году, пройдя путь «по долинам и по взгорьям», сюда добралась Народно-революционная Армия ДВР. На берегу Тихого океана утвердилась Советская власть. Владивосток и Севастополь — через эти два портала одна Россия (ставшая зарубежной) ушла от другой России — коммунистической.

К этому времени поселение разрослось, кладбище оказалось в центре города и в 1923 г. было закрыто. Перезахоронений не производилось.

В феврале 1930 г. на заседании Президиума Владивостокского горсовета принято решение: «Предложить через официальное объявление в газете “Красное Знамя” всем родственникам погребенных на кладбище убраться с могил и вообще с территории кладбища

¹ Пржевальский после своей экспедиции по Уссурийскому краю 1867–1869 гг. оставил свидетельство о разговоре с крестьянами, приехавшими на новые земли: «Правда, сначала, особенно дорогою, было немного грустно, а теперь Бог с нею, с родиной, — обыкновенно говорят они. — Что там? земли мало, теснота, а здесь, видишь какой простор, живи, где хочешь, паши, где знаешь, лесу тоже вдоволь, рыбы и всякого зверя множество; чего же еще надо? А даст Бог пообживемся, поправимся, всего будет вдоволь, так мы и здесь Россию сделаем», — говорят не только мужчины, но даже и их благоверные хозяйки» (Пржевальский 1870, с. 68).

сооружения (памятники, кресты, ограды, плиты и проч.) в месячный срок. В случае невыполнения <...> имущество должно перейти в собственность и распоряжение Горкомхоза» (Мизь 2018, с. 40).

То, что произошло потом, описывает М.М. Пришвин: «Сегодня шел по улице Ленина (около “Версаля”¹), и вдруг мне как будто буквы какие-то явились на камнях мостовой, я остановился и действительно увидел буквы, а рядом были целые слова, вырезанные на камне: “Упокой, Господи!” и через несколько камней: “прах Зинаиды Ивановны”. Стало понятно, что мостовая сделана из плит уничтоженного Покровского кладбища. Церковь наполовину разобрали. <...> Некоторое время я задержался, разглядывая там и тут отрывки слов и по ним восстанавливая целые фразы, вроде “Покойся, милый друг, до радостного утра”. Так нашел я, наконец, половину имени своей невесты, которую когда-то потерял в сутолоке жизни и потом долго искал с ней встречи. “А что, если это действительно она?” — подумал я и последовали дальше воспоминания: как ссорились мы с ней из-за рабочего движения и грядущей революции, я был революционер, она целиком была против рабочих... <...>. И вот, мне казалось теперь, опять наш спор продолжался (я говорю ей, это виноваты китайские камешки), и обрывок ее имени, перенесенный с Покровского кладбища на мостовую, упрекает меня, гражданина рабочей социалистической республики: Довольно, мол, пора и тебе на мостовую рядом с возлюбленной» (Пришвин 2006, с. 540–541).

Обратим внимание, как автор описывает свою тягу к умершей. Не эту ли самую охваченность посеял и взрастил наш народ в самом себе за годы отречения? Что происходит с душой, если под запретом чувства? Те самые «два чувства», на которых (по Пушкину) основано «самостоянье человека».

Через два года после путешествия в наши края М.М. Пришвин опубликовал повесть. Герой ищет в дальневосточной тайге свой корень жизни, «Жень-Шень», и говорит о себе так: «Был я бродяга, но теперь я прострелен насквозь, и от этого через боль свою я везде чувствую одно и то же: мне везде теперь родина, в чем-то

¹ Гостиница во Владивостоке. С 1935 по 1990-е гг. называлась «Челюскин»

этом моем все существа на земле одинаковы, и нечего больше теперь мне искать, никакая перемена внешняя туда, внутрь меня, не принесет ничего нового. Не там родина, думалось мне, где ты просто родился, а вот родина, где ты это понял, что нашел свое счастье, пошел навстречу ему, доверился, отдался, а оттуда в тебя, в ту самую точку, где находится счастье, начали стрелять» (Пришвин 1982–1986, т. 4, с. 20).

В 1932 году закрыта и — позже — снесена Покровская церковь.

В те же годы проектировалась глобальная переорганизация всего городского пространства. Планировался «Большой Владивосток».

На месте Покровского кладбища появился Парк культуры и отдыха. Газета «Красное знамя» информировала читателей в 1937 г.: «В парке ведутся ремонтно-строительные работы. Расширяется ресторан, вновь строится кафе-кондитерская, душ на 20 кабин, 2 фонтана, строится парашютная вышка высотой 44 м. Для детей открываются плавательный бассейн, круговая автодорога по кольцу парка». Волновались только по санитарным соображениям: «Госсанинспекция узнала о проведении водопроводной трассы через кладбище <...> Выехала на место работ, где в это время в вырытых котлованах лежали изгнившие трупы и разрушенные гробы». Сетовали на неизбежность столкновения с такими очагами, как (в одном ряду) — «свалки, кладбища, канализационные коллекторы» (Мизь 2018, с. 44).

Сам помню: здесь, на месте всеобщего отдыха в центре города, располагались колесо обозрения и комната смеха. Весело было. На входе гостей встречал В.И. Ленин в лице своего памятника.

* * *

Наш современник, приморский писатель А.С. Якушев в автобиографической книге свидетельствует о советском времени Покровского парка. Он рассказывает, как молодой человек перед уходом в армию прогуливается с любимой девушкой и — случайно — оказывается в развалинах церквушки: «Прямо над ними, между рваными проломами в куполе, в неясных очертаниях остат-

ков фрески какого-то святого, глядел на них уцелевший глаз. Был он по сравнению со всей запущенностью ярок и чист. И казалось, только что сотворен, да так, что лучился таинственной и вечной жизнью. Видел все пути человеческие: прошлые, настоящие и будущие. Проникал какой-то своей скорбностью в самую душу стоявшего под ним. Он будто знал, какой крест лежит на нем, какую святость душа таит в себе, какой грех. Но не поощрял и не осуждал. Вливал крепость — нести и не выпячивать одно и не скрывать другого. «Я сияю, не смотря на гадость внизу — и вы сияйте, и она сгинет...» (Якушев 2019, с. 182–183).

Здесь в пору вспомнить слова П.А. Флоренского: «При молитвенном цветении высоких подвижников иконы неоднократно бывали не только окном, сквозь которое виделись изображенные на них лица, но и дверью, которою эти лица входили в чувственный мир. Именно с икон чаще всего сходили святые, когда являлись молящимся» (Флоренский 1996, с. 449).

Мемориальный парк как ритуальное пространство

В июне 1990 года Владивостокский Горсовет принял решение о придании парку статуса мемориального. Это был значимый жест и начало изменений: аттракционы исчезли, в середине девяностых демонтирован памятник Владимиру Ильичу. В 2000–2007 гг. Русская Православная Церковь воссоздала Покровский храм. Здесь можно бы ставить точку, но, на мой взгляд, только теперь и начинаются вопросы...

Что значит «мемориальный парк»? И для *кого* значит? И почему «в самом центре» города — мемориал? И если этот мемориал таки «должен быть», то кто кому должен? Да еще если мемориал — это обширный парк.

Проживание этих вопросов требует усилий и сосредоточенности.

Смею предполагать, что *нам, поколениям жителей Владивостока, еще предстоит освоить Мемориальный Покровский парк как особое ритуальное пространство поклонения предкам, Основателям Тихоокеанской России.*

И действительно, когда входим в Покровский парк — куда входим?

Е.Л. Шифферс учил различать «Равномерное и равнозначное, бесконечно открытое, молчащее и никем не населенное <...> пространство стадиона» и «неравномерное, неравнозначное, конечное и населенное существами, живущими в тех или иных измерениях, многоголосое и говорящее “нищему поэту” что-то о себе <...> — пространство храма» (Шифферс 2005, с. 80).

Выбор зависит от настроек ума, тела и души. От того, что мы *позволяем себе почувствовать*. От органов, которыми открываемся тому, что открывается нам.

В свою очередь П.А. Флоренский обращает внимание: «Сила красоты существует нисколько не менее, нежели сила магнита или сила тяжести» (Флоренский 2000, с. 108). Но деятельность этой силы зависит от нашей восприимчивости.

И сила памяти — существует для тех, для кого она существует. И не существует для тех, для кого она не существует. Покровский парк — место рубежное. Здесь граница миров. И каждый сам ведаёт — куда входит.

Учитель психократии Н.Ф. Федоров, заочно соприсутствуя в этой прогулке, — обращает наше внимание на гранитный камень, который поставлен посреди парка в 2015 г. На камне — знаменательные слова Александра Сергеевича про «два чувства», которые «дивно близки нам». Да, конечно — ведь «...идея отечества родилась на кладбище» (Федоров 1995–2000, т. I, с. 124).

Николай Федорович напоминает: «само общество есть братство сынов, живущее у могил отцов (церковь), сходящееся (собор) в определенные дни и часы для поминовения, для вечери (литургия) и ведущая запись умерших (синодик)». (Федоров 1995–2000, т. I, с. 354).

Сам я в этом заочном диалоге, глядя из окон квартиры на Покровский парк, — каждый раз поражаюсь больше прочего именно *этой* формуле: насколько точно федоровский образ начертан жизнью на сопках Владивостока. Конечно: сыны и дочери, живу-

щие у могил отцов. Кладбище — вопреки всем обстоятельствам — именно что «в центре города».

И храм посреди кладбища восстановлен.

И в 2018 году, благодаря трудам Н.Г. Мизь и ее соратников, издана книга о парке (Мизь 2018). Само издание — своего рода Синодик. В ней, в частности, «Метрическая книга Успенской церкви».

Отсюда, из Покровского парка, мы можем прочувствовать и то обстоятельство, что сам город — *внутри* великой крепости. Согласно метагеографии Н.Ф. Федорова, перед нами Кремль. Поскольку Кремль есть единство храма, места захоронения и крепости. Кремль — будучи центром жизни и кладбищем одновременно — это соприсутствие живых и умерших.

* * *

Некрополь в центре нашего поселения — место памяти и уже потому — место градообразующее. И место сообщительное. Здесь хорошо говорить с теми, кто жил прежде. И с теми, кто еще родится. И говорить с со-временниками. Совсем уж решившись войти в парк, услышим слова Олега Игоревича Генисаретского, сказанные шестнадцать лет назад именно во Владивостоке и обращенные к местному сообществу: «Не мы возрождаем наследие, а оно нас» (Генисаретский).

Литература

Аюшин 2001 — Аюшин Н.Б., Калинин В.И., Воробьев С.А., Гаврилкин Н.В. Крепость Владивосток. СПб.: Остров, 2001. 264 с.

Генисаретский — *Генисаретский О.И.* После Арки — что? Текстовые данные: [М.]: Prometa, [2003—]. Режим доступа: <http://prometa.ru/olegen/publications/125>. Загл. с титул. экрана. — Данные на 2011, 5 апреля.

Мизь 2018 — Мизь Н.Г. Покровский мемориальный парк Владивостока. Исторический очерк. Владивосток: Общество изучения Амурского края, 2018. 240 с.

Пржевальский 1870 — *Пржевальский Н.М.* Путешествие в Уссурийском крае. 1867–1869. СПб.: Издание автора. В типографии Н. Неклюдова (Офицерская, д. № 7–14), 1870. [361] с.

Пришвин 1982–1986 — *Пришвин М.М.* Собр. соч.: В 8 т. М.: Худ. лит., 1982–1986.

Пришвин 2006 — *Пришвин М.М.* Дневники. 1930–1931. Книга седьмая / Подгот. текста Л.А. Рязановой, Я.З. Гришиной; Коммент. Я.З. Гришиной; Указат. имен Т.Н. Бедняковой. СПб.: ООО «Изд-во «Росток», 2006. 704 с.

Федоров 1995–2000 — *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. / Вступ. ст. С.Г. Семеновской; сост., коммент. А.Г. Гачевой, С.Г. Семеновской. М.: Издательская группа «Прогресс»; Традиция, 1995–2000.

Флоренский 1996 — *Флоренский П.А., свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 2 / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачева. М.: Мысль, 1996. 877, [2]. 1 л. портр. (Филос. наследие. Т. 124)

Флоренский 2000 — *Флоренский П.А.* Собр. соч. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии / Сост. игумена Андроника (А.С. Трубачева); ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев); вступ. ст. О.И. Генисаретский; примеч. О.И. Генисаретского, игум. Андроника (А.С. Трубачева), А.Н. Паршина, М.С. Трубачева, В.А. Шапошников. М.: Мысль, 2000. 446, [1] с. 1 л. портр., 1 л. ил. (Филос. наследие).

Шифферс 2005 — *Шифферс Е.Л.* Религиозно-философские произведения / Вступ. ст. О.И. Генисаретского; сост. и общ. ред. В.Р. Рокитянского. М.: Русский институт, 2005. 656 с., ил. (Наследие Евгения Шифферса).

Якушев 2019 — *Якушев А.С.* Несущие крест: Избранная проза. Владивосток: Рубеж, 2019. 616 с.

**ПРОЕКТЫ
КРАЕВЕДЧЕСКОГО
ЦЕНТРА ИМЕНИ
НИКОЛАЯ
ФЕДОРОВА
НА РОДИНЕ
ФИЛОСОФА**

Л.В. Бабанова

*МБУ «Центральная
библиотека Муниципального
образования — городской округ
город Сасово»*

lorakalugina@yandex.ru

В центральной библиотеке города Сасово Рязанской области работает Краеведческий центр имени Н.Ф. Федорова. Проекты, посвященные философу, организация Международных чтений его памяти служат распространению информации о нем. Философия Федорова одушевляет сохранение памяти о людях этих мест, строительство храмов.

Ключевые слова:

Сасово, Краеведческий центр имени Н.Ф. Федорова, Н.Ф. Федоров, проект «Космос», Клуб педагогических дискуссий.

**PROJECTS OF THE
LOCAL HISTORY
CENTER NAMED
AFTER NIKOLAI
FEDOROV IN THE
PHILOSOPHER'S
HOMELAND**

L.V. Babanova

MBU
“Central Library
of the Municipality —
Sasovo City District”

lorakalugina@yandex.ru

In the central library of the city of Sasovo, Ryazan region, there is the N.F. Fedorov's Regional Studies Center. Projects dedicated to the philosopher, the organization of international readings of his memory serve to disseminate information about him. The philosophy of Fedorov animates the preservation of memory, the construction of temples.

Keywords:

Sasovo, N.F. Fedorov's Regional Studies Center, N.F. Fedorov, Cosmos project, Club of pedagogical discussions.

Знаменитый библиотекарь Румянцевского музея в Москве, педагог, один из родоначальников философии русского космизма Н.Ф. Федоров рожден на Сасовской земле в селе с поэтическим названием Ключи. Более 30 лет сотрудники Сасовской центральной библиотеки изучают его творчество и инициируют проекты,

которые не только меняют сознание жителей города, но и воплощаются в реальные материальные объекты, благоустраивая окружающий мир.

В процессе изучения литературы о знаменитом философе, организации встреч с жителями города мы сформировали коллектив единомышленников. Большой помощью стали связи с людьми и организациями, занимающимися подобной деятельностью: Библиотекой № 180 имени Н.Ф. Федорова г. Москвы, Комитетом по изучению и развитию идей Федорова Рязани; участие в Международных научных чтениях памяти Н.Ф. Федорова, общение с главным исследователем его жизни и творчества, доктором филологических наук ИМЛИ РАН С.Г. Семеновой. Постоянно чувствуем поддержку Анастасии Гачевой, сотрудника федоровской библиотеки и последователя философского дела своей семьи.

Пытаемся открывать для себя и читателей краеведение в свете идей Н.Ф. Федорова, философа отечествоведения. Контакт с преподавателем философии Сасовского технологического техникума О.С. Котовой вылился в театрализованный вечер, посвященный



*Памятная встреча 23 августа 2005 года
на поляне, где располагалось имение Гагариных
(четвертая слева С.Г. Семенова, пятый слева В.С. Борисов)*

Н.Ф. Федорову, где из уст студентов звучали слова о любви к ближним, ответственности за все происходящее вокруг.

Конкурсы — удачная форма привлечения творческого, деятельного внимания читателей. Конкурс проектов «Я — гражданин Вселенной» в 2009 г. собрал около 100 участников и закончился высадкой дубовой аллеи в честь 180-летия Н.Ф. Федорова, потомка князей Стародубских-Гагариных, в «Петровом парке», где располагалось второе имение отца философа и провел детские годы его сводный брат, будущий актер Малого театра, режиссер и педагог А.П. Ленский. Периодически возникают проекты обустройства «Петрова парка». Несколько лет назад студентка лесного института С. Орехова под руководством В.С. Борисова представила такой проект в своей дипломной работе. В 2020 г. студенты МАРХИ в главе с Глебом Соболевым рассматривали эту площадку для своих будущих проектов. «Петров парк» располагается на въезде в город и может стать его визитной карточкой.

Место рождения Николая Федорова расположено в селе Ключи, в 16 км от города, где в лесной зоне находилось имение его отца П.И. Гагарина. Там на правах воспитанника жил во младенчестве незаконнорожденный Николай. Усадьба ныне разрушена, сохранившиеся погреба тоже недоступны обзору из-за сгоревшего в 2010 г. леса, однако места эти притягивают внимание не только местных жителей, но и гостей города.

Экскурсии к месту рождения философа дали толчок созданию проекта «Экскурсионной тропы по селу Ключи в свете идей Н.Ф. Федорова». Остановки этого маршрута связаны с основными темами «Философии общего дела»: кладбище — память о предках; указатель «Ключи» — история села, отечествоведение; лесной ручей — вода как источник жизни, сохранение окружающего мира; круглая поляна возле дуба — судьба рода Стародубских-Гагариных; выход на возвышенность — мысли о бесконечности. Этот экскурсионный маршрут остается самым востребованным в нашем районе.

Планируем теперь продлить этот маршрут через Шацк, где учился Николай Федоров в уездном училище и далее в село Бе-

лоречье Сараевского района. Этот проект мы обсуждали с сотрудниками Шацкого историко-краеведческого центра, которые уже изучают время пребывания философа в их крае, и Межпоселенческой библиотекой поселка Сараи. Сведения о проживании философа в селе Белоречье подтверждено недавними архивными изысканиями А.Н. Акиньшина.

Краеведческий центр имени Н.Ф. Федорова официально открылся в 2009 г., к 180-летию философа, и положил начало увековечению его памяти в Сасовском крае. У центра есть свой логотип, разработанный совместно с московским художником-дизайнером Н.Ф. Соколовым, участником Федоровских чтений. О Федорове возле библиотеки ныне напоминает арт-объект Ключ, состоящий из инициалов НФ, поставленный в год его 190-летнего юбилея.

Несколько проектов центра были поддержаны Фондом культурных инициатив Михаила Прохорова, что дало возможность технически укрепить библиотечную базу и расширить круг участников. 55-летие первого полета человека в космос в 2011 г. центр отметил проектом «Космос». Лекции ученых, посвященные проблемам ноосферы, школа юных астрономов, конференция «Село Ключи в свете философии отечествоведения» собрали людей вокруг библиотеки.

Продолжались экскурсии по «Федоровской тропе», конкурсы по космическим темам. Плакат сасовского школьника Артема Ловкова «Неизвестный и манящий...» был признан лучшим в Конкурсе космического плаката Всероссийского фестиваля «Космофест». Впечатляющим было знакомство с правнучкой К.Э. Циолковского Е.А. Тимошенковой, передавшей библиотеке книги своего прадеда. Издание сборника «Философ космической эры»



*Логотип Краеведческого центра
имени Н.Ф. Федорова*

(Философ космической эры 2011) позволило распространить информацию об идеях Н.Ф. Федорова.

«Клуб педагогических дискуссий» стал продолжением проекта «Космос». Вопросы современного образования, лежащие в основе предыдущего проекта, проблема разрыва поколений, стремление найти ключи к диалогу отцов и детей через философию Н.Ф. Федорова и традиции гуманной педагогики, к представителям которой можно его отнести, заставили нас обратиться к этой теме. В рамках проекта издана книга С.Г. Семеновой и А.Г. Гачевой «“В усиллии к будущему времени”»: Николай Федоров — мыслитель, библиотечарь, педагог» (Семенова, Гачева 2015).

Конкурсы «Школа в моей жизни» и «Чтение — дело семейное», «День Семьи» в библиотеке и научно-практическая конференция «Современное образование в свете идей Н.Ф. Федорова» привлекли внимание к педагогическим идеям Федорова, принципам его авторской системы образования. Организованные в рамках проекта творческие встречи с московским искусствоведом и флористом В.С. Борисовым, создателем «Федоровского сада», вылились позже, в 2019-м юбилейном году, в организацию конкурса ландшафтного дизайнера «Федоровский сад», объединившего цветоводов нашего края.

В 2020 г. Краеведческий центр имени Н.Ф. Федорова стал участником создания «Интерактивной карты объектов Рязанской области, связанных с историей российской космонавтики». Этот проект был реализован Рязанской автономной некоммерческой организацией «Центр развития клуба веселых и находчивых» при поддержке гранта Президента Российской Федерации. «Интерактивная карта» станет серьезным просветительным ресурсом для молодежи и, по замыслу ее создателей, явится опорой развития в Рязанском крае космического туризма.

Важными этапами для нашей библиотеки было участие в организации Сасовской части XII, XV и XVIII Международных научных чтений, посвященных памяти Н.Ф. Федорова. XII чтения, посвященные 180-летию со дня рождения Федорова, были первыми на Сасовской земле и стали настоящим событием. Централь-



*Участники XVIII Международных научных чтений памяти
Н.Ф. Федорова у Центральной библиотеки (Сасово). 8 июня 2019 г.*

ным событием стало освящение креста в селе Вялсы Сасовского района, на месте церкви, в которой крестили будущего философа. Сотруднице нашей библиотеки Т.В. Ланиной удалось найти изображение церкви свт. Николая Чудотворца в селе Вялсы, ныне не существующей. Старая фотография была реконструирована, и на ней можно видеть, какой церковью была в XIX веке. Эту фотографию мы раздавали всем желающим, и многие высказывали желание видеть на месте церкви хотя бы небольшую часовню. Пожелания не остались несбывшимися. Изображение церкви попало в нужные руки, и сейчас семья местных жителей Коротаевых занимается воссозданием храма. Алена Коротаева, исполнительница народных песен, ныне обучающаяся летному делу в Сасовском летном училище гражданской авиации им. Г. Тарана, в школьные годы писала краеведческие работы об истории храма и его восстановлении (Коротаева 2018). Удивительно, что новый храм точно лег на фундамент бывшего.

Всех приезжавших в Ключи всегда встречал Александр Матвеевич Воробьев, который на собственные средства построил в селе часовню в память своих умерших родителей, тем самым руко-творно воплощая идеи Федорова о сохранении памяти о предках. Философия родства и образ «Московского Сократа», представленные в книге М.Н. Жаворонковой «Чистое безумие» (Жаворонко-



*Дмитрий и Алена
Кортаевы с проектом
будущего храма*



*Студенты МАРХИ под руко-
водством Глеба Соболева возле
строящегося храма в Вясах*



*Участники XV Международных научных чтений памяти Н.Ф. Федорова
и Александр Матвеевич Воробьев (пятый справа)
у построенной им часовни*

ва 2002), вдохновили Александра Матвеевича, и без того бывшего образцом сыновней любви. На часовне появилась трогательная надпись «На этой земле родился и возростал философ Николай Федорович Федоров» с его биографией — для любопытствующих приезжих часто эта информация была открытием.

А.М. Воробьев хранил историю местных сел, и в библиотеке по его записям издали книжечку «Дела архапские листая...». Он собирал фамилии погибших воинов и сам сделал памятник им на сельском кладбище, которое взял под опеку. В 2010 г., когда буйствовали пожары на нашей земле, он, живя в часовне, защищал кладбище от огня, в то время как люди были заняты спасением своих домов. Много добрых дел и памятников делал этот пожилой и больной человек, неся на себе тяжелый труд и радостно встречая всех, кто интересовался Ключами и Федоровым. Очень сердечно принял он идею ответственности за окружающий мир и в таком же духе воспитывал своих сыновей. Ушел в мир иной Александр Матвеевич после XV Федоровских чтений, душевно отработав там, представляя свои творения и планы гостям. И как явился сам Александр Матвеевич, так и возникли, как будто из самой земли, хранители опустевшей без него часовни. Сельские жители заботятся о ней, обновляя облупившуюся краску, чтобы в дни праздников в ней все так же шли службы.

Пример Александра Матвеевича вдохновил Вадима Тузова, жителя Москвы, который на лето приезжает в Ключи, и местных жителей села начать в 2017 г. и восстановление знаменитого Покровского храма, построенного в Ключах князьями Гагариными. В этом историческом храме была после революции школа, но до сих пор на стенах уцелели фрески. Если вспомнить федоровскую идею школ-храмов, возрождение Церкви станет символическим актом возрождения и бывшей в ней школы, соединения веры и знания.

И еще один необычный результат соприкосновения с федоровской идеей воскресительной памяти. Близ поселка Кустаревка Сасовского района, расположенного в 10 км. от села Ключи, с 2012 г. по инициативе уроженца этих мест Владимира Кузнецова,

возводится памятный комплекс в честь погибших в Афганистане однополчан, разведчиков 783 отдельного разведывательного батальона. Этот мемориальный комплекс «Воскресение», получил финансовую поддержку программы «Местная инициатива». Несколько лет Владимир помогал Александру Матвеевичу в строительстве часовни в селе Ключи, а потом захотелось увековечить память о погибших друзьях строительством храма, посадкой парка, обустройством родника.

Идея сохранения памяти об ушедших близких людях, благоустройства мира, данного нам на попечение и возделывание, начинает находить свое реальное воплощение на Сасовской земле. И это созвучно идеям Николая Федорова, утверждавшего, что философия должна быть проективной, активно действующей.

Однако эти действия часто останавливают противоположные силы. Стихийные ли разрушительные силы природы, которым призывал противостоять Н.Ф. Федоров, последствия ли бесхозяйственности и лености, возникающих от человеческого несовершенства. Мы помним борьбу с пожарами в 2010 г. и обугленный ствол могучего дуба, символа рода князей Гагариных-Стародубских на поляне, где провел детские годы Николай Федоров. Это заставляет еще раз вспомнить пророческие воззрения философа



Мемориальный комплекс «Воскресение» в пос. Кустаревка

и глубже осознать направление его мыслей. И еще одно глобальное испытание в 2020 г. накрыло всю нашу планету. Пандемия коронавируса губит и разъединяет людей, рвет связи, останавливает движение. И в этот момент обращение к идеям философа становится все более актуальным.

Виртуальная среда позволяет держать контакт хотя бы на информационном уровне, что уже немало. Zoom-конференции, сетевые акции помогают временно не терять возможности консолидации. Накануне празднования 191-летия со дня рождения философа Краеведческий центр им. Н.Ф. Федорова объявил Всероссийскую виртуальную сетевую акцию «Мой Федоров», в которой предлагалось поместить изображение, связанное с личностью или идеями философа и обозначить свое личный взгляд на его творчество. Более 50 участников из разных городов страны: Петербурга, Москвы, Кишинева, Мурманска, Уфы, Вятки, Подольска и, конечно, районов Рязанской области и Сасовского края отметили личную заинтересованность, свои чувствительные душевные точки, которые отзываются творчеству и биографии Федорова.

«Быть библиотекарем на родине Николая Федорова» — виртуальная мотивирующая акция, идею которой дал Никита Олендарь, удивительный библиотекарь Донецкой республиканской библиотеки для молодежи, организатор «Центра изучения космоса и космизма имени Н.Ф. Федорова». Сотрудники библиотек Сасовского края осмысливают свой путь и свои задачи, сверяя их со взглядами Николая Федоровича. Вся работа в библиотеке — путь сохранения, познания духа, опыта и мыслей наших предков и оживление их передачей читателям в виде книг, просветительских встреч или дискуссий. Радостно было говорить об этом с читателями и сотрудниками Донецкой республиканской библиотеки для молодежи на встрече цикла «Кто ты, библиотекарь?» 7 июня 2021 г. в день рождения философа.

«Годом Гагарина» назвали 2021 год в нашей библиотеке в честь празднования в нашей стране 60-летия полета Ю.А. Гагарина в космос. Мы связываем это событие и с именем другого Гагарина — Н.Ф. Федорова. 12 апреля в 9 часов 07 минут, в то время, когда

60 лет назад полетел в космос Юрий Гагарин, на улице Гагарина в городе Сасово силами ребят был произведен запуск воздушных шариков с прикрепленными к ним ракетами. «Поехали!» — кричали ребята, махали руками и пели космическую песню! И портрет Гагарина, подаренный нашему Краеведческому центру имени Н.Ф. Федорова Ассоциацией музеев космонавтики России, был свидетелем этой акции.

В этот особенный год видеоролик «Родина Николая Федорова» был и участником виртуальной выставки «Космос — обратная перспектива» на онлайн-площадке лондонского Pushkin House.

Нынешний 2021 год стал особенным еще и потому, что произошло физическое разделение районной и городской Сасовских центральных библиотек, которые работали взаимосвязанно и слаженно многие годы. Перспектива для Краеведческого центра имени Н.Ф. Федорова, находящегося в городской библиотеке, — стать смыслообразующим центром трансформации, в случае участия в Национальном проекте «Культура», Сасовской городской библиотеки в библиотеку нового поколения, носящую имя Николая Федорова. В такой библиотеке возможно расширить мемориальную-краеведческую деятельность, организовать взаимодействие разных поколений, предоставить возможность технического исследования и творчества и развить много новых направлений деятельности. Батьковское сельское поселение, в ведении которого находятся села Ключи и Вялсы, связанные с детскими годами философа, планируют обустройство территории бывшей усадьбы Гагариных, установку на поляне, где стояло имение, памятного знака. В селе Батьки возле сельской библиотеки продолжится создание сквера памяти Н.Ф. Федорова. Привлечение волонтеров к этой работе послужит изучению воззрений нашего земляка. В 2022 году состоятся юбилейные XX Международные чтения, посвященные Н.Ф. Федорову, которые, надеемся, дадут новый импульс интереса к его творческому наследию.

Краеведческий центр имени Н.Ф. Федорова не только собирает, хранит и распространяет информацию о творческих, преобразовательных воззрениях философа, но и служит связующей

нитью между странами, городами и людьми, которым небезразлично наше прошлое и будущее, которые осмыслиют свои задачи, опираясь на философию Общего дела Николая Федорова.

Литература

Жаворонкова 2002 — *Жаворонкова М.Н.* Чистое безумие: философ бессмертия Н.Ф. Федоров. Рязань: Изд-во «Пресса», 2002. 125 с.

Коротаева 2018 — *Коротаева А.Д.* Путь к возрождению храма. Судьба Никольской церкви села Вялсы Сасовского района // Московский Со-крат: Николай Федорович Федоров (1829–1903). Сборник научных статей. М.: Академический проект, 2018. С. 753–756.

Семенова, Гачева 2015 — *Семенова С.Г., Гачева А.Г.* «В усилиях к будущему времени...» Николай Федоров: мыслитель, библиотекарь, педагог. Рязань: ПервопечатникЪ, 2015. 399 с.

Философ космической эры — Философ космической эры: Сборник памяти Н.Ф. Федорова. Сасово, 2011. 147 с.

**ФЕДОРОВСКИЙ
ЦЕНТР.
ВЕРСИЯ «2021»**

Н.Е. Олендарь

Донецкая республиканская библиотека для молодежи

nikita-olendar@yandex.ru

Начиная с 2017 г. Донецкая республиканская библиотека для молодежи занимается интенсивным исследованием как наук о космосе, так и течения «русский космизм».

Два года спустя на базе библиотеки возникает Центр изучения космоса и космизма им. Н.Ф. Федорова, который не только продолжает намеченный курс, но и вносит коррективы в работу самой библиотеки согласно идеям философа-проектировщика, библиотекаря Николая Федорова. Статья освещает деятельность Центра в 2021 г.: подготовку юбилеев летчика-космонавта Г.Т. Берегового и писателя Ф.М. Достоевского, а также серий встреч, посвященных педагогу А.С. Макаренко и писателю А.П. Чехову.

Ключевые слова:

русский космизм, Николай Федоров, библиотека, Георгий Береговой, Донбасс космический, Федор Достоевский, Антон Макаренко, Антон Чехов.

**FEDOROV'S
CENTER.
VERSION "2021"**

Nikita E.Olendar

Donetsk Republican Library for Youth

nikita-olendar@yandex.ru

Since 2017, the Donetsk Republican Library for Youth has been intensively researching both the sciences of space and the Russian cosmism direction. As a result, the Center for the Study of Space and Cosmism named after N.F. Fedorov, who not only continues the intended course, but also makes adjustments to the work of the library itself in accordance with the ideas of the philosopher-planner, librarian Nikolai Fedorov. The article covers the activities of the Center in 2021: the preparation of the anniversaries of the pilot-cosmonaut G.T. Beregovoy and the writer F.M. Dostoevsky, a series of meetings dedicated to the teacher A.S. Makarenko and the writer A.P. Chekhov.

Keywords:

Russian cosmism, Nikolai Fedorov, library, Georgy Beregovoy, Donbass the Cosmic, Fyodor Dostoevsky, Anton Makarenko, Anton Chekhov.

Свое сознательное движение по пути штудирования наук о космосе и наследия русских мыслителей-космистов Донецкая республиканская библиотека для молодежи начала в 2017 г. циклом «Русский космизм в идеях и лицах», посвященным 160-летию К.Э. Циолковского. В 2018 г., ко дню рождения уже дру-

гого представителя русской космистской мысли — философа-проектировщика, библиотекаря Н.Ф. Федорова, — прошла первая международная научно-практическая конференция «Федоровские чтения в Донецке». В 2019 г. библиотечная устремленность в указанных направлениях кристаллизовалась в виде Центра изучения космоса и космизма им. Н.Ф. Федорова, в дальнейшем ставшего действующим членом Общероссийской общественной организации «Ассоциация музеев космонавтики».

Кроме того, в том же 2019 г. прошла II международная научно-практическая конференция «Федоровские чтения в Донецке», на которой был сформулирован концепт «Донбасс космический». Именно он стал одним из ключевых в 2021 г. — году 100-летнего юбилея Г.Т. Берегового, Дважды Героя Советского Союза, летчика-космонавта, уроженца г. Енакиево (ныне — Донецкая Народная Республика). Федоровский Центр предложил рассматривать личность юбиляра с двух равноценных позиций: «Береговой — донбассовец» и «Береговой — космонавт», когда образ жителя небольшого промышленного города из Донбасса не менее важен, чем образ участника истории покорения космического пространства. Подобное отношение органично федоровским идеям: сведения про обитателей маленьких городов, деревень составляют летопись всего Отечества, а эти самые обитатели — участники исторического хода страны.

В марте 2021 г. была запущена международная акция «Космос — землянам», охватывающая сразу три юбилея: 60-летие полета Ю.А. Гагарина, 80-летие еще одного донбасского космонавта — Л.Д. Кизима, и, собственно, 100-летие Г.Т. Берегового.

Под эгидой акции прошел цикл встреч «Береговому — 100», куда вошли: беседа «Средства подготовки космонавтов» при участии Олега Блинова, космонавта-испытателя, сотрудника Центра подготовки космонавтов имени Ю.А. Гагарина, начальника отдела по разработке комплексных тренажеров перспективных транспортных кораблей (г. Москва); лекция «Земля. Стратосфера. Космос: Три высоты Георгия Берегового» Анастасии Панковой, старшего научного сотрудника музея космонавта Георгия Бере-

гового (г. Енакиево); семинар чтения выбранных мест из книги «Угол атаки» Георгия Берегового; выступление на тему «Штурмовик ИЛ-2 — “летающий танк” в огне Великой Отечественной» Дмитрия Вязова, старшего научного сотрудника военно-исторического музея Великой Отечественной войны (отдел Донецкого республиканского краеведческого музея).

Условия акции «Космос — землянам» были выполнены и при проведении межбиблиотечного семинара «Реальная фантастика». Накануне Дня космонавтики Донецкая республиканская универсальная научная библиотека имени Н.К. Крупской, Донецкая республиканская библиотека для молодежи, Донецкая республиканская библиотека для детей им. С.М. Кирова и Библиотека № 240 «TechnoScience» ЦБС Северо-Западного административного округа г. Москвы обсуждали, как библиотеки могут



Афиша к юбилею Г.Т. Берегового

работать с такими темами, как новая космическая эпоха и ее технологии, научная фантастика, философия русского космизма.

15 апреля, в юбилейный день рождения енакиевского космонавта, прошел круглый стол «Угол атаки Берегового». С докладом «Три высоты Г.Т. Берегового» выступил Александр Дмитриевский, историк, публицист, постоянный эксперт Изборского клуба. Организатор Федоровского Центра и руководитель кружка астрономии «Звездный мир» РЦТТ Дмитрий Спиридонов прочел доклад «Отчет о проведении фестиваля “Донастрофест”, посвященного 60-летнему юбилею первого полета человека в космос и 100-летнему юбилею Берегового». Заключительным стал доклад Эльмиры Алиевой, библиотекаря 1-й категории отдела краеведения Донецкой республиканской универсальной научной библиотеки имени Н.К. Крупской — «Донбасс в судьбе летчика-космонавта, Дважды Героя Советского Союза Георгия Тимофеевича Берегового». Круглый стол также прошел со всей «атрибутикой» акции «Космос — землянам».

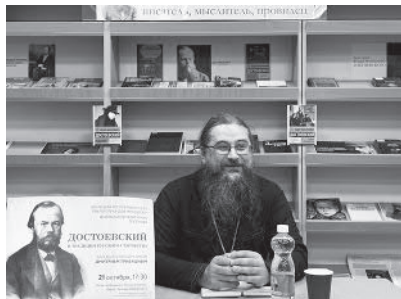
Деятельность Центра сосредоточена не только на проработке «космических» тем, не только на теоретическом исследовании русского космизма, но и на внедрении федоровских представлений о библиотеках в работу донецкой «Молодежки». Здесь можно вспомнить основные из них: библиотека становится местом встреч неученых с учеными, местом самообразования, местом «оживления» мемориала (библиотечного фонда) путем книжных выставок, картотек, книговыдачи, совместных чтений.

Можно заключить, что многие деятели искусства, образования, технико-технологического прогресса и т.д. оказываются под «юрисдикцией» Центра. Особенно в крупные даты. 200-летний юбилей Ф.М. Достоевского, выпавший на 2021 год, стал поводом не только применить весь инструментарий Центра, но и «громко» напомнить о связи юбиляра с Н.Ф. Федоровым, связи на уровне идей и проектирований новой реальности!

Программа встреч — летне-осенняя сессия «За полгода До» — началась в июне, за шесть месяцев до дня рождения писателя, приходящегося на 11 ноября. Разнообразие тем позволило про-



*О Достоевском рассказывает
филолог, преподаватель,
поэт Ксения Першина*



*Беседа о Достоевском
со священ. Димитрием Трибушным*

вести 17 встреч и пригласить к участию филологов, литературоведов, представителей гуманитарных наук, священнослужителей, общественно-политических деятелей, корреспондентов, библиотекарей. К сожалению, ухудшение эпидемиологической ситуации не позволило сессии развернуться полностью, согласно плану.

Но Центр живет не только юбилеями, памятными датами и т.д. Его работа определяется и запросами посетителей, пользователей библиотеки, самих организаторов. Один из таких запросов — внимательно вникнуть в жизнь и творчество А.С. Макаренко, писателя, педагога-новатора. Так, первый месяц 2021 года заняли: лекция «Педагогика в стиле «Эко-Эво» Андрея Сафонова, кандидата биологических наук, заведующего кафедрой ботаники и экологии Донецкого национального университета; встреча на тему «Космическая педагогика» с Элиной Абраменковой, руководителем кружка «Начальное космическое моделирование» СЮТ г. Макеевка, секретарем Донецкого отделения Русского Космического Общества и уже упоминаемым астрономом Дмитрием Спиридоновым; семинары чтения выбранных глав из книги А.С. Макаренко «Педагогическая поэма» и кинопоказ одноименного фильма.

Февраль 2021 г. запомнился краеведческими «заседаниями»: чтением и разбором произведений А.П. Чехова, написанных под впечатлением от путешествий по Донбассу, — «Степь»



Лекция биолога Андрея Сафонова

и «Перекаати-поле. Путевой набросок». Квадрологию встреч возглавила библиотекарь-краевед Эльмира Алиева. Она же прочла вводную лекцию «Чехов и Донбасс».

Федоровский Центр в своей версии «2021» — это цельные программы, составленные, в первую очередь, для того чтобы Береговой и Достоевский, Макаренко и Чехов стали явственными образами, вернулись к жизни в ее сложности, разнообразии, нелинейности. Работа Центра не один раз пересекалась с общегосударственным курсом — 2021 год был объявлен в Донецкой Народной Республике ее Главой Денисом Пушилиным Годом русской культуры. И чем следовало бы закончить статью: который год подряд Федоровский Центр продолжает объединительную деятельность, соединяя ученых и неученых, жителей столицы и периферии, представителей гражданских и военных профессий, теоретиков и практиков!

**КНИГИ
ДОМАШНЕГО
КАБИНЕТА-МУЗЕЯ
АКАДЕМИКА
В.И. ВЕРНАДСКОГО**

И.Н. Ивановская

*Институт геохимии
и аналитической
химии РАН
им. В.И. Вернадского*

irina@geokhi.ru

Статья рассказывает об уникальной книжной коллекции Кабинета-музея В.И. Вернадского при Институте геохимии и аналитической химии РАН, раскрывающей круг чтения ученого, его научные интересы.

Ключевые слова:

Кабинет-музей В.И. Вернадского, библиотека В.И. Вернадского, научные интересы ученого.

**BOOKS, BELONGING
TO THE CABINET
MUSEUM OF
ACADEMICIAN
V. VERNADSKY**

I.N. Ivanovskaya

*Vernadsky Institute of
Geochemistry and Analytical
Chemistry of the Russian
Academy of Sciences*

irina@geokhi.ru

The article describes the unique book collection of V.Vernadsky's Cabinet museum at the Institute of Geochemistry and Analytical Chemistry of the Russian Academy of Sciences, revealing the scientist's reading circle and his scientific interests.

Keywords:

V. Vernadsky's Cabinet museum, V. Vernadsky's library, scientific interests of the scientist.

Домашний кабинет академика Вернадского, ставший после его смерти, с 1953 г., Кабинетом-музеем, находится в здании Института геохимии и аналитической химии им. В.И. Вернадского Российской Академии Наук по адресу: Москва, ул. Косыгина, д. 19.

Кабинет-музей представляет собой большую, светлую комнату площадью около 50 квадратных метров. Все вещи, обстановка домашнего кабинета размещены в Кабинете-музее так, как было при жизни ученого.

Сегодняшний вид кабинета Вернадского сложился задолго до того, как он стал музеем. Он стал формироваться в 1886 г., когда молодые Владимир Иванович и Наталья Егоровна Вернадские сразу же после свадьбы закупили для своей квартиры, в том числе

и для кабинета, недорогую венскую мебель. Создание его нынешнего облика продолжалось вплоть до 1930-х гг., когда на стенах появились фотографии родных ученого.

Центральное место в домашнем кабинете Владимира Ивановича во всех его квартирах всегда занимал письменный стол. Он — тот же, что и в самой первой квартире Вернадских на Васильевском острове в Петербурге.

На этом небольшом письменном столе из красного дерева написаны, в основном, все труды Владимира Ивановича, письма, официальные бумаги, дневники.

При подготовке Кабинета-музея к открытию на этот письменный стол были положены те книги, журналы, оттиски статей на русском и иностранном языках, которыми Владимир Иванович пользовался в последние недели своей жизни. Среди них несколько номеров английского журнала «Nature» за 1942, 1944 гг., который Вернадский систематически читал с тех пор, как в 1881 г. поступил в Санкт-Петербургский университет на естественное отделение физико-математического факультета; журнал «Война и рабочий класс» за декабрь 1944 г. Здесь же книги академика Н.Г. Холодного «Мысли дарвиниста о природе и человеке» и «Дарвинизм и эволюционная физиология», краткий путеводитель под редакцией А.Е. Ферсмана «Геологический музей им. А.П. Карпинского» Г.П. Барсанова и Н.Г. Сумина, небольшая книжка «Атмосфера» проф. П.А. Молчанова, «Обзор научно-издательской деятельности Комиссии по изучению естественных производительных сил России за 1915–1920 гг.» и другие издания.

Слева от письменного стола — небольшой складной столик с книгами, подобранными для чтения во время отдыха в перерывах между занятиями научной работой. Подробности о том, как Вернадский читал литературу, мы находим в его письме к жене от 29 сентября 1890 г.: «Ты знаешь, я не могу работать, не отрывая постоянными урывками свой ум от специального предмета и не читая постороннего. И всегда — и во время приготовления к экзаменам и спешных работ, я перечитывал гораздо больше книг, чем в обычное время... Читаю, работаю, а мысль отдыхает на постороннем чтении».

Посмотрим, какие книги лежат на этом складном столике, частично прочитанные Вернадским. Здесь мы видим научные журналы на различных языках, «Труды Всесоюзной конференции по изучению стратосферы», «Протоколы общего собрания Академии Наук». Книги: «Основы сравнительной физиологии» проф. Х.С. Коштоянца, И.В. Сталина «О Ленине», сборник «Семь месяцев среди голодающих крестьян», небольшая брошюра А.Е. Ферсмана и В.И. Крыжановского «Наш автопробег по южному Уралу», книжка С.И. Вавилова «Исаак Ньютон», «Культура Древней Руси» Б.Д. Грекова, «Краткий обзор истории Армении» Я.А. Манандяна, книги на украинском, польском, английском языках.

Справа от письменного стола стоит мягкое кабинетное кресло и небольшой дубовый стол с центральным выдвижным ящиком. На нем при жизни Вернадского стояли картотеки, которыми он пользовался, и лежали рукописи еще не изданных его трудов. При подготовке к открытию Кабинета-музея В.И. Вернадского на этот столик сотрудниками были положены труды ученого, опубликованные после его смерти.

Мы видим здесь пятитомник его Избранных сочинений, двухтомник «Размышления натуралиста», «Труды биогеохимической лаборатории», «Химическое строение биосферы Земли и ее окружения», двухтомник переписки ученого с Б.Л. Личковым и другие издания.

В последние годы к ранее изданным сотрудниками Кабинета-музея прибавились издания, подготовленные к печати Комиссией по разработке научного наследия академика В.И. Вернадского: «Труды по биогеохимии и геохимии почв», «Труды по радиогеологии», «Живое вещество и биосфера», «Публицистические статьи», «Дневники В.И. Вернадского» и другие издания.

На всех шкафах, круглых столиках Кабинета-музея стопками лежат книги. Это книги, приобретенные незадолго до смерти или подаренные их авторами, полученные в самые последние месяцы жизни Вернадского. Они были рассортированы, но хозяин кабинета так и не успел их прочесть.

Интереснейшим объектом для изучения является библиотека Кабинета-музея, представляющая собой большую культурную и историческую ценность. Она содержит около семи тысяч книг, журналов, атласов.

В июне 1943 г., отвечая на вопрос присланной ему анкеты, Вернадский писал: «У меня осталась очень хорошая справочная библиотека: словари, Британская энциклопедия, Брокгауз-Эфрон, биографический словарь ученых Поггендорфа, справочники по отдельным наукам...

В мои молодые годы, отчасти студентом, я передал часть библиотеки моего отца с отделами политической экономии и статистики в библиотеку существовавшего тогда студенческого научно-литературного общества и другую ее часть в библиотеку Высших женских курсов в Санкт-Петербурге».

Позднее, дважды за свою жизнь, Вернадский передавал часть книг своей домашней библиотеки в библиотеки разных учреждений Академии наук, где они и обнаруживаются с его пометами.

Что же осталось в библиотеке домашнего кабинета Владимира Ивановича Вернадского?

Это — книги, брошюры, оттиски статей, расставленные по полкам руками самого Владимира Ивановича по его собственной системе. Библиотеку трудно охарактеризовать, настолько она разнообразна. Это не специальная библиотека ученого-натуралиста. Подбор книг гораздо шире — здесь собраны книги, которые были наиболее тесно связаны с творческой работой Вернадского.

Домашняя библиотека ученого размещается в двух стеллажах и одном книжном шкафу, стоявшем ранее в смежной комнате — «прихожей». Книги второго книжного шкафа, из той же «прихожей», также находятся в Кабинете-музее, сам же книжный шкаф не сохранился.

Первый стеллаж, стоящий по правой стене Кабинета-музея, начинается с книг, принадлежащих трем поколениям Вернадских. Первая книга этого стеллажа «Некоторые опыты упражнений воспитанников Киевской Духовной Академии» (1824 г.) принадлежала деду ученого — Василию Ивановичу Вернадскому. Далее идут

книги отца ученого — Ивана Васильевича Вернадского, профессора политической экономии и статистики, его лекции, переводы, статьи журнала «Экономист» и другие его работы. Затем идут труды Марии Николаевны Вернадской — первой жены отца ученого, написанные о ней некрологи и единственная книжка из детской библиотеки Володи Вернадского «История крупинки соли».

Далее идут книги ближайших студенческих друзей Вернадского — исторические, литературоведческие, географические, востоковедческие и т.д. Третья и середина четвертой полки первого стеллажа заняты трудами самого Вернадского. Это самое полное собрание его опубликованных трудов и газетных статей.

Нижние полки первого стеллажа заняты книгами «Знакомых ученых» — выражение самого Владимира Ивановича. Они расположены в алфавитном порядке. Тематика этих книг и оттисков самая разнообразная, их присылали Вернадскому ученые, деятели науки из разных стран и на разных языках. На многих из них дарственные надписи.

Владимир Иванович Вернадский мог читать литературу на 15 языках: в гимназии он изучал латинский, греческий, французский и немецкий, самостоятельно овладел украинским, польским и английским, изучал итальянский, а в начале своей научной работы самостоятельно овладел норвежским, шведским, голландским, исландским, а также испанским и чешским.

Второй стеллаж с книгами стоит слева от входа в музей. Заполнен он, в основном, книгами, связанными с историей науки, и справочной литературой. Среди них книги, посвященные Гёте, которого Вернадский ценил не только как писателя, но и как натуралиста. Последняя работа Вернадского, опубликованная уже после его смерти, в 1946 г., называлась «Гёте как натуралист (Мысли и замечания)».

Далее стоят произведения Александра Гумбольдта на немецком языке, сочинения Чарльза Дарвина, издание Рене Декарта, работы В.В. Докучаева, М.П. Драгоманова, А.П. Карпинского и др. За ними стоит собрание книг, относящихся к М.В. Ломоносову.

Вернадский опубликовал о М.В. Ломоносове пять работ, помещенных там же. Во втором стеллаже много книг, посвященных истории науки, истории Академии Наук, многочисленные словари и энциклопедии. Эти материалы послужили Вернадскому источником для создания интереснейших публикаций: «Очерки по истории научного мировоззрения», «Очерки по истории естествознания в России в XVIII столетии» и «Российская Академия Наук в первое столетие своей истории»».

Библиотеку Кабинета-музея завершают книги черного книжного шкафа, стоящего в углу у окна Кабинета-музея. На его полках стоят труды биологических станций, промысловых экспедиций, книги по биологии, агрохимии, зоологии, биохимии, почвоведению, истории техники, геологии, астрономии и т.д. За ними на книжных полках следуют труды и обзоры запасов различных полезных ископаемых, труды КЕПСа (Комиссии по изучению производительных сил России).

Заканчивается черный книжный шкаф словарями русского языка разных годов выпуска — от 1907 до 1937 г.

Все книги библиотеки Кабинета-музея в нашем кратком обзоре перечислить просто невозможно. Можно сказать только одно, что библиотека Владимира Ивановича Вернадского представляет нам его как человека с чрезвычайно широким диапазоном интересов в самых различных областях знаний.

На одном из невысоких картотечных шкафов, стоящих в дальнем правом углу Кабинета-музея, сотрудниками музея расставлены основные труды ученого, вышедшие при его жизни. Здесь представлены: «Лекции по минералогии» разных годов издания; «Очерки геохимии» на русском, французском и японском языках; «Биосфера» на русском и французском языках; две небольшие книги «Очерки и речи», изданные в 1922 году. В предисловии к первой из них написаны ставшие пророческими слова Вернадского:

«Мы подходим к великому перевороту в жизни человечества, с которым не могут сравниться все им раньше пережитые. Недалеко время, когда человек получит в свои руки атомную энергию, та-

кой источник силы, который даст ему возможность строить свою жизнь, как он захочет.

Сумеет ли человек воспользоваться этой силой, направить ее на добро, а не на самоуничтожение?

Дорос ли он до умения использовать ту силу, которую неизбежно должна дать ему наука?

Ученые не должны закрывать глаза на возможные последствия их научной работы, научного прогресса. Они должны себя чувствовать ответственными за все последствия их открытий. Они должны связать свою работу с лучшей организацией всего человечества».

На этих, ставших широко известными словах Владимира Ивановича Вернадского, мы закончим далеко не полное описание книг его домашнего кабинета, позволяющее нам представить, как работал и мыслил этот замечательный русский ученый.

ОБРАЗ ФЕДОРОВА В ДРАМАТУРГИИ. ПЬЕСА «ЗВЕЗДНАЯ КОЛЫБЕЛЬ»

Е. Барсова-Гринева

*прозаик, культуролог,
драматург*

ekate_grineva11@mail.ru

Пьеса «Звездная колыбель» посвящена ключевым фигурам русской философии, литературы, научной и общественной мысли: Ф.М. Достоевскому, Н.Ф. Федорову, В.С. Соловьеву, Л.Н. Толстому, К.Э. Циолковскому. Встречи и не-встречи — один из драматических сюжетов русской жизни. Центральной линией пьесы является ставшая реальностью в художественном пространстве встреча Ф.М. Достоевского и философа-космиста Н.Ф. Федорова, их напряженные размышления и споры. Эти беседы переплетаются с поиском истины, идеала и пути России во всемирно-историческом масштабе, о которых спорят другие герои. Есть у России та ведущая идея, которая может сплотить народы? Освоение космоса, всеобщее братство и воскрешение людей — способны ли они вывести мир из общественного и цивилизационного тупика? На этот вопрос предлагается ответить не только персонажам пьесы, но и современным зрителям.

Ключевые слова: космос, Н.Ф. Федоров, Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев, русская идея, Оптиная пустынь, толстовство, воскрешение людей.

THE IMAGE OF FEDOROV IN DRAMA. THE PLAY “THE STARRY CRADLE”

E. Barsova-Grineva

*novelist, cultural critic,
playwright*

ekate_grineva11@mail.ru

The play «The Starry Cradle» is dedicated to the key figures of Russian philosophy, literature, scientific and social thought: F.M. Dostoevsky, N.F. Fedorov, V.S. Solovyov, L.N. Tolstoy, K.E. Tsiolkovsky. Meetings and non-meetings are one of the dramatic plots of Russian life. The central line of the play is the meeting between F.M. Dostoevsky and the cosmist philosopher N.F. Fedorov, which has become a reality in the artistic space, their intense reflections and disputes. These conversations are intertwined with the search for the truth, the ideal and the way of Russia on a world-historical scale, which other heroes argue about. Does Russia have that leading idea that can unite the people? Space exploration, universal brotherhood and the resurrection of people — are they able to bring the world out of the social and civilizational impasse? This question is proposed to be answered not only by the characters of the play, but also by modern viewers.

Keywords: cosmos, N.F. Fedorov, F.M. Dostoevsky, V.S. Solovyov, Russian idea, Optina Monastery, Tolstoyism, resurrection of the dead.

Жизнь, труды и деяния философа-космиста, библиотекаря Николая Федоровича Федорова с годами привлекают все больше внимания и становятся предметом размышлений, творческого и научного проектирования. Сегодня, когда у нас нет больших объединяющих идей, а общество предельно раздроблено и атомизировано, призыв Федорова к всеобщему братству и воскрешению всех когда-либо живших на земле выглядит как актуальная повестка, намечающая пути выхода из тотального кризиса. Не случайно идеи Федорова уже при его жизни привлекали к нему разных людей, которые и сами были выдающимися мыслителями: Достоевского, Толстого, Соловьева... Его рисовали Константин Коровин и Леонид Пастернак. Интересно отметить, что один из главных трудов Федорова «Вопрос о братстве, или родстве...» был начат как ответ на письмо Ф.М. Достоевского, а затем стал отдельным произведением. Хотя в жизни писатель и философ никогда не встречались.

Мне как драматургу захотелось сотворить эту встречу художественным образом, соединить те линии, которые разошлись во времени и пространстве только по чистой случайности судьбы. Ведь это действительно странно, что они не встретились, хотя, казалось, этой встрече благоприятствовало все. Общность идей, отношение к будущему, беспокойство за судьбу России и христианской цивилизации в целом. Показательно, что Достоевский, познакомившись с идеями Федорова, сказал, что он «прочел их как бы за свои».

Так родилась пьеса «Звездная колыбель». Художественное пространство, в отличие от документально-исторического, устроено особым образом — в нем возможно все. Здесь проговаривается то, что могло умалчиваться, ускользать при жизни; это напряженность последней коммуникации, когда, словно перед лицом Бога, происходит исповедь сердец с надеждой на то, что они будут услышаны.

Для меня было важным показать Федорова не только в размышлениях и спорах с выдающимися современниками, но и в кругу других людей — простых и безвестных. Бывший ученик Никита, крестьянка Арина, потерявшая ребенка... Истинный демократ Федоров, у которого слово никогда не расходилось с делом, не мог не откликаться на животрепещущие проблемы тех, с кем он

сталкивался в своей жизни. В пьесе вошел эпизод, когда у одного из учеников Федорова заболел отец, и он, чтобы помочь семье оплатить лечение, продал самую дорогую вещь, бывшую у него в обиходе, — вицмундир. За что подвергся выговору со стороны начальства и навлек на себя неприятности.

Я внимательно читала воспоминания о философе его современников, каждый старался найти в Федорове что-то свое, какую-то деталь, мелочь... Но все понимали, что перед ними необыкновенное явление, выходящее за рамки устоявшихся догм и представлений, оценку которому способно дать только время. Неоценимую помощь в написании пьесы оказали труды Светланы Григорьевны Семеновы, которая впервые издала Федорова в наиболее полном изводе и тем самым способствовала его популяризации, а также книги Анастасии Георгиевны Гачевой — продолжателя дела Светланы Григорьевны, автора труда «Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров. Встречи в русской культуре», где на основе документов, писем и источников показан идейный диалог между двумя мыслителями в контексте эпохи.

Конечно, центральную часть пьесы занимают сцены, где действуют Федоров и Достоевский. Первая встреча на квартире у Федорова, которая представляла собой скромную комнату — сундук, стол, стул, — родилась как встреча в замкнутом пространстве самих героев Достоевского. Когда они выговариваются, сидя напротив друг друга, когда расстояние между людьми — минимально, когда можно видеть свое отражение в глазах другого и рассмотреть в этом отражении себя — таким, каким, может быть, еще никогда не видел. Здесь вспоминается, как Соня Мармеладова читала Родиону Раскольникову притчу о воскрешении Лазаря и сам воздух дышал евангельскими истинами.

Напряженные размышления о судьбе России Федорова, Достоевского, Соловьева, Толстого стали камертоном пьесы. Принципиальность Федорова, которая стоила ему разрыва с графом Львом Толстым, — очень показательна для него, это — косвенный укор всем нам сегодня, людям, которые возлюбили душевный комфорт и конформизм больше, чем поиск правды.

Главная идея Федорова — учение о всеобщем воскрешении — как магический кристалл, преломляет судьбы людей, соприкос-

нувшихся с ним. Все они *пленники утраты*, всем им пришлось пережить смерть близких. Учение Федорова вселяет в них надежду, без которой жить очень трудно, а иногда — невозможно...

По-разному видели философы-космисты это воскрешение. Федоров мечтал о воскрешении во плоти, Циолковский, который ходил в Румянцевскую библиотеку и знал Федорова, предполагал, что бессмертны атомы-духи, чьим местом обитания является бескрайняя Вселенная, а в будущем все человечество перейдет в лучистое состояние.

Жизнь и судьба человека невозможна без любви. Не обошла она и героя моей пьесы. Писательница Екатерина Степановна Некрасова была женщиной в высшей степени достойной, приносившей пользу людям и обществу. К сожалению, чувство Федорова осталось без ответа. Некрасова прекрасно относилась к румянцевскому библиотекарю, но только как к другу. Сохранилось письмо Николая Федоровича к Екатерине Степановне, в котором он признается в своих чувствах. Это письмо приводится в пьесе целиком. Оно страстно и одновременно целомудренно, откровенно и в то же время сдержанно. Любовная линия рисует образ философа иными красками. Он предстает искренним человеком, способным на большую любовь, а не только кабинетным ученым.

В пьесе мне хотелось создать вселенную Федорова — мир, где есть место его размышлениям, деятельности, эмоциям...

Характерно, что пьеса о философе будущего будущим и заканчивается. Причем в буквальном смысле. Мы, словно на машине времени, переносимся вперед и видим, что многое из пророчеств Федорова — сбылось. Пророческий характер русской философии и литературы — неоспорим. Пьеса проникнута оптимизмом, несмотря ни на что и вопреки всему, — ведь есть надежда, что увидеть воскрешение людей и цветущие яблони на Марсе смогут если не живущие сегодня, то по крайней мере наши отдаленные потомки.

Вниманию читателей сборника предлагаются две сцены из пьесы. Одна из них — первая встреча Федорова и Достоевского. Другая представляет собой беседу Федорова с Циолковским.

ЗВЕЗДНАЯ КОЛЫБЕЛЬ

Действие первое

Сцена четвертая

Федоров сидит у себя дома за столом и пишет. Стук в дверь. Подходит и открывает. Появляется человек, закутанный в темное. Его лица практически не видно.

ДОСТОЕВСКИЙ. Можно пройти? (*говорит глухим голосом*).

ФЕДОРОВ. Да, пожалуйста (*в страшном смущении*). А вы к кому?

ДОСТОЕВСКИЙ. Вы Федоров Николай Федорович?

ФЕДОРОВ. Да.

ДОСТОЕВСКИЙ. Значит, к Вам.

ФЕДОРОВ. Тогда — присаживайтесь. Милости просим.

Посетитель садится за стул и смотрит на Федорова.

ФЕДОРОВ. Простите, сударь. Не могли бы вы снять вашу накидку? Вам, наверное, неудобно в ней.

ДОСТОЕВСКИЙ. Не могу. Болен. Чтобы не заразить вас, накрылся ею.

ФЕДОРОВ. Ну тогда... (*разводит руками*). Чем могу быть полезен. И как вас зовут?

ДОСТОЕВСКИЙ (*запинаясь*). Положим, Безымянный Николай Макарович...

ФЕДОРОВ. Странная у вас фамилия, сударь. Мы все чьи-то дети. А тут Безымянный. Впрочем, это не мое дело... (*пауза*).

ДОСТОЕВСКИЙ. Я слышал, вы занимаетесь воскрешением людей. Теорию такую модную выдвинули. У нас же любят время от времени разные теории выдвигать. И молодежь сразу воодушевляется, бросается за этой идеей вслед, с горящими головами-то. Не разобравшись толком — что и как. Вот и вы... Идея воскрешения. Тоже прогрессивная и новомодная. В чем суть ее? Удивить хотите? Ротшильдом стать?

ФЕДОРОВ. Как странно, что вы Ротшильда упомянули.

ДОСТОЕВСКИЙ. Каждая идея собирает вокруг себя толпы внемлющих. А статья Ротшильдом — значит, приобрести могущество, которое тоже есть соблазн великий. Деньги из последних людишек королей делают. Если вы вашу идейку сможете из теоре-

тической химеры сделать вполне себе практической вещью, то станете очень богатым человеком. Может быть, превзойдете и Ротшильда. Будете нашим первым российским Ротшильдом. Кто же не захочет отдать последние деньги, чтобы воскресить дитя умершее или супруга любимого... Так вам последние грошики и понесут. А если их хватать не будет, на любое преступление пойдут, чтобы своих любимых вернуть. Пусть и такой ценой...

ФЕДОРОВ. Ваш отец жив?

ДОСТОЕВСКИЙ (*резко*). Нет, он умер. И я о нем совсем не думаю.

ФЕДОРОВ. Похоже, вы оправдываете свою фамилию — Безымянный. Вы не думаете об отце. Вычеркиваете его из памяти. А значит — из живых. Вы похоронили его дважды. Первый раз — опустив в могилу, а второй, когда своим забвением отказываете ему в воскрешении из праха и земли.

ДОСТОЕВСКИЙ. Что вы знаете о моем отце?

ФЕДОРОВ. Ничего, сударь, кроме того, что вы — живы, а он нет. Жизнь — дар Божий и дана нам не напрасно и не случайно. Разве вы этого не разумеете?

ДОСТОЕВСКИЙ (*отрывисто*). Он был ужасным человеком, издевался над матерью — этой веселой душой, издевался над ее безусловным и горячим чувством к нему. Оскорблял подозрениями, ревностью, угрюмым и тяжелым характером. А она любила его, любила смех и радость, была доброй, нежной женщиной... Впрочем, она, как и он, уже мертва. Умерла от чахотки Он был излишне строг с нами, детьми, доводя нас до страха и тупого подчинения... Да и умер он, стыдно сказать, от руки крестьян. Забили они его насмерть за все издевательства над ними...

ФЕДОРОВ (*негромко*). Вы знаете своего отца, а я — нет. И как я бы многое отдал за возможность открытой непотаенной любви к человеку, который дал мне жизнь. Все искупляется перед лицом смерти, которая есть — наш первейший враг. Для нее нет ни бедных, ни богатых. Ни правых. Ни виноватых. Мы — все равны перед ней. Перед ее безжалостным и беспощадным ликом.

ДОСТОЕВСКИЙ. Простите меня, сударь, я, может быть, не вас проверял, а хотел лучше себе одну мысль уяснить. Действи-

тельно ли эта идея попала не в руки безумца, коих сейчас много. А к человеку благоразумному и достойному во всех отношениях.

ФЕДОРОВ. Не могу почитать себя за такового. В этих словах себялюбие заключается и отделение себя от других. Я стараюсь пробудить любовь к отцам, что есть наш первейший долг, о котором мы все забыли. Мы все чьи-то сыны и должны, исходя из этого, — воскресить наших предков.

ДОСТОЕВСКИЙ (*сухо и отрывисто*). И как же вы предполагаете это сделать?

ФЕДОРОВ. С помощью науки, которая постоянно совершенствуется. Пройдет время, и мы научимся оживлять людей.

ДОСТОЕВСКИЙ. Стало быть, сейчас у вас ничего конкретного нет? Срочного и немедленного.

ФЕДОРОВ. Н-нет... У вас какая-то беда?

ДОСТОЕВСКИЙ. Беда... я потерял жену...

ФЕДОРОВ. Сочувствую. Давно?

ДОСТОЕВСКИЙ. Давно. Потерял при крайне несправедливых обстоятельствах. Она не должна была умереть, и все же она умерла. Парадокс состоит в том, что мы любили друг друга и все-таки были несчастны. Я даже не знаю, как это объяснить. Вы были когда-нибудь женаты?

ФЕДОРОВ (*негромко после легкой паузы*). Не привелось...

ДОСТОЕВСКИЙ. Тогда вы счастливы и несчастны одновременно... Потому что брак невозможно свести к единению двух людей. Особенно, если они разные... Я любил ее, да любил... но уже во время ее болезни... А она, бедная, была больна, очень больна... я хотел всем сердцем, чтобы она выздоровела, нанимал сиделок. Но Маша все равно умерла... Но еще при ее жизни, я, как подлец, сошелся с одной молодой девушкой. Натурой живейшего воображения и нервического склада. И она стала моей любовницей... и здесь я тоже виноват...

ФЕДОРОВ. Тем, что вы при жене живой?..

ДОСТОЕВСКИЙ. И это... тоже... Она настаивала, чтобы я бросил жену и женился на ней. Но я не мог быть подлецом таким. То есть я все-таки подлец, но не до такой степени падения...

ФЕДОРОВ. А кто ее определял, эту степень? Говорят же: не судите и не судимы будете... И кто вы по профессии, сударь?

ДОСТОЕВСКИЙ. Это неважно (*возникает пауза*). Ну предположим, литератор. Бедный и безвестный.

ФЕДОРОВ. Так это вы, наверное, сударь, Ротшильдом стать мечтаете, в чем меня сейчас укорить пытались? Вы же, наверное, смотрите на литературу как на средство наживы, считаете: сколько денег вам заплатят с каждой фразы, с каждого слова? Бедный наш народ, он и не подозревает, что писатели хотят обложить его новым налогом в пользу книжников. Куда уж вам, писателям, думать о литературе, о священном слове, о смысле и цели жизни! И в чем тогда ваше отличие от купцов и ремесленников? И литература — товар, и ремесленные изделия — тоже товар. Но первые, в отличие от вас, писателей, по крайней мере, не лицемерят и честно признают, что свои изделия делают для продажи. Тогда как вы, господа литераторы, — фарисеи и свои истинные намерения скрываете за отвлеченными словами. Ваша мечта — сделать так, чтобы платой в вашу пользу облагалось каждое слово. Вы хотите воздвигнуть себе роскошные дворцы, окружить себя красивыми игрушками цивилизации, назначать плату за любое цитирование и подсчитывать барыши — рубли, франки, доллары... И кто из нас Ротшильд будущий? Бедная, бедная литература — в ней не будет тогда ни одного великого героя или героини, она станет всего лишь пустым развлечением для пустых людей.

ДОСТОЕВСКИЙ (*сидит, закрыв лицо руками. Его бьет мелкая дрожь. Он отнимает руки от лица и говорит, чуть заикаясь*). Еще раз прошу простить меня великодушно за то, что я в вас будущего Ротшильда заподозрил. Вы мне ужасно симпатичны и напоминаете одного ветхозаветного пророка, который своим перстом указующим обличал мерзости и грехи наши. Но для меня литература не предмет бесстыжего торга, нет. Для меня человек есть тайна (*делает жест*). И разгадывать эту тайну я собираюсь всю жизнь. Тут дьявол с богом борется. А поле битвы — сердца людей.

ФЕДОРОВ (*после недолгой паузы, остыв*). И вы хотите...

ДОСТОЕВСКИЙ. Я хотел бы воскресить Машу. Мою жену. Я помню ее, и она не заслуживает смерти... Правда, не знаю, как

я буду выходить из того положения, если бы все и случилось самым фантастическим образом. Ведь я, сударь, женат, и женат счастливо.

ФЕДОРОВ. Помилуйте, как же вы уживетесь с этими двумя женами-то?

ДОСТОЕВСКИЙ. Не знаю. А разве любовь не предполагает родственности? Когда можно любить двух, но по-иному... *(пауза)* Но почему вы молчите? Мне так важно ваше мнение...

ФЕДОРОВ. Я не знаю. У меня нет ответа на этот вопрос. Но если вы будете жить с ними, как с сестрами... и быть как ангелы... Но это еще не сразу... не скоро...

ДОСТОЕВСКИЙ *(оглядывает комнату)*. Вы здесь живете?

ФЕДОРОВ. Да. Мне уже сегодня задавали этот вопрос.

ДОСТОЕВСКИЙ. Темно ведь здесь и сыро. Как в склепе.

ФЕДОРОВ. Я не жалуясь. Было бы, где голову преклонить.

ДОСТОЕВСКИЙ. В святые набиваетесь?

ФЕДОРОВ. Я вижу в вас надлом и презрение к людям. Вы, наверное, много страдали?

ДОСТОЕВСКИЙ. У меня есть один тип святого на примете. Вроде юродивого. Все для других. А самому ничего не надо. И как долго такая святость может продержаться? Ведь искушения могут быть. И не малые.

ФЕДОРОВ *(негромко)*. Могут...

ДОСТОЕВСКИЙ. А женщины? *(с любопытством смотрит на него)*. Неужели никогда не прельщали?

Пауза.

ДОСТОЕВСКИЙ *(с некоторым злорадством)*. Вот то-то же. Видите, а в святые метите...

ФЕДОРОВ. Положим, это всего лишь ваши мысли. Не мои.

ДОСТОЕВСКИЙ. А разве мои мысли не могут стать вашими? Если мы уже все братья. По родству будущему.

ФЕДОРОВ *(шепотом)*. Могут.

ДОСТОЕВСКИЙ. Какой странный оборот принял наш разговор. Меня чрезвычайно разные типы святых интересуют, равно и злодеев. Ведь злодей иногда фигура более яркая, колоритная, нежели святой. Авантажная... И почему мы все негодяев больше помним? А какой

главный негодяй в мировой истории? Тот, чье имя даже называть без особой нужды нельзя. Тот, кто искушал самого Господа. И как я все это себе представляю... Пустыню, тишину... Он сидит в пустыне один, ему является искушитель и предлагает все богатства мира. Каково? Тихо. Ночь звездная, и вдруг предлагается эта ночь как бы по праву собственности. Хочешь — и эта ночь твоя будет. И весь мир к ногам падет. Кто бы устоял? А он мог! Мог! А наши сегодняшние старцы все как-то по части чудес мелких пробавляются. Рыбку кушают и о спасении души думают. Статейки разные обсуждают... И все как-то от разума, от головы идет... А у Христа не от разума, а от любви... сердечной... И все мне одна легенда мерещится, притча, еще не написанная. Как Христос целует Своего искушителя. В уста. Просто целует. И эти уже безжизненные уста — как лоза сухая... И этот старик высохший вдруг понимает, что это, может быть, самая великая минута в его жизни. Что его никто не целовал *так*. С такой сердечностью и страстью... С любовью, которая крепка аки смерть... Ведь говорится же в клятве венчальной, так просто и наивно: «пока смерть не разлучит нас». Меня всегда эти слова волновали... И он уже понимает, что даже если Христос будет казнен, Он уже победил. Ты победил меня, галилеянин!

ФЕДОРОВ. Какие изумительные, точные и страшные слова. У вас, Николай Макарович, литературный дар несомненный.

ДОСТОЕВСКИЙ. А разве вас не волнуют моменты в *Той Книге* о воскресении. Когда Лазарь встает смердящий или девица больная... (*резко встает со стула*). Какие страшные, обнаженные слова. *Талифа куми*. И все. И смерть отменяется. Вот и воскрешение, коего мы все чаем.

ФЕДОРОВ. Лазарь, сударь, предшественник Христа. Он — не знатный человек, не фарисей не книжник. Он — один из нас, и поэтому мы так сострадаем и переживаем за него. И вместе с ним — в Лазареву неделю мы проходим дорогой скорби, болезни, смерти и восстания из мертвых. И для меня Вифания — место, где воскрес Лазарь, выше Иерусалима. Там — скорбь, здесь — чудо, явленное во всей своей славе и радости.

Какое-то время они стоят и смотрят друг на друга, взволнованные речами.

ДОСТОЕВСКИЙ *(вздрагивает)*. Спасибо. Впрочем, жаль, что отнял у вас время.

ФЕДОРОВ. Приходите еще, господин литератор. Буду рад... *(пауза)*. Сударь, там холодно, не простудитесь.

ДОСТОЕВСКИЙ *(кивает и уходит)*. Благодарю за беседу. Постараюсь, очень постараюсь не простудиться.

Действие второе

Сцена вторая (отрывок)

Федоров садится к столу и начинает что-то писать, потом зачеркивает, закрывает лицо руками и сидит в этом положении некоторое время.

Кабинет погружается в темноту. Возникает образ звездного неба.

Слышен робкий стук. Не услышав ответа, входит молодой человек. Он что-то держит за спиной. Федоров не сразу замечает его... Тот кашляет, пытаясь привлечь внимание. Библиотекарь поворачивается к нему.

ФЕДОРОВ. Входите, входите! Вы что-то хотите спросить? *(всматривается)*. Вы у нас, кажется, постоянный посетитель.

ЦИОЛКОВСКИЙ. Да...

ФЕДОРОВ. Вам нужна какая-нибудь книга?

ЦИОЛКОВСКИЙ. Да... то есть, нет.

ФЕДОРОВ. Как вас понимать, сударь?

ЦИОЛКОВСКИЙ. Я хотел бы с вами поделиться одной идеей. Может быть, вы подскажете мне, какую я могу почитать на эту тему литературу.

ФЕДОРОВ. С удовольствием, молодой человек, с удовольствием. Как вас, кстати, зовут?

ЦИОЛКОВСКИЙ. Циолковский Константин Эдуардович.

ФЕДОРОВ. Слушаю вас, Константин Эдуардович.

ЦИОЛКОВСКИЙ. Я думаю о том, как люди покинут пределы нашей земли и начнут осваивать другие планеты.

ФЕДОРОВ. Весьма замечательная и похвальная мысль. Я и сам об этом размышляю.

Сверху спускается космический лифт. Они садятся в него и взмывают вверх. К небу. Раздается торжествующая музыка.

ЦИОЛКОВСКИЙ. Техника будущего даст возможность одолеть земную тяжесть и путешествовать по всей Солнечной системе. Мы посетим и изучим все планеты. Несовершенные миры ликвидируем и заменим собственным населением. Окружим Солнце искусственными жилищами, заимствуя материал от астероидов, планет и их спутников. Это даст возможность существовать населению в 2 миллиарда раз более многочисленному, чем население Земли. Вокруг Солнца будут расти и совершенствоваться миллиарды миллиардов существ, пригодные для жизни в разных атмосферах, при разной тяжести, на разных планетах... Существа, переносящие жар, существа, переносящие холод, резкие и значительные изменения температуры. Будет господствовать наиболее совершенный тип организма, живущего в эфире и питающегося непосредственно солнечной энергией. Как растение. После заселения нашей Солнечной системы начнут заселяться иные солнечные системы. С трудом отделится человек от Земли. Но, отделившись, познает иные миры и жизнь в ином состоянии.

ФЕДОРОВ. Мне очень нравятся ваши мысли и рассуждения, Константин Эдуардович. Труд человеческий не должен ограничиваться пределами земли, тем более что таких пределов, границ, и не существует; земля, можно сказать, открыта со всех сторон, средства же перемещения и способы жизни в различных средах не только могут, но и должны изменяться.

ЦИОЛКОВСКИЙ (*негромко*). Я рад. Что не одинок. ...А то иногда кажется, что я занимаюсь тем, о чем нормальные люди не думают. Я все грежу о полетах в иные миры... Но я думаю об этом не умозрительно, не отвлеченно, нет, я думаю об этом реально. О том, как создать аппарат, который полетит на луну. И еще дальше...

ФЕДОРОВ. Это наша насущная задача — освоить космос и иные миры. Вопрос о движении земли только тогда разрешится, когда человечество сделается из праздного пассажира экипажем этого неизвестно еще какую силу приводимого в движение корабля — земного шара. Когда этот вопрос будет разрешен, тогда впервые

в небесном пространстве явится звезда, или планета, управляемая сознанием и волей. Когда мы воскресим наших предков, нам понадобятся и другие планеты для освоения космического пространства. И здесь важна роль искусства как прообраза. Видели ли вы когда-нибудь сельский хоровод? А вот теперь представьте себе планеты, которые кружатся в этом хороводе вокруг Земли. Хоры воскрешенных поколений... Я рад, что ваша мысль идет в том же направлении. Вы — молоды и при определенной настойчивости достигнете своей мечты...

ЦИОЛКОВСКИЙ. Я вот думаю, как человек сможет приспособиться к космосу... Ведь тела мешают. А вот если мы станем не людьми, а атомами-духами, которые когда-то входили в состав других планет, и тогда мы сможем жить в космосе... Эти частицы, наделенные сознанием, будут входить в тела космических существ, они не будут чувствовать времени, и не будет встреч с уже умершими по ту сторону гроба, потому что не будет личных воспоминаний о том, какими мы были когда-то (*пауза*). Мы будем рождаться из этих частиц атомов-духов, собираться из них... развивать наш разум... и трудиться над этим активно и постоянно... И будет нежная взаимная любовь между космическими существами и космосом... (*умолкает*). Мы состоим из атомов, и нет ни одного атома, который не принимал бы участия в высшей жизни бесчисленное число раз. Атом всегда жив, несмотря на абсолютно громадные промежутки небытия или состояния в неорганическом веществе. Для мертвых нет времени и нельзя его считать. А так как воплощение неизбежно, то все они сливаются в одну прекрасную и нескончаемую жизнь. И если Земли когда-то уже не будет, то атом воплотится на другой планете или других обителях жизни, не менее прекрасных.

ФЕДОРОВ. Я, как и вы, Константин Эдуардович, верю, что человеку будут доступны все небесные пространства, все небесные миры только тогда, когда он сам сможет воссоздавать себя из этих самых первоначальных веществ. Атомов и молекул, потому что только тогда он будет способен жить во всех средах, принимать все формы и быть в гостях у всех поколений. Человек сможет жить в разных мирах, как самых отдаленных, так и самых близких...

ЦИОЛКОВСКИЙ. Действительно, жизнь — волна — имеет начало и конец... Волны могут быть очень длинными, и период одной жизни может продолжаться сотни и тысячи лет, но для атома это решительно все равно. Ведь и короткие волны, сливаясь в одну, дают бесконечность. А смертных мук не будет вовсе. Никогда. Только жизнь организма не должна быть короткой; надо, чтобы существо смогло достичь высокого развития и принести свои обильные плоды.

Спускаются вниз.

ФЕДОРОВ. Значит, мы будем атомами? А как же воскрешение по плоти? Встречи с родными и близкими, уже ушедшими от нас? Ведь чаемое воскрешение тем и дорого, что мы встретим и обнимем всех, о ком печалились и кого вспоминали.

ЦИОЛКОВСКИЙ. Ничего этого не будет — ни встреч, ни памяти. Мы будем только атомами, наделенными разумом.

ФЕДОРОВ. А как, по-вашему, Константин Эдуардович, будет происходить заселение на других планетах?

ЦИОЛКОВСКИЙ *(достает из кармана модель дирижабля. Взволнованно)*. Вот, хотел вам показать...

ФЕДОРОВ. Рассказывайте, молодой человек. Рассказывайте. Я внимательно вас слушаю...

Циолковский начинает рассказывать. Показывает чертежи. Раздается музыка. Все громче и громче... в небе рисуется грандиозная картина летающих дирижаблей, космических аппаратов...

ФЕДОРОВ. Приходите еще, прошу Вас... Константин Эдуардович... Приходите...

ЦИОЛКОВСКИЙ. Спасибо. Я с вашего позволения хотел бы подарить вам эту модель. Примите в дар...

ФЕДОРОВ. Благодарю, Константин Эдуардович, великодушно тронут.

ЦИОЛКОВСКИЙ. Я очень рад... Благодарю *(взволнованный уходит)*.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Акиншин Александр Николаевич, кандидат исторических наук, сопредседатель Союза краеведов России.

Артюхина Татьяна Владимировна, член Союза краеведов России.

Гачева Анастасия Георгиевна, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, зав. отделом Библиотеки № 180 им. Н.Ф. Федорова ЦБС ЮЗАО.

Бабанова Лариса Васильевна, директор МБУ «Центральная библиотека Муниципального образования — городской округ город Саво-во», создатель Краеведческого центра им. Н.Ф. Федорова.

Барановский Дмитрий Владимирович, кандидат философских наук, независимый исследователь, ассистент кафедры философии Санкт-Петербургского горного университета.

Барсова-Гринева Екатерина Станиславовна, прозаик, культуролог, драматург, член жюри детских и юношеских творческих конкурсов, лауреат серебряной медали II Всероссийского Литературного Фестиваля Фестивалей (ЛиФФт). За пьесу «Лунный блюз для Греты» — дебют в области драматургии — получила диплом победителя Международного конкурса драматургов «Автора — на сцену!».

Варава Владимир Владимирович, доктор философских наук, зав. кафедрой философии Московского государственного института культуры.

Вершинин Илья Александрович, аспирант 3 года обучения Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН.

Девятинин Павел Григорьевич, независимый исследователь.

До Егито Тинатин Мерабовна, аспирант ПСТГУ (направление «Философия, этика, религиоведение»), преподаватель Московской международной киношколы № 40.

Дударев Андрей Борисович, краевед, православный священник, воссоздатель Дачи-музея В.В. Маяковского на Акуловой горе.

Звонова Екатерина Евгеньевна, кандидат философских наук, доцент Департамента гуманитарных наук Финансового университета, научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН.

Ивановская Ирина Николаевна, кандидат геолого-минералогических наук, старший научный сотрудник ГЕОХИ РАН, заведующая Мемориальным кабинетом-музеем академика В.И. Вернадского.

Кнорре Елена Юрьевна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, старший преподаватель кафедры философии и религиоведения Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Козловская Наталья Витальевна, доктор филологических наук, старший научный сотрудник Института лингвистических исследований РАН.

Кострикина Ольга Анатольевна, кандидат исторических наук, краевед.

Курмаев Михаил Владимирович, доктор исторических наук, профессор Самарского государственного института культуры.

Лиуконен Евгений Анатольевич, старший научный сотрудник отдела фондов Угличского государственного историко-архитектурного и художественного музея.

Лесюр Франсуаза (Франция), доктор философии, почетный профессор Лионского университета, редактор перевода сочинений Н.Ф. Федорова на французский язык.

Мадей-Цетнаровска Моника (Польша), кандидат гуманитарных наук, адъюнкт Института иностранных языков ГПВШ в г. Новы Сонч.

Маслобоева Ольга Дмитриевна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии СПбГЭУ.

Меденица Владимир (Сербия), философ, издатель, главный редактор издательства «Логос», автор издательской серии «Русские богоскатели».

Милчарек Михал (Польша), доктор филологических наук, адъюнкт Ягеллонского университета.

Никулин Александр Михайлович, кандидат экономических наук, директор Центра аграрных исследований, доцент РАНХиГС при Президенте РФ.

Олендарь Никита Евгеньевич (Донецкая Народная Республика), библиотекарь I категории отдела социокультурной деятельности Донецкой республиканской библиотеки для молодежи.

Оносов Александр Аркадьевич, кандидат философских наук, старший научный сотрудник философского факультета МГУ.

Петров Сергей Томасович, заведующий Учебной лабораторией электронного обучения и дистанционных образовательных технологий МИИГАиК.

Плеханов Евгений Александрович, доктор философских наук, профессор Владимирского филиала РАНХиГС.

Савицкий Адам (Польша), доктор философских наук, заведующий кафедрой онтологии и метафизики Института философии и социологии.

Сагнак Игорь Владимирович, краевед, председатель Угличского родословно-краеведческого общества им. Ф.Х. Кисселя.

Седых Оксана Михайловна, кандидат философских наук, доцент кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

Смирнова Наталья Николаевна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН.

Соболев Глеб Анатольевич, кандидат экономических наук, архитектор, член Союза московских архитекторов, доцент кафедры «Дизайн архитектурной среды» МАРХИ.

Соколова Марина Алексеевна, кандидат архитектуры, профессор кафедры «Дизайн архитектурной среды» МАРХИ.

Титаренко Евгений Михайлович, кандидат философских наук, доцент, сотрудник Санкт-Петербургского государственного университета.

Хагемейстер Михаил (Германия), доктор философских наук, профессор Рурского университета в г. Бохум.

Чагинский Андрей Александрович, теолог, преподаватель теологии, управляющий практическим отделом русско-китайского центра «Жар-Птица».

Шушаков Егор Сергеевич, кандидат философских наук, сотрудник Русской христианской гуманитарной академии.

Янг Джордж (США), доктор философии, почетный профессор Университета Новой Англии.

СОДЕРЖАНИЕ

От составителя	3
----------------------	---

I

Материалы к биографии

<i>А.Н. Акинъшин.</i> Родственное окружение Н.Ф. Федорова	8
<i>О.А. Кострикина, Е.А. Лиуконен, И.В. Сагнак.</i> «Федоров, учитель истории и географии...» Угличский период жизни Н.Ф. Федорова по архивным документам	30
<i>М.В. Курмаев.</i> Керенский период в биографии Н.Ф. Федорова	59
<i>А.Г. Гачева.</i> От собирания истории обыденного храмостроительства к сельскому музею: Н.Ф. Федоров и его корреспонденты-краеведы (по материалам архива С.А. Белокурова)	73

II

Исследования

<i>В.В. Варава.</i> Слово и дело философии. Этические основы учения Н.Ф. Федорова	134
<i>Е.А. Плеханов.</i> О метафизическом и практическом в педагогике общего дела	145
<i>Е.М. Титаренко.</i> Николай Федоров о теургической сущности искусства и сакрализации памяти	160
<i>Н.Н. Смирнова.</i> «Мировая поэма» Н.Ф. Федорова	179
<i>В. Меденица.</i> Всеобщее спасение. Три лика одной идеи: Федоров, Достоевский, Соловьев	186
<i>М. Мадей-Цетнаровска.</i> Ложная интерпретация философии Николая Федорова: умышенная манипуляция или простое недопонимание?	201
<i>О.М. Седых.</i> Федоровские мотивы в творчестве О.Э. Мандельштама	213
<i>А.М. Никулин.</i> Николай Федоров и Александр Чаянов: Проекты крестьянского преобразования России	237
<i>Н.В. Козловская.</i> О структуре словарной статьи «Словаря философских терминов Н.Ф. Федорова»	254

<i>М. Хагемейстер.</i> Н.Ф. Федоров в Германии и в немецкоязычных странах	265
<i>Д. Янг.</i> Федоров в США	280
<i>М. Мильчарек.</i> Н.Ф. Федоров в Польше	311
<i>В. Меденица.</i> Федоров в Сербии	332
<i>Ф. Лесюр.</i> Как переводить Федорова на французский язык?	346
<i>О.Д. Маслобоева.</i> Космизм и органицизм в отечественной культуре: к вопросу о концептуальной преемственности	356
<i>Е.С. Шушаков.</i> «Космизм»: К вопросу об истории употребления термина в философском дискурсе XX века	367
<i>И.А. Вершинин.</i> Мотивы проективности в творчестве Александра Святогора	381
<i>Е.Ю. Кнорре.</i> «Здесь время обращается в пространство...» Мотив откровения «Новой Земли» в творчестве М.М. Пришвина и А.К. Горского	393
<i>А.А. Оносов.</i> «Всеобщая преобразовательная культура» (Из «Евангелия Всемогущества» от В.Н. Муравьева)	410
<i>Д.В. Барановский.</i> «Владыкой мира должна быть жизнь...»: Философия космизма в творчестве Б.Б. Вахтина	459
<i>Т.М. До-Егито.</i> Арсений и Андрей Тарковские. «Из семьи людей и птиц»	475
<i>А.А. Чагинский.</i> Теологические основания «Вопроса о братстве...» в свете актуальных проблем межрелигиозной коммуникации	480
<i>Е.Е. Звонова.</i> Потенциал идей русского космизма для формирования смыслового и эмоционального содержания образования	491
<i>С.Т. Петров.</i> Идеи всеобщей регуляции Н.Ф. Федорова и кибернетика XIX–XXI вв.	498
<i>А. Савицкий.</i> Идея общего дела Н.Ф. Федорова в контексте современной борьбы с пандемией коронавируса	513

III

Н.Ф. Федоров. Энциклопедия. Избранные статьи

Из раздела «Персоналии»	518
Аристотель (<i>В.В. Варава</i>)	518
Баженов В.И. (<i>Е.М. Титаренко</i>)	521
Барсов Е.В. (<i>А.Г. Гачева</i>)	524
Веневитинов М.А. (<i>А.Н. Акинъшин, А.Г. Гачева</i>)	529
Верещагин В.В. (<i>Е.М. Титаренко</i>)	537
Декарт (<i>В.В. Варава</i>)	541
Лодыгин Н.Д. (<i>А.Г. Гачева</i>)	543
Некрасова Е.С. (<i>А.Г. Гачева</i>)	548
Сократ (<i>В.В. Варава</i>)	558
Из раздела «Вехи жизни. Дела и проекты»	562
Богородское уездное училище (<i>В.В. Богданов</i>)	562
Воронеж (<i>А.Н. Акинъшин</i>)	573
Москва (<i>А.Г. Гачева</i>)	579
Петербург (<i>Е.М. Титаренко</i>)	596
Путешествие к предгорьям Памира (<i>М. Милчарек</i>)	603
Из раздела «Идеи и труды»	605
Братство (<i>А.А. Оносов</i>)	605
Каталожная карточка (<i>А.Г. Гачева</i>)	616
Могила праотца (<i>М. Милчарек</i>)	623
Odium fati (<i>В.В. Варава</i>)	625
Отечество (<i>А.А. Оносов</i>)	629
Полноорганичность (<i>А.А. Оносов</i>)	638
Психократия (<i>А.А. Оносов</i>)	643
Сиротство (<i>А.А. Оносов</i>)	646
Язык Н.Ф. Федорова (<i>Н.В. Козловская, Л.Л. Шестакова</i>)	650

IV

Проекты

<i>М.А. Соколова.</i> «Открытый музей»: учебное проектирование экспозиционного пространства для Музея Н.Ф. Федорова в Библиотеке № 180	660
<i>Г.А. Соболев.</i> История космоса еще не написана: студенческие проекты МАРХИ для города Сасово	699
<i>Т.В. Артюхина, А.Б. Дударев.</i> Хочешь мира — готовься копать землю	704
<i>П.Г. Девятинин.</i> «...Идея Отечества родилась на кладбище». Мемориальный Покровский парк Владивостока как градообразующий центр	714
<i>Л.В. Бабанова.</i> Проекты Краеведческого центра имени Н.Ф. Федорова на родине философа	723
<i>Н.Е. Олендарь.</i> Федоровский Центр. Версия «2021»	735
<i>И.Н. Ивановская.</i> Книги домашнего кабинета-музея академика В.И. Вернадского	741
<i>Е. Барсова-Гринева.</i> Образ Федорова в драматургии: Пьеса «Звездная колыбель»	748
Сведения об авторах	762

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

ФИЛОСОФ ОБЩЕГО ДЕЛА

Материалы международных научных чтений памяти Н.Ф. Федорова

Редактор-составитель *А.Г. Гачева*

Дизайн: *А.И. Мамаев*

В оформлении обложки использован фрагмент плаката «Собор лиц»

(автор — Тимофей Лысенко, студент кафедры

«Дизайна архитектурной среды» МАРХИ)

ISBN 978-5-6045902-1-8

Формат издания 70x100 1/16. Усл. печ. л. 48,0. Тираж 200 экз.

ООО «Талан Групп» (ИНН 6952041964)

170008, г. Тверь, проспект Победы, д. 3, оф. 520

тел.: +7-495-911-68-70

www.talan-group.ru