

Российская государственная библиотека

Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН

Музей-библиотека Н. Ф. Федорова  
при Центральной детской библиотеке № 124 ЦБС «Черемушки»

**«СЛУЖИТЕЛЬ ДУХА  
ВЕЧНОЙ ПАМЯТИ»**

**НИКОЛАЙ ФЕДОРОВИЧ  
ФЕДОРОВ**

**(к 180-летию со дня рождения)**

*Сборник научных статей*

Часть 2

Москва  
«Пашков дом»  
2010

УДК 1 (470+571) (082.1) (092) Федоров Н. Ф.  
ББК 87.3(2)51я434 Федоров Н. Ф. + 87.3(2)51 — 5 Федоров Н. Ф.  
С 49

*Сборник подготовлен в рамках проекта НИО книговедения РГБ  
«Книга в пространстве культуры» и Программы фундаментальных  
исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие  
и духовные ценности России»*

Куратор проекта *Л. Н. Тихонова*  
Составители: *А. Г. Гачева, М. М. Панфилов*  
Научные редакторы: *А. Г. Гачева, М. М. Панфилов*  
Художник *В. В. Покатов*

С 49 «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Фе-  
доров (к 180-летию со дня рождения). Сборник научных статей:  
в 2 ч. Ч. 2 / Российская гос. б-ка [и др.] ; [сост. : А. Г. Гачева,  
М. М. Панфилов]. — М. : Пашков дом, 2010. — 448 с. — ISBN 978-  
5-7510-0465-1 (ч. 2). — ISBN 978-5-7510-0463-7

Гачева, А. Г., сост.  
Агентство СІР РГБ

Сборник научных статей подготовлен к 180-летию со дня рождения выдающе-  
го отечественного мыслителя, знаменитого библиотекаря Румянцевского музея  
Николая Федоровича Федорова (1829—1903). Основу издания составили материалы  
IX и X Международных научных чтений памяти Н.Ф. Федорова, которые проходили  
в Российской государственной библиотеке.

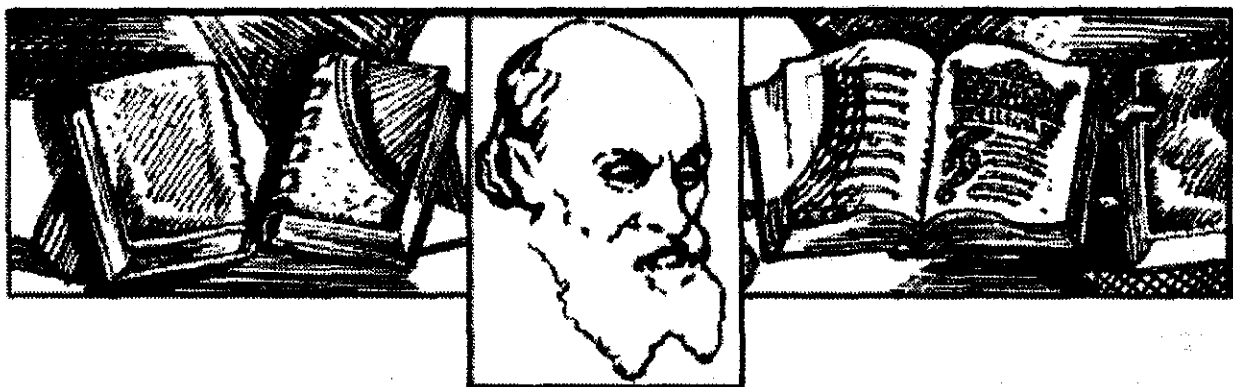
Ученые из России, Украины, Сербии, Польши, Японии, США размышляют о  
значении идей Н.Ф. Федорова для современного мира, представляют религиозно-  
философские, богословские, эстетические, педагогические грани его наследия, рас-  
сматривают «Философию общего дела» в контексте отечественной и мировой культу-  
ры. В рубрике «Материалы к биографии» печатаются статьи и заметки, освещающие  
ранее неизвестные факты жизни и деятельности Федорова, публикуются новонай-  
денные архивные документы. В сборник также вошли литературно-философские  
эссе и творческие проекты.

УДК 1 (470+571) (082.1) (092) Федоров Н. Ф.  
ББК 87.3(2)51я434 Федоров Н. Ф.+87.3(2)51 — 5 Федоров Н. Ф.

ISBN 978-5-7510-0465-1 (ч. 2)  
ISBN 978-5-7510-0463-7

© Коллектив авторов, 2010  
© Гачева А.Г., Панфилов М.М., составление, 2010  
© Покатов В.В., оформление. 2010  
© Издательство РГБ «Пашков дом», 2010

МУЗЕЙ-БИБЛИОТЕКА



## СОЗВУЧИЯ И ПАРАЛЛЕЛИ

Л.Б. Сукина

### **ТРАДИЦИЯ ЗАБОТЫ О БЕССМЕРТИИ ДУШИ В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЕ И «ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕГО ДЕЛА» Н.Ф. ФЕДОРОВА**

Проект общего дела Н.Ф. Федорова поднимает целый ряд важных тем и проблем для русской культуры и ее менталитета. Центральное место среди них занимает идея воскрешения умерших и бессмертия живущих. «В долге воскрешения, — пишет мыслитель, — заключается торжество и православия, и самодержавия, и всякой народности вообще, а народности русской, презираемой Западом за ее примитивность, патриархальность, — в особенности» (II, 12).

Эта идея Н.Ф. Федорова, несомненно, опирается на древнюю православную традицию заботы о посмертной судьбе душ умерших и живущих людей, основывающуюся на христианской проповеди Царства Небесного. Временем расцвета данной традиции в России стал период утверждения «предписанного христианства»<sup>1</sup> — позднее Средневековье (вторая половина XVI—XVII вв.). Обострение в этот период интереса к проблеме смерти и посмертного существования души человека было вызвано развитием антропологической составляющей культуры. Человек на пороге Нового времени постепенно начинал осознавать себя как личность и свое место в земной истории, в связи с чем остро ощущал беспокойство о своей посмертной судьбе и участи близких. Впервые за несколько веков существования православной парадигмы русской культуры «малая эсхатология» встала вровень с «большой». И актуальной представлялась не только апокалиптическая перспектива и участь всего человечества после Страшного суда, но и будущность отдельного индивидуума.

Именно в период позднего Средневековья нормы духовного спасения и подготовки к жизни вечной в Царстве Небесном были кодифицированы в виде сборника текстов — предисловия к Синодику — списку имен для церковного поминания, часто предваряемому литературным предисловием — сборником нравственно-учительных текстов. Особое внимание составители синодичных предисловий уделяли следующим вопросам: необходимости поминания умерших как можно большим количеством живых людей, чему способствует соответствующая часть храмового богослужения (литургии и панихиды); ответственности живых не только за свою собственную посмертную судьбу, но и за судьбу своих ближних; благотворительности как форме заботы о бессмертии души. В синодичных текстах актуализируются уже известные ранее сюжеты из Евангелия, Прологов, «Повести о Варлааме и Иоасафе» о теле и душе, о посмертной судьбе человека, о воссоединении души в вечной жизни с Господом. Во второй половине XVII века в их состав попадают и до тех пор незнакомые русскому человеку притчи из «Великого Зерцала» и «Неба нового».

Самый простой, из упоминаемых в Синодике, способ сохранения памяти об умерших, спасения их души и обеспечения ей вечного блаженства на небесах — церковное поминание во время общей молитвы в храме. Важная социальная функция при этом принадлежит монахам или священникам, которые делают записи в синодики, так как на небесах написанное ими копируют ангелы в вечные небесные помянники.

Каждый человек, имеющий средства для оплаты синодичного поминания, как правило, заботился не только о себе, но и о своем роде, а также о духовно близких ему или сыгравших значительную роль в его земной жизни людях. Поэтому большая часть непосредственно поминальной части синодиков представляет собой «записи родов» — перечисление умерших и живых членов семьи синодичного вкладчика. Иногда к ним присоединяются имена духовных наставников, друзей или благодетелей лица, оплатившего данное поминание.

Особое место в синодичной поминальной традиции принадлежит так называемому «синодику опальных» Ивана Грозного, с помощью которого царь хотел воскресить хотя бы для вечной жизни на небесах всех, кто пал жертвой его гнева и опрометчивых политических действий. Для этих целей были составлены списки «невинно убиенных», включавшие сотни имен, и разосланы по крупнейшим русским монастырям для поминания «во вся дни в церкви Божии»<sup>2</sup>.

Более радикальная и надежная мера для спасения души и перехода в лучший мир — строительство храма или «дача» церкви либо монастырю ценного имущества. Во вновь построенные или обновленные храмы, как

правило, вкладывались и новые синодики, поминальная часть которых, вслед за обязательным поминанием царей и патриархов, открывалась записью рода ктитора, на чьи деньги была осуществлена постройка<sup>3</sup>.

Традиция строительства храмов с четко выраженной функцией коллективного поминания определенного круга лиц появилась и распространилась также в позднем Средневековье. К числу наиболее ранних и известных примеров можно отнести Храм Василия Блаженного, основанный в память взятия Казани и на помин душ воинов, погибших при ее штурме. В XVII столетии поминальные церкви часто строились представителями крупных купеческих родов (например, Надеиными и Скрипиными в Ярославле). Большой размер этих построек, думается, можно объяснить не только желанием торговой верхушки богатых городов продемонстрировать свое влияние и финансовые возможности, но и создать условия, при которых их род поминался бы как можно большим количеством людей во время общих литургических и панихидных богослужений.

В это же время сюжеты, связанные с посмертной судьбой души человека и ее спасением появились в иконописи: «Прение живота и смерти», «Душа праведного и душа грешного», в книжной миниатюре (иллюстрации к синодикам и повестям). Чуть позже эти сюжетные линии, выполняя нравственно-учительную и назидательную функции, распространяются в рукописном и гравированном лубке.

Большое значение для спасения души имела обыденная благотворительность в форме милостничества. В традиционной синодичной притче «О печали житейской» милостыня, в отличие от богатства и алчных родственников, названа «добрым другом» человека, который избавляет от вечных мук и о котором Господь говорит: «Милуя нища, взаим дает Богу»<sup>4</sup>. Нищелюбие как долг благочестивого христианина зафиксировано еще в «Домострое» и даже входило в традиционный обиход царского двора. Домострой и Синодик учили всех православных не скупиться при раздаче милостыни, накрывать стол для нуждающихся в дни больших церковных праздников, свадеб, крестин и похорон, давать им приют и не унижать ни словами, ни действием. Среди прочих «дач» нищим предполагалась и выдача им небольших сумм денег, чтобы они могли оплатить поминание в церкви тех людей, за которых считали нужным возносить молитвы.

Другую социальную категорию людей, чьи душа и тело нуждались в сторонней заботе, составляли узники и пленники. Православное общество должно было не только кормить и содержать их посредством подаяния продуктов питания и денег, но и молиться за них в церкви, так как многие из заключенных не имели для этого возможностей или желания<sup>5</sup>.

Спасение души ради ее бессмертия могло быть совершено и после земной кончины грешного человека, если его грехи отмаливались или «откупались» благими деяниями его родственников и близких. Наиболее ярко это демонстрирует «Повесть о посаднике Щила», присутствующая во многих синодичных предисловиях XVII века. Щила «многогрешного» выручают из Геенны огненной жена и сын, раздавшие все его богатство храмам, нищим и тюремным узникам.

Таким образом, обеспечение бессмертия православной души и ее вечной жизни рассматривается составителями синодичных предисловий не только как частный, но и как родственный и «коллективный» долг каждого благочестивого человека, исповедующего православие. В то же время посмертная судьба отдельной души зависит от того, кто и как ее поминает на земле.

Задача общей заботы о бессмертии души всего православного люда позволяла демаркировать в религиозной сфере границы «своего» и «чужого», причем критерием этой демаркации выступает отношение к умершим. В повести XVII столетия «О купце, купившем мертвое тело и ставшем царем» рассказывается о купеческом сыне, отправившемся за море за товаром, но вместо торговой сделки совершившем подвиг благочестия<sup>6</sup>. На все имевшиеся у него деньги юноша выкупил у некоего ростовщика «жидовина» тело христианина, которое «жидовин немилостивый» три дня «влачил по торжищу». Благочестивый торговец еще и занял сто рублей у других купцов на достойные похороны покойного. После этого «неразумного» поступка купеческого сына ждали разорение и всяческие беды, но «благодарный покойник» заступился за него перед Господом, и в финале повести представлено торжество христианской справедливости. К сыну купеческому является ангел, посланный Богом, чтобы даровать ему за «добродетель», за то, что «у жидовина мертвое тело скупил и похоронил», «царство и богатство».

Во второй половине XVII — начале XVIII века темы смерти на земле и духовного бессмертия на небесах, спасения души живущих ради будущей вечной жизни вошли в число сюжетов русской религиозной виршевой поэзии, сочинений религиозных мыслителей.

Крупнейший сочинитель духовных виршевых стихов Симеон Полоцкий использовал в своем творчестве, в частности в «Вертограде многоцветном», темы и сюжетные мотивы синодичных предисловий. Например, размышления о смысле жизни как подготовке к достойной смерти, и смерти как переходе в лучший мир: «Дивяся паки, готов буди умирати, да смертию можешь жизнь вечну прияти. Ибо яже готовы смерть люди хищаеть, не мертвить, но во вечность жизни переселяеть. А иже не готови ко смерти

бывают, где телом, а душою вечно умирают»<sup>7</sup>. Влияние сочинений Симеона Полоцкого на русскую культуру раннего барокко было столь велико, что уже в начале XVIII века его стихотворные тексты часто заменяли аналогичные по смыслу традиционные прозаические фрагменты сначала в предисловиях гравированных синодиков, а затем и сделанных по их образцу рукописных.

То же произошло и с виршами на тему бренности тела и бессмертия души младшего современника Симеона Полоцкого Кариона Истомина. В своем сочинении «Стихи воспоинати смерть приветствомъ» Истомин призывает к единению всех жаждущих бессмертия на основе чистоты и твердости духа и благочестивой праведности поступков, заботы о ближних, как это было задумано и предначертано Богом, ибо: «Несть ина чюда — человека зданна, благородна бо душа в нем избранна. Господь сотворил ко своей его славе, жити бы ему в святой всей исправе. Неба смотрети — то его и дело, чистота смыслов всех в рай введет смело»<sup>8</sup>.

Однако, в отличие от старой синодичной традиции, в сочинениях авторов конца XVII — начала XVIII века звучит проповедь скорее не коллективного, а индивидуального спасения и бессмертия. Особенно отчетливо эта новая богословская тенденция проявилась в сочинениях религиозных мыслителей, находившихся под определенным влиянием новых европейизирующих идей. Наставление «Помни о смерти» в «Алфавите духовном» Димитрия Ростовского явно обращено к отдельному человеку, а не ко всему православному сообществу, рождая ощущение одиночества человеческой души перед Божьим судом<sup>9</sup>.

Более того, богословие Нового времени отказывает человеку в возможности посмертного прощения грехов, если он сам при жизни не приложил для этого достаточно усилий. В стихотворной эпитафии Димитрию Ростовскому Стефан Яворский пишет: «Читатель благоразумный, Умей не темный, Сокрушенно и смиренно сердце в Бозе полагай, покаянию время день от дни не отлагай. Приходит смерть внезапно, где ты обрящет, помыслы сердца и дела твои вси суть у всеведца»<sup>10</sup>. Поэтому погребение митрополита Димитрия «со множествомъ народа» не попытка «соборно» отмолить его душу, а констатация его праведности как «пастыря блажайша»<sup>11</sup>.

Индивидуалистическое понимание бессмертия и спасения души в XVIII веке распространилось в привилегированных слоях русского общества. Этому способствовали новые богословские взгляды и действия властей, направленные на частичное реформирование русской православной церкви и ее обрядов. В 1766 г. синодичный Чин православия, объясняющий необходимость общей молитвы за умерших, был заменен новым

более общим текстом и исключен из состава Постной Триоды, а позже и из церковных служб<sup>12</sup>. Вскоре обер-прокурор Синода И.И. Мелиссино в своем проекте церковной реформы предлагал даже «совершенно отменить поминовения усопших»<sup>13</sup>.

Несмотря на это, во многих провинциальных храмах и монастырях синодик продолжал использоваться как тетрадь для записи поминаний, о чем свидетельствуют приписки в помянниках, датируемые XVIII—XIX веками, а практика поминальных служб оставалась в церковном обиходе по желанию прихожан. Рукописный синодик — литературный сборник с развернутым предисловием, содержащим тексты о необходимости поминания и заботы о душе ближних и всего христианского люда, — сохранял свое значение еще и в первой половине XVIII века, хотя в это время его и оттеснял постепенно более краткий синодик, гравированный или печатный, в основном интерпретировавший сюжетный репертуар своего протографа. Во второй половине XVIII века синодик окончательно утратил литургические функции, но продолжал оставаться достаточно распространенной и популярной четьей книгой.

Синодики — литературные сборники до начала XX века входили в круг повседневного нравственно-учительного чтения разных слоев православного общества. Но особенно широкое хождение они имели в ремесленно-торговой среде провинциальных городов и среди зажиточной части крестьянства. Синодичная традиция поминания умерших и заботы о душе нашли отражение и в русской классической литературе (Н.С. Лесков, П.И. Мельников-Печерский, И.С. Шмелев и др.).

Синодик по-прежнему оставался и «лекарством душевным», и «звездой путеводной» для «третьего сословия» российского общества, повседневная жизнь которого при переходе русской культуры в Новое время ее истории изменилась не столь существенно, как жизнь дворянства и интеллигенции. Один из героев шмелевского «Богомолья» и «Лета Господня» мастеровой Горкин берет лицевой синодик с собой для паломничества в Троице-Сергиеву лавру, чтобы по старинному обычаю помолиться перед гробом святого Сергия Радонежского за всех ближних и дальних, с кем сводила судьба в течение долгой и нелегкой жизни: «Тут стало быть, у меня чай-сахар... — сует он в мешок коробку из-под икры с выдавленной на крышке рыбкой, — а лимончик уж на ходу прихвачу, да ... ножичек, поминанье... — сует он книжечку с вытесненным на ней золотым крестиком, который я тоже знаю, с раскрашенными картинками, как исходит душа из тела и как она ходит по мытарствам, а за ней светлый ангел, а внизу, в красных языках пламени, зеленые нечистые духи с вилами, — а это вот, за кого просвирки вынуть, леестрик... все по череду надо. И все я знаю



в его каморке: и картинку Страшного суда на стенке, с геенной огненной, и "Хождения по мытарствам преподобной Феодоры", и найденный где-то на работах, на сгнившем гробе, медный, литой, очень старинный крест с "адамовой головой" страшной...»<sup>14</sup>.

Сохранению средневековой поминальной традиции в низовой русской культуре способствовало ее соответствие учению Иоанна Златоуста, сочинения которого пользовались большой популярностью, многократно тиражировались в рукописном, а позже и печатном виде и читались в средневековой Руси: «Постараемся сколько возможно помогать усопшим, вместо слез, вместо рыданий, вместо пышных гробниц, нашими о них молитвами, милостынями и приношениями, дабы таким образом и им и нам получить обетованные блага»<sup>15</sup>. Вероятно, морально-нравственная трактовка поминовения Иоанном Златоустом была близка массовому сознанию русского человека и соответствовала его представлениям о функции сохранения памяти о своих предках и соотечественниках.

Таким образом, основные представления о бессмертии души как «общем деле» всех православных оформились в русской религиозной мысли еще на пороге Нового времени, в период позднего Средневековья и устойчиво в ней сохранялись. Заслуга Н.Ф. Федорова состояла в том, что он придал им форму философского учения, соответствующую духовным потребностям просвещенного общества XIX столетия, обратившегося к поиску истоков национальных духовных и культурных традиций.

### Примечания

<sup>1</sup> Термин, употребленный по отношению к указанному времени М.В. Дмитриевым, см.: *Дмитриев М.В.* Православие — Россия — Запад: в чем проблема? // *Одиссей: Человек в истории. Русская культура как исследовательская проблема.* М., 2001. С. 52.

<sup>2</sup> Публикацию одной из рукописей такого синодика см.: *Скрынников Р.Г.* Царство террора. СПб., 1992. С. 529—545.

<sup>3</sup> Подробнее см.: *Сукина Л.Б.* Обыденное благочестие русского человека в канун петровских реформ // *Человек между Царством и Империей.* М., 2003. С. 390—406.

<sup>4</sup> Древнерусская притча. М., 1991. С. 67.

<sup>5</sup> Подробнее см.: *Сукина Л.Б.* Представления о благотворительности в русской культуре переходного времени. СПб., 2003. С. 49—63.

<sup>6</sup> Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Кн. 1. М., 1988. С. 79—94.

<sup>7</sup> Там же. Кн. 3. М., 1994. С. 136.

<sup>8</sup> Там же. С. 249.

<sup>9</sup> *Свт. Димитрий Ростовский.* Уроки благочестия. М., 1997. С. 61—65.

<sup>10</sup> Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Кн. 3. С. 270.

<sup>11</sup> Там же. С. 271.

<sup>12</sup> *Петухов Е.В.* Очерки из литературной истории синодика. СПб., 1895. С. 62.

<sup>13</sup> *Успенский Л.А.* Богословие иконы русской православной церкви. М., 1989. С. 362.

<sup>14</sup> Шмелев И.С. Богомолье. Лето Господне. М., 1996. С. 9—10.

<sup>15</sup> Свт. Иоанн Златоуст. Беседа 21 на Деяния Апостолов. Цит. по: О необходимости и спасительных плодах поминовения усопших. Тверь, 1991. С. 26.

**С.И. Скороходова**

## **ФИЛОСОФИЯ МУЗЫКИ И.В. КИРЕЕВСКОГО И Н.Ф. ФЕДОРОВА В КОНТЕКСТЕ РУССКОЙ МЫСЛИ XIX — начала XX веков**

В течение жизни мне много раз являлся один и тот же сон. Правда, видел я не всегда одно и то же, но слова слышал всегда одинаковые: «Сократ, твори и трудись на поприще Муз». И вот первым делом я сочинил песнь в честь того бога, чей праздник тогда справляли...

*Платон. Федон*

Рождение звука с трудом поддается пониманию. Когда специфическое внутри себя бытие, отделившись от тяжести, проступает наружу, это и есть звук; это жалоба идеального, находящегося во власти другого; но вместе с тем и его торжество над этой властью, ибо оно сохраняет в ней себя.

*Гегель. Философия природы*

Каждое философское мировоззрение, каждое крупное литературное течение, как это отмечал еще русский мыслитель И.И. Лапшин, представляет не только известную систему идей, но косвенным образом бывает связано и с «известной совокупностью преобладающих излюбленных настроений и чувствований»<sup>1</sup>. А так как музыка не просто набор звуков, лишенных всякого психологического содержания, но «непрестанный комментарий душевного волнения к предложениям разума»<sup>2</sup> (Спенсер), то становится понятным, какими средствами музыка может косвенным образом отображать философские настроения и порождать их.

Русская музыка также отражает особенность «русского духовного склада». Е.Н. Трубецкой писал: «Высшее произведение русской музыки — очаровательная, но не действенная сказочная греза. Разве это не характерно для русской души и для эпохи глинкинского творчества в особенности? Вслушайтесь в героические звуки музыки Вагнера или в могучие аккорды Бетховена. Какой в них могучий призыв к подвигу, к действию. А у нас? К чему зовет мелодия "Руслана"? Она уносит от жизни, зачаро-

вываает душу, погружает ее в то сказочное настроение, о котором поет хор в первом действии:

*Какое чудное мгновенье,  
Что значит этот дивный сон!*

Но, в конце концов, это — все та же мистика пассивных переживаний, которых так много и в русской сказке, и в русской поэзии, и в русской религиозности... Прекрасная светлая чистая мечта, которая восхищает, радуется, уносит прочь от жизни, но не действует. И чем дальше и выше отлетает от жизни мечта, тем больше коснеет жизнь в своем безобразии. Это — не только суд над оперою, но и суд над Россией»<sup>3</sup>.

Философ И.А. Ильин отмечал «особое» отношение к музыке русского человека, который не конструирует ее, но живет в ней. «Она приходит к нему из его духа: мелодия — из любящего и страдающего сердца; гармония — из живого сплетения и слияния самостоятельных индивидуальностей (говоря музыкальным языком — голосов и тем); ритм — из живых и закономерных акцентов (акцента воли, акцента мысли, акцента танца) развертывающейся темы»<sup>4</sup>. (Вспомним Э. Метнера: «Вещи спят и ждут лишь зова, / в каждой — песня взаперти. / Мир поет, лишь надо слово / заповедное найти».)

Известно, что русские композиторы и певцы любили ссылаться на летописный рассказ о послах князя Владимира в Константинополе, «иже христианскую веру возлюбиху краснопения ради»<sup>5</sup>. Красной нитью почти через всю историю проходит мысль, что музыка — это наука, премудрость. Иван Коренев в середине XVII века утверждал, что познание музыки невозможно без книжного знания, неотделимо от него, потому что музыка — более высокая ступень знания, чем даже философия.

Уже в творчестве В.Ф. Одоевского и ранних славянофилов музыка связывается с историософским идеалом в контексте целого комплекса своеобразных эстетических идей, которому В.В. Бычков дает определение «теургическая эстетика»<sup>6</sup>. Это духовно ориентированная эстетика, направленная на активное преобразование всей человеческой жизни по эстетическим и религиозно-этическим законам в процессе художественного творчества, уповающего на духовную поддержку свыше.

Н. Федоров назвал подобную эстетику — «теоантропоургической» наукой о воссоздании всех разумных существ для одухотворения космоса. Сущность теоантропоургии — в создании Богом человека через самого человека (III, 264). Философ писал, что Господь делает все для людей, но через них самих. Человек не только произведение природы, но и создание искусства. Назначение человека — «быть существом свободным, а следовательно, и самосозданным, так как только самосозданное суще-

ство может быть свободным» (II, 229). В.С. Соловьев тоже считал, что человек призван стать активным деятелем мирового процесса, способствующим преображению мира, созданию «вселенского духовного организма»<sup>7</sup>. Взгляды Н.А. Бердяева<sup>8</sup>, С.Н. Булгакова<sup>9</sup> полифоничны идеям Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева в раскрытии темы сотворчества Бога и человека.

Теоантропоургическая эстетика — не специфически русское явление, так как можно усмотреть истоки теоантропоургии в исихастской практике, где человек воспринимался как субъект и объект творчества.

Рождение новой музыки связывалось многими русскими мыслителями с мирозданием. На основе этих взглядов и собственного творческого опыта В. Кандинский писал: «Истинное произведение искусства возникает таинственным, загадочным, мистическим образом "из художника". Отделившись от него, оно получает самостоятельную жизнь»<sup>10</sup>. Оно, по мнению художника, — духовно-дышащее существо, ведущее также и материально реальную жизнь. Оно не есть безразлично и случайно возникшее явление: «Оно живет, действует и участвует в создании духовной атмосферы»<sup>11</sup>. Каждое художественное произведение причастно музыке, оно проходит путем катастроф, подобных хаотическому реву оркестра, выливаемому в конце концов в симфонию, имя которой — музыка сфер.

По Киреевскому, подлинный творец — ясновидец невыразимого. В.Ф. Одоевский считал, что язык «невыразимого» — музыка: «Единственный язык сего чувства — музыка: в этой высшей сфере человеческого искусства человек забывает о бурях земного странствования; в ней, как на высоте Альпов, блещет безоблачное солнце гармонии; одни ее неопределенные, безграничные звуки обнимают беспредельную душу человека; лишь они могут совокупить воедино стихии грусти и радости, разрозненные падением человека, — лишь ими младенчеству сердце и переносит нас в первую невинную колыбель первого невинного человека»<sup>12</sup>. Музыка восстанавливает внутреннюю цельность человека, приподнимает над мелочами существования, пустыми обстоятельствами жизни, которые несутся непрерывным потоком, засыпая пылью, так что если человек не приподнимется, не противопоставит более сильную и благородную глубину духа, то пошлость поглотит его, жизнь утратит свой смысл, свое «священное» измерение. Сущность жизни таится в музыке. А.С. Хомяков писал, что многие истины передаются без логических доводов, одним намеком, пробуждающим в душе скрытые силы, и их нельзя отвергать только потому, что они не явились в форме силлогизмов: ученость может обмануть, остроумие склоняет к парадоксам, чувство художника есть внутреннее чутье истины человеческой, которое ни обмануть, ни обмануться не может<sup>13</sup>. (Ср. у А. Бергсона: «Не будем поддаваться обману иллюзий. Бывают

случаи, когда именно образный язык точно передает существо дела, тогда как язык отвлеченных понятий остается прилепленным к поверхностной видимости вещей»<sup>14</sup>.)

В.Ф. Одоевский и И.В. Киреевский первыми среди русских мыслителей высказали мысль о преодолении границ искусства, которое должно перерасти в жизнетворчество. Они поставили вопрос о том, что называть жизнью, чтобы не принять за нее мираж, «калейдоскоп разнородных масок». «Живое», по И.В. Киреевскому, — естественное, цельное, органичное и музыкальное. Он противопоставлял «живое» искусственному, механическому, мертвому. (Согласно А.Ф. Лосеву, музыка — жизнь, «вечно изменчивое сращение бытия и небытия»<sup>15</sup>.) Сама внутренняя жизнь философа, по И. Киреевскому, — «музыка мыслей и чувств»<sup>16</sup>, а не игра воображения, как у поэта. Сокровенная музыка рождается из глубин духа, гармонизирует мир, так как внешнее — зеркало внутреннего. Положительные героини его художественных произведений — музыкальны. Например, черты лица Софьи, героини неоконченного романа «Две жизни», — «тонкие, благородные, правильные, казались прозрачными: так чисто и явственно выражались сквозь них ее музыкальные, веселые, фантастические движения души»<sup>17</sup>. В лице ее была грусть «музыкальная», еще не названная. И.В. Киреевский верил, что «для всего на свете есть особенный перелив звуков и что есть какое-то слово, венец и основание всякого мышления»<sup>18</sup>. Благородную простоту он определял как «музыкальную красоту». Даже путь к Богу представлялся ему воздушной лестницей, сотканной из страстных звуков и горячих дум («Остров»)<sup>19</sup>.

В.В. Розанов считал, что без «вечной и невольной музыки в душе» не может быть творчества. «Что-то течет в душе. Вечно. Постоянно. Что? Почему? Кто знает? — меньше всего автор»<sup>20</sup>. Он прислушивался к постоянному шелесту «крыл в душе», «летающих крыл»<sup>21</sup>. Из письма И.В. Киреевского А.И. Кошелеву: «Какая-то музыка в душе, беспричинная, эолова музыка, не связанная ни с какой мыслью»<sup>22</sup> (1833).

В.В. Розанов в статье «Библейская поэзия» писал: в «Песни песней» уловлено то, что в самой песни составляет песню, входит певческим началом во всемирные песни, какие пропеты и какие будут петься<sup>23</sup>. В «Песни песней» находим объяснение того, отчего люди поют, когда они счастливы. Капля ее, растворенная в «озере» других слов, превращает их в лазурные песни, сказки, поэмы, по мнению философа. От нее песни получили свой исток, свое одушевление. А. Белый, который был убежден, что музыка — жизненная стихия творчества, как будто пояснил мысль В.В. Розанова: «Песнь песней — это любовь, ибо в любви — творчество, в творчестве — жизнь»<sup>24</sup>. (Из духа, по мнению поэта, «выпала песня, распавшись

на поэзию и музыку», из души «выпало небо, свет и краска, т. е. живопись», из тела — «косность земли, отобразившись в творчестве, как зодчество и скульптура»<sup>25</sup>.)

Первой ступенью на пути к житнетворчеству является синтез искусств под эгидой музыки. Идея синтеза была впервые высказана теоретиками барокко, затем подхвачена западноевропейскими романтиками. Жизнь с ее тайным поступательным движением в вещах романтики именовали музыкой. Музыка выражает, по их мнению, бытие самого бытия, жизнь самой жизни. Тайна жизни, таким образом, доступна людям через музыку. Немецкие романтики, особенно Шеллинг, повлияли на русских Любомудров. Но эстетические взгляды И.В. Киреевского связаны с его историософскими, так как мировоззрение мыслителя цельно.

И.В. Киреевский воплотил свои взгляды в художественно-образной форме в волшебной сказке «Опал», где музыка наделяется онтологическим статусом и обретает живую душу. Его подход основан на древней философской традиции.

Например, пифагорейцы считали, что вселенная звучит, а цель человеческой жизни заключается в том, чтобы настроить свою душу в такт музыке космоса, так как обычный человек — расстроенный инструмент. Вселенная, с их точки зрения, образует десять сфер, каждая из которых издает звук определенной частоты<sup>26</sup>. Эти взгляды разделял Кеплер, об этом пишут современные астрофизики. Н. Бор и А. Эйнштейн утверждали, что звучит и молчащий микромир<sup>27</sup>.

Григорий Нисский был убежден, что «само наше телесное устройство искусно подготовлено природой для музыкальных действий»<sup>28</sup>. На высшей ступени духовного совершенства человек в «обилии и разнообразии добродетелей подражает... гармонии Вселенной по мерному складу песнопения, делается органом перед Богом»<sup>29</sup>, познает «сладость» вещи, красоту мира. Врачевание музыкой состоит, по его мнению, в гармонической соразмерности образа жизни, к которой, без слов и прибегая к загадкам, зовет мелодия. «Быть может, мелодия есть не что иное, как призыв к более возвышенному образу жизни, наставляющий тех, кто предан добродетели, не допускать в своих нравах ничего не музыкального, нестройного, несозвучного, не натягивать струн против меры, чтобы они не порвались от ненужного напряжения, но также не ослаблять их в нарушающих меру удовольствиях; ведь если душа расслаблена подобными состояниями, она становится глухой и утрачивает благозвучность. Вообще, она наставляет натягивать и отпускать струны в должное время, наблюдая за тем, чтобы наш образ жизни неуклонно сохранял правильную мелодию и ритм, избегая как чрезмерной распушенности, так и излишней напряженности»<sup>30</sup>.

В Древней Руси любили уподоблять части тела музыкальным инструментам: «Сама бо душа наша... подобна есть сладкогласным гуслем, ум же доброму хитрецу красных пении, а язык бряцалу, а доброгласныя устне струнам»<sup>31</sup>.

В «Опале» И.В. Киреевского персидский царь Нурредин попал на свою звезду, где вместо ветра веяла музыка, и встретил там Девушку Музыку Солнца, поющую мудрость. То, что Девица Музыка — прообраз Софии В.С. Соловьева, подтверждается символическим ее описанием в сказке, очень напоминающим библейский образ: она выходит к герою в одежде из солнечных лучей, в венце из ярких звезд, опоясанная радугой. «...Жена, облеченная в солнце, под ногами ее луна, и на голове ее венец из двенадцати звезд» (Откр. 12:1).

Музыка с душой и образом, София — творческое начало мира, «художница», по законам божественного ремесла строящая мир. София говорит о себе, что, когда Бог творил мир, «тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими» (Притч. 8:30, 31).

А. Блок тоже считал, что музыка — духовное тело мира, а великие произведения искусства есть не что иное, как частичное воплощение духа музыки<sup>32</sup>. В Евангелии от Иоанна Логос — это прежде всего звучащее Слово. Если по отношению к Богу София — пассивно зачинающее лоно, «зеркало славы Божией», то по отношению к миру — это творческое начало: строительница, созидающая мир, как плотник или зодчий складывает дом, — образ обжитого и упорядоченного мира, огражденного стенами от безбрежных пространств хаоса.

Е.Н. Трубецкой обратил внимание на то, что в русских сказках мудрость олицетворяется не мужским, а женским началом: «Сочетание во едином женственном образе высшей Премудрости, красоты и власти над всею тварью — чрезвычайно напоминает тот лик Софии Премудрости Божьей, коим вдохновлялись наши отдаленные предки — строители храмов и иконописцы. Во всяком случае, в лице Василисы Премудрой, Мудрой жены и Ненаглядной Красоты воплотились те искания человеческой души, которые в образе Софии находят в себе высшее и полное удовлетворение»<sup>33</sup>.

Выражение лица у Девушки Музыки менялось в зависимости от чувств и мыслей Нурредина, который не мог различить, что изнутри сердца, а что извне ему слышится. Герой научился слушать сердцем, которое, пораженное голосом звезды своей, вдруг обрело и слух, и язык. Он увидел себя иным: Музыка проникала до глубин его души, выявляла и озвучива-

ла неведомые ему самому движения сердца. «Когда мир придет в... душу, она всегда зазвучит. Усилившееся до непомерного музыкальное звучание души — вот магия»<sup>34</sup>, — писал впоследствии А. Белый. Сходные мысли высказывал и И.А. Ильин: «Есть только одно истинное счастье на земле — пение человеческого сердца. Сердце поет, когда оно любит; оно поет от любви, которая струится живым потоком из некой таинственной глубины и не иссякает. Сердце поет не от влюбленности, а от любви; и пение его льется подобно бесконечной мелодии, с вечно живым ритмом, в вечно новых гармониях и модуляциях. Сердце приобретает эту способность только тогда, когда оно открывает доступ к божественным содержаниям жизни...»<sup>35</sup>. В стихотворении «Три свидания» В. Соловьев писал: «Душа молилась, и не смолкал в ней благовестный звон»<sup>36</sup>.

Мир, в который попал Нурредин, герой «Опала», — Музыка: «Из-под катящегося солнца исходит глухой и неясный гул, как бы рев далекого ветра или как стон умолкающих колоколов, и чем ближе солнце, тем звонче гул. Вот уже слух Нурредина может ясно распознать в нем различные звуки: будто тысячи арф разнострунными звонами сливаются в одну согласную песнь, будто тысячи разных голосов сливаются в одно созвучие, то умирая, то рождаясь и все повинувшись одной, разнообразно переливчатой, необъятной гармонии. Эти звуки, эти песни проникли до глубины души Нурредина»<sup>37</sup>. Но это не только мир героя, это преображенный космос, так как И.В. Киреевский использовал библейские образы при его описании. На Звезде Нурредина дорожки из золотого песка, горы из бриллиантов, утесы из серебра, беседки из разноцветных кристаллов и пр. Небесный Иерусалим — «чистое золото», он «подобен чистому стеклу». «Основания стены города украшены всякими драгоценными камнями <...> А двенадцать ворот — двенадцать жемчужин...». Вместо облаков на Звезде Нурредина летали прозрачные образы богов и людей. Но и, по Библии, в блаженной жизни будущего века у «сынов воскресения», преображенных в ангельское достоинство, тело как бы скрадется: оно истончится так, что вообще уже больше не будет казаться веществом и не будет противиться умным энергиям (Мф. 22:30; Мк. 12:25; Лк. 20:36).

И.В. Киреевский предощущал торжество музыкального начала в мире и человеке. Философ считал, что «в конце философской системы... лежит уже не мысль, но... ее внутренняя сила, ее сокровенная музыка, которая сопровождает все движения души человека»<sup>38</sup>. Григорий Нисский задавался вопросом, «в чем суть той несказанной и божественной сладости, которую примешал к своим наставлениям Давид», и отвечал себе: «...философия, явленная в мелодии, есть более глубокая тайна...»<sup>39</sup>. И.В. Киреевский считал, что мудрая мысль в отличии от рассудочной музыкальна: «Но в



цельном мышлении при каждом движении души все ее струны должны быть слышны в полном аккорде, сливаясь в один гармоничный звук»<sup>40</sup>. Вера — «гармоническое созвучие между убеждением чувственным и существенным»<sup>41</sup>.

Цель жизни — в «благоритмии» души, в слиянии всех ее струн в одну неделимую цельность, которая неизбежно проявится в ритме и гармонии общественной жизни: одно «согласие» сольется с другим, образуя живое единство — общественный организм. Но ведь и в музыке: слитность и взаимопроникновение тонов таковы, что нет в ней изолированного тона, аккорда, один такт входит в другой, внутренне проникается им, идеальное единство вступает в новое единство с третьим тактом и так далее. И.В. Киреевский предвосхитил учение Л.П. Карсавина о «высшей симфонической личности» и евразийское учение о новом «симфоническом обществе». В самой природе музыки он усмотрел нечто нераздельно-неслиянное, соборное. Его взгляды близки А.Ф. Лосеву, который считал, что «музыка изображает не предметы, но ту их сущность, где все они слиты, где нет ничего одного без другого...»<sup>42</sup>, при этом «здесь не исключается качественность и существенность той или иной определенности А, В, С... но исключается ее внеположенность»<sup>43</sup>. «Будучи даны в слитном и взаимопроникнутом состоянии, эти определенности всегда суть нечто нераздельно-единое»<sup>44</sup>.

Мысли о музыке как о начале восстанавливающем, объединяющем развивались не только философами, но и поэтами-символистами, в частности А. Блоком, В. Ивановым, А. Белым, отчасти писателем Л. Толстым, который считал, что искусство в целом имеет свойство соединять людей.

Чрезмерное развитие рационального начала заглушает «пение» сердца, приводит к внутреннему хаосу, когда «ветер сквозит» в расстроенных струнах души, что, по мнению И.В. Киреевского, порождает внешнюю уродливую, дисгармоничную реальность, бездушную и механическую. Не случайно А. Блок впоследствии писал: «Всего опаснее утрата... ритма. Неустанное напряжение внутреннего слуха, прислушивание как бы к отдаленной музыке есть неперемнное условие... бытия»<sup>45</sup>.

Мысль о «музыкальной» основе преображенного космоса развивалась Н.Ф. Федоровым: «Коперниканское зодчество имеет ближайшее сходство с первобытным сельским прототипом архитектуры — хороводом, как мнимым солнцеводом; оно будет целым рядом хороводов, хоров воскрешенных поколений, из них первый был бы действительный землевод, а все другие суть планетоводы, также действительные. Все эти хороводы вместе составляют уже движущийся храм, части которого суть действительно корабли, эфироезоты, электроходы, пловцы эфириного пространства...» (II, 242). Особое значение хору придавал и В. Иванов: «Хор не может возник-

нуть, если нет... общезначающей реальности вне индивидуального и выше индивидуального. Вокруг алтаря, видимого и незримого, шествует хор»<sup>46</sup>. Эти мысли созвучны Иоанну Златоусту, например, в его толковании на псалом VII: «Ангелы витают с пением вокруг наших хоров»<sup>47</sup>.

Н.Ф. Федоров развил учение об онтологическом статусе музыки. Он считал, что вся вселенная должна стать храмом, т. е. музыкой, так как «храм есть голос, под звуки которого оживает прах на земле, а небо становится жилищем оживших» (II, 159). «Если бы мир обрел голос (в области музыки) для выражения своих переживаний, то этот голос, эти звуки могли быть только жалобой и плачем, плачем сынов и в особенности дочерей, обреченных судьбою на поглощение отцов и матерей, — плачем храмовым и внехрамовым. И эта жалоба была бы выражением не похоти опьяняющей; то был бы не гимн вакхического хмеля, а гимн покаянный, отрезвляющий от соблазнов, — от греха и падения. Истинное искусство возникает из жалоб. Но для Шопенгауэра и Ницше мир остался похотью, которая проявляется в брачном пении и пляске; весь мир обратился в обстановку брачного пира. Для Ницше брачное опьянение разрешается катастрофою: все искусства соединяются в трагедии и музыкальной драме. Шопенгауэро-вагнеро-ницшеанская философия требует объединения всех искусств в музыкальной драме, то есть в иллюзии, да и все сверхчеловеческое сводит на иллюзию» (II, 159)<sup>48</sup>. Мысли Н.Ф. Федорова можно понять в контексте ранней христианской культуры, где активно развивался жанр плача как особой риторико-поэтической формы выражения переживаний. Особенно любил писать в этом жанре Григорий Богослов, который печалился вслух и публично о своей душе: «Что претерпел я злосчастный? Где плачь соразмерный страданиям? Хватит ли моря из слез? Песнь где столь грустную взять?»<sup>49</sup>. Плачь — это и глубоко интимное, очень личное излияние души о своей глубинной печали по поводу слабости человеческой, и обнимающая весь мир слезная жалость как неприходящее состояние души, и путь одухотворения. Но рыдать надо «стройно», претворяя жизнь во всех ее проявлениях в гармонию.

И.В. Киреевский заметил, что, молясь в церкви, русский человек «не кричит от восторга, не бьет себя в грудь, не падает без чувств от умиления», он «старается сохранить трезвый ум», его «слезы <...> льются незаметно <...> никакое страстное движение не смущает глубокой тишины его внутреннего состояния»<sup>50</sup>.

Преображение мира начинается с сокрушенного плача о его несовершенстве и предполагает рождение «Новой песни». Федоров считал, что «музыкальное искусство еще не явилось на свете, оно еще готовится к тому, само того не сознавая» (III, 457). По мнению мыслителя, необхо-

димо всеобщее музыкальное образование, потому что все должны быть и слушателями, и композиторами, и исполнителями. «На исполнителях, то есть всех живущих, лежит священная обязанность оживления музыкальных произведений всех умерших. Это уже всеобщее воскрешение. Но такое воскрешение, воскрешение дум и чувств, без воскрешения самого композитора... есть мнимое воскрешение, потому-то музыка и должна действовать в связи со всеми другими искусствами... объединить и руководить ими в деле воскрешения — задача музыки» (III, 457).

Чем, по Н.Ф. Федорову, старая песнь отличается от новой? В старой мы находим неделание, она всецело отдается миру внутренних эмоций и переживаний. Но при всей своей задушевности она именно по причине своей бестелесности теряется в неопределенности частных и в расплывчатости общих настроений, а необходимо дело. «Музыка должна сопровождать объединенный род человеческий в деле обращения орудий борьбы в орудия спасения. Открывается новое благородное поприще для музыки и военной, и духовной» (III, 457). Интересно, что в Откровении есть созвучное Н.Ф. Федорову противопоставление старой музыки и новой песни: «И голоса играющих на гуслях, и поющих, и играющих на свирелях, и трубящих трубами в тебе уже не слышно будет; не будет уже в тебе никакого художника, никакого художества, и шума от жерновов не слышно уже будет в тебе...» (Откр. XVIII, 22). «И слышал я как бы голос многочисленного народа, как бы шум вод многих, как бы голос громов сильных, говорящих: аллилуйя!» (Откр. XIX, 6).

Прообразом новой музыки был для Федорова колокольный звон. В письме к В.А. Кожевникову 1896 г. философ писал, что колокольный звон — глас Бога, что в каждом городе необходимо создать «поющие» Кремли (см.: IV, 311). Музыка — «орудие душеуправления», поэтому Кремль, вооруженный силою звука или гласа колоколов, должен противостоять шуму торгового города, то есть толпы, зараженной горячкою и лихорадкою наживы (см. IV, 312). Шум, «музыка» культурного города — это и есть «выражение самого утонченного язычества, которое чтит уже не Марса, не Юпитера, а Меркурия, бога воров и разбойников, ибо нынешние войны ведутся не за веру, не за идею, а за наживу» (IV, 312).

Н.Ф. Федоров, так же как и И.В. Киреевский, выявил соборное начало музыки. «Могучий звон колоколов, — считал философ, — будет действовать сильнее всяких проповедей, вносящих больше розни, чем единства», потому что в звоне — призыв к соединению (см. IV, 310). «Звон службу», совершаемую в храме, переносит на улицу, на площадь, делает участниками в службе всех на всем обширном пространстве, куда звон доносится» (см.: IV, 309). При таком расширении храма возбуждается и воспитывается

благоговение, то есть то чувство, которое, согласно Н. Федорову, было совершенно чуждо его времени (см.: IV, 309). Колокольный звон, таким образом, — соборная сила.

По мнению философа, при колокольном звоне невозможна будет площадная и уличная брань, потому что весь город превратится в храм: «Название Москвы храмом было бы не пустым словом, когда эта музыкальная проповедь, выйдя из храма, огласила бы весь город, начав превращение уличного и площадного в храмовое, то есть в такое, где уже не будет слышна брань, откуда уже начнется изгнание торговой суеты» (IV, 101). «Конечно, одна песнь не изгонит торговой суеты, но она возвысит души, расположит к ее устранению» (IV, 102).

Н.Ф. Федоров считал, что наибольшую власть музыка имеет над душой славянского племени. Он противопоставлял западные готические храмы, строившиеся много веков, но по самому способу звона не имевшие больших колоколов (что, с точки зрения Федорова, указывало на слабость собирательной, объединительной силы этих храмов), и русские малые храмы, бывшие вместе с тем храмами пения и звона. «Малость колоколов указывает на молитву немую или шопотом, на молитву каждого про себя, указывает на отчуждение от земли городского люда, с землею не связанного. Это стремление ввысь, к которому располагают готические храмы, есть результат лишь обмана чувств, благодаря которому камень кажется потерявшим тяжесть, как бы одухотворенным, приводит лишь к мнимому подъему, результатом которого является наибольшее падение, разъединение, наибольшая рознь» (III, 22). Голоса русских малых храмов, с их пением и колокольным звоном, «поднимались выше пиков готических храмов, голоса же этих последних (то есть звон) вовсе не соответствовали их высоте; готические храмы — это колокольни, не оживленные звоном» (III, 23).

Колокол издавна был символом могущества Русского государства: в Москве было около 4000 храмов, и на звоннице каждого из них было по 5—10 колоколов. (Символическое значение, например, имеет тот факт, что в 1478 г. великий князь Иван Васильевич, уничтожая вольность Новгорода, взял оттуда в Москву вечевой колокол и велел повесить на колокольне Успенского собора. Иоанн Грозный сам звонил в колокола, а его сын Федор был любителем-звонарем и умел выполнять на колоколах известную фигуру, мотив.) Создание колоколов считалось делом Божьим, они лились как на средства царей, богатых людей, так и простого люда: колокол посылает равномерный привет и дворцу, и лачуге.

Не случайно, что возрождение России Н.Ф. Федоров связывал с превращением колокольного звона в общенародную музыку, с исцелением от

немоты Кремля, башни которого «должны голосить о погибших в боях, плакать в Великий Пяток и рыдать в Чистую Субботу, возвещать радость», «призывать всех живущих к соединению, — к соединению в животворной песне воскресения, которая будит мертвых к жизни» (IV, 304).

Сама Пасха, по Федорову, — «звук колоколов» (IV, 304). Смысл и значение колокольного звона, согласно философу, в том, чтобы всех примирить, ободрить и возвестить благую весть о спасении (см.: IV, 10)<sup>51</sup>.

На швейцарском колоколе в Шафгаузене надпись гласит: «Живых призываю. Мертвых оплакиваю. Молнии ломаю». Это созвучно молитве: «Яко да услышавши вернии раби Твои глас звука его, в благочестии и вере укрепятся и мужественно всем диавольским наветам сопротивостанут <...> к церкви же на молитву и славословие Святаго имени Твоего, в день и в нощи спешно, якоже ведомы, да ведутся: да утолятся же и утешатся, и престанут и нападающие бури ветренныя, грады же и вихри, и громы страшныя, и молния, и злораствореннии и вреднии воздухи гласом его» («Чин благословения кампана<sup>52</sup>, си есть колокола или звона»). В Биденкопе один колокол имел надпись: «Пока я звоню, пусть далеко отступят огонь, град, гром, молния, голод, зараза, меч, сатана и нечестивый человек». Подобное древнее понимание церковного звона Н.Ф. Федоров рассматривал в контексте своего учения о регуляции природы.

На протяжении своего развития философская христианская мысль обращалась к музыке, наделяла ее демиургическим значением, считая, что она призвана восстановить разрушенную после грехопадения гармонию. Вот слова бл. Августина: «Если вся земля поет новую песнь, тогда сооружение заключается не в чем ином, как в пении: само пение есть сооружение, если только петь не по-старому. Старую песнь поет вождение плоти, новую — любовь к Богу», «Ты можешь петь все, что угодно, но если ты будешь петь по-старому, т. е. бездуховно, то это будет старая песнь». «Ты можешь любить и молчать; любовь сама есть голос к Богу, сама любовь есть новая песнь. Вся земля поет новую песнь, вся земля есть Дом Бога. Вся жизнь человеческая должна стать песней, музыкой, хвалой»<sup>53</sup>.

У А.Ф. Лосева музыка — «невьявленная сущность мира, его вечное стремление к Логосу, и муки рождающегося Понятия. Разум видит сущность мира сквозь лики схемы, формы и эйдоса». «Музыкальное восприятие видит обнаженную, ничем не прикрытую, ничем не выявленную сущность мира в-себе-сущность, во всей ее нетронутой чистоте и несканзанности. Музыка уничтожает этот мир абстракций и закона основания. Она сладостно трепещет от грохота светопредставления, ей люб безграничный анархизм и вселенский разгул своеволия. Что такое перед нею этот гигантский механизм мира "математического естествознания"».

Мир, растерзанный, распятый, разбитый на куски... железные узы вместо уз родства, механизм вместо жизни, рок вместо свободы, вечная серость и суровость законов — вот твой мир, человек! Уничтожая этот мир закона и основания, музыка конструирует другой мир, без законов и без основания. Музыка гонит науку и смеется над ней. Мир — не научен. Мир — музыка, а наука — его накипь и случайное проявление»<sup>54</sup>.

В этом контексте можно понять и стремление Скрябина качественно изменить мир силой музыки. Он был убежден, что новая музыка порождает иное бытие: «Если б я мог овладеть миром, как овладеваю женщиной»<sup>55</sup>. Но композитор воплотил в своем творчестве только музыку времени, проложив дорогу от классической музыки XVIII—XIX веков к современному языку XX века.

В сказке И.В. Киреевского Нурредин говорил, что лучшее в жизни — мечта, но герой не стремился воплотить музыку в жизнь, приблизить реальный мир к идеальному. Отчасти это было проявлением национального характера, который отразился не только в музыке, но и в русской сказке. С одной стороны, по И.А. Ильину, русская сказка музыкальна, ей «свойственны особый распев, лиризм, заклинательность действия»<sup>56</sup>. «Русская сказка подобна пророчески-заклинательному распеву... Вот откуда в русских сказках эти ритмические повторы...»<sup>57</sup>. С другой стороны, Е.Н. Трубецкой писал, что «в русской сказке при встрече с чудесным человеком как-то сразу опускает руки»<sup>58</sup>. «Он испытывает очарование, восхищение, весь превращается в слух и зрение, весь отдается влекущей его вещей силе, но от этого созерцательного подъема не переходит к действию, а ждет неизреченного богатства жизни как дара свыше»<sup>59</sup>. «Как бы ни были глубоки откровения, откровения эти бессильны и бесплодны, пока они остаются только мистикою пассивных переживаний»<sup>60</sup>. Ни экстаза, ни парения над житейским не достаточно, в «Опале» герой остался у «разбитого корыта», его покинула Девица Музыка. Мистическое откровение для Нурредина — только полусон, далекий от жизни, голос его звезды, по которому потом долго томилась душа. (Вспомним стихотворение М.Ю. Лермонтова «По небу полуночи ангел летел...»: «скучные песни земли» не способны заменить душе «музыкального» откровения неба.)

И.В. Киреевский отметил, что только стремление воплотить поэзию в действительность доказывает зрелость мечты. Мечта Нурредина — окно в инобытие, она «окрыляет» героя, но усыпляет его энергию, действительность же становится еще более гнетущей и пустой, чем прежде. Для воплощения мечты необходимо реальное творчество. Но, по мнению философа, люди утратили секрет укрепления воли. «Живя в разуме, мы живем на плане. Когда же дело дойдет до настоящей постройки, нам уже тяже-

ло нести камень вместо карандаша. Покуда мысль ясна для разума или доступна слову, она еще бессильна на душу и волю. Когда же она разовьется до невыразимости, тогда только пришла в зрелость. Практическую истину можно извлечь ту, что воля рождается в тайне и воспитывается молчанием»<sup>61</sup>, — писал И.В. Киреевский, стараясь разгадать тайну отношения воли к разуму.

В Евангелии можно найти созвучное тому, о чем писали И.В. Киреевский, Н.Ф. Федоров, Е.Н. Трубецкой: некий царь послал рабов своих призвать желающих на пир и объявить: «Вот я приготовил обед мой, тельцы мои и что откормлено, заколото и все готово; приходите на брачный пир» (Мф. 22:4). Но сами званные отказались (Лк. 14:18—20). Макарий Египетский пишет: «Видишь ли: Звавший готов; отреклись званные. Видишь: Господь уготовил им царство; но они не хотят. Посему воля человеческая есть как бы существенное условие. Если нет воли: сам Бог ничего не делает, хотя и может по свободе своей. Посему совершение дела Духом зависит от воли человека. Господь и у совершенных взыскует душевного соизволения»<sup>62</sup>. В связи с этим А.С. Хомяков писал: «Когда воля человека по своим чистым и святым побуждениям <...> совпадает с характером воли Божьей <...> происходят новые явления <...> чуждые общему порядку вещей»<sup>63</sup>.

Дж.Х. Биллингтон, характеризуя особенность эпохи рубежа XIX—XX веков, эпохи «страстного освобождения и освобожденной страсти», отметил, что музыка была доминирующей формой искусства<sup>64</sup>. Однако расцвет музыки в указанный период не может быть его исключительной чертой. Например, Е.Н. Трубецкой характеризовал восьмидесятые годы XIX века как «музыкальные», когда музыкой занимались почти все. Эти годы, по его мнению, были началом национального движения в музыке. Переход от детства к отрочеству для его поколения был «пробуждением музыкального понимания и началом пробуждения национального сознания»<sup>65</sup>. Известно, что даже поворот к православной вере произошел у Е.Н. Трубецкого «музыкально», под звуки Девятой симфонии Бетховена: «Всего несколько месяцами раньше перед моим юношеским сознанием стала навеянная Шопенгауэром и Достоевским дилемма. Или есть Бог, и в нем полнота жизни над миром, или не стоит жить вовсе. И вдруг я увидел эту самую дилемму глубоко, ярко выраженную в гениальных музыкальных образах. Тут есть и нечто бесконечно большее, чем постановка дилеммы, — есть жизненный опыт потустороннего, — реальное ощущение динамического покоя. Суть девятой симфонии — ощущение вечного покоя над вселенной. Вопреки здешнему раздору, этот потусторонний мир вселенной был для него фактором его духовного опыта. Он не только его

предвидел, он его ощущал»<sup>66</sup>. Кстати, И.И. Лапшин писал, что патетические места из «Критики практического разума» И. Канта вписаны Бетховенным в партитуру Девятой симфонии<sup>67</sup>.

Русская философская мысль органична и полифонична: идеи рождаются, вызревают в недрах предшествующих учений и обретают каждый раз новые, неповторимые оттенки во взглядах различных мыслителей. Но стержневая ее тема — поиски Руси невидимой, сокровенного на Руси Божьего Града, который вдохновлял и будет вдохновлять на духовное паломничество многих патриотов. Н.Ф. Федоров играет ключевую роль, он связывает мыслителей первой половины XIX века, особенно ранних славянофилов, с В.С. Соловьевым, а через него с философами и поэтами эпохи рубежа XIX—XX веков. И.В. Киреевский выявляет синкретизм русской философской мысли, в которой онтология, гносеология, этика, антропология взаимосвязаны. Особую роль в этом синтезе играет эстетическое начало, которое легло в основу размышлений об историческом идеале. Русские мыслители, начиная с В.Ф. Одоевского и русских любомудров, видели в музыке высшее искусство, на языке которого говорит невыразимое и сокровенное. В их творчестве музыка наделялась демиургической силой, обретала онтологический статус, становилась критерием истины, камертоном, по которому должен быть настроен образ отдельной человеческой жизни и общества в целом.

### Примечания

<sup>1</sup> *Лапшин И.И.* Философские мотивы в творчестве Н.А. Римского-Корсакова // *Лапшин И.И.* Художественное творчество. Пг., 1923. С. 283.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> *Трубецкой Е.Н.* Воспоминания // *Русская мысль.* 1921. № 5—7. С. 202.

<sup>4</sup> *Ильин И.А.* Поющее сердце. Книга тихих созерцаний // *Ильин И.А.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 467.

<sup>5</sup> Музыкальная эстетика России в XI—XVIII вв. М., 1973. С. 19.

<sup>6</sup> См.: *Бычков В.В.* Русская теургическая эстетика. М., 2007.

<sup>7</sup> *Соловьев В.С.* Общий смысл искусства // *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 392, 393.

<sup>8</sup> См.: *Бердяев Н.А.* Смысл творчества // *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. М., 1994. С. 217—239.

<sup>9</sup> См.: *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. М., 1994. С. 318—334.

<sup>10</sup> *Кандинский В.* О духовном в искусстве // *Кандинский В.* Точка и линия на плоскости. СПб., 2001. С. 129.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> *Одоевский В.Ф.* Себастьян Бах // *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. Л., 1975. С. 121.

<sup>13</sup> *Хамяков А.С.* Семирамида (исследование истины исторических идей) // *Хамяков А.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 431.



- <sup>14</sup> Цит. по: Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 431.
- <sup>15</sup> Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 253.
- <sup>16</sup> Киреевский И.В. Обзорение русской словесности за 1829 г. // Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 67.
- <sup>17</sup> Он же. Две жизни // Киреевский И.В., Киреевский П.В. Полн. собр. соч.: В 4 т. Т. 2. Калуга, 2006. С. 253.
- <sup>18</sup> Он же. Остров // Там же. С. 296.
- <sup>19</sup> Там же. С. 297.
- <sup>20</sup> Розанов В.В. Миниатюры. М., 2004. С. 30—31.
- <sup>21</sup> Он же. Сахарна // Там же. С. 341.
- <sup>22</sup> Киреевский И.В. Письмо от 6 июля 1833 или 1834 года // Киреевский И.В., Киреевский П.В. Полн. собр. соч.: В 4 т. Т. 3. Калуга, 2006. С. 94.
- <sup>23</sup> Розанов В.В. Библейская поэзия // Розанов В.В. Возрождающийся Египет. Собрание сочинений / Под общ. ред. А.Н. Николукина. М., 2002. С. 451.
- <sup>24</sup> Белый А. Символизм и философия культуры // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 176.
- <sup>25</sup> Там же. С. 171.
- <sup>26</sup> См.: Лукашев З.А. Проблемы интерпретации ранних пифагорейцев // Вопросы философии. 1975. № 6.
- <sup>27</sup> См.: Яковлев Е.Г. Эстетика молчания, тишины и света // Вестник московского университета. Сер. 7. Философия. 1993. № 2.
- <sup>28</sup> Музыкальная эстетика западноевропейского средневековья и Возрождения. М., 1966. С. 109.
- <sup>29</sup> Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры: sub specie aesthetica. Т. 1. М.; СПб., 1999. С. 445.
- <sup>30</sup> Там же. С. 394.
- <sup>31</sup> Музыкальная эстетика России в XI—XVIII вв. С. 20.
- <sup>32</sup> См.: Блок А.А. Из дневников и записных книжек // Блок А.А. Сочинения: В 6 т. Т. 5. Л., 1982. С. 113. Запись от 29 июня.
- <sup>33</sup> Трубецкой Е.Н. «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке. М., 1922. С. 45.
- <sup>34</sup> Белый А. Символизм и философия культуры // Белый А. Символизм как миропонимание. С. 246.
- <sup>35</sup> Ильин И.А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. Т. 2. С. 467.
- <sup>36</sup> Соловьев В.С. Три свидания // Вл.С. Соловьев: pro et contra. СПб., 2000. С. 75.
- <sup>37</sup> Киреевский И.В. Опал // Киреевский И.В., Киреевский П.В. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 238.
- <sup>38</sup> Он же. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 306.
- <sup>39</sup> Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры: sub specie aesthetica. Т. 1. С. 393.
- <sup>40</sup> Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии. М., 1979. С. 306.
- <sup>41</sup> РГАЛИ. Ф. 236. Оп. 1. Ед. хр. 18.
- <sup>42</sup> Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики. С. 236.
- <sup>43</sup> Там же. С. 231.
- <sup>44</sup> Там же.

<sup>45</sup> Блок А. Душа писателя // Блок А.А. Сочинения: В 6 т. Т. 4. Л., 1982. С. 128.

<sup>46</sup> Иванов В.И. Мысли о символизме // Иванов В.И. Родное и вселенское. М., 1994. С. 160.

<sup>47</sup> Музыкальная эстетика России в XI—XVIII вв. М., 1973. С. 19.

<sup>48</sup> Интересно сопоставить мысли Н.Ф. Федорова о плаче с мнением В.В. Розанова: «Христианство смотрит на жизнь как на бесконечную непоборимую скорбь и непрерывный неодолимый грех. Что может быть печальнее? Ничего. Что такое жизнь? Плач и рыдание и ничего более. Христианство <...> хочет плачущего человека, любящего свою печаль» (Розанов В.В. В темных религиозных лучах // Розанов В.В. Собрание сочинений / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М., 1994. С. 97). «Христос никогда не смеялся. Я не помню улыбался ли он. Печать грусти, пепельной грусти — очевидна в Евангелии. Радости в нем есть, но совершенно особенные, схематические, небесные; радости с неизмеримой высоты над землей и человечеством» (Розанов В.В. О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира // Там же. С. 419.) В.В. Розанов воспринимал христианство антиномично. Он не мог решить, что есть христианство: величайший оптимизм или величайший пессимизм, светлое, «семейное» христианство Рафаэля с Мадонной и младенцем или суровое христианство Рембранта. По мнению мыслителя, в жизни победило последнее. Но плач должен доставить духовную радость, очистить и омыть душу и возвеселить самого Господа, ибо плач — свидетельство обретения истины, свидетельство правильности избранного пути.

<sup>49</sup> См. Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры: sub specie aesthetica. Т. 1. С. 437.

<sup>50</sup> Киреевский И.В. Полн. собр. соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1911. С. 211.

<sup>51</sup> Шиллер в стихотворении «Песнь о колоколе» об общем назначении колоколов: «Из медных уст его да льется / Лишь весть о вечном и святом, / И время каждый час коснется / В полете до него крылом. / Да будет он судьбы законом, / И сам без сердца, без страстей, / Сопровождать да будет звоном / Игру изменных наших дней. / Когда же, грянув в час полночный / И слух, встревожа, замолчит, / Да учит нас, что все непрочно, / Что все земное отзвучит». В рассказе В.М. Гаршина «Ночь» колокол спасает запутавшегося человека от самоубийства.

<sup>52</sup> У первых христиан не было колокольного звона. Известно, что в Египетских монастырях знаком собирания к богослужению был звук трубы. В других — удар молота о стены кельи. На христианском Востоке и сейчас еще употребляется дерево наряду с колоколами. В католической церкви с VI столетия стали употреблять колокола, в русском церковном уставе колокола называются «кампаны». Это название из первой половины IX столетия происходит от имени Кампании, где в городе Ноле были приготовлены колокола Павлином, епископом Нольским. Но гораздо древнее китайские колокола. В IX столетии колокола вошли в церковный обиход. (См.: Рыбаков С. Церковный звон в России // Колокольные звоны России. М., 1990. С. 26.)

<sup>53</sup> Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры: sub specie aesthetica. Т. 1. С. 211.

<sup>54</sup> Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики. С. 227.

<sup>55</sup> Биллингтон Дж. Икона и топор: опыт истолкования истории русской культуры. М., 2001. С. 559.

<sup>56</sup> Ильин И.А. О России и русской душе // Ильин И.А. Сочинения: В 10 т. Т. 6. Кн. III. М., 1997. С. 36.

<sup>57</sup> Там же.

<sup>58</sup> Трубецкой Е.Н. «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке. С. 46.

<sup>59</sup> Там же. С. 46.

<sup>60</sup> Там же. С. 48.

<sup>61</sup> *Киреевский И.В.* Письмо А.С. Хомякову от 15 июля 1840 г. // *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1979. С. 362.

<sup>62</sup> Премудрость и благодать Божия в судьбах мира и человека. Пг., 1916. С. 21.

<sup>63</sup> *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч.: В 8 т. Т. 8. М., 1904. С. 339—340.

<sup>64</sup> *Биллингтон Дж.* Икона и топор: опыт истолкования истории русской культуры. С. 554—556.

<sup>65</sup> *Трубецкой Е.Н.* Воспоминания князя Евгения Николаевича Трубецкого // *Русская мысль.* 1921. № 1—2. С. 55. (Русско-сербский марш Чайковского получил в 1876 г. значение политического события, так как невозможно было распространить цензуру на музыкальные произведения.)

<sup>66</sup> Там же. № 5—7. С. 194.

<sup>67</sup> См.: *Латишин И.И.* Философские мотивы в творчестве Н.А. Римского-Корсакова. С. 284.

**М.М. Панфилов**

## **КНИЖНОЕ ДОМОСТРОИТЕЛЬСТВО**

**(заветы Николая Федорова в лабиринтах времени)**

Произведение письменности изначально соприкасается с традицией космического уровня: вселенная есть книга, которую создал Бог. Мир познается как раскрытая книга. *Книжная энергетика* позволяет поколениям быть причастными к историко-культурной памяти по горизонтали и вертикали. Книга — дом отеческой мудрости рода, на-рода, человечества и Дом Софии, Премудрости Божией. Книга раскрывает небесный смысл земной жизни, несет *Благовую весть* о безграничной свободе *со-вести*. Здесь в событийной ткани повседневности запечатлены самые различные по своей природе вехи между началом и концом Истории.

Характер восприятия книги в сфере мифов и символов культуры соответственно сопряжен с такими формами сознания, где вербальные и невербальные возможности, художественно-образные интуиции, грани рационального и тональность иррациональных проявлений не вступают в непримиримые противоречия. В идеале же *со-знание* и *со-весть*, «ум» и «сердце» проявляются в мировоззрении и мирозерцании как личностно неповторимое органическое единство.

По мере распространения секуляризации во всех сферах человеческого бытия разрыв «науки и религии» воспринимается как нечто вполне естественное. Самодостаточные основания приобретает рационализм гуманитарного знания. Интуитивно общедоступный *смысл книги в истории*, открытые с древности «окна» метафизики общения посредством письменного слова оказались за предметными рамками науки.

Глубинные изменения в восприятии христианских основ книжной культуры, которые, начиная с эпохи Ренессанса, подспудно охватили Ев-

ропу, в особой форме проявились в истории России второй половины XVII—XX веков. Культ книги, монастырское просвещение, государственная политика в области формирования национального ядра библиотек — все это развивалось с XI столетия в Киевской Руси, в Московском Царстве на правах духовной преемственности от Византии. Так в единстве многообразия веяний *культурно-исторического стиля* складывался универсальный по характеру и одновременно самобытный «домострой» — идеология национального *домостроительства* книжной культуры.

Культура одухотворяет историческое бытие. Но влияние *культуры* столь же неоднозначно, как сама *духовность*. И может быть живительным, болезненным, смертоносным. От этого влияния зависит характер личностно-общественной причастности к истории — историческая память нации, человечества. Именно от прогрессии хронических болезней культуры стремится спасти человечество «гениальный книговед», «идеальный библиотекарь» — «московский Сократ» — Николай Федоров своим «неученым учением», проектом «общего дела». Книга занимает здесь место в красном углу как средство преобразования культуры социума, объединяющего индивидов механически, формально, в культуру общества личностей, соединенных органически сыновне-отеческими отношениями чрез века, тысячелетия. В вечности.

«Дать бессмертие множеству народа, соблюсти похвальных дел должную славу и, перенеся минувшие деяния в потомство и глубокую вечность, соединить тех, кого натура долгою времени разделила»<sup>1</sup>. Так с гениальной простотой определил смысл исторической науки М.В. Ломоносов. Идеологи славянофильства, а точнее — «московской партии», «направления православно-русского» видят в этом духовное предназначение культуры вообще, размышляя о «характере просвещения» (И.В. Киреевский), об «общественном воспитании» (А.С. Хомяков), о «народном образовании», «народности в науке» (Ю.Ф. Самарин).

С позиций «московской партии» книжное слово должно служить «цельности ума и сердца», утверждению «верующего разума», «живому знанию». Высшее предназначение книги быть «словесной иконой», окном в горний мир, открывающим присутствие небесного в земном. Подлинная книга выражает дух своей «народности» в истории: его просветление и сумрак, взлеты и падения. Из таких книг складывается своеобразная летопись бытия национальной идеи, всех сопутствующих мифов культа и культуры. И если придерживаться ценностного подхода, то именно из книжных вершин национальных культур образуется мировая культура. Но по логике исторических реалий это всемирное *собрание* книжных памят-

ников может преобразиться во всемирный *собор* только под воздействием единства веры, религиозного единомыслия.

«Книга как выражение слова, мысли и знания занимает высшее место среди памятников прошедшего; должна она занимать его и в будущем, которое призвано стать делом возвращения прошедших поколений к жизни, и лишь тогда книга с этого первого места снизойдет на последнее, когда то, что было лишь в книге, то есть только в мысли и голове, станет живым делом человечества»<sup>2</sup>.

В этих словах филигранно запечатлен стержневой концепт «священного дела» книжной культуры в интерпретации Н.Ф. Федорова. «Московский Сократ» отводит *книговедению* глобальную роль в органичном созидаании, преображающем в одухотворенную космическую целостность жизненное пространство национальных культур. Внешне традиционно скромная историко-книжная прикладная наука приобретает у него статус «человековедения» и «природоведения».

Подобная трактовка, полностью отвечая неповторимому духу философии «общего дела», казалось бы, не может озвучиваться в ином исполнении. Ведь Федоров слишком самобытен, поглощен грандиозным, сверхчеловеческим богостроительным «проектом», чтобы иметь прямых предшественников и последователей в XIX—XX столетиях. Не случайно, что и *родословие* своего «книгописчего» творчества он приемлет непосредственно от древнерусских книжников, вступая с ними в своеобразное соревнование. (Литературная анонимность «одинокого мыслителя» символизирует смирение; пространными названиями своих работ он стремится превзойти аналогичную декларативность средневековых «учительных» трактатов.)

«Проект» воскрешающего книжного родства как средство обретения Царства Божия на земле — вот всепоглощающая идея Федорова. И здесь, пред *алтарем* книжной культуры, он занимает исключительное положение. Как бы первосвященник без сослужителей и паствы... Уже не *лицо*, а чудодейственный *лик ведения книжного* предстает в его «неученом» учении. Но настолько ли одинок Федоров в своей «нетрадиционной» оценке книговедческого знания?

### **Книжники, но не фарисеи**

Книговедение есть «познаниеведение». Данное утверждение отнюдь не заимствовано у Федорова. Это, быть может, претенциозное, на первый взгляд, уподобление принадлежит М.Ф. Таубе, одному из последних дооктябрьских апологетов «истинного славянофильства». Автор популярных

экскурсов, посвященных духовно-нравственному, «антимистическому» воспитанию книгой, работ по психологии, статистике, он особенно тяготел к миросозерцанию свт. Феофана Затворника, А.С. Хомякова, Ф.М. Достоевского. Как ортодоксальный консерватор, Таубе был, несомненно, далек от федоровского учения, тем паче — от кастовой, либеральной, все более склоняющейся к революционно-подрывным тенденциям книговедческой и библиотечной среды своего времени. И это заведомо снимает с него подозрения в отраслевой экспансии, притязаниях возвести свою «кровную» дисциплину на трон науки наук. Причина стилистического сближения его трактовки с федоровским книговедением имеет иные — глубинные истоки.

Историческая миссия книжности и библиотечного дела в Киевской Руси, Московском Царстве — духовное *собираение земли, рода, народности* (нации). Это устремленное к *соборности домостроительство* национальной культуры зародилось в межсословной среде монастырских подвижников. Духовные каноны их «домостроя» едины, но полного мировоззренческого единодушия не было никогда (драматическое свидетельство тому — противостояние преподобных Нила Сорского и Иосифа Волоцкого). А Московское Царство все более властно требовало от «книговедения» державной службы (книгописной, библиотечной, книгопечатной). Однако, несмотря на внутренние, порой крайне обостренные противоречия между людьми «книгородными», в сознании их твердо укоренилось, что при всей недостижимости евангельских заповедей *домостроительства* отказ от его канонов недопустим.

Когда мы начали утрачивать свое книжное *родство*?

Сначала *соборный устав* в книжности сменился веяниями *полуустава*, затем — перешел в *скорпись*...

«Ничто так наглядно не раскрывает самой сущности прогресса, этого спешного движения к новизне и торопливого отрицания старины, этой необдуманной замены последней первой, как палеография, наука о старых и новых письменах <...> Занимаясь формами букв, буквально — буквоедством, эта наука пользуется большим презрением у некоторых прогрессистов, а между тем формы букв говорят гораздо более слов, искреннее их; формы букв неподкупнее слов; скорпись, например, на словах говорит о прогрессе, а формы букв, как увидим, свидетельствуют о регрессе» (I, 53—54).

Такой своеобразный гимн палеографии складывается у Федорова. Здесь можно сразу же наметить точки пересечения с книжными листьями В.В. Розанова, алфавитной соборностью М.Н. Куфаева, с идеями «отца виртуальной деревни» М. Маклюэна. Но прежде всего, у Федорова есть

ближайший предшественник по духу и времени — Федор Достоевский. И в оценках прогрессии «книжного бизнеса», и в смысловом соотношении с рассуждениями о «почерке» князя Мышкина в «Идиоте». (Тем паче, Достоевский и сам страстный каллиграф, для каждой рукописи у него рождался свой почерк.) И вот Федоров невольно как бы продолжает и развивает вложенные в уста Мышкина мысли о «характере шрифта». «Именно буквоедство и дает палеографии возможность определять характер эпох, т. е. делает ее искусством, умением, следя за изменением почерка, открывать перемены настроения, совершавшиеся в духе поколений, и притом перемены в самых существенных чертах, каковы переходы от веры, религиозности, к сомнению, неверию, светскости; причем вера, религиозность выражается в благоговении, основанном на сознании своего несовершенства, своей смертности, а сомнение, неверие — в чувстве презрения, которое начинается презрением к прошедшим поколениям, к умершим и забвением о собственной смертности и оканчивается совершенным обесцениванием жизни, пессимизмом, буддизмом. Палеография имеет целью определять не характер лиц, а характер обществ, степень их возвышения или падения» (I, 54).

Для каллиграфии, рисунков Достоевского в рукописях характерен готический мотив. Как книжное воспроизведение духовных вершин европейской культуры. И это опять же глубоко созвучно федоровскому «буквоедству». «Название почерка, господствовавшего в средние века, готическим, т. е. одним названием с архитектурой храмов, соединявших в себе все искусства, строившихся многие века, так что окончание их могли видеть лишь потомки начавших постройку этих храмов, это название, общее всем сторонам жизни, показывает, в какой тесной связи письмо находится со всею жизнью этого времени. Точно так же название в Древней Руси, в Руси византийской, почерка уставным и полууставным, т. е. одним названием с уставом, коему подчинялась вся жизнь тогдашнего времени, жизнь духовных и светских, такое название свидетельствует о способности письма быть графическим изображением духа времени» (I, 54).

Средневековая книга, по утверждению Федорова, создавалась «с глубоким благоговением, с любовью, даже с наслаждением», исполнялась «как художественная работа», слагалась «как молитва». «Ярко отличаясь одни от других, буквы эти не теснили, не давили и не сливались одна с другой, потому что и производились неспешно, неторопливо, производились как труд, в коем видели благословение, а не проклятие, не говоря уже о небесной награде; эти люди, переписчики, чаявшие блаженства в будущем, предвкушали его уже и в настоящем, находя удовольствие в самом труде» (I, 54).

Такой духовный устав книжников с точки зрения современных Федорову «прогрессистов» есть явление «застоя» и «рабства». Письменность, соответственно, раскрепощается в Новое время. И здесь Федоров делает вывод, методологически значимый для осмысления истории книжного дела. «Подобно тому как все должности и профессии лишаются священного значения <...> и письмо перестает быть службою Богу в общем, хотя и таинственном, деле, а подобно другим профессиям обращается в личное дело и становится средством наживы; скоропись это уже не священное письмо, и не благоговение управляет рукою писца, ставшего наемником и продавцом, не благоговение управляет и рукою писателя и вообще пишущего в эту эпоху, не признающую ничего священного. Скоропись, урезывая буквы, как урезают в ту же эпоху платье, как сокращаются церемонии и обряды, лишает их (буквы) величия; лишаются величия и люди, свергнувшие иго устава и предавшиеся суетливой, лихорадочной деятельности, мельчающие в ней, обезличивающиеся и сливающиеся в толпу, подобно буквам, обезличивающимся и сливающимся при скорописи, при спешном письме. Письмена только отмечают перемены, совершающиеся в духе общества, переходящего от жизни, подчиненной строгому уставу, к суетливой и лихорадочной деятельности. Скорость не была бы болезненным явлением только в том случае, если бы прилагалась к общему отеческому делу и оправдывалась целью» (I, 54—55).

Размышляя о «скорострельном», «скороходном», «скоропечатном» характере Нового времени, Федоров провидчески предсказывает Новейшее время сверхзвуковых скоростей и виртуального общения. В отрыве от единения, от высшей цели человеческого бытия постоянное ускорение прогресса, литературное «многписание», нарастая количественно, теряют качественную ценность. Человек становится «самопишущей машиной», которая производит и потребляет в духовной слепоте опустошаемой души.

### «Против течения»

Современники называли Федорова «идеальным библиотекарем», «гениальным книговедом». Некоторые нынешние представители книговедческой касты ему в этом отказывают. Что ж, этих специалистов по методологии истории книги по-своему можно понять. Ведь они защищают свое научное сообщество не только от «мечтаний» Федорова, но и от заведомо «осложняющего жизнь» прямого диалога с русской философией как таковой. Здесь отчасти сказывается эффект застывшей парадигмы, охарактеризованный столь ярко В.В. Налимовым. И дает о себе знать, конечно же,



запутанная противоречивость нынешнего отношения эксплицитного книговедения к протонаучным представлениям об «учении книжном», а самое главное — к имплицитному знанию о книге в настоящем — прошлом — будущем.

Наука о книге, библиотеке, читателе по ряду параметров имеет сегодня весьма парадоксальный статус. С одной стороны — принадлежность к самой сердцевине общественной жизни, органичная «по определению» причастность к академическому корпусу наук о культуре. С другой — зыбкая самодостаточность каждой конкретной отрасли, их расплывчатое объединение и профессиональный «сепаратизм» в рамках специальности «библиотековедение, библиографоведение и книговедение». Реальная вовлеченность в диалектику истории, в повседневную стихию информационных потоков и формальный этикет употребления стереотипов методологии — как бы догматически консервативной, как бы радикально революционной. Дерзкие амбиции и трогательная застенчивость. Ностальгия о былом величии «работы с читателем» и безоглядная внешне апология прогресса. Подобные оппозиции «ради красного словца» можно приводить до самозабвения. Но возможен ли сейчас для специализированного сознания нашей науки эффект шоковой терапии, которая столь необходима для пробуждения рефлексии «на темы» пройденного пути? Что «хорошо» и «плохо» в прошлом и настоящем? Чем обернется в очередной раз «светлое будущее»? «Куда ж нам плыть?»

Мы живем в истории под книжной крышей и электронным зонтиком. И в красочно-карнавальном водовороте текущих мифов с этикетками «пост», «прото», «нео» присутствуют метафизически вечные — свет и тьма. Но если отсеять сиюминутное ослепление интеллектуальной модой (а Россия страдает от подобных эпидемий веками), то даже при полярных воззрениях следует признать, что из всей палитры постмодернизма феномен постнеклассической науки позволяет в наибольшей степени ориентировать сознание наук о культуре на тональность триады настоящее — прошлое — будущее.

Постнеклассическая наука предполагает синергетический стиль мышления, при котором объект и субъект познания организуются в единый цикл через средства познания. Соразмерность миров, исходя из антропного принципа, включает в глобальную эволюцию гуманистический смысл. Общая картина мира в постнеклассических эскизах обрисована в контурах генетической взаимосвязи всех уровней организации бытия. Таким образом, поставлена дерзновенная задача перехода от информационной (техногенной) цивилизации к антропогенной. Для этого необходимо высшее искусство стратегического управления историко-культурными процессами в

настоящем и будущем человечества, сверхчеловечески искусное влияние на ноосферу. Книга и «школа — библиотека — музей» (Н.Ф. Федоров), казалось бы, должны играть главную роль в трансляции гуманистических ценностей. Если удастся вдохнуть в них жизнь, благодаря незримым соприкосновениям синергетики и синергии, новой рациональности и вечной иррациональности. Ведь только тогда и можно на деле стремиться к исходу из техногенной цивилизации.

Сближение с традициями и новациями русской философии культуры — первостепенная задача книговедов России на общенаучном уровне специальности (академический корпус наук о культуре «и книговедение», «библиография, библиотековедение»). И точка отсчета, разумеется, должна быть самой близкой — школы А.Ф. Лосева, М.М. Бахтина, А.В. Михайлова, Г.П. Щедровицкого, истоки и становление постнеклассики в «перестроечный» (В.С. Степин) и постсоветский период. «Неученое учение» Федорова придает такому движению исключительный импульс. Не потому, что «не надо» Востока и Запада, — просто начинать надо с ближнего. «Родню не выбирают».

А в Европе у нас нет ничего роднее немецкой философии, немецкого «библиотековедения» как «национальной экономики духа» (Адольф фон Харнак). Речь не о персоналиях, — о философском родстве в целом. Личностно России во многом близки мудрецы Дальнего Востока, европейские традиционалисты, такие блистательные одиночки как Ортега-и-Гассет, Мирча Элиаде, Карл Юнг, но словосочетанию Россия и Германия невозможно найти аналог. Кстати, всемирное признание немецкой классической и неклассической философии есть во многом заслуга русской мысли — наших шеллингианцев, гегельянцев, кантианцев, ницшеанцев — и далее по кругу вечного возвращения. Не говоря уже о темах «Достоевский и Ницше», «Федоров и Ницше», «Федоров и культ наследия предков в России и Германии».

Предмет любой научной отрасли, как, соответственно, и процесс познания, находится в постоянном движении. Это обусловлено развитием самой науки и динамикой изменений общественной атмосферы. К устойчивым традициям отечественной философии принадлежит сочетание двух подходов к осмыслению феномена «наука» — интерналистского и экстерналистского. Такой синтез позволяет соотносить характеристику когнитивных процессов в пространстве науки (интерналистская направленность на оценку состояния данной парадигмы) с контекстом социальных, историко-культурных процессов (экстерналистская диагностика реальных потребностей общества и государства, организации научной, учебной, культурно-просветительской деятельности).

В современной России на уровне академической школы философии открыто констатируется: необратимая деформация ценностей традиционного общества в условиях техногенной цивилизации; глубинный кризис в сферах социального проектирования и управления. Комплексный анализ «вызовов» и «угроз» подспудного приближения перманентно всеобъемлющей человечество катастрофы уже в первом приближении показывает, что жизненные сценарии, вольными и невольными исполнителями которых становятся субъекты социально значимой деятельности, инструментарий классической рациональности фиксировать не в состоянии. Таковы жесткие реалии вялого сползания с аварийного фундамента социального управления к анархической бессубъектности, культу примитивной рациональности и ее рыночным муляжам.

Стремясь найти выход из лабиринтов кризиса, эксперты указывают, что в постнеклассической науке интерпретация знаний неразрывно связана с субъектами, их производящими, с их взаимоотношениями и представлениями о духовных ценностях, с импульсами и возможностями стимулирования рефлексии в сферах интеллектуального бытия. Наука анализируется в контексте социально-культурных тенденций, в антропологическом ракурсе рассматриваются типы научной рациональности в истории различных цивилизаций. Особое внимание уделяется «человеко-размерным системам» (В.С. Степин), развитию идей рефлексивного подхода в рефлексивно-субъектном аспекте (В.А. Лефевр) и в рефлексивно-деятельностном аспекте (актуализация наследия Г.П. Щедровицкого).

На основе антропного принципа разрабатывается проблематика, обусловленная веяниями времени и «злостью дня», ведется поиск постнеклассических подходов к концепциям социального развития. Так, характеризуются аспекты онтологии субъекта в постнеклассической науке, представлены эскизы постнеклассических концепций социального проектирования и управления, а также пути совершенствования их технологий. На первый план по своему потенциалу все более выходит синергетика. Научная картина мира выполняет методологическую функцию наряду с частными познавательными принципами и подходами; здесь можно, видимо, сказать, что знание о мире как таковое несет в себе методологический потенциал и тем самым обуславливает свое дальнейшее развитие или, другими словами, наука есть «живой организм» во всех ее частях.

Формируя новый образ рациональности, философия обращается к богатейшему опыту онтологии духовного знания, к постижению сокровенного смысла человеческого бытия в пространстве культуры, к феноменологии мифа, символа, знака. Принцип единства становится основополагающим при интерпретации метафизической сущности слова, общения,

письменности. И если книга есть символ мира, то личность человека является суммой мира, миниатюрное «издание конспекта» этой книги.

Поразительны созвучия на рубежах XIX—XX и XX—XXI веков. Вот лишь один характерный пример, связанный с дисциплинарным дроблением науки, непримиримым обличителем которой вслед за «русской партией» Алексея Хомякова и Федора Достоевского было суждено стать «Московскому Сократу».

Серебряный век русской мысли: «Идеал цельного знания, столь ясно начертанной Платоном, перестал вести науку даже в качестве кантовской регулятивной идеи. Не Наукою, а науками, и даже не науками, а дисциплинами занято человечество. Случайные вопросы, как внушенное представление, въедаются в сознание, и, поработанное своими же порождениями, оно теряет связь со всем миром. Специализация, моноидеизм — губительная болезнь века — требует себе больше жертв, нежели чума, холера и моровая язва. Нет даже специалистов по наукам: один знает эллиптические интегралы, другой — рататорий, третий — химию какого-нибудь подвида белков и т. д.» (священник Павел Флоренский)<sup>3</sup>.

Постнеклассическая тональность в России XXI века: «Утрата целостного взгляда на мир — едва ли не самая большая утрата, приведшая к глобальному кризису нашей цивилизации на рубеже тысячелетий. Современный человек тонет в потоках разнородной информации от последних достижений геной инженерии и трагедий национальных конфликтов до чудесных свойств соусов и детских подгузников. Дисциплинарное научное знание нашего века скорее усугубляет фрагментарность картины, добавляя все новые понятия и термины, постоянно возникающие на границах частных дисциплин. Общество вступило в эпоху перманентного кризиса, кризиса непонимания, и мы постоянно ощущаем сложность, непредсказуемость и неустойчивость этого техногенного мира, порожденного нашим радио. Быть может, кому-то покажется, что я сгущаю краски, ведь в любые времена самоощущение культуры представлялось как апокалипсическими, так и оптимистическими мотивами, но несомненно одно: на дворе информационный кризис, не оставляющий шансов выжить в одном темпоре» (В.Г. Буданов)<sup>4</sup>.

Ценностным символом культуры на данном этапе развития техногенной цивилизации, по беспощадно меткому наблюдению В.С. Степина, становится «Книга рекордов Гиннеса». Этот диагноз — плоть от плоти русского имплицитного книговедения XVIII—XXI веков. Возврат к традиционному обществу, с позиций постнеклассики, невозможен. «Спасательный круг» — единение представителей самых различных областей знания, самых несходных типов культуры. У человечества еще есть «священное

дело», которому служит книга памяти об ушедших поколениях. Сегодня при осуществлении когнитивных подходов к разработке проблем настоящего — прошлого — будущего культуры будет в прямой пропорции актуализироваться проективная философия Н.Ф. Федорова. Этот путь на языке постнеклассической науки уподобляется не символу лестницы, уводящей в высь, а скорее, срединному пути — Дао — соединению в человеке земного и небесного. Это путь в пространстве культуры, которая осуществляет «психосоматическое исцеление», «терапию души» (В.И. Аршинов).

Федорову чужд национальный мессианизм, но ему кровно близка по духу историческая миссия книжности и библиотечного дела на Руси, в Московском Царстве — духовное собирание земли, рода, народности Российской «небесно-земной Империи». Такой *царский* выбор срединного пути изначально шел вразрез с настроениями в книговедческой среде, которые ориентируют на социальный статус книги в духе «исторического прогресса». С упразднением марксистско-ленинской методологии это предполагает разнообразные вариации позитивизма и историцизма, в том числе: научные подходы к «просветительству» в стиле Н.А. Рубакина, мировоззренческий союз с культом исторического прогресса у Н.И. Кареева — признанного основоположника «историософии» в российской академической школе. И Федоров в данном случае не только не «попутчик», но и, быть может, самый воинствующий противник.

Н.А. Рубакин — выдающийся идеолог «культурной революции» в библиотечном и книжном деле России — до 1917 г. считал своей главной целью разрушение традиций «православия, самодержавия, народности». Ленин, как известно, критиковал его фундаментальный труд «Среди книг» за «надпартийность» и «эклектизм». В.В. Розанов обрушился на этот опыт модели национального книжного ядра, по сути, со славянофильских позиций «священного писания литературы». И Федоров, разумеется, с присущим ему темпераментом, не смог бы остаться в стороне от этой полемики. Но судьба распорядилась иначе...

Критические отзывы Федорова всегда необычайно прицельны, всегда «на поражение». В одной тональности с А.С. Хомяковым и Ф.М. Достоевским он обвиняет все «ученое сословие» в умозрительной «кабинетности», в отрыве от православно-нравственных основ жизни. «Истинная мудрость истории, — утверждает Федоров, — состоит не в том, чтобы отделяться, освобождаться от традиций, т. е. заменять их личными произволами, а понять их, чтобы остаться с массой в единомыслии, обращая мифическое дело в общее, действительное» (I, 65).

В федоровской проекции философия истории Н.И. Кареева предстает как «историософистика». «Прогресс для Кареева есть верховный кри-

терий, посредством которого он судит историю, ибо философия истории есть суд; в этом и смысл истории, говорит он же» (I, 65). Не слишком симпатизирует Федоров и самому понятию «историософия» как плоду сугубо научных изысканий. Гораздо роднее для него «неученное» обозначение — *мудрость истории*.

*София* — мать *Веры, Надежды, Любви* — христианских добродетелей, жизнеутверждающих человеческую общность. И если «философия» — *любовь к мудрости*, а «филология» — *любовь к слову*, то родственно иерархическая соотнесенность их с «историософией» знаменательна. Родословие историософской мысли измеряется тысячелетиями, хотя в научном обиходе «философия истории» укореняется только в XVIII—XIX веках.

Как и при Федорове, твердо установившейся дефиниции «историософии» в науке до сих пор не существует. Применительно к «истории книги» — специальной дисциплине на стыке книговедческих, библиотечных, библиографоведческих отраслей знания — можно определить «историософию» как *осмысление духовно-материального феномена книжной культуры в историческом процессе*.

Наиболее стойкими в научном отношении представляются термины В.О. Ключевского, который определяет «историю» в качестве: 1) процесса движения во времени и 2) познания этого процесса. В данной трактовке «исторический процесс» есть «жизнь человечества в ее развитии».

Конкретизируя приведенную формулировку, Ключевский отмечает, что «человеческое общежитие выражается в разнообразных людских союзах, которые могут быть названы историческими телами и которые возникают, растут и размножаются, переходят один в другой и наконец разрушаются, — словом, рождаются, живут и умирают, подобно органическим телам природы. Возникновение, рост и смена этих союзов со всеми условиями и последствиями их жизни и есть то, что мы называем историческим процессом»<sup>5</sup>. Природа человеческого общения посредством *книги* сопряжена с органикой «исторических тел». Но ведь у любого человеческого «тела» есть *душа* и *дух*, есть *рассудок* и *разум*. И когда умирает «тело» *государства* (К.Н. Леонтьев), когда физически разрушается *культурно-исторический тип* (Н.Я. Данилевский), этническая или полиэтническая национальная *общность* (Л.Н. Гумилев), остаются их бесплотные *психеи*. Частично сохранившиеся *обличья* их являют памятники, среди которых *книга* на протяжении тысячелетий занимает «первое место» как источник *памяти* человеческого сознания (Н.Ф. Федоров).

Согласно одной из созвучных В.О. Ключевскому современных философских трактовок, «исторический процесс — это длящаяся во времени коллективная драма, действующими лицами которой являются крупные

социальные общности — народы, классы, государства, цивилизации»<sup>6</sup>. *Книга* — произведение письменности, печати — *исполняет в драме Истории* ведущую роль посредника между людьми, этносами, национальными культурами.

Что есть *история книги*? Это отнюдь не праздный вопрос, если с позиций книговедческого синтеза *вчитаться* в энциклопедические дефиниции. По своей родовой греческой этимологии «история» — «рассказ о прошедшем». Собственно «исторические источники» образуют плоть от плоти таких «рассказов» — произведений письменности. Все эти письменные свидетельства в ранней славянской традиции воспринимались как «книги». Более того, «книжным» считался любой текст, вплоть до писем, записок чисто бытового характера. Такова *книжная мозаика прошедшего*, пополняемая из реалий *проходящего* в историческом процессе.

Историософско-культуроведческая направленность подходов к осмыслению *истории книги* отчетливо проступила в контурах музейно-библиотечной стратегии, которую закладывал первый директор Московского публичного и Румянцевского музеев Н.В. Исаков. Вся деятельность музеев, по его убеждению, должна быть посвящена, прежде всего, *истории православия, государственности и литературы* в России. Грандиозный замысел собирания книжных памятников в стенах Пашкова дома изначально приобрел символическую тональность. По нарастающей это получает все более сильное звучание в период деятельности А.Е. Викторова на посту хранителя Отделения рукописей и славянских старопечатных книг (1862—1878).

Именно Викторов в 1874 г. рекомендовал на службу в Румянцевскую библиотеку «Московского Сократа» — Федорова. Случайность? Возможно. Но знаменателен сам факт пересечения складывающейся тогда школы румянцевских книговедов с учителем «священного дела» — проективной философии *книги, библиотеки, культуры*.

Гений Федорова самобытно православлен по духу и дерзновенен по своему космическому устремлению. Викторовская одаренность проявлялась прежде всего на стезе государственного собирательства книжных памятников. Концептуально Федоров расценивал такое библиофильство как первый подступ к *собиранию воскрешающей историко-культурной памяти* нации и человечества.

Примечательно, что через десять лет после кончины Викторова «идеальный библиотекарь» Федоров выступит поистине с *иконописным* предложением. «Нельзя ли митрополиту Алексию, икона которого имеется в память хранителя Рукописного отделения А.Е. Викторова, вложить в руки Новый Завет, исправленный с греческого текста и составляющий, вероят-

но, задушевное дело, дело жизни Святителя? И А.Е. (Викторов. — М. П.), конечно, рад бы был, если бы увидел день, когда издан этот труд творца умственного подъема Московского Государства XIV века!» (III, 65).

Историко-культурная миссия книжников требует, по Федорову, жизнеутверждающей причастности к памяти Отечества. Собрание книг уподобляется **собиранию личности** — человека, народа, нации — Русской Земли. Это основа «умственного подъема» Московского Царства, Российской Империи.

### «Священное дело»

Россия в «историко-астрономическом» проекте Федорова предстает как Евразийская «небесно-земная Империя». Между *небесным культом Востока и земной цивилизацией* Запада. Сама направленность осмысления отечественной и всемирной истории, по Федорову, связана с предметным определением отношений к Западу и Востоку. Именно поэтому житие Александра Невского — первого русского евразийца — занимает у Федорова особое место в книжной памяти нации.

Федоров, очень строгий, нередко беспощадный в своих оценках, непривычно мягок по отношению к Ивану Грозному, в отличие, скажем, от славянофилов. Хотя и отмечает справедливо, что расцвет книжного просвещения в середине XVI века связан, прежде всего, с именем святителя Макария. Столь доброжелательное отношение к «тирану» имеет свои мотивы.

Иван Грозный пришел к осознанию значимости учительных и житийных книг, летописей для **домостроительства** русской культуры и государственности. Отсюда — Великие Минеи Четьи и Летописный свод — ядро национальной книжности. По словам В.О. Ключевского, это — «историческая теология». Это источник воспитания книгой — приобщения к **цельной народности**. (Последнее понятие содержательно отличается от социальной целостности индивидуумов народонаселения.)

Русская книжность призвана сеять не гуманистические абстракции «разумного, доброго, вечного», а живительные семена **любви к Отечеству**. В противоположность порывам страсти патриотизма. **Отечестволюбие...** Это слово стремился вернуть в наш обиход А.С. Шишков. **Отечествоведение... Любовь к отцам**. Это уже по Федорову. Вся деятельность «русской партии» XIX века направлена на восстановление связей с традицией Предания. В этом смысл евразийского завещания Достоевского: культивировать народность «глубоко национальной и консервативной печатью».



Александр Невский, Сергей Радонежский, святители Алексей и Макарий предстают у Федорова как подлинные выразители идеалов народности. И совсем рядом федоровское памятование об «Илье Муромце» русской науки — Михаиле Ломоносове. Это имеет принципиальную значимость. Поскольку вне зависимости от того, насколько сам Федоров был знаком с наследием Ломоносова, интуиция «Московского Сократа» проникает в самую сердцевину русской идеи книжного бытия XVIII—XIX веков.

Как и Л.Ф. Магницкий, Ломоносов видит смысл, предназначение российской науки, ее развитие в православном русле. Это синтез нового, подлинно созидательного в мировой мысли со священной традицией русской книжности, которая исходит из единства Писания и Предания. В учении Федорова это аксиома, требующая единства мысли и дела. ***Ибо Царствие Небесное подобно книжнику, который выносит из сокровищницы старое и новое.***

Ломоносов впервые в условиях опаленной книжным расколом русской культуры выстраивает ценностную иерархию книги старой и новой печати. «Российский язык в полной силе, красоте и богатстве переменам и упадку не подвержен утвердится, коль долго Церковь Российская славословием Божиим на славенском языке украшаться будет»<sup>7</sup>. «Благополучна Россия, что единым языком едину веру исповедует и единою благочестивейшею Самодержицею управляема, великий в Ней пример и утверждение в православии будет»<sup>8</sup>.

Как свидетельствуют предсмертные записи Ломоносова, он намеревался предостеречь Императрицу от того, к чему неизбежно приведет секуляризация культуры языка, книжности. «Ежели не пресечете, великая буря восстанет»<sup>9</sup>. Напомним вновь о том, что высшее предназначение исторической науки, смысл книги истории российской Ломоносов видит в *метафизическом единстве поколений*.

Такая *метафизика* книжного общения, в сущности, предвосхищает федоровский постулат: «Истинная мудрость истории состоит не в том, чтобы отделяться, освобождаться от традиций, т. е. заменять их личными произволами, а понять их. Чтобы остаться с массою в единомыслии, обращая мифическое дело в общее, действительное» (I, 65). Чем может быть «учение книжное» в отрыве от породившей его отеческой традиции? Абстрактный «интернационал» мировой книжной культуры можно моделировать сколько угодно. Но лишь в «кабинете»... (Не будем забывать о библейской истории Вавилонской башни.) И вот, невольно продолжая мысль А.С. Хомякова о том, какие соблазны с давней древности таила гордость книжников под сводами библиотек, Федоров напоминает нам: «Наказание смешением языков последовало именно за то, что поколение живущих хо-

тело воздвигнуть памятник себе, то есть забыло отцов, забыло, конечно, и язык их за исключением, впрочем, того, что слышало в раннем детстве и что, по-видимому, и не могло быть забыто, хотя бы и желали того» (I, 44). Письменное, книжное слово, по Федорову, изначально таит в себе соблазн: «Младшее поколение считает себя выше старшего, но это настолько же основательно, насколько верно, что теория выше опыта, что теория может родиться и существовать без опыта».

Опять же от Магницкого и Ломоносова идет стиль духовного традиционализма в научном познании. В синтезе новаций и традиции, теории и опыта снимаются крайности, обусловленные механическим отражением внешнего мира и абстрагированными подходами к развитию науки. Отсюда — от Ломоносова к славянофилам, к Достоевскому и Федорову идет линия против самодостаточности науки, против абсолютизации спекулятивной философии. А в конечном итоге — против профанации идеалов книжного просвещения — против подмены цельной мудрости энциклопедизмом целостного знания (в просторечии — каталожной и компьютерной «коммуналкой»).

«Где чужой язык употребляется предпочтительнее своего, где чужие книги почитаются больше, нежели свои, там при безмолвии словесности, все некоторым образом вянет и не процветает»<sup>10</sup>. Это Шишков — первопреемник Ломоносова. Потом взойдет целое созвездие мыслителей, объединенных устремлением вслушаться в *небесно-земную музыку* русской истории. Потом будут славянофилы. Их «священное писание литературы». Потом настанет черед «неученого учения» Федорова и «русской партии» Достоевского.

Книга может быть «документом Бога» и «паспортом Антихриста». (Это Владимир Соловьев.) Высшее предназначение книги, по Ломоносову и Федорову, соединять через века. В вечности. Именно общность поколений и образует *народ*. Именно здесь — сердцевина общества. Общество в идеале являет личностную общность на пути традиции к своим истокам. Общество — *личность народа*, а не социальный индивид *народонаселения*. Смысл книги в истории — соединить сыновей с отцами во славу Отца Небесного. На земле. Такое служение книги Федоров и считает «священным делом».

Книжный союз с Ломоносовым первыми заключили славянофилы. Федоров резко отстраняется от них. Но к славянофилам после затяжной полемики с ними причисляет себя Достоевский. А самым «главным славянофилом» Федор Михайлович называет Пушкина. Предтечи славянофильства — Шишков, Карамзин, Ломоносов. И дальше — к книжникам Московского Царства XVI—XVII веков. Здесь есть органическая преем-

ственность. Пусть органика эта искорежена расколом, но традиция до сих пор жива. И федоровское учение родом именно оттуда.

Нельзя подняться выше проективной идеи Федорова. Выше могут быть только звезды. «От Востока Звезда сия воссияет». (Это из «Братьев Карамазовых».) А «реалистичнее» Достоевского пока еще никому не удалось оказаться. То есть стать бескрайнее, шире, озареннее, глубже. «В косых лучах заходящего солнца». И все время на краю бездны.

Мы живем в Истории. Наше *небесно-земное* общение, причастие к родному и вселенскому возможно посредством книги. Достоевский и Федоров чувствуют это сердцем и помышлением, чувствуют буквально каждым нервным окончанием. Конечно, каждый по-своему.

У Федорова исторический смысл книги наставнически вплетен в вертикаль его «неученого учения». В мире Достоевского тема книги и чтения бездонна. Здесь ничего невозможно «сузить». *Ибо нет греха непрощительного, кроме греха нераскаянного.*

В русской традиции наука о книге есть общественное, нравственно ценностное знание. Смысл этой науки — сделать память отцов сыновней из рода в род. Иначе мы соприкасаемся не с книжностью, а в некотором роде с бумажной или электронной средой. Люди «из бумажки». (Это по Достоевскому.) Или из компьютера. В проекте воскрешения книгой у Федорова «целью жизни будет спасение от культуры», которая лишена культа предков. Иного не дано.

### Вольные ученики и невольные последователи

«Человек пронизан для культуры, более того — он пронизан культурой. И если уж представлять себе это состояние в виде какого-либо образа, то не следует воображать себе культуру в виде воздуха, который пронизывает все поры нашего тела, — нет, это «пронизывание» более определенное и структурированное: оно осуществляется в виде ментальных образований — концептов. Концепты — как бы сгустки культурной среды в сознании человека» (Ю.С. Степанов)<sup>11</sup>.

Именно в этих ментальных «сгустках», которые принадлежат знанию о книге имплицитно, не проявлены в профессиональных формах, сохраняя внутреннее единство и богатейшее разнообразие личностно неповторимых мыслей, представлений, связанных с интуитивным восприятием книги, и присутствует питательная среда, жизненно необходимая для эксплицитной науки.

Исследования любой исторически развивающейся уникальной системы в сферах человеческого бытия требуют соответствующей экспликации

ценностей. Сегодня надо искать не просто объективные законосообразные истины, а те из них, которые можно соотнести с бытием личности — человека, «рода-племени», нации, человечества. И непризнанный официально эксплицитным книговедением Н.Ф. Федоров начал это первым, продолжая дело М.В. Ломоносова.

Чрезвычайно богатые в творческом отношении, содержательно насыщенные идеи, посвященные историко-культурному статусу и общественному предназначению книги, были выдвинуты в 20-е гг. XX века М.Н. Куфаевым и А.М. Ловягиным, которые во многом предвосхитили современные концепции социальных коммуникаций. «Книга — это часть многоликой действительности: нечто единое, обособленное и целое, и в то же время, с другой стороны, неразрывно связанное со всем прочим миром, *продукт* мировой культуры и фактор ее»<sup>12</sup>.

Столь притягательный по глубине образ книги запечатлел самый одаренный поэт в среде эксплицитного книговедения — М.Н. Куфаев, который впервые создал типологически синтезированную панораму структурных компонентов науки о книге. Согласно трактовке Куфаева, «общение в книге людей — *беспредельно*», «проблема жизни и человека, как существа общительного, сливается с проблемой книги»<sup>13</sup>. При этом особо отмечалась условность самого понятия «книга» в рамках научной рациональности. «Правильнее всего понимать книгу как *вместилище всякой мысли и слова, облеченных в видимый знак*, все то, что могло бы при некотором техническом видоизменении получить вид и характер книги в самом узком смысле этого слова».

По духовному складу Куфаев не только (а порой и *не столько*) историк и философ *книги* в привычном понимании, сколько историософ, культуролог *книжного бытия*. Именно он впервые ввел в книговедческий обиход *мифологемы* и *символы* энергетики, которую излучает «книжное явление», «книжный процесс», «книжное общение». При такой интерпретации «книжное общение» охватывает все стадии и формы индивидуальной причастности к *книге*: от ее создания (рождение из «хаоса») до феноменологии «соборности» — социокультурного обихода. Здесь у Куфаева много произвольных *созвучий* с «проективной» мыслью Николая Федорова, который поставил *книгу* на «высшее место» в культуре человечества.

И тот, и другой мыслитель видят в «книжном общении» облаченный в *материальные формы книги* духовный залог достижения «светлого будущего». Но если для Куфаева это путь к *царству* гуманистических идеалов, то у «Московского Сократа» — обретение *Царства Божия* на земле.

По Федорову, чтение способно иметь характер непосредственного *общения* с «книгописцем» *через века*, побуждая читателя к благоговейному вниманию и неличеприятному диалогу, к поминальной молитве. *Книж-*

ная панихида, посвященная смертному, и книжный молебен пред иконами «личности» и «события» тем самым являются неотъемлемой частью «общего дела» — воссоздания памяти об «отцах» и «родстве», устремлений к «сердечному» знанию, к «преображению действительности».

Федоровский «проект» книжного спасения — в соборном движении «по вертикали». В своей вере «Московский Сократ» безогляден настолько, что переходит в иное измерение, где земное (у Куфаева — «эмпирическое») соединяется с небесным («идеальное»). Проповеди этого первосвященника пред алтарем книжной культуры направлены на сверхчеловеческое выпрямление, что символически можно уподобить преобразению книжной скорописи и полуустава в канонически совершенное уставное письмо. Куфаевская же мысль движется вперед, над бытийной «горизонталью», но вдохновляет ее проникнутое отзвуками идей Федорова книговедческое эссе Льва Толстого.

«Суть книги вечна; какую она была ранее, такую остается и теперь, такую перейдет и в далекое будущее: суть эта — увековечение мысли, воплощение ее в доступном, по возможности большинству, виде посредством письмен или видимых знаков. По такому определению сути письменности мы можем установить крайние пределы в данной области: с одной стороны — мысль, возникающая в мозгу, с другой — пользование ею без ограничения во времени и пространстве. Сблизить эти абстрактное с конкретным между собою, эти пределы и составляет задачу книгодельного искусства или техники письменности. История показывает нам, как постепенно они сближались»<sup>14</sup>.

Опосредованное влияние федоровских постулатов на методологические установки книжной историософии Куфаева несомненно. Вряд ли Куфаев пренебрег и визуальным знакомством с учением «общего дела», поскольку книговедение («человековедение», «природоведение», «отечествоведение») играет здесь стержневую роль. Фигуры же намеренного умолчания о Федорове, по сути, вполне объяснимы. Не только наследие «Московского Сократа», само имя его было негласно табуировано к концу 20-х гг., когда философия истории книжности у Куфаева приобретает более очерченные контуры.

Документально подтвердить или опровергнуть предполагаемое «книжное общение» Куфаева с Федоровым, быть может, никогда не удастся. Куфаевский архив, вместе со всеми неопубликованными работами, черновыми материалами, перепиской, бесследно исчез в 1948 г., сразу же после кончины владельца.

По сути, Куфаев высвечивает концептуальный смысл книги, энергетику книжных «сгустков» культуры. «Это широкое определение и не совсем

привычное, но к такому пониманию понятия книги неизбежно приводят наблюдение и изучение всего громадного материала, выражающего мысль и слово и воспринимаемого нашим зрением как написанное или напечатанное. И ассирийская клинопись, и латинский свиток (*volumen*), и современные фолиант и брошюра, и афиша — все книги. У книги своя жизнь, своя судьба, своя борьба за жизнь и свое счастье. С разных сторон и точек зрения изучается теперь книга. Существенно отличаясь от истории литературы, истории умственного развития, истории культуры, искусства и др., наука о книге, или книговедение, со своей точки зрения изучает книгу, часто говоря на общие темы с поименованными науками и часто пользуясь их научными выводами. Но наука в целом не ограничивается одним только эмпирическим изучением своего объекта. Ко всякому предмету можно подходить также философски. И философское обозрение предметов разных и вышеуказанных дисциплин уже ведется параллельно с успехами эмпирического их изучения. Так, "философия жизни", "философия истории" — термины довольно прочные; "философия культуры", "философия искусства" не новые сочетания понятий; существуют работы по "философии литературы", "философии архитектуры". Не может ли быть и "философия книги", а может быть, и "философия книговедения"?»<sup>15</sup>.

Философия как философия мира, в интерпретации Куфаева, есть система миропонимания. Соответственно предметная философия — система принципов, определяющих «жизнь и бытие» данного предмета. «Книга не только жизнь, но и источник культурной жизни в настоящем и через настоящее в прошедшем и будущем». Такой подход по-своему предвосхищает постнеклассическое русло синтеза результатов прикладного и теоретического изучения конкретных явлений социально-культурного бытия. «Книговедение — наука о конкретном в его эмпирической и идеальной данности. И как действительность выражается наукою через эмпирическое и идеальное изучение и рассмотрение своего предмета, так и наука в свою очередь допускает эмпирическое и идеальное изучение самое себя»<sup>16</sup>.

Разве эта возможность «изучения самое себя» не созвучна в качестве пролога необходимости философской рефлексии науки о культуре — научному «самоосознанию», осмыслению ключевых понятий своего языка, своей причастности к общественному бытию, к истории? Пролог в первой трети XX века стал эпилогом традиционной рациональности наук о культуре на исходе столетия.

«В пределах науки о культуре утрачено знание о само собой разумеющемся или очевидном. Если же это так, и само собой разумеющееся для историка культурной науки тает и исчезает, то надо отдать себе в этом отчет: так ли это? И если это так, то попытаться воспрепятствовать тому,

чтобы, как это нередко происходит, самоуверенность науки и ученого занимала место само собой разумеющегося и очевидного. А на само собой разумеющемся и очевидном основывается, по всей видимости, вообще всякая наука. Она начинается с того, что некоторые вещи принимаются за само собой разумеющиеся и очевидные. И вот если это само собой разумеющееся из наших наук исчезает, если мы убедимся, что это так, а убедиться в этом можно, только идя последовательно путем осмысления того, что такое наука сейчас, то надо воспрепятствовать тому, чтобы традиция с ее инерцией занимала место реальности постижения, чтоб привычное занимало место открывающегося перед нами смысла»<sup>17</sup>.

Это строки из «Нескольких тезисов о литературе» А.В. Михайлова. Так озаглавлены два текста, имеющие важнейшее методологическое значение для современного гуманитарного знания. По убеждению Ницше, строки, написанные духовной «кровью», надо заучивать наизусть. Это — не зубрежка, а впитывание, форма первоначального перевода письменного слова в сознание. (Вспомним мысленный образ книги у Германа Хакена.<sup>18</sup>) Таковы были каноны «учения книжного» в Московском Царстве. И Михайлов — один из лучших переводчиков Ницше и Хайдеггера — в совершенстве владел техникой усвоения текстов культуры. Без преувеличения можно сказать, что многое в его наследии заслуживает именно такого впитывания. После Александра Михайлова осталась школа единомышленников, которым принадлежит коллективный труд «Литературоведение как проблема». Эта книга должна быть настольной для современных историков книжной культуры. Увы, после Николая Федорова и Михаила Куфаева учеников аналогичного склада в книговедении не осталось.

Концепция «книги в процессе общения» у М.Н. Куфаева во многом созвучна позициям самого одаренного прозаика книжной динамики и статики — А.М. Ловягина, который характеризует книгу как «орудие общения». «Эту бумажную, по себе мертвую, культуру, — утверждает А.М. Ловягин, — нельзя отделить от живой культуры, проявляющейся в деятельности живых людей. <...> Несколько десятилетий без книги и письменности низвели бы современную культуру на степень критской или микенской»<sup>19</sup>.

Формулировки М.Н. Куфаева и А.М. Ловягина, которые даны определению «книги» как основополагающей категории книговедения, при всей своей афористичности и внешней «простоте», представляются нам цельными, наиболее углубленными и широкими, а значит — продуктивными как для разработки различных аспектов типологии книжной культуры, так и для классификации любых видов издательской продукции по функциональному назначению.

Философия книги как онтологического субъекта, как «книжного процесса» (М.Н. Куфаев), гносеология статики и динамики «бумажного мира» (А.М. Ловягин) включают в свое предметное поле многообразные процессы межличностного общения посредством графически фиксированного (книжного) слова. Такой тематический диапазон соответствует книговедению — «комплексной общественной науке о книге и книжном деле», изучающей «в историческом, современном и прогнозирующем планах» процессы создания, распространения и использования произведений письменности и печати «в их связи с деятельностью людей, с условиями, в которых эти произведения возникали, с их воздействием на общественную жизнь»<sup>20</sup>.

Приведенное определение отражает позицию Н.М. Сикорского и других авторитетных специалистов, которая сложилась к концу 70-х гг. XX века. В постсоветский период, по свидетельству Е.Л. Немировского, общепринятой дефиниции «книговедения» не существует. Вариант дефиниции, предлагаемой Е.Л. Немировским, сконцентрирован на аспектах письменной и полиграфической формы семантической информации, методах ее обработки, хранения, поиска и распространения. В качестве основных задач книговедения фигурирует «установление и теоретическое обоснование оптимального пути информации к потребителю-читателю»<sup>21</sup>.

Е.Л. Немировский в данном случае на самых законных основаниях пользуется терминами теории информации. Закономерно в соотношении с понятийными стандартами «мирового информационного сообщества». Закономерно в проекции на техническую модернизацию в сфере книжного и библиотечного дела. Закономерно, потому что соответствует атмосфере техногенной цивилизации. В результате догматическая, по меркам советского времени, в ценностных декларациях трактовка «книговедения» у Н.М. Сикорского (и самого Е.Л. Немировского в коллективе авторов) явно и еще закономерно выигрывает. Хотя бы потому, что здесь нет полного отрыва от концептуальных «сгустков» книжной культуры России, от менталитета ведения книги.

Книжное бытие неотделимо от бытия человечества, которое «по факту» символично. Любой религиозный акт, любая тенденция культуры направлены на достижение метаэмпирической реальности. И эта реальность необычайно многообразна. Книга, которая становится предметом культа, почитается не как произведение письменности, а «как иерофания, как проявление сакрального» (М. Элиаде). Каждый акт чтения священной книги «с верой и благоговением» соотносится со сверхъестественными значениями или образами. Но и «Книга рекордов Гиннеса» — один из символов своего времени. Не стоит сегодня забывать о том, что конец света в усло-



виях техногенной цивилизации может наступить вполне комфортно — при чтении «прикольного» текста, или, как «подкалывает» общество потребления информации Виктор Пелевин, «во время телевизионной передачи».

Мир, подобно книге, разворачивается перед каждым поколением в символах. Речь идет не об утилитарных, предметных высказываниях. «Символ — не слепок с объективной реальности» (М. Элиаде). Это — прямой контакт и возможный вход в сокровенное инобытие нашего реального бытия. В экзистенциальном измерении и состоит отличие символов от понятий. (Вспомним, что Н.Ф. Федоров считал свою библиотечную работу с книгой и читателем «священным делом».)

Какова бы ни была книжная канва истории религиозного символа, его предназначение по смыслу неизменно. Изучение истоков и путей распространения символа в пространстве книжной культуры не освобождает историка от обязанности понять его и восстановить все значения, которые он мог иметь на протяжении истории.

По своей инобытийной природе символ обращен не только к сознанию, но и к бессознательной стороне человеческой психики. Исходя из этого, при разработке проблем психологии чтения необходимо самым тщательным образом учитывать, что символ раскрывает свой смысл и выполняет свою функцию даже в тех случаях, когда его значение ускользает от человеческого сознания.

Книговедческая парадигма, обращенная на идеалы и реалии исторической динамики письменного слова в пространстве культуры, на органику преемственности традиций, общественно-национальные мифы и символы (книга, библиотека, культура), по своему типу и стилю должна быть непосредственно связана с имманентным анализом и междисциплинарным синтезом. Речь идет, в том числе, и о научном направлении с ориентацией на книговедческое освоение национальной идеи книжного бытия, которая в российской и зарубежной историографии неоднократно «оперировалась» с помощью «обратной проекции», стереотипов и штампов.

Центральной сферой, объединяющей человечество во всех исторических измерениях, является книжная культура — пространство межличностного общения посредством произведений письменности (печати). «Наша эра» вошла в исторический процесс под именем «христианской эры». И на всем протяжении ее книжное слово служит незаменимым посредником в диалоге людей, поколений, этносов, наций. Метафизика книжного общения позволяет воспроизводить, культивировать в личностном сознании вечные ценности бытия, которые заложены в сущности любого человека независимо от его индивидуальных качеств (Н.Ф. Федоров). Это предполагает контактное осуществление коммуникативной и когнитивной

функций: информация — знание социального индивида — со-знание общественной личности как «самостоянье человека» (А.С. Пушкин).

Естественно, на каждом историческом этапе конкретные формы книжной культуры как духовно-материальной реальности, в пространстве которой осуществляются многообразные процессы человеческого общения, отличаются спецификой бытия, реализации, актуализации создания, производства, воспроизведения и потребления книги. Претерпевает изменения и само знание о книге, предопределяющее конкретные методы гносеологии и онтологии книжной культуры в историческом процессе.

Классическая наука была ориентирована на постижение произвольно выделенных сегментов «объективной реальности». Началось перманентное формирование научных дисциплин и специальностей. Своеобразным «эхом» на одном из бесчисленных ответвлений этого процесса является специальность «библиотековедение, библиографоведение и книговедение».

Сегодня все настойчивее декларируется решение задач оптимизации научной деятельности в форме междисциплинарных комплексных программ. Их реализация порождает особую ситуацию сращивания в единой системе деятельности теоретических и экспериментальных исследований, прикладных и фундаментальных знаний, разных научных дисциплин. В результате усиливаются процессы взаимодействия принципов и «очевидных» представлений, «картин реальности» в специализированном научном исполнении. Все чаще содержание этих «картин» меняется под влиянием «парадигмальной прививки» из других, порой очень отдаленных по специализации научных сфер. «Картины» приобретают между собой все большее сходство и рано или поздно превратятся в одну.

Объектами современных междисциплинарных исследований все чаще становятся уникальные системы, характеризующиеся открытостью и саморазвитием. И книжная культура, вне всякого сомнения, принадлежит к объектам, которые постепенно начинают определять и характер предметных областей основных фундаментальных наук, детерминируя облик современной, постнеклассической науки. Это не «книжная культура» специализированных научных дефиниций, а живое пространство, неотделимое от смысла книги — концепта культуры и символа человеческого бытия, во всем многообразии мифов, порождаемых в «книжном процессе».

Сегодня усиливаются мировоззренческие функции науки в целом и ее роль как непосредственной производительной силы, а значит и нравственная ответственность. Особую значимость приобретает защита от научных стратегий, информационных «практик», которые потенциально содержат катастрофические последствия. В данной связи пересматриваются не толь-

ко тенденциозные стереотипы моральных обличений, но и представления о нравственном «нейтралитете» науки.

Подлинно научный метод всегда рождается в живом организме культуры. Наука, как и религиозная жизнь, являет неотъемлемую часть этого организма. Интеллектуальные притязания на самодостаточность становятся своеобразной религией. Сам феномен атеизма в культуре человечества представляет мировую религию. Но сколько бы ни было религий и методологий, невозможно превзойти учение Платона об идее как принципе осмысления вещей, об идее как цельности всех отдельных частей и проявлений вещи, об идее как нематериальной общности единичных проявлений вещи. И что можно противопоставить логике соединения теории и жизни у Аристотеля? Конечно, есть иной выбор, но его интуиции за пределами науки. Это «священная наука» индуизма, эзотерика ислама, православный исихазм, китайский даосизм.

Невозможно подняться выше учения «Московского Сократа» Федорова о книге в обществе, о духовном предназначении «школы — библиотеки — музея». Невозможно запечатлеть по вертикали и горизонтали природу книжного человека глубже и шире Достоевского.

Сама жизнь — исторический процесс, драма Истории — требует от науки о книге интерпретировать отечественную и зарубежную мысль без оглядки на непостоянную моду. Нуждаются в последовательном преобразовании рациональный стиль, атмосфера позитивизма. Необходимо творческое расширение тематического диапазона. Нужен свежий воздух метафизических интуиций. За «деревьями» пора различать «лес» академической науки. Но при этом не заблудиться. У нас есть надежные ориентиры в прошлом.

Необходима ценностная идейность науки, свободная от плоских идеологических стереотипов, двойных стандартов интеллектуального обихода. И путь к этому лежит чрез осознание антиномий, понятийных оппозиций. Наша задача — осваивать методологию обеспечения жизнеспособности культуры. Не увлекаясь непроходимыми дебрями теорий, часть которых экспортируется в Россию поверхностно и искаженно. У нас есть надежные ориентиры в современности.

Повседневной задачей становится методологическая профилактика от абсолютизации научных концепций, исследовательских методов. В противном случае интеллектуальные построения, претендующие на диалектическую глубину, разбиваются о незримые полюса антиномии. На поверхности, помимо риторики «общих фраз», остаются логически неразрешимые противоречия аргументации взаимоисключающих утверждений. Между тем подлинный смысл таится в пересечении полярных линий

мировоззрения. Вся совокупность антиномических пар и составляет проблемное поле исторической динамики и метафизической статики книжной культуры, предопределяя методологическую основу междисциплинарного синтеза в науке о книге.

### «Еще раз про любовь» (вместо эпилога)

#### «Царская корона...»

Так начинается «лакейская» песенка въедливого буквоеда, несостоявшегося библиотекаря по призванию и виртуоза кулинарного искусства — Павла Федоровича Смердякова, загадочного читателя книги, которая предопределила многое в царском пути русской культуры (достаточно обратиться к наследию Ивана Киреевского, Алексея Хомякова и самого Достоевского). Это оптинское издание 1858 г. — «Слова подвижнические» преподобного Исаака Сирина из библиотеки Достоевского, щедро раздававшего экземпляры книг из своего личного собрания героям «Идиота», «Братьев Карамазовых» и других произведений. Достоевский в определенном смысле не менее «гениальный книговед», чем Федоров. Но ведь даже Николаю Федоровичу пока отказано в подобном признании... А Розанов *Василь Васильич* в своем книжном углу? Ведь он — мыслитель из мира Достоевского, продолжал его *книговедческие трактаты* (начиная с «Книжности и грамотности») со всеми цветами радуги. Здесь и «гутенберговская революция», и «книжный бизнес», и «свобода печати», и... «полуполунаука» о книге.

Диагноз Достоевского: «В наш век наука сокрушает все, во что до сих пор верили. Всякая твоя прихоть, всякий твой грех, — это следствие твоих естественных потребностей, которые еще не удовлетворены, итак, следовательно, нужно их удовлетворить. Радикальнейшее отрицание христианства и его морали. Христос не знал науки».

Диагноз Розанова: «Все великое море собственно гуманистических наук, наук о человеке, об обществе, о морали, о религии, о церкви, о Боге, об искусстве, об эстетике и т. п., совершенно исчезло: оставив переплет и внутри зачем-то исписанную, т. е. испорченную бумагу. В самое бытие этой науки и в бытие предметов этих наук никто не верит. Вообще самого естества дела здесь нет».

Отсюда — «наука по заказу», книги и диссертации «ни о чем», исключительно для «служебного положения» и «оклада жалования», лишенные «души» подлинной науки, лишенные *духа любви* к предмету исследования. В такой диагностике зеркально воспроизводится ситуация, предопределившая «спасательный круг» *постнеклассики*.

Исход один — обращение к традиционным нравственным ценностям российского общества и государственности. **Смысл книги и чтения неотделим от экономики национального духа — домостроительства личности, познающей себя в истории своего народа и человечества.**

«При начале всякого народа, всякой национальности идея нравственная всегда предшествовала зарождению национальности, *ибо она же и создавала ее.* Исходила же эта нравственная идея всегда из идей мистических, из убеждений, что человек вечен, что он не простое земное животное, а связан с другими мирами и с вечностью. Эти убеждения формулировались всегда и везде в религию, в исповедание новой идеи, и всегда, как только начиналась новая религия, так тотчас же и создавалась граждански новая национальность. <...> Не *”начало* только всему“ есть личное самосовершенствование, но и продолжение всего и исход. Оно объемлет, зиждет и сохраняет организм национальности, и только оно одно. Для него и живет гражданская формула нации, ибо и создавалась для того только, чтоб сохранять его как первоначально полученную драгоценность. Когда же утрачивается в национальности потребность общего единичного самосовершенствования *в том духе, который зародил ее,* тогда постепенно исчезают все *”гражданские учреждения“*, ибо нечего более охранять»<sup>22</sup>.

Это завещание Достоевского — первого среди равных *по гениальности* «книговедов». Завет непревзойденного пророка настоящего — прошлого — будущего России. Вечно живые слова русского апостола *любви*.

Что завещает нам Федоров своим «неученым учением» о книжном домостроительстве? Воссозидающую любовь к «родному пепелищу». Воскрешающую любовь к «отеческим гробам».

### Примечания

<sup>1</sup> Ломоносов М.В. Древняя Российская история // Ломоносов М.В. Полн. собр. соч. М.; Л., 1952. Т. 6. С. 171.

<sup>2</sup> Цитата из утраченной статьи Н.Ф. Федорова «Уважал или презирал книгу XIX век?» Цит. по: Кожевников В.А. Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. Ч. 1. М., 1908. С. 8.

<sup>3</sup> См.: Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма // Философские науки. 1991. № 1. С. 112—118.

<sup>4</sup> Буданов В.Г. Когнитивная психология или когнитивная физика. О величии и тщетности языка событий // Событие и Смысл (Синергетический опыт языка). М., 1999. С. 38—39.

<sup>5</sup> Ключевский В.О. Русская история: Полный курс лекций: В 3 кн. М., 1993. Кн. 1. С. 4.

<sup>6</sup> Философия истории / Под ред. А.С. Панарина. М.: Гардарики, 2001. С. 7.

<sup>7</sup> Ломоносов М.В. Полн. собр. соч. Т. 7. С. 591.

<sup>8</sup> Там же. С. 420.

<sup>9</sup> Там же. Т. 10. С. 357.

<sup>10</sup> *Шишков А.С.* Собрание сочинений и переводов адмирала Шишкова. СПб., 1824. Ч. III. С. 261.

<sup>11</sup> *Степанов Ю.С.* Константы: Словарь русской культуры: 3-е изд. М.: Академический проект, 2004. С. 42.

<sup>12</sup> *Куфаев М.Н.* Проблемы философии книги. Книга в процессе общения. М.: Наука, 2004. С. 63.

<sup>13</sup> Там же. С. 62.

<sup>14</sup> Цит. по: *Куфаев М.Н.* Проблемы философии книги. Л., 1924. С. 16—17. Ср.: *Он же.* История русской книги в XIX веке. М., 1927. С. 10. Данный фрагмент цитируется дважды. И каждый раз чувствуется по контексту, что Куфаев придавал этому толстовскому наблюдению концептуальное значение.

<sup>15</sup> Там же. С. 62.

<sup>16</sup> Там же. С. 63.

<sup>17</sup> *Михайлов А.В.* Стенограмма доклада «Несколько тезисов о теории литературы», сделанного 20 января 1993 года на заседании Научного совета «Наука о литературе в контексте наук о культуре» // Литературоведение как проблема: Труды Научного совета «Наука о литературе в контексте наук о культуре». М., 2001. С. 204.

<sup>18</sup> *Хакен Г., Хакен-Крелль М.* Тайны восприятия. М., 2002. С. 8.

<sup>19</sup> *Ловягин А.М.* Библиологические очерки. Пг., 1916. С. 19.

<sup>20</sup> Книговедение: Энциклопедический словарь / Под ред. Н.М. Сикорского. М., 1982. С. 254.

<sup>21</sup> Энциклопедия. М.: Большая Российская энциклопедия, 1999. С. 305.

<sup>22</sup> *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 26. Л., 1984. С. 165—166.

**Г.И. Волынка, Н.Г. Мозговая**

## **ОДЕССКИЕ ЛЕКЦИИ И.Г. МИХНЕВИЧА И ФИЛОСОФИЯ Н.Ф. ФЕДОРОВА: ИДЕЙНЫЕ СОВПАДЕНИЯ И ПАРАЛЛЕЛИ**

Среди современных исследователей биографии и творчества Н.Ф. Федорова практически документально изучено пребывание мыслителя в более чем 20 городах Российской империи. Без сомнения, этот список со временем будет продолжен... Тамбовский, липецкий, богородский, пензенский, воронежский, ашхабадский периоды жизни мыслителя уже становились в большей или меньшей степени предметом изучения как специалистов-краеведов, так и исследователей творчества Н.Ф. Федорова. Уделялось внимание и одесскому периоду, однако далеко не достаточное.

Между тем имело бы смысл внимательно присмотреться к тем событиям из жизни Н.Ф. Федорова, которые происходили с ним на протяжении 1849—1851 гг., когда он учился в Ришельевском лицее в Одессе и когда там преподавал философию профессор Иосиф Григорьевич Михневич (1809—1885).

Студентом камерального отделения лицея Федоров стал с августа 1849 г., а до этого успешно окончил тамбовскую гимназию. В «Истории русской философии» В. Зеньковский ошибочно полагал, что Николай Федорович был студентом юридического отделения, и притом на протяжении трех, а не двух лет, как в действительности<sup>1</sup>.

Первое в России камеральное отделение было открыто в 1842 г. при кафедре сельского хозяйства в Ришельевском лицее и готовило специалистов в области естественных и хозяйственных наук. Кроме узко специализированных дисциплин, в лицее читались и нормативные курсы — догматического и нравственного богословия, церковной истории, русской словесности, общей и русской истории, французского и немецкого языка. Из философских дисциплин читалась история философии, а также общий курс философии, в который входили психология, логика и эстетика, причем история философии читалась на первом курсе, а логика с психологией и эстетикой — на втором. Эти и другие подробности учебного процесса прописаны с особой тщательностью И.Г. Михневичем в его труде «Исторический обзор 40-летия Ришельевского лицея с 1817 по 1857 год»<sup>2</sup>. Эта работа сегодня является одним из первых исследований по истории Ришельевского лицея, а ныне — Одесского национального университета им. И.И. Мечникова. В ней сделан всеобъемлющий анализ всех структурных единиц и подразделений лицея, начиная от внешней характеристики его помещений, описи книжного фонда библиотеки, материального обеспечения различных подразделений и оканчивая перечислением всех преподавателей с подробным анализом их научной и преподавательской деятельности, а также списком выпускников лицея за сорок лет его существования. При этом о себе Михневич упоминает лишь один раз и то в списке инспекторов, хотя лицеем он отдал 20 лет жизни.

Поскольку И.Г. Михневич был в лицее единственным профессором философии, его не мог не слушать лицеист Н. Федоров, о чем, кстати, бегло упоминает в своих очерках по истории философии в Украине Д. Чижевский<sup>3</sup>. Есть все основания также утверждать, что, кроме лекций И. Михневича по истории философии и общего ее курса, будущий мыслитель слушал и знаменитую речь профессора, прочитанную им на торжественном собрании Ришельевского лицея и посвященную окончанию 1849/1850 академического года. Эта речь в 1850 г. была издана в Одессе отдельной брошюрой<sup>4</sup>. Как мы увидим ниже, эта речь содержала некоторые идеи, созвучные дальнейшим положениям Проекта Общего Дела родоначальника русского космизма. Конечно же, утверждать наличие идейных совпадений и параллелей в творческом наследии И. Михневича и Н. Федорова было бы легче, если бы мы могли подтвердить сегодня это совпадение тексту-

альным признанием самого Федорова. Такое подтверждение мы находим, к примеру, в текстах В.С. Соловьева по отношению к его университетскому учителю П. Юркевичу. Но коль этого не случилось, то наши суждения пока что остаются только гипотетическими.

Познакомимся же поближе с творческой биографией одного из ярких представителей киевской школы философского теизма XIX века, философом, который смог перенести духовно-академические традиции в Ришельевский лицей и с творчеством которого сегодня философская общественность ни России, ни Украины практически незнакома.

Родился И. Михневич в апреле 1809 г. в семье священника с. Локачи (Владимирского уезда Волынской губернии). Выпускник Волынской семинарии, магистр VI курса (1829—1833) Киевской духовной академии (далее КДА), однокурсник философа и психолога П.С. Авсенева. С 1833 г. — бакалавр кафедры истории философии КДА. Это совпало по времени с открытием в Киеве университета Св. Владимира, куда был приглашен на должность профессора философии с КДА Ор. Новицкий. На его место и пришел И. Михневич<sup>5</sup>. В это же время (1833) профессор философии КДА Н. Карпов получил назначение в Санкт-Петербургскую духовную академию. Следует отметить, что это было время, наиболее благоприятное для расцвета молодых талантов, поскольку ректором КДА тогда был знаменитый Иннокентий Борисов. Выбор же И. Михневича на место Ор. Новицкого говорит о том, что Михневич в то время был единственным достойным претендентом на то, чтобы возглавить кафедру истории философии в КДА. С 1836 г. Михневич — экстраординарный профессор КДА, а с 1839 г. — профессор философии Ришельевского лицея в Одессе.

В те времена преподавание в светских учебных заведениях давало значительно больше материальных благ, чем в духовных. Поэтому преподаватели духовных академий с большой охотой шли работать в светские учебные заведения, где они пользовались большим уважением, поскольку получали более серьезное философское образование. В светские институты перешли и другие преподаватели КДА — С. Гогоцкий и П. Юркевич.

В Ришельевском лицее И.Г. Михневич проработал 20 лет, читая там все философские дисциплины, а именно: историю философии, логику, психологию и эстетику<sup>6</sup>. Следует подчеркнуть, что Михневич переходит в Ришельевский лицей в 1839 г. А с 1837 г., в соответствии с новым Уставом, лицей был реорганизован в высшее учебное заведение университетского типа. До этого он приравнивался к уровню классических гимназий дореволюционной России. В реорганизованном лицее существовало два отделения: физико-математическое и юридическое, а с 1842 г. открывается и камеральное отделение, как мы говорили выше — первое в России<sup>7</sup>.



Известный поэт и переводчик Петр Вайнберг, в прошлом лицеист, спустя много лет вспоминал лекции И.Г. Михневича: «...то время, в которое воспитанники лицея сходились в аудиторию слушать живое слово любимого профессора, его ясное, серьезное и захватывающее изложение, было самым лучшим временем в их студенческой жизни»<sup>8</sup>.

Но наступил судьбоносный 1850 г. Правительство, напуганное революциями в Европе, внедряет строжайшие меры по преподаванию гуманитарных наук и фактически запрещает преподавание философии в светских учебных заведениях. Преподаватели философии были уволены или переведены на другие кафедры и должности. Среди философских дисциплин остались только логика и психология, но и их чтение было поручено профессорам богословия, которые работали по учебной программе, разработанной в Московской духовной семинарии и утвержденной Св. Синодом. Не обошли эти репрессии и Ришельевский лицей, и конкретно И.Г. Михневича. В силу этих причин он был переведен на административный пост — на должность инспектора лицея. Одновременно он был советником правления лицея, членом Одесского общества истории и древностей, а также в течение 20 лет издавал Новороссийский календарь. С 1856 г. И. Михневич сотрудничает с Н. Пироговым, который в то время возглавил Одесский учебный округ, а в июле 1858 г. И. Михневич, по приглашению Н. Пирогова, возвращается в Киев теперь уже в качестве помощника попечителя Киевского учебного округа, возглавляемого знаменитым хирургом. После отставки Н. Пирогова в марте 1861 г. с должности попечителя Киевского учебного округа (указом царя Александра II) и до назначения на эту должность барона А. Николаи обязанности попечителя округа временно выполнял И. Михневич. Как позже вспоминал известный киевский педагог и общественный деятель Н. Чалый, «во времена кураторства Пирогова и после его отставки, а также еще при двух других попечителях (А. Николаи, Ф. Витте), Иосиф Григорьевич неукоснительно соблюдал принципы Николая Ивановича. И если хоть что-нибудь еще оставалось в гимназиях от реформ Пирогова, то этим мы обязаны только Михневичу. Кроме учебно-воспитательной деятельности, Михневич оставил о себе добрую память своим гуманным отношением к подчиненным. Кто не помнит этого простого и человеческого отношения ко всем, кто обращался к нему по служебным или по частным вопросам?»<sup>9</sup>. И далее Н. Чалый с юмором вспоминал, что «едва ли не единственным человеком в учебном округе, который остался недоволен обходительным обращением Михневича, был эконом учительской квартиры при 2-й киевской гимназии штабс-капитан Ильин. Был у него одиннадцатилетний сын, который, насмотревшись на пожары в Киеве, захотел поближе поглядеть на это зрелище. Он подпалил дрова,

а сам удрал на квартиру, сел на подоконник и стал ожидать, когда дрова разгорятся. К счастью, дворник увидел дым и успел потушить пожар»<sup>10</sup>. Позже штабс-капитан Ильин жаловался Чалому: «Извините, но какой он начальник? Прихожу я к нему после содеянного баловства, а он ко мне очень вежливо обращается с предложением, чтобы я садился. Боже мой! Да на что это похоже? Этого я не понимаю. Если я виноват, то нечего со мной носиться. Необходимо было так меня пронять, чтобы в пот бросило. А он — прошу садиться. Ну что это за начальник? Извините, но я этого не понимаю!»<sup>11</sup>.

Дальнейшая судьба И. Михневича после отъезда из Киева была связана с педагогической деятельностью в Варшавском учебном округе, но ее подробности сегодня остаются абсолютно неизвестными.

И.Г. Михневич является автором относительно небольшого количества работ: «Об успехах греческих философов в теоретическом и практическом отношениях» (1839)<sup>12</sup>, «О достоинстве философии, ее действительном бытии, содержании и частях» (1840)<sup>13</sup>, «Задача философии» (1842)<sup>14</sup>, «Опыт постепенного развития главных действий мышления, как руководство для первоначального преподавания логики» (1847)<sup>15</sup> и уже упоминавшаяся выше работа «Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов. Речь, читанная на торжественном собрании Ришельевского лицея по случаю окончания 1849/1850 академического года» (1850).

По мнению Г. Шпета, более всего в философских взглядах И. Михневича просматривались шеллингианские идеи<sup>16</sup>, а с точки зрения Д. Чижевского, у профессора преобладали гегелевские мотивы, в частности историзм Гегеля<sup>17</sup>. У В. Зеньковского же мы находим следующие суждения по поводу философских воззрений Михневича: «К Киевской школе принадлежал еще и И.Г. Михневич, ставший преподавателем лицея в Одессе, давший очень ясное изложение Шеллинга, склонявшийся отчасти к Гегелю»<sup>18</sup>.

Теперь мы кратко остановимся на ключевых идеях философии И. Михневича, которые, как мы считаем, созвучны аналогичным идеям Н. Федорова. Прежде всего следует отметить, что для всех выше перечисленных работ философа характерна христианско-антропологическая направленность. В принципе по иному и быть не могло: как воспитанник и профессор высшего православного учебного заведения России, Михневич по своим идейным воззрениям мог преподавать философию только в рамках христианско-православной традиции, что он успешно и делал. Питая же симпатии к Шеллингу, причем к Шеллингу-романтику, Михневич и лекции свои читал в этом же ключе. В частности, в одной из своих ранних ра-

бот «Об успехах греческих философов в теоретическом и практическом отношениях» Михневич, анализируя взгляды античных философов, обращает внимание на ценностный аспект природы. Он ставит вопрос об ее «темной стороне», об ее враждебности человеку, о злой природе, о сближении человека с природой, о силе, которая возносит человека и господствует над природой, то есть о разуме<sup>19</sup>. Конечно, за этими положениями просматривается как шеллингианское единство духа и природы, так и их полярность, но тезис о злой природе, неразумная слепота которой является причиной разрушения и смерти, вскоре станет одной из ключевых идей в творчестве Н. Федорова. Оба философа хорошо понимали факт разъединения духа и природы как проявление феномена отчуждения, который в XIX веке был объектом пристального изучения у представителей западноевропейской философии. Речь идет об отчуждении человека от природы, от самого себя и от общества. Проблему отчуждения, как знаток немецкой классической философии, активно изучает Михневич. В этом же ключе Федоров поднимает вопрос о «братстве и причинах небратского состояния мира» (I, 35).

Справедливости ради отметим также различия во взглядах двух мыслителей относительно проблемы отчуждения в сфере духа и природы. Михневич только фиксирует эту полярность среди оппозиции «знание — вера», «человек — мир», Федоров эту полярность конкретизирует и придает ей социальную окраску. Оппозиция «дух — природа» выступает у него как разорванное противостояние ученых и неученых, теоретиков и практиков, мысли и дела. По глубокому убеждению Н. Федорова, такое противостояние необходимо преодолеть, чтобы вновь восстановить единство человеческого рода. Михневич также выступает за единство противоположностей<sup>20</sup>. Идея синтетизма преобладает даже в его работе по логике<sup>21</sup>.

Каким же образом представляется И. Михневичу и Н. Федорову возможным объединение противоположности духа и природы, ученых и практиков?

Ответ на этот вопрос мы находим в уже упоминаемой нами выше ранней работе И. Михневича «Об успехах греческих философов в теоретическом и практическом отношениях». Объясняя отчужденность духа от природы, философ отмечает, что дух ограничивается, во-первых, Откровением, и, во-вторых, и это для нас является очень важным, — делами<sup>22</sup>. Дело является проводником, с помощью которого дух входит в природу. Проблема деятельности (дела) рассматривается Михневичем и в других его работах<sup>23</sup>, в частности в уже упомянутой выше работе «Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов». В этой работе Михневич демонстрирует полную солидарность с Шеллингом относительно крайней неудовлетво-

ренности последнего взаимной оторванностью теоретического и практического разума у Канта. По мнению Михневича, этот дуализм затруднился снять и Фихте, который, исходя из единственного начала «Я», вынужден был прийти к метафизическому эгоизму. Эгоизм оценивался Михневичем, а позже Федоровым, крайне негативно. Профессор следующим образом характеризует эгоизм: это «попытка ослабить все связи души с миром — местом первого ее назначения, и с Существом Верховным — виновником ее последней судьбы, — это означает дать мышлению ума ложное направление и покрыть мраком смерти все, чему дана Всемогущим Творцом полнота жизни и обилие действующих сил»<sup>24</sup>.

Анализируя подход Шеллинга к проблеме снятия дуализма духа и природы, теоретического и практического разума и преодоления метафизического эгоизма, который делает природу чуждой и вражеской силой, И. Михневич демонстрирует свое видение выхода из данной проблемной ситуации. Его не удовлетворяет ответ немецкого идеалиста, что «...бытие и сознание, вещь и идея — это два полюса одного центра и поэтому в своем безусловном начале они тождественны»<sup>25</sup>. Он перестает спрашивать, в чем или в ком олицетворяется этот общий центр, это абсолютное начало<sup>26</sup>, в лоне которого природа есть дух, а дух — природа? Если это начало есть абсолют (так считал Шеллинг), который пронизывает и природу, и дух, тогда немецкий философ — пантеист, что, по мнению Михневича, не совсем хорошо. Поэтому он везде подчеркивает необходимость признания трансцендентного Бога.

Каким образом, по мнению И. Михневича, осуществляется одушевление природы и снятие ее враждебности и отчужденности? В связи с этим считаем необходимым обратить особое внимание на идею, которую провозглашает И. Михневич и которая является центральной в творчестве Н. Федорова, — это идея оживления мертвого вещества, в частности идея восстания из мертвых.

Идея воскресения во плоти оставалась в центре внимания И. Михневича на всем протяжении его преподавательской деятельности, что и не удивительно, принимая во внимание его следование духовно-православной традиции. Так, анализируя мировоззрение древних греков, он подчеркивал: «Человек был для себя непонятной загадкой. Не говоря о тех, которые то низводили его в класс вещей материальных, образуя и самую душу его из той же грубой материи, из какой составлено его тело, то превращали его в чистого духа, признавая тело человека чем-то неестественным или случайным: даже те из философов, которые правильно разумели двойственную природу человека, только наполовину понимали соединение в человеке двух начал, духовного и вещественного. Настоящий союз души и тела

для них казался никогда и ни в каком виде не восстанавливаемым, после болезненного расторжения в минуты смерти. Переселение душ в другие тела они представляли возможным; а о новом соединении той же души с тем же телом никто и не думал»<sup>27</sup>. Академический учитель И. Михневича по КДА профессор философии И. Скворцов в последних заметках своего дневника также писал созвучные Федорову мысли: «Нужно полагать, что тела наши не пропадают, хотя смешиваются с элементами, с телами животных и растений. Каким образом? Должно быть такое бессмертное семя в теле нашем, может быть внутреннейшее облачение души, с которым она отходит из тела. Это семя привлечет из области стихий свойственные себе части, хотя и не все те, какие прежде составляли тело того или другого человека. Сила животворящая сообщится душе и ее внутреннему или ближайшему облачению, а потом и всему составу, извлеченному из стихий. Таким образом мертвенное проникнуто будет силою бессмертия»<sup>28</sup>. Эти мысли записаны И. Скворцовым в его дневнике в 1861 г.

В этом контексте хотелось бы подчеркнуть еще один интересный факт. Непосредственный начальник И. Михневича по работе в Одесском и Киевском учебных округах — Н. Пирогов — был после смерти забальзамирован и помещен в подготовленный мавзолей в собственной усадьбе с. Вишня под Винницей.

Рассуждая в русле ортодоксального догмата воскресения во плоти, И. Михневич вынужден под этим углом рассматривать и более общие вопросы, в частности, об одушевлении и оживлении природы, как оно конкретно изложено у Шеллинга.

В работе о философии Шеллинга Михневич обращает внимание на размышления немецкого философа об упорядоченности природы всеобщим началом и, размышляя о сущности этого всеобщего, приводит цитату Шеллинга: «Это общее, как начало всех частных беспрестанно действует, обращая в живые существа землю, воздух и воду; но это оживление, имеющее свою поэзию, есть или только видоизменение элементов материи, или совершенное перетворение их»<sup>29</sup>. Согласно Шеллингу, видоизменение вещества есть действие самой природы, Михневич же, следуя христианской традиции, дополняет Шеллинга, утверждая, что претворение требует Творца. Причем под творцом он понимает как Бога, так и Его подобие, т. е. человека. И далее И. Михневич склоняется к мысли, что «общее» или Бог, как источник одухотворения природы, реализуется через дела отдельных людей, в этом-то и заключается одухотворяющая и воскрешающая сила природы.

Мы знаем, что у Н. Федорова «всеобщее» выступает средством преодоления отчуждения, но он рассматривает его как общее дело людей, кото-

рые выполняют свое предназначение, данное им Христом — Воскрешение и Вознесение. Это дело ученых и неученых, теоретиков и практиков. Цель всеобщего воскрешения «может быть достигнута не "уничтожением" вещественной стороны мира, не умалением ресурсов его, а объединением и усовершенствованным развитием всех сил природы, вещественных и духовных, однако развитием не в процессе несвободной эволюции», а в свободном и волевом процессе регуляции существ разумных и моральных, работающих вместе для общего дела (II, 182). Такое общее дело возможно только после преодоления «небратского» состояния современного мира, которое изменится благодаря достижению единства с прошлыми поколениями, т. е. благодаря воскрешению предков.

Как известно, Федоров лишь с 1878 г. начал описывать свою систему, но при этом оставил без ответа вопрос о времени ее возникновения. В этом отношении некоторый свет проливают лишь его эстетические и философские фрагменты. Написаны они были после 1900 г., т. е. в конце жизни. Эти фрагменты представляют для нас большой интерес, поскольку они проливают некоторый свет как на те идеи, которые сам Федоров считал исходными началами своего учения, так и на то время, когда эти идеи возникли.

В частности, в заметке «Как назвать год, когда среди лета пели Пасху, исполняя пророчество Серафима?», относящейся к осени 2003 г., Федоров пишет об основополагающей идее преодоления противоречия между эгоизмом и альтруизмом: «Разрешение антиномии эгоизма (тех, кто убивает) и альтруизма (тех, кого убивают) возможно, только возвращением жизни первым вторыми, то есть воскрешением последних» (IV, 165) и прямо указывает на время ее рождения: «Пятьдесят два года исполнилось со времени рождения этой мысли, плана, который мне казался и кажется, наиболее величественным и одновременно самым простым, естественным, не выдуманым, а самую природою рожденным! Мысль, что через нас, через разумные существа, природа достигнет полноты самосознания и самоуправления, воссоздаст все разрушенное и разрушаемое по ее еще слепоте, и исполнит тем волю Бога, делаясь подобием Его, Создателя своего, — может ли быть эта мысль неестественною?!» (IV, 165). Простые арифметические расчеты указывают на осень 1851 г.

Эту дату подтверждает и другая заметка: «Небольшой эпизод в истории Москвы 1892 г. или колоссальный проект». Здесь Федоров указывает, что его идея, «Новая Пасха, т. е. Всеобщее воскрешение, заменяющее рождение, явилось осенью (1851)» (IV, 16).

Что же произошло в его судьбе в этот год? Он успешно окончил второй курс лицея, стал студентом третьего, показал блестящие способности,

переосмыслил многие идеи, созвучные его детским и юношеским переживаниям. Но в тот же год умер его родной дядя и попечитель Константин Иванович Гагарин, заботившийся о Николае и его старшем брате Александре как о родных детях. Потеря настолько ошеломила Н. Федорова, что в нем рождается идея всеобщего воскрешения, вселенского дела. Но свою роль в рождении этой идеи, на наш взгляд, сыграли и слышанные в юношеские годы учебы в лицее лекции по философии профессора И. Михневича.

### Примечания

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Т. 2. Ростов н/Д, 1999. С. 148.

<sup>2</sup> Михневич И.Г. Исторический обзор 40-летия Ришельевского лицея с 1817 по 1857 год. Одесса, 1857. С. 52.

<sup>3</sup> Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Київ, 1992. С. 105.

<sup>4</sup> Михневич И.Г. Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов. Речь, читанная на торжественном собрании Ришельевского лицея по случаю окончания 1849/1850 академического года. Одесса, 1850.

<sup>5</sup> Михневич Иосиф Григорьевич (некролог) // Киевская старина. 1885. № 12. С. 759.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Михневич И.Г. Исторический обзор 40-летия Ришельевского лицея с 1817 по 1857 год. С. 52—53.

<sup>8</sup> Михневич Иосиф Григорьевич (некролог). С. 760.

<sup>9</sup> Чалый Н. Вторая киевская гимназия // Киевская старина. 1900. Т. LXX, июль — август. С. 77.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Михневич И.Г. Об успехах греческих философов в теоретическом и практическом отношениях // Журнал Министерства народного просвещения. 1839. Ч. 24. С. 129—166.

<sup>13</sup> Он же. О достоинстве философии, ее действительном бытии, содержании и частях // Журнал Министерства народного просвещения. 1840. Ч. 25. С. 111—131.

<sup>14</sup> Он же. Задача философии // Журнал Министерства народного просвещения. 1842. Ч. 34. С. 67—86.

<sup>15</sup> Он же. Опыт постепенного развития главных действий мышления, как руководство для первоначального преподавания логики. Одесса, 1847.

<sup>16</sup> Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 409.

<sup>17</sup> Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. С. 101.

<sup>18</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. С. 361.

<sup>19</sup> Михневич И.Г. Об успехах греческих философов в теоретическом и практическом отношениях. С. 129—145.

<sup>20</sup> Там же. С. 180.

<sup>21</sup> См. примеч. 15.

<sup>22</sup> Михневич И.Г. Об успехах греческих философов в теоретическом и практическом отношениях. С. 164.

<sup>23</sup> См.: *Он же*. Задача философии. С. 121—122; *Он же*. О достоинстве философии, ее действительном бытии, содержании и частях. С. 34.

<sup>24</sup> *Он же*. Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов. С. 23—24.

<sup>25</sup> Там же. С. 31.

<sup>26</sup> Там же. С. 30.

<sup>27</sup> *Михневич И.Г.* Об успехах греческих философов в теоретическом и практическом отношениях. С. 151.

<sup>28</sup> Дневник протоиерея Ивана Михайловича Скворцова // Труды КДА. 1864. Кн. 4. С. 486.

<sup>29</sup> *Михневич И.Г.* Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов. С. 30.

**М.А. Кривцова**

## **ВОРОНЕЖСКАЯ БЕСПЛАТНАЯ РИСОВАЛЬНАЯ ШКОЛА КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН ПРОВИНЦИАЛЬНОГО ГОРОДА конца XIX — начала XX века\***

Н.Ф. Федоров в работе «Отечествоведение. Об изучении местной истории» писал: «Нет ни одного города, нет общества, которое не состояло бы из разумных существ, и даже очень даровитых, жизнь которых притом не представляла бы интереса для знания и художественного изображения. Но есть очень много городов, которые не имеют ни науки, ни искусства, и нет ни одного города, которого жизнь была бы основана на знании, а наружность была бы художественным выражением такого разумного научного общества; а между тем несомненно, что наука стремится все обратить в предмет знания и сделать всех деятелями науки» (III, 153). К этому стоит добавить, что далеко не всегда мы сегодня знаем о тех процессах, которые происходили в провинции в конце XIX — начале XX века, многие начинания и реальные дела провинциальной общественности забыты, а следовательно, не изучаются и не анализируются. Такой полузабытой страницей в культурной художественной жизни Воронежа является история создания и работы Воронежской бесплатной рисовальной школы и Кружка любителей рисования (1893—1917). В литературе она чаще именуется «школой Соловьева»<sup>1</sup>, так ее воспринимал и Федоров, однако ее история показывает, что значительная часть воронежского общества была причастна и к ее созданию, и к ее работе.

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (грант № 06-04-00242а, «Художественное образование в провинции кон. XIX — нач. XX в.: Воронежская бесплатная рисовальная школа»).



Воронеж времени приездов сюда Н.Ф. Федорова (1894—1901) представлял собой динамично развивающийся в интеллектуальном отношении провинциальный город. К началу 1890-х гг. здесь были созданы и успешно работали несколько общественных культурно-просветительных организаций, которые наглядно показывали, что и в провинции существует активная общественная сила, способная действовать в интересах всего общества. Одной из таких организаций и была Воронежская бесплатная рисовальная школа, официально состоящая при Кружке любителей рисования.

Тип школы, учебная практика, место в социокультурном пространстве города имеют много общего с воззрениями Н.Ф. Федорова, а наиболее активные организаторы — М.А. Веневитинов, Е.Л. Марков, Г.С. Вашкевич и преподаватель школы — Л.Г. Соловьев — были лично с ним связаны.

В Воронеже на всем протяжении XIX века были попытки или намерения создать постоянно действующую художественную школу, где знакомили бы с основами изобразительного искусства, но попытка в этом направлении Ф.Ф. Чурикова (1930-е гг.)<sup>2</sup>, намерение М.И. Пономарева (1863)<sup>3</sup> не увенчались успехом. Частная инициатива, не обращенная к широким слоям местного общества, а потому и не поддержанная, тихо и незаметно угасала, не принося конкретных результатов.

В конце 1880-х гг. инициатором создания общедоступной рисовальной школы выступил Лев Григорьевич Соловьев (1837—1919), в доме которого собирались воронежцы, интересующиеся изобразительным искусством. Начинающие получали доброжелательный совет, устраивались совместные рисовальные вечера, проходившие предположительно в 1870—1880-х гг. Но к концу 1880-х гг. стало очевидно, что рамки индивидуальной мастерской уже тесны, явно ощущалась потребность в общегородской организации. Л.Г. Соловьев выступил с целым рядом статей в местной печати<sup>4</sup>, в которых говорил о необходимости создания художественной рисовальной школы, особо подчеркивая, что имеющаяся система обучения основам изобразительного искусства в официальных учебных заведениях убивает любовь к искусству: «Я упрекаю академические методы в том, — писал он, — что они уничтожают интеллигентную работу между моделью и рукою, что они научают строить периоды без намерения что-нибудь сказать»<sup>5</sup>.

Призывы Соловьева о создании школы были услышаны, его инициативу поддержали представители всех слоев воронежского общества — от губернатора до крестьянина, ремесленника, цехового. Создание школы и Кружка стало общим делом воронежцев, отвечавшим интересам всего общества.

Конкретная работа по созданию школы началась в 1889 г. и длилась около двух лет. Учредительный документ подписали более 80 человек, среди них воронежский губернатор Е.А. Куровский; Анастасий, епископ Воронежский и Задонский; губернский предводитель дворянства М.А. Веневитинов, О.А. Веневитинова, Ф. Чертков, А.А. Стальфон-Гольштейн, М.И. Пономарев, И.М. Боков и другие<sup>6</sup>. Уже в ходе организации школы объединились воронежские художники, и в декабре 1891 г. прошла городская выставка местных авторов. Впервые воронежские художники так широко представили свои работы публике. Это был новый для города тип выставки — местная художественная выставка. Она имела благотворительный характер — доходы шли на помощь голодающим.

19 ноября 1892 г. в Министерстве внутренних дел были утверждены «Устав Клуба любителей рисования в г. Воронеже» и «Устав рисовальной школы при Клубе любителей рисования в г. Воронеже»<sup>7</sup>. Эти документы определяли статус Клуба и школы, их взаимоотношения. Члены клуба обязаны были платить членские взносы или работать бесплатно в качестве преподавателей. Всеми текущими делами распоряжался Комитет клуба, состоящий из председателя, секретаря, казначея и их заместителей. В обязанности комитета входило приглашение преподавателей рисования и живописи, распределение часов занятий, распоряжение расходами по содержанию школы, упрочение положения школы.

Школа существовала на взносы членов клуба, пожертвования, субсидии различных организаций. Обучение, занятия в школе были бесплатные, это была принципиальная установка. Л.Г. Соловьев, объясняя, почему школа бесплатная, писал: «"Бесплатная" же эта школа называется не потому только, что мог всякий бедняк войти в нее для учения, как в храм для молитвы, но и потому, что изучается в ней не человеческая, торгующая собою, как товаром, грамотность, а грамотность Божеская, даром заложенная в природе, разуме души человеческой, и даром должна развиваться в нем для познания законов видимых творений Божеских, а через них и к познанию невидимых миров. А стало быть, только путем этой Божеской грамоты, просвещающей ум и сердце человека, можно дойти до разумного сознания потребности излить свои [чувства] перед алтарем святого храма Божьего»<sup>8</sup>.

Открытие школы состоялось 14 февраля 1893 г.<sup>9</sup> К середине июня 1894 г., времени первого приезда Н.Ф. Федорова в Воронеж, школа и Клуб располагались в здании Дворянского собрания, где им бесплатно отвели помещения. Они активно работали, и были первые результаты: в 1893 г. в составе Клуба любителей рисования числилось 60 человек, а учеников — 86, хотя состав учащихся не был постоянен. Местные газеты, осо-

бенно «Воронежский телеграф», освещали первые шаги школы, регулярно помещали статьи, посвященные школе<sup>10</sup>. Особо подчеркивалось, что «несмотря на тесноту, которая увеличивалась еще постоянными сменами сторонних посетителей, порядок в школе все время занятий был образцовый. Такого порядка нельзя достигнуть никакой официальной дисциплиной. И дети, и взрослые пришли в школу с единственной целью учиться, и эта цель постоянно стояла перед учащимися. Сознание общей цели вызывало с их стороны самое предупредительное внимание друг к другу; каждый наблюдал за тем, чтобы как-нибудь не помешать соседу, не толкнуть его. <...> Л.Г. Соловьев, которому многие из учащихся и учащихся приходились, как его бывшие ученики, немножко сродни, торжествовал среди своей семьи. Ни на минуту не отдыхая, он переходил от одного к другому, расспрашивал, объяснял и, так сказать, влагал душу в складывающийся организм школы»<sup>11</sup>. Все авторы газетных публикаций подчеркивали особую роль Л.Г. Соловьева: «...участие Л.Г. Соловьева в делах школы, его руководство ею может служить прочным ручательством ея несомненного успеха. Об этом говорят не только развешенные по стенам школы рисунки учеников г. Соловьева, рисунки, показывающие и метод и результаты преподавания, но и тот тон, который на первых же порах Л.Г. сумел придать школе, сделать ее интересною и для ребят и для взрослых. Вопрос теперь в том, как справится с задачей Кружок любителей рисования»<sup>12</sup>. Стремясь упрочить положение школы, а также придать ее работе большую известность, уже 26 февраля 1893 г., менее чем через две недели после официального открытия, силами Л.Г. Соловьева и учеников школы был устроен в городском театре вокально-музыкальный вечер с художественно исполненными живыми картинками<sup>13</sup>. Еще один литературно-музыкальный вечер состоялся 2 апреля 1893 г.<sup>14</sup> Но самым значительным событием не только в жизни школы, но и города, стала художественная выставка. Она прошла с 25 декабря 1893 г. по 4 января 1894 г. в Мариинской женской гимназии. В экспозиции было представлено около 400 работ двадцати одного ученика бесплатной рисовальной школы. В обзорах выставки говорилось о значительных успехах, которые школа достигла за короткий срок<sup>15</sup>.

В 1894 г. в Кружке числилось 40 действительных членов и 3 члена-поощрителя, а количество учеников увеличилось — было записано 115 человек, правда, как отмечалось в отчете, не все записавшиеся учащиеся ходили постоянно. В первой половине 1894 г. в Воронеже шла подготовка к губернской сельскохозяйственной выставке, которую организовывал М.А. Веневитинов, и к открытию Губернского музея. В рамках губернской выставки должна была проходить и выставка бесплатной рисовальной школы. Несомненно, Н.Ф. Федоров мог наблюдать этот процесс, поскольку

в июле — августе он находился в Воронеже<sup>16</sup>. Возможно, к тому времени он уже был знаком с Л.Г. Соловьевым, который активно занимался формированием выставки школы<sup>17</sup>. На мой взгляд, Н.Ф. Федоров уже в первый приезд в Воронеж увидел определенные действия воронежской общечественности, которые отвечали его идеям.

Среди всех лиц, составлявших воронежское окружение Н.Ф. Федорова и в то же время способствовавших созданию и работе кружка и школы, особо нужно выделить М.А. Веневитинова, Е.Л. Маркова, Г.С. Вашкевича, Л.Г. Соловьева. Как писали газеты в разное время, все они содействовали созданию школы и сочувствовали тем принципам, которые были положены в ее основание.

Михаил Алексеевич Веневитинов (1844—1901), в период создания школы губернский предводитель дворянства, а в будущем директор Публичного и Румянцевского музеев в Москве. Именно по его инициативе в здании Дворянского собрания для работы школы предоставили бесплатно «две комнаты, из которых одна в высшей степени удовлетворяет своему назначению, благодаря прекрасному распределению света»<sup>18</sup>. Эта традиция сохранялась вплоть до 1914—1915 гг., когда было выстроено собственное здание школы. В 1894—1895 гг. М.А. Веневитинов возглавлял Комитет Кружка любителей рисования.

Активное участие в создании кружка и школы принимал Евгений Львович Марков (1835—1903), литератор, общественный деятель, управляющий Воронежскими отделениями Дворянского и Крестьянского поземельных банков. Ему не были чужды занятия изобразительным искусством: как художник-любитель, совместно с Л.Б. Вейнбергом, он выполнил альбом «Очерк замечательнейших древностей Воронежской губернии» (Воронеж, 1891). При его непосредственном участии были составлены Уставы кружка и школы, на его имя пришли утвержденные документы. Марков прочитал лекции в пользу школы еще до ее открытия, публиковал статьи в воронежской прессе, в которых знакомил с основными принципами устройства школы, ее целями и задачами<sup>19</sup>. Он был бессменным секретарем Комитета кружка в течение десяти лет, с января 1893 г. по март 1903 г. составлял Отчеты Комитета кружка, обращался в различные инстанции, прежде всего в Академию Художеств за поддержкой и помощью школе. Е.Л. Марков высоко ценил Н.Ф. Федорова, с глубоким интересом относился к его взглядам, содействовал публикации его статьи «Разоружение» в газете «Новое время»<sup>20</sup>.

Григорий Станиславович Вашкевич (1837—1923), мемуарист, коллекционер, управляющий Воронежской казенной палаты, общественный деятель, входил в состав Комитета Кружка любителей рисования в

1894—1902 гг., до своего отъезда из Воронежа. При его непосредственном участии было организовано публичное гулянье в пользу школы, что способствовало более широкой известности школы и несколько упрочило ее финансовое положение.

Но наиболее близок Н.Ф. Федорову по воззрениям, образу жизни был Лев Григорьевич Соловьев, преподаватель, заведующий Воронежской бесплатной рисовальной школы в 1893—1907 гг., почетный член Кружка любителей рисования, член Комитета кружка в 1893—1907, 1909, 1912—1915 гг.

Единство взглядов Л.Г. Соловьева и Н.Ф. Федорова особенно хорошо прослеживается в неопубликованной рукописи Соловьева, хранящейся в отделе рукописей Третьяковской галереи. Как и Федоров, Соловьев уподоблял школу храму, писал, что рисовальная школа «это не торговая лавочка, куда без денег не ходят, а святой храм. Посетители Храма освещения и храма просвещения должны хорошо помнить великую святость места этих храмов и раньше, чем войти в них с пользою для себя, должны оставить за дверью храма все свои нечистоты, оскверняющие душу: гнев, ненависть, ложь, лукавство, зависть, месть, злорадство и проч<ие> душевные изъяны со всеми вредными привычками, затемняющими совесть и разум человека. И только в таком очищенном виде безгрешной младенческой души, бескорыстно жаждущей знания, посетитель этих бесплатных храмов осеняется немерцающим светом знания тайн природы и премудрости Божия, "в зло-художную" же душу не входит премудрость»<sup>21</sup>.

Для Соловьева овладение «графической грамотностью», т. е. основными законами передачи окружающего, «Божеского мира», на плоскости, есть, как и для Федорова, воскресительный акт: «она (Школа. — М. К.) названа "Воскресною" потому, что посредством изучения в ней графической грамотности для умения читать живую книгу природы видимого мира, раскрытую Творцом его перед очами разума человеческого, пробуждает — воскрешает этот разум из мертвого сна его бездеятельности и выводит из мрачной тьмы неведения в радостный немеркнувший свет знания разумной и плодотворной самостоятельности. Посредством этой великой всемирной божественной грамотности, прозревший человек, разумом читающий живую книгу видимого мира и изучающий ее вечные незыблемые законы, как бы проникает в глубокие тайны Божеского творчества, делается свидетелем невыразимых чудес творческой силы создателя и, восхищенный чарами чудною, невиданной дотоле красотой, чувствует себя как бы вновь родившимся или воскресшим из мертвых, или прозревшим в новом мире блеска с новым света разума...»<sup>22</sup>. По его мнению, приход в школу-храм налагает и значительную ответственность: «Из этого разъяс-

нения и сопоставления само собой уже выходят и те правила, каких должны придерживаться посетители этих храмов. Как в храме молитвы, прощения Благодарения и освящения держат себя богомольцы, собравшиеся для совместного богослужения, не позволяют бесчинства и грубости, безумных и дикий страстей, свободно проявляющихся в пьяных притонах разврата, так и в храме просвещения Божескою грамотою не позволено посетителю проявлять в никакой форме бурных вредных привычек и диких безумных страстей, приобретенных в торговых местах развлечений. Все входящие в храм просвещения для познания великой Божеской грамоты должны иметь и нести в душе своей святую Братскую любовь друг к другу; сердечную готовность ко взаимным услугам, помощи и уважения; радостное желание уступчивости, и одолжения во всех взаимных отношениях. И только с этими качествами своей души посетитель бесплат<ной> школы р<исования> и ж<ивописи> получит желаемое себе знание Божеской грамотности, ведущей его к перерождению, к воскресению в новую жизнь, в новый свет чудной и дивной красоты Божьего мира, наполняющего добрую душу невыразимыми словами, восторгом вдохновения и воспламеняющего чистое сердце чувством блаженства необъятной любви ко всему открывшемуся ему в новом свете Божьего мира, который он читает, как живую книгу прозревшими очами своего разума»<sup>23</sup>.

Отражением «глубокого расположения и уважения»<sup>24</sup> является статья Федорова «Музей Л.Г. Соловьева в Воронеже»<sup>25</sup>, в которой Воронежская бесплатная рисовальная школа отождествляется с Соловьевым («школа Соловьева») и воспринимается в свете его личности.

К июлю 1898 г., когда была опубликована эта статья, Воронежская бесплатная рисовальная школа уже была хорошо известна не только в городе и губернии, но и за ее пределами. Академия художеств регулярно выделяла средства на ее содержание, бесплатно предоставляла в ее распоряжение необходимые гипсы в качестве пособий, рисунки учеников академии. На занятия в здание Дворянского собрания приходило в иные дни до ста пятидесяти человек. В учебном процессе не только Л.Г. Соловьев, но и другие преподаватели школы ориентировались прежде всего на натуру. Это характерно и для Михаила Ивановича Пономарева (1833—1913), соученика И.Н. Крамского по Академии художеств, который, как и Соловьев, бесплатно преподавал в школе в 1893—1908 гг., входил в состав Комитета кружка в 1893—1913 гг., был бессменным казначеем. После ухода из школы Л.Г. Соловьева и М.И. Пономарева по возрасту и состоянию здоровья, преподаватели Воронежской бесплатной рисовальной школы — А.А. Бучкури, В.А. Жданов, Н.А. Кондрашин, А.Я. Одинцов, А.Д. Пискунов, П.А. Баранов — также следовали этой принципиальной методической установке.

В школу мог прийти каждый желающий, независимо от способностей, подготовки, возраста. И преподаватели, и члены кружка считали, что овладеть основами изобразительного искусства могут все. В основе обучения лежали принципы свободы, личной заинтересованности, активности учащихся, что было близко идее Федорова о самообучающемся, растущем человеке. В первом отчете о работе школы отмечалось: «Учитель-художник дает только *советы* (курсив мой. — М.К.), с чего и как полезнее начинать, к чему переходить и т. п., делает замечания о недостатках работы и показывает, как нужно правильно работать»<sup>26</sup>.

Ученики школы представляли все слои воронежского общества — дворяне, купечество, мещане, ремесленники, крестьяне. Это несомненный показатель демократизма и цельности провинциального воронежского общества. Возраст учащихся был различный — от гимназистов до зрелых людей, имеющих определенное общественное положение. Часто занятия посещали родители с детьми, тем самым укреплялись связи между поколениями, что также отвечало взглядам Федорова. По свидетельствам современников, более двух тысяч человек прошло занятия в школе, но на сегодняшний день выявлено только около двухсот имен. Часть учеников школы стали профессиональными художниками, работали в различных городах России — А.А. Бучкури, В.И. Епифанова, Е.А. Киселева, А.И. Кудрявцев, А.И. Куприн, А.Н. Парамонов, Н.Ф. Петров, А.Д. Пискунов, П.П. Свиридов, М.С. Федоров, П.Д. Шмаров и другие.

Важной частью и учебного процесса, и художественной жизни города были выставки школы, проводившиеся с декабря 1893 г. Мнение и отношение Н.Ф. Федорова к выставке как форме деятельности организации хорошо известно. Его позиция, несомненно, была близка воронежской общественности, которая на примере работы школы, еще до открытия губернского музея в сентябре 1894 г. и проведения первой музейной выставки в мае 1896 г., увидела огромные возможности выставочной деятельности как деяния. Всего за все время существования школы состоялось десять выставок. Они проходили, как правило, в здании Мариинской женской гимназии, куда доступ был открыт всем желающим. Выставочная деятельность школы освещалась в местной прессе. Как правило, в этих статьях поднимались и общие вопросы, связанные с изобразительным искусством.

Воронежская бесплатная рисовальная школа и Кружок любителей рисования определяли развитие изобразительного искусства в городе и даже в губернии с 1893 по 1917 г.

## Примечания

- <sup>1</sup> Комментарии // *Федоров Н.Ф.* Собрание сочинений: В 4 т. Т. 3. М., 1997. С. 650—651.
- <sup>2</sup> *Кривцова М.А.* Страницы жизни художника Ф.Ф. Чурикова // Из истории Воронежского края: Сб. ст. Вып. 13 / Отв. ред. А.Н. Акинъшин. Воронеж, 2005. С. 82—97.
- <sup>3</sup> *Она же.* Из истории художественной жизни Воронежа второй половины XIX — начала XX вв.: М.И. Пономарев // Там же. Вып. 8 / Отв. ред. А.Н. Акинъшин. Воронеж, 2000. С. 93—102.
- <sup>4</sup> *Соловьев Л.* По поводу предполагаемого открытия в Воронежской духовной семинарии иконописного класса // Воронежские губернские ведомости. 1883. 16 июля, 20 июля. № 52—53.
- <sup>5</sup> *Н. Н.* Внимание воронежских любителей искусства рисования и живописи // Дон. 1889. 14 февраля. № 20; *Он же.* Еще об искусстве рисования и живописи (Посвящается воронежским любителям и доброжелателям этого искусства) // Дон. 1889. 9 марта. № 29; 16 марта. № 32.
- <sup>6</sup> РГИА. Ф. 1284. Оп. 223, 1892. Д. 61. Л. 8 — 8 об.
- <sup>7</sup> *Кривцова М.А.* Становление и развитие художественного образования в провинции конца XIX — начала XX века (Воронежская бесплатная рисовальная школа) // Краеведение в России: история, современное состояние, перспективы развития. Воронеж — Москва. 2005: Материалы II Всерос. семинара краеведов «Любовь к малой родине — основа патриотизма» (Воронеж, 31 января — Москва, 1 февраля 2005 г.). М., 2006. С. 196—197.
- <sup>8</sup> ОР ГТГ. Ф. 4. Д. 1033. Л. 1 об.
- <sup>9</sup> Открытие в Воронеже рисовальной школы // Воронежский телеграф. 1893. 19 февраля. № 21.
- <sup>10</sup> *Дарский В.* В рисовальной школе // Там же. 24 февраля. № 23; В рисовальной школе Воронежского Кружка любителей рисования // Там же. 5 марта. № 27.
- <sup>11</sup> *Он же.* В рисовальной школе // Там же. 24 февраля. № 23.
- <sup>12</sup> Там же.
- <sup>13</sup> Отчет Комитета Воронежского Кружка любителей рисования за 1893 и 1894 годы // Воронежский телеграф. 1895. № 8. 18 января. Этот вечер принес школе доход — 73 руб. 25 коп.
- <sup>14</sup> Там же. Доход от вечера составил 110 рублей.
- <sup>15</sup> Выставка работ Воронежской школы рисования // Воронежский телеграф. 1893. 31 декабря. № 194; Отчет Комитета Воронежского Кружка любителей рисования за 1893 и 1894 годы // Там же. 1895. № 8. 18 января.
- <sup>16</sup> *Н.Ф. Федоров и его воронежское окружение (1894—1901).* Статьи, письма, воспоминания, хроника пребывания в Воронеже / Сост. А.Н. Акинъшин, О.Г. Ласунский. Воронеж, 1998. С. 199.
- <sup>17</sup> Любитель. Выставка картин // Дон. 1895. 31 декабря. № 146.
- <sup>18</sup> Первое собрание членов кружка рисования // Воронежский телеграф. 1893. 13 января. № 6.
- <sup>19</sup> *Марков Е.Л.* Воскресный рисовальный класс в г. Воронеже // Дон. 1891. 28 марта. № 37; *Он же.* Воскресный рисовальный класс в Воронеже (Письмо к редактору) // Воронежский телеграф. 1891. 27 марта. № 36; Публичное чтение Е.Л. Маркова // Там же. 1891. 31 марта. № 38; Первое собрание членов кружка рисования // Там же. 1893. 13 января. № 6.
- <sup>20</sup> См. публикацию письма Е.Л. Маркова к А.С. Суворину в разделе «Материалы к биографии».



<sup>21</sup> ОРГТГ. Ф. 4. Д. 1033. Л. 1 об. — 2.

<sup>22</sup> Там же. Л. 1.

<sup>23</sup> Там же. Л. 2.

<sup>24</sup> Н.Ф. Федоров и его воронежское окружение (1894—1901). С. 120.

<sup>25</sup> Там же. С. 109—112.

<sup>26</sup> Отчет Комитета Воронежского Кружка любителей рисования за 1893 и 1894 годы // Воронежский телеграф. 1895. 20 января. № 9.

С.А. Калугина

## **ЖИЗНЬ — СМЕРТЬ — БЕССМЕРТИЕ В ДУХОВНОЙ ТРАДИЦИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ** (к вопросу о генезисе философии Н.Ф. Федорова)

Генезис оригинальной философии Н.Ф. Федорова связан с развитием и переосмыслением основных мировоззренческих представлений традиционной русской культуры о человеке и его бытии. Феномен смерти в федоровском учении не мыслится отдельно от двух других неизменно сопутствующих ему в традиционной культуре мыслеформ. Именно триада «жизнь — смерть — бессмертие», выражающая живое единство бытия в его нераздельности и неслиянности, прочитывается как ведущая универсалия отечественной философской культуры. Получая свое высшее развитие в «Философии общего дела», этот триединый феномен и сегодня способен активно развивать трансперсональную модель мира и человека (деятельно работая, например, в современной биоэтике, для которой проблематика границ жизни и смерти становится одной из важнейших в формировании нового отношения к человеку).

Каждая культура создает свои варианты прочтения подобных мыслительных универсалий, рождая многообразие определений начального и конечного этапов существования и по-своему решая саму возможность бессмертия.

Мифологическое сознание настаивает именно на присутствии феноменов жизни, смерти, бессмертия в едином семантическом поле. Подобное понимание имеет следствием логическую невозможность существования любого из них отдельно. В предхристианской картине мира нет понятия смерти, возможен переход живого в иное качество, т. е. практически дается картина филогенетического бессмертия в контексте космического единства бытия. Трехчастная структура бытия предполагает трехчастность архитектоники мира (видимого и невидимого, неявного). Человек из «срединного» мира может попасть в «верхний» или «нижний» (мир предков), преодолев водное пространство. Подобные сверхвременные мотивы

выделены Е.Н. Трубецким как основные в философии русской сказки; этические поиски героя влекут его «в запредельное», в «иное царство». Собственно рациональных, разумных объяснений этим бесконечным скитаниям нет: за краем видимого мира человек ищет неумиряющего, вечного, абсолютного (добра, истины, красоты). Сам факт нравственного стремления от «тьмы к свету, от смерти к жизни, от беспросветной тоски к светлой радости»<sup>1</sup> есть свойство русского мироощущения, развившееся позже в стремление «сердечной» — цельной, живой, всеединой системы философии, в которой весь мир познается и объясняется «в человеке и через человека»<sup>2</sup>. Такой тип философствования развивается в русле активного отношения к миру. Поиски «иног царства» — страны отцов — высшим назначением имеют обретение истины, которая преобразует природу, изменит законы естества, победит старость, болезнь и смерть и приведет в конечном итоге к «одухотворению мира животного и растительного»<sup>3</sup>. Получается, что русская сказка развивает идеалы «братства», «родства» и «всеобщего объединения», преодолевая природный порядок, и создает образ «страны отцов», где возможно бессмертие и абсолютное знание. Символика «иног царства» прочитывается в христианской традиции как обретенный идеал — Царствие Небесное.

Н.Ф. Федоров объясняет развертывание мифологии и истории человечества, исходя из основного стремления — «искания страны отцов, которое отчасти и заменяло стремление к воскрешению» (I, 114). Все (реальные и мифологические) географические открытия выражают «стремление отыскать страну умерших; ... все путешествия на Запад морем и на Восток сушею ... заканчивались, по народным легендам, открытием рая и схождением в ад» (I, 114). Морские путешествия в таком контексте выглядят более целенаправленным поиском «страны мертвых»: символика водного препятствия (реки, озера, моря) и лодки (корабля) изначально несет нагруженность перехода в другой мир, обряда погребения.

В русской сказке много примеров хождений в запредельные страны, где небо с землей сходятся, где начинается рай, а человек испытывает себя в своих экзистенциальных границах, выстраивая интуиции о жизни и смерти. Подобные мотивы разовьются в двадцатом веке в «ирреальном реализме» А.П. Платонова, герои которого живут и мыслят по логике сказки и тоскуют от невозможности вернуться в страну отцов. Одно из путешествий, выражающее «действительную потребность сближения с умершими, потребность возвращения их из области тьмы (ада) к жизни» (I, 115) мы находим в сказке С.Т. Аксакова «Аленький цветочек». Символика идеала абсолютной красоты (а в отечественной традиции и добра, и знания) безусловно прочитывается в цветке, «краше которого нет на белом свете»<sup>4</sup>.

Символика Небесного Иерусалима, райского сада, освещенного волшебным светом, победившего тьму, осененного гармонией «музыки согласной», безлюдного, стоящего на краю земли, данного герою после тяжелых испытаний есть воплощение «нетления, красоты, умного порядка, ясности и гармонии»<sup>5</sup> страны предков. Причем «иное царство» может обернуться и раем, и адом вследствие совестных движений героя. Нарушение гармонии делает возможной духовную смерть человека, рай превращается в свою противоположность. Интуиция сказки отвергает героя, участвующего в деле смерти, а не бессмертия: нравственно недостойные персонажи исключили для себя возможность стать активным орудием блага. Братское дело единения мира и воскрешения подвластно в русской сказке женственному (дочернему) началу, воплощению «высшей Премудрости, красоты и власти над всей тварью»<sup>6</sup> (софийный образ). Сказочное воскрешение происходит благодаря высшим этическим категориям: сердечное сочувствие, живая любовь, активная воля и нравственный долг осуществляют бескорыстный подвиг воскрешения. Настенька (по греч. Анастасия — воскресение) избавляет отца от смерти, восстанавливает гармонию «иногo царства», воссоздав его сакральный центр, возвращает телесный облик, живую душу и сердце его хозяину. Мифологическое сознание признает этический порыв духа (жизни) инструментом преобразования разрозненных элементов мира и человека (нецельность смерти) в новое бессмертное качество.

Идеи взаимоотношения жизни и смерти, возможности бессмертия и воскрешения, переосмысленные через метафорику сказки, возникают в повести А.П. Платонова «Котлован». Но картина мира Андрея Платонова во многом расходится с традиционными для отечественной культуры представлениями о человеке и его месте в мире. Существенное отличие заключается в разрушении живой цельности жизни, смерти, бессмертия, нарушении единства космических процессов самим человеком. Архитектоника русской сказки с поисками земного рая (страны отцов) в центре сюжета — структурная основа повести Платонова — получает в «Котловане» обратную трактовку. В этом мире нет бессмертия и необходимости воскрешения, время здесь течет в обратную сторону — от смерти к жизни. Герои Платонова существуют в «ином царстве», «запредельном» мире, в котором стерты границы между смертным и посмертным существованием. Подобная картина мира вызывает и «обращение» мотивов, связанных с феноменом смерти.

Воцев — тип русского нравственного скитальца, отправившегося на поиски полноты жизни и истинного знания. Герой находит место, соединяющее представления о рае («будущей жизни») и стране умерших. Город «Котлована» имеет все символические признаки рукотворного

центра мира: возведенная жителями башня, строительство «общего дома» для пролетариев (место для праведников в сказочной структуре). Только в этой точке ино-пространства все предметы и явления оборачиваются своей противоположностью: герои, объединившиеся для общего дела, строят «не дом, а могилу»<sup>7</sup>, вместо почитания и воскрешения отцов предлагается культ ребенка, который «весь свет родился окончить» (с. 7), человек тягостится своей телесностью — «веществом существования» и признает себя «заочно живущим» (с. 10) или прямо «пустым прахом» (с. 83), а сам возводимый мастерами котлован оборачивается антитезой горы как мирового центра (антицентром вселенной). Для героев Платонова, организующих жизнь «впрок», время разворачивается в обратную сторону — от смерти к вечности: «Отделаемся, тогда назначим жизнь и отдохнем» (с. 19).

В этом мире живое знание и преобразующая наука невозможны — «нас учили какой-нибудь мертвой части», «всего целого нам не объяснили» (с. 27). Лексические единицы с семантикой жизни немногочисленны и допустимы лишь как мечта Вощева (единственного живого с волнующимся сердцем человека). Жизненное начало определяется через присутствие «созерцающего сознания», «ликующего предчувствия», «состояния радости», «торжества истины» (с. 14). Этих качеств практически нет в мире «Котлована», зато налицо все явные признаки смерти: спящие «замертво» мастерские «худы как умершие», земля представляется «мертвым телом» (с. 16), а «центр души» — сердце — опустевшим. Даже жизнь определяется через антитезные признаки: «ожидание еще далекой смерти», «равнодушие к жизни» (с. 22), «предсмертная жизнь» (с. 27). Большой дом, в котором отсутствуют женщины («мужской дом» русской сказки), — символический вход в царство мертвых. Женское начало в системе иного мира «Котлована» умерщвляется, уничтожая и надежду на возможное воскрешение, поэтому жизнь интерпретируется как временное явление, смерть — как вечное. В таком мире воскрешение не является нравственной потребностью, хотя признается возможность оживления единственного в повести «умершего отца» — Ленина.

Качественное описание запредельного мира «Котлована» оказывается возможным посредством ключевой парадигмы, стягивающей в единый семантический пучок все фоновые смыслы этой реальности. Настойчивая акцентуализация на *неживом* в природе и человеке делает тему смерти ведущей в структуре повести. А.П. Платонов через сказочный архетип и переосмысление внутренней структуры мира выходит к новой мифологии со стертой между состояниями жизни и смерти границей и неклассическим восприятием времени и пространства. Его человечество существует не в пространстве-времени, не в истории, «а в той точке меж ними, на кото-

рой время трансформируется в пространство», но это скорее не вечность, а умершее, свернутое время-пространство.

Безусловно, это — постхристианская мифология, в которой жизнь (а не смерть, как у Н.Ф. Федорова) признается бесполезной и «стыдной». Текст «Котлована» сохраняет внешние формы и основные мотивы федоровского учения, но устойчивые коннотативные смыслы, характеризующие «страну отцов», даны в обратной перспективе. Сельский священник, «отмежевавшийся от своей души», объясняет это состояние мертвенности бытия тем, что человек «остался без Бога, а Бог без человека» (с. 76). В скорбном разрушенном мире идеи «братства», «родства» и «всеобщего объединения» могут быть востребованы не для преодоления розни человека и природы путем ее регуляции, одухотворения и оживотворения, как у Федорова, а для «дела истребления», «эксплуатации и утилизации природы», приводящего, по пророческому слову мыслителя, к окончательному «истощению и смерти» (I, 72).

### *Примечания*

<sup>1</sup> Трубецкой Е.Н. «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке // Литературная учеба. 1990. № 2. С. 108.

<sup>2</sup> Там же. С. 110.

<sup>3</sup> Там же. С. 113.

<sup>4</sup> Аксаков С.Т. Семейная хроника. М., 1981. С. 347.

<sup>5</sup> Семенова С.Г. Тайны Царствия Небесного. М., 1994. С. 54.

<sup>6</sup> Трубецкой Е.Н. «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке. С. 116.

<sup>7</sup> Платонов А.П. Котлован. Ювенильное море. М., 1987. С. 18. Далее ссылки на это издание даются в тексте (в скобках после цитаты указывается страница).

**Т.Д. Суходуб**

## **ПРАКТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ Н.Ф. ФЕДОРОВА В КОНТЕКСТЕ ИДЕЙ РУССКОГО КОСМИЗМА**

Круг идей, разработанных Николаем Федоровичем Федоровым, в их концептуальной целостности традиционно принято представлять как исток философии русского *космизма*. Его онтологию также характеризуют как проект планетарного масштаба, утверждающий *новое* мировоззрение «*общего дела*»; как теорию *регуляции* природных циклов и процессов, нацеленный на новый этап *сознательно* скорректированной естественной эволюции — *одухотворяющей* развитие *природы*; как концепцию *реформирования науки* да и *всей культуры* человечества, ставящей задачу такого

преобразования мира, где отчуждение, неродственность, небратство, вражда, рознь, борьба сменились бы практической реализацией идеала *солидарности* людей. Безусловно, принимая все эти общие оценки, имеет смысл, тем не менее, концептуализировать творчество мыслителя и на несколько ином основании. По моему мнению, идеи Н.Ф. Федорова позволяют говорить о становлении такого нового направления философских изысканий, как *практическая антропология*. Обоснованию данной позиции и посвящено исследование.

Думается, что неслучайно мыслитель в оценках знавших и принимавших его идеи представал прежде всего *философом дела*, имеющего множество жизненных проявлений и измерений, а главное — имеющего *всеобщий, космический* масштаб. Именно поэтому, как мне представляется, С.Н. Булгаков называет Федорова «Московским Сократом», тем самым подчеркивая диалоговость, коммуникативную связь между людьми как условие *практической* реализации его «философии общего дела». Да и сам Федоров, осознавая важность для реализации намеченных им общечеловеческих задач, прежде всего *духовного единения людей* в преобразовательной-творческой деятельности, не случайно ищет в начале своего подвижнического «просвещения» авторитетных единомышленников (Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, В.С. Соловьев), способных донести важное для него мировоззрение до людей. Не случайно позднее и издает философ первые свои статьи под псевдонимами, осознавая важность и первичность вовсе не авторского «Я», а возможности принятия его мыслей другим сознанием. То есть, согласно Федорову, идея должна как бы «прорасти» в Другом, стать ему не только близкой, но и *своей* (дело, «общее для всех», не может не быть и «родным для каждого»).

Понимание важности такой живой связи между людьми как условия солидарного общественного бытия и преображенного творческого сосуществования, которое и есть *жизнь* (подлинно «блаженная» жизнь), делает Н.Ф. Федорова *практическим* философом, позволяет характеризовать его не только как родоначальника *ноосферной* мысли (оказавшего непосредственное влияние на К.Э. Циолковского, но и опосредованно — на В.И. Вернадского, А.Л. Чижевского), но и в определенной степени как одного из «пионеров» коммуникативной традиции, философии жизни, трансцендентальной практической этики. Что касается последней, то прежде всего этика в федоровском учении выступает антропологией, учением о человеке, восстанавливающим в разорванном, разобщенном мире свою целостность. «Конечно, — пишет мыслитель, — можно отказаться и от нравственности, но это значит отказаться быть человеком» (I, 256). Именно в связи с этой общей направленностью учения на этику Федоров толкует смысл и такой

универсальной категории как «цело-мудрие» — идеал «полной мудрости», «сколькo умственной, столько же и нравственной» (I, 279).

Новый взгляд на отношение человека к миру потребовал и новой категориальной сетки мышления. Переосмысливая место человека в универсальном порядке бытия, Федоров вводит категорию «всецельности», изначально понимая ее в аспекте *активного христианства*, способного через братское единение людей создать новый тип бытия, предотвращающего всякую возможность быть злу и представляющего собой жизненный процесс искупления мира от зла. Согласно Федорову, именно коперниканская система мышления превращает человека-созерцателя в деятеля, «заставляет его самого стать правящею силою и сделать это внесение целесообразности в мир предметом общего дела» (II, 234).

«Всецельность» будет рассматриваться философом и в аспекте утверждения идеи полноты знания, синтеза наук, восстановления целостности философии, и в сугубо практическом аспекте воссоединения, солидарности поколений, тем самым — полноты жизни. Особую роль в распредмечивании категории «всецельности» призвана сыграть философия. Именно отсюда вытекает критическая оценка Федоровым метафизических построений Канта: они, по его мнению, «есть узаконение, освящение зла разъединения, в котором лежит мир. <...> Безусловное отделение психологии от космологии обрекает души на бессилие, а мир на бездушие, а отделение, отчуждение богословия от психологии и космологии лишает мир образца, смысла и цели, иначе сказать, при таком отделении мир обрекается навсегда на слепоту и происходящее отсюда зло <...> идеи теоретического разума не обращаются в дело практического разума, то есть происходит отделение двух разумов» (III, 258).

Целостность знания, считает Федоров, является условием открытия человечеством истинного духовного пути, создающего и целостность человеческого рода в его задаче преобразования мира. Идея синтетической философии, подкрепленная синтезом наук вокруг астрономии (как знания, правящего миром), предполагает преодоление кантовского разделения на «два разума» — без этого невозможна философия как «проект всеобщего дела». Интересно при этом отметить, что астрономия понимается Николаем Федоровичем и как знание, и как «совокупность миров», то есть сообществ, порождающих новые смыслы человеческого бытия. В связи с этим он пишет: «Астрономия останется гипотезою, пока весь ряд поколений, вытеснявших друг друга, не объединится в совокупности миров, союзом любви соединяемых. Полнота знания (*знание всех миров*) возможна лишь для всего рода поколений, воскрешенных и ставших познающими» (II, 310).

Итак, Федоров видит негативные для исторического пути человечества результаты кантовской позиции. Его беспокоит, что социальным следствием ее является закрепление деления людей на два сословия — «ученых» и «неученых», а на этом основании невозможна никакая общность, человеческая солидарность. Не удовлетворяет мыслителя и тот факт, что коренные для человека и человечества вопросы о смерти и жизни у Канта остаются предметом «теоретического разума», только *созерцаются*, рассматриваются в качестве «неадекватного приложения» к «разуму практическому». Предметом же последнего становится «вопрос о богатстве и бедности (откуда происходит индустриализм и милитаризм), и в самом лучшем смысле всеобщее обогащение» (III, 258).

Такие установки, действующие в сфере познания, должны быть преодолены. В противовес им Н.Ф. Федоров говорит о необходимости подчинения *Делу* всех сфер духовной культуры — науки, искусства, религии, философии, всех социальных институтов (государства, учреждений образования, науки, культуры — школ, библиотек, музеев, печатных изданий и т. д.). Отсюда вытекает и *новое* понимание такой, казалось бы, традиционной дисциплины, как история.

История в концепции Н.Ф. Федорова призвана восстановить *память* поколений, их непосредственную связь («все живущие» должны быть историками, «умершие» же — предмет истории). Историческая память только при этом условии может быть объединяющим человечество началом, выступать, образно говоря, как *всевременность* (вечность) или *современность* (= *современность*), а история становится деятельностным познанием для действенной практики человечества. «Если *история* есть для нас прошлое и *мертвое*, то только потому, — разъясняет философ, — что настоящее, т. е. то, что Ницше считает живым, есть *убивающее*, вытесняющее, и если *история* есть лишь познание, то опять-таки потому, что настоящее не есть дело. Если настоящее познает, поймет себя *убивающим* и не останется при одном *знании*, то оно, настоящее, сделается *воскрешающим*, и тогда будет нужна вся *история*, потому что она вся служит жизни; она *вся* и будет нужна, даже согласно с мыслью самого Ницше, сказавшего, что история нужна постольку, поскольку она служит жизни» (I, 414).

Новое общечеловеческое мировоззрение Федорова связано с распремечиванием и категории «*многоединство*», практический смысл которой мыслитель поясняет следующим образом: «*Родство* есть *мы*; для него нет *других* в смысле *чужих*: для него *все* — *те же Я, свои, родные, естественно, органически родные, а не искусственно, механически, внешне сроднившиеся*. Когда все будут чувствовать и сознавать себя *во всех* и таким образом даже *дальние* станут *близкими*, получится *многоединство*» (II, 199). То



есть, по мысли Федорова, необходима переориентация культурного развития человечества на такое миро-*воззрение*, которое бы смогло вместо культивирования индивидуального, атомарного, отчужденного, разрозненного бытия личностей утверждать их *сосуществование*, полноту жизни, многоединство или родство поколений. При этом родство, «полнота родства» выступают у Федорова практической задачей «отрицания и упразднения смерти».

Нельзя не отметить, что эта часть федоровского учения наиболее мистична и сложна, хотя принцип ясен — человечество должно научиться управлять природными силами, без чего реализация столь значимого для человеческой культуры идеала свободы останется иллюзией. «Мы переживаем критическое, роковое время: нам надо решать вопрос о свободе! Неужели мы поймем свободу в смысле ограничения власти, той власти, которая должна бы объединять всех в борьбе со слепой силой природы? Ужели не поймем, что свобода без власти над природою и без управления ею — то же, что освобождение крестьян без земли?..» (II, 78), — довольно эмоционально восклицает философ. По сути, он поднимает тему *действенности* идей универсального порядка, которые бесполезны, если не практичны, если не способны примирить и объединить людей в творческом созидании нового мира братства и родства.

Мыслитель говорит о регуляции природы как задаче перестройки всей культуры и науки человечества — вне этого духовно-теоретического основания никакая практическая перестройка бытия людей не осуществится. Подмечая уникальность мысли Федорова, нельзя не заметить при этом, что именно он стоит у истоков становления такого современного направления, как *философия глобалистики*. Вопросы будущего положения человечества, его цивилизационных перспектив рассматриваются мыслителем через актуализацию, говоря современным языком, глобальных проблем. В частности, речь идет о проблемах войны и мира, преодоления голода и бедности. О значении осознания их для концептуального оформления идей Федорова-мыслителя, а главное — о том эмоциональном накале, глубоко духовном переживании их Федоровым-человеком, прекрасно сказано С.Г. Семеновой: «Голод, смерть, неродственность, эти фундаментальные натуральные бедствия человека и человечества, ставшие главным предметом преобразовательного дерзания Федорова-мыслителя, впечатались в него сильнейшим экзистенциальным первооткрытием — потрясение уходит в самые глубины его складывающейся личности»<sup>1</sup>.

Нерешение этих проблем человека и человечества Федоров называет главными препятствиями к построению нравственного общества. Силы людей в настоящее время, указывает мыслитель, расходятся на вражду,

на рознь, противостояние. Борьба в обществе порождает небратство, которое воспринимается чуть ли не «естественным» состоянием. В противовес этим тенденциям Н.Ф. Федоров ставит задачу кардинальной переориентации всех управленческих структур — «обращение всех административных и судебных учреждений в места исследований и всех служащих в исследователей и учителей в видах общей цели умиротворения для перехода от юридико-экономических отношений в нравственные, родственные» (I, 435). Человечеству, высказывает надежду мыслитель, предстоит совершить подвиг — «этот великий подвиг <...> включает в себе все, что есть возвышенного в войне (отвага, самоотвержение), и исключает все, что есть в ней ужасного (лишение жизни себе подобных)» (I, 255).

Для нашего времени уже стало привычным связывать процессы глобализации, резко возросшее в XX веке усиление всемирного характера процессов в экономической, политической, социальной, культурной жизни, с глобальными, т. е. планетарными, касающимися всего человечества, его перспектив, проблемами. Согласимся, глобализм — явление, закономерно проистекающее из сущности современной цивилизации, в основании которой лежит прежде всего «планетарность» техники, под мощный пресс которой подпал человек (и уже не только в сфере экономической). На этой базе произошло и омассовление культурных потребностей, стандартизация норм и ценностных установок. Таким образом, мир оказался глобальным, но не целостным. Такая тенденция глобализации свидетельствует не столько о ранее неизвестной взаимосвязанности частей мира, о невозможности сохранения обособленности в развитии каких-либо регионов планеты, сколько о *цивилизационных разломах*, демонстрирующих в современной истории конфликт культурных традиций, воинственность господствующих региональных идеологий, в основе которых чаще всего лежит стремление к «чистым» формам общественного развития (не столь важно, какой «окраски» чистых — религиозного, этнического или политико-доктринального). Отсюда глобальные процессы все больше выступают условиями современных конфликтных ситуаций: войн, политического противостояния граждан, стран, континентов, движения антиглобалистов, терроризма как метода «решения» политических проблем и т. д. Предчувствие катастрофичности возможного исторического пути человечества в таких условиях уже мало кого удивляет.

Об этих и других негативных тенденциях процесса глобализации, позже подмеченных «Римским клубом», говорил уже как о проблемах планетарного масштаба русский философ. Его беспокоили вопросы бедности и чрезмерной роскоши, голода и девальвации нравственных ценностей, необходимости создания ненасильственного мира и культуры «восстанов-

ления» (не разрушения) бытия. Жизнь лишь подтвердила правильность духовных установок Федорова, но, к сожалению, его учение осталось невостребованным, неукорененным в современную практическую рациональность как основу культуры и цивилизации. Поэтому новое «качество» связи и взаимозависимости частей мира современная цивилизация больше демонстрирует в контексте навязывания и утверждения интересов группы высокоразвитых и отсюда — доминирующих в международной политике стран. Осознание же *общепланетарности* интересов не наблюдается. В этих условиях становится невозможным мыслить неотъемлемый от современной цивилизации процесс глобализации по-федоровски — как *для всех* «общее дело»; выстраивать мировое сотрудничество стран и народов на основе сложнейшей диалектики национальных интересов и интересов культурного прогресса человечества с нравственно обоснованным приоритетом последних. Думаю, однако, что несовпадение практики международного «сотрудничества» с новым мировоззрением не умаляет его достоинств, а говорит, скорее, о духовной неготовности той части человечества, которая ныне выступает субъектом принятия стратегически важных решений мыслить в соответствии с установками космологического мировоззрения. Последнее, в становлении которого Федорову принадлежит ведущее место, в частности, предполагает, что *свое* автоматически не делает *другое* — *чужим*, тем более — враждебным.

Размышления над этими весьма сложными процессами формируют потребность «возврата», «возрождения» мировоззренческих оснований принципиально иного типа отношения человека к бытию, которое формируется в границах философии *космизма*. С нашей точки зрения, современная цивилизация требует укоренения в опыт человека XXI века ценностей именно такого рода универсалистской этики. Н.Ф. Федоров понимал, что необходимо пересмотр всей системы отношений человека к миру, введение в знание нового комплекса идей — философско-мировоззренческих, антропологических, ценностно-этических, требующих пересмотра и критической оценки положения человека в космосе. Да и ныне, когда уже современный философ пишет о ноосфере как планетарной реальности, понимая ноосферу как «коллективный человеческий разум, материализовавшийся в *общепланетарном* масштабе в предметных формах культуры, в человеческих практиках и исторических событиях, в техносе как «теле цивилизации»<sup>2</sup>, он, безусловно, учитывает позицию Федорова. Речь идет о необходимости *космизации науки* как знания и *культуры* как поля смысловой деятельности человека. В этом отношении именно Федоров выступает в новейшей истории пионером данных идей, заявляет о необходимости выхода человека в космос как закономерном итоге человеческой эволюции, а также о связан-

ной с потребностью такого расширения жизненного пространства человечества «космизации» науки и всего общественного бытия. «Задача человека, — пишет философ, — состоит в изменении всего природного, дарового в произведенное трудом, в трудовое; небесное же пространство (распространение за пределы Земли) и требует именно радикальных изменений в этом роде» (I, 255). Человек, таким образом, являясь, по сути, небожителем, бесконечно расширяет в пространстве универсума осознание *своего* мира (как освоенной части Вселенной). У Федорова «само звездное небо, — как образно точно подмечает С.Г. Семенова, — становилось первым волнующим воображение учебником»<sup>3</sup>. Как один из родоначальников «ноосферной мысли» Федоров также подчеркивает практичность такого *космоориентированного* человеческого разума.

Благодаря творчеству Н.Ф. Федорова актуализируется, получает «новое» дыхание известная еще со времен античности идея космоцентричности человеческой культуры, обогащенная новыми концептуальными подходами; по-своему интерпретирующими взаимоотношения человека с, образно говоря, «звездным» порядком бытия. Федоровские установки обогащаются следующими религиозными и космологическими идеями: «богочеловеческого» призвания человека и человечества, «всеединства», целостности философского знания, софийности (В.С. Соловьев); оправдания человека творчеством (антроподицея Н.А. Бердяева); ноосферы, разумности космоса (В.И. Вернадский) и др. Категории гармонии, целостности, цельности, характеризующие прошлую традицию, дополняются категориями «всеединства», «софийности», «соборности», «антроподицеи» и др. Все это способствует становлению нового этапа «космизации» и «универсализации» мировоззрения человечества.

Отмечая, таким образом, значительное влияние идей Н.Ф. Федорова на дальнейшее развитие культуры философского мышления в России, подчеркнем здесь лишь один, но важнейший, по нашему мнению, аспект — *в основе философствования* положен был мыслителем *цельный, полный опыт* человеческого бытия, непосредственно соотносимый с универсальной (космической) действительностью, а не с односторонним, абстрактным или эмпирическим представлением о ней, что было характерно для популярных в то время философских традиций. Таковую предметную трансформацию в русской философии легко увидеть уже в творчестве Вл. Соловьева.

Тема всеединства, универсализма (космоцентричного, но не чуждого человеку) в философской позиции Соловьева представлена как проблема осознания оснований единения субстанциально разного бытия, характеризующего мир, в целом, которым и является космический универсум. Термин «всеединство» описывает возможную связь частей мира с миром как

целым. Эта связь может заключать в себе принципиально разные взаимоотношения между частью и целым: часть может быть подчинена целому, быть его функцией, а может быть равной целому началом; часть (человек, общество, традиция, эпоха) может нести в себе универсальный порядок, действуя по его законам, а может, напротив, сопротивляться им, разрушая бытие. Всеединство в категориальном смысле представляет собой идеальный строй мира, предполагающий в нем воссоединенность, гармонизацию элементов бытия: идеальных и материальных начал, рационального, эмпирического и мистического знания, науки, религии, морали и т. д. Человек оказывается в центре этого движения: «... каждый может стать живым отражением абсолютного целого, сознательным и самостоятельным органом всемирной жизни»<sup>4</sup>. В концепции всеединства В.С. Соловьев различает «истинное всеединство» и «ложное, отрицательное», отличие между которыми принципиально: если первый вариант единства существует во всеобщую пользу, «не за счет всех», осуществляясь как полнота бытия, то при «ложном единстве» имеет место подавление входящих в него элементов. Отсюда «отрицательное всеединое», из которого «ничего вывести нельзя, очевидно, не может быть истинным началом всего, не может быть принципом истины»<sup>5</sup>.

Таким образом, философ пытался найти основания гармонизации разорванного, несогласованного, конфликтующего мира, преодолевая характерные для современной ему культуры расщепления и разлады. Его идея «позитивного всеединства» как синтеза культур, религий, традиций, но не на основе принципа унификации, разрушения всего богатства особенного, уникального, а через сохранение разного, культивирование восприимчивости к инаковому, закладывает по-своему основы нового мировоззрения и цивилизационного пути. Мы видим, что хотя Соловьев и не стал непосредственным проводником идей Федорова, но смысл их им воспринят точно — философ продолжает построение «нового» мировоззрения, если не по-федоровски, то уж точно в его духе.

Невольные параллели проводятся и с современным стилем философствования, сориентированного на коммуникативную рациональность, невозможную вне понятий «практичности», «жизненного мира», «интерсубъективности», «практической этики», «Другого». Принципиальная же разница проявляется в том, что федоровская идея «этизации» разума, его действительности ориентирована не на абстрактно понятого Другого. Другим у него выступает не просто иное «Ты», а «сыны», «дочери», «дальние», которые становятся близкими. В мировоззрении Федорова срабатывает, вопреки укорененной в культуру человечества «двоичной» логике («я» и «ты», «мы» и «они»), порождающей так или иначе ситуацию *противо-*

стояния эгоцентрически самоопределяемых воль), логика «третьей правды», соединяющей отдельные начала в «мы», «все», что воспроизводит, согласно философу, «полноту родства», «полноту жизни». Традиционная бинарность таким образом (насилие/ненасилие, верх/низ, наружу/внутрь, чувство/смысл и т. д.), заложенная уже в самом желании мыслить о мире как сущности, как целостности, сменяется у Федорова пониманием бытия не только как *многомерного*, но и *многоединого*. «Мы» — это и есть все-ленское «родство», для которого нет Других в смысле чужих. Не случайно мыслитель, знавший концепцию толпы Г. Тарда, надеялся все-таки на то, что человечество как универсального порядка коллективность найдет в себе силы пойти по пути *солидарного* развития, а не толпы как массы<sup>6</sup>.

Человеческое сообщество, понимаемое и сознательно принимаемое мыслителем как «святое» начало бытия, рождает феномен «мы» как «все», призванный перестроить всю систему межчеловеческих отношений. «Мы» как родство индивидуальностей творит *историю*, которая служит жизни; рождает *искусство*, которое проявляет себя жизнетворчеством: мир до- (без-) искусства характеризуется философом как «падающий», «по бездействию правящей регуляции» (I, 354). «Мы» владеет культурной *памятью*, связывающей, наконец, поколения в феномен «многоединства», делая их близкими, нечужими. Однако в силу неукорененности этого мировоззрения в общий порядок бытия современное состояние мира философ считает несовершенным, временным.

Отсюда человечеству еще предстоит пройти путем любви к родившим, восстановить целостность рода через воскрешение поколений — только тогда можно говорить о гармоничности мира. Отсюда, как мне представляется, вырастает главная идея и главная боль Федорова как личности и философа-гуманиста, рассматривавшего смерть как основное зло. Два чувства считает он существенной чертой человека — «смертности» и «стыда рождения». Федоров пишет: «... как должен был он (человек. — Т.С.) побледнеть от ужаса, когда увидел конец в лице себе подобного, единокровного. Если эти два чувства не убили человека мгновенно, то это лишь потому, что он, вероятно, узнавал их постепенно и не мог вдруг оценить весь ужас и низость своего состояния» (I, 277). Трудно найти человека, который бы в опыте своего глубоко интимного внутреннего духовного мира не разделял бы эти федоровские тревоги, не нес бы в себе по жизни муку первых пережитых смертей. Я помню, как моя бабушка, предчувствуя скорый свой уход и понимая ужас ребенка в этой ситуации, мудро объясняла мне неизбежность судьбы человека и просила научиться преодолевать страх прощания с близкими. Ее смерть стала первым моим «сиротством» — уход родителей дает полное... Так и есть: человек, имеющий подобный опыт,

и еще не испытывавший его, до конца не осознавший, не проживший, — это два разных на самом деле человека.

Федоров, безусловно, прав, когда утверждает, что мир, в котором присутствует невосполнимость ушедших жизней, а вместе с этим и потеря навсегда ощущения бесконечного счастья родства, общения, переживания близости «нас» как единого, братского рода, — «такой мир не представляет подобия Богу» (III, 258). Неприятие философом небытия как якобы естественной, природой запрограммированной участи человека, как того, что разрушает первичное человеческое чувство — *чувство родства*, единства «мы», закономерно завершается постановкой задачи преодоления смерти как *долга* современного человечества перед прошедшими поколениями. В этом смысле Слово Н.Ф. Федорова об общечеловеческом «Деле» — не просто проект задач, стоящих перед человечеством, это деятельность подвижника, изменяющего своим учением самосознание человечества; это утешение, за которым не примирение и пассивность, а нахождение новых сил для управления «миров небесных» «разумом, т. е. всеми возвращенными к жизни поколениями» (III, 258). Проповедуемая Николаем Федоровичем безграничная «любовь к родившим», мне представляется, должна стать установкой не только знания, что уже неоднократно подчеркивалось, но и основой *воспитательного* процесса подрастающего поколения<sup>7</sup>.

Итак, в учении Н.Ф. Федорова человек проявляет себя существом самосозидающим, нацеленным на преобразование в сфере глобального и личностного бытия. Разрушение и гармония, родство, солидарность и небратство, неродственность как *состояния мира* вытекают из самого человека, его положения в мире, действительности «программы» его деятельности. Поэтому, что бы ни было непосредственным предметом размышления философа (наука, искусство, право, историко-философская традиция, социальные институты, космос и др.), его философия «общего дела» выстраивается именно как «новая антропология», отличительной чертой которой является практическая направленность. Объединяющим же мировоззренческим началом теории Федорова выступает космоцентризм, позволяющий в новых цивилизационных условиях вывести метафизическую мысль на уровень «служения» культуре и практической истории человечества.

### Примечания

<sup>1</sup> Семенова С.Г. Философ будущего века: Николай Федоров. М., 2004. С. 23.

<sup>2</sup> Лазарев Ф.В. Ноосферно-антропологический манифест. Симферополь, 2008. С. 2.

<sup>3</sup> Семенова С.Г. Философ будущего века: Николай Федоров. С. 48.

<sup>4</sup> Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 504.

<sup>5</sup> Он же. Критика отвлеченных начал // Там же. Т. 1. М., 1988. С. 681.

<sup>6</sup> См.: Семенова С.Г. *Философ будущего века: Николай Федоров*. С. 83.

<sup>7</sup> Я помню, какое огромное влияние, по сути переменив сознание, оказало на меня вскоре после школы первое знакомство с идеями Н.Ф. Федорова — конспект статьи, опубликованной в альманахе «Прометей», в отличие от многих других «записок» юности, сохранился до сих пор. Причина этого, уверена — предельная гуманность и невероятная духовная сила федоровских идей. (См.: Семенова С.Г. *Николай Федорович Федоров (Жизнь и учение) // Прометей. Альманах. № 11. М., 1977. С. 87—105.*)

**А.Г. Гачева**

## **НА ПУТЯХ К ТВОРЧЕСТВУ ЖИЗНИ (Н.Ф. Федоров и В.Н. Чекрыгин)**

«Художник-духовидец», «огромный синтетический талант», «предтеча-зачинатель» творчества будущего<sup>1</sup>, «апостол большого искусства»<sup>2</sup>. В таких восторженных тонах отзывались современники о художнике Василии Николаевиче Чекрыгине (1897—1922), одном из создателей и главных участников литературно-художественного объединения «Маковец», возникшего в конце 1921 г. В это объединение, платформа которого созидалась под непосредственным и сильным влиянием идеи синтеза искусств, входили представители разных отраслей художественного творчества — скульпторы и художники, философы и поэты: П. Антокольский, В. Барт, С. Герасимов, Л. Жегин, М. Родионов, П. Флоренский, В. Хлебников, и др., позднее — Л. Бруни, К. Истомин, В. Рындин. Чекрыгин был вдохновителем и душой «Маковца». На первой выставке объединения, состоявшейся в 1922 г., экспонировалось более 200 его работ (число, значительно превосходившее количество работ, представленных другими участниками).

Упомянутая выставка носила название «Искусство — жизнь». В самом названии уже было со всей ясностью обозначено эстетическое credo Чекрыгина, которое он развивал в своих лекциях и статьях (одна из этих статей — «О последнем этапе общеевропейского искусства» — появилась на страницах журнала «Маковец» уже после гибели художника), письмах к Н.Н. Пунину, дневниках, наконец, в оставшемся в рукописи трактате «О соборе Воскрешающего музея».

В свое время В.С. Соловьев в работе «Красота в природе» (1889) излагал свое понимание эволюции, представляя ее как процесс постепенного одухотворения, космизации материи, облечения вещества мира во все более совершенные и прекрасные формы. Вершиной этого восходящего развития, движения к красоте как «духовной телесности» философ поставлял человека, подчеркивая при этом, что человек, являясь наиболее совершен-



ным созданием природы, в то же самое время есть и начало нового этапа развития, в котором определяющую роль будут играть его дух, сознание, сердце. Человек для Соловьева, наследующего здесь святоотеческой антропологии (Василий Великий, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст), не только тварь, но и творец. Более того, в человеческом творчестве дело гармонизации бытия вступает в свой последний и завершающий фазис. Задача существа сознающего — творчески регулируя и гармонизируя слепые, стихийные силы, привести распавшийся мир в состояние всеединства, содействовать торжеству Царствия Божия в каждой точке Вселенной.

Чекрыгин в своих размышлениях об искусстве идет за Соловьевым. «Творческая сила материи, осмысливающая самое себя разумом, — рассуждает он в одном из писем к искусствоведу Н.Н. Пунину, — создала тончайший организм человека, высший организм, посредством которого осмысливает себя, и переходит к высшему этапу творчества, к высшей деятельности материи»<sup>3</sup>. Подлинное, совершенное выражение этой «высшей деятельности материи» мы и имеем в искусстве. Оно не просто отображает мир явлений, уже созданных в естественном процессе развития, но и предвосхищает «идеальные образы, ”лежащие у природы на пути намерения“» (слова Гете)<sup>4</sup>, и, влагая в них «высшие представления разума и высочайшие эмоции человека»<sup>5</sup>, созидает художественный проект «грядущего обновления вселенной», жизни совершенной и всецелой, «искупленной от гибели-смерти»<sup>6</sup>.

При этом, по убеждению Чекрыгина, назначение искусства не только созерцательное и пророческое. Вектор эволюции, который проходит через человека творящего, человека-художника, необходимо влечет его к новым рубежам, открывает перспективы реального жизнетворчества, мироустроительного дела, когда мир совершенных образов и форм, творимых в искусстве, распространяется на бытие в целом, а завершением художественного акта является «Построение Рая»<sup>7</sup>.

Здесь Чекрыгин напрямую следует Федорову, которого называет своим «воспитателем и учителем»<sup>8</sup>. На страницах «Философии общего дела», которую внимательно читал и часто цитировал художник, не раз возникал образ «новой религиозной эпохи творчества», богочеловеческого, жизнетворческого искусства. Федоров писал о том, что пространством такого творчества становится уже не мир воображения и фантазии, а все мироздание, все «небесные, ныне бездушные, холодно и как бы печально на нас смотрящие звездные миры» (II, 202). О том, что «сыны человеческие», придя, наконец, «в меру возраста Христова», овладев законами строения и функционирования вещества, научившись преодолевать силы разрушения, преобразят эти миры, объединят их «в художественное целое, в ху-

дожественное произведение, многоединым художником коего, в подобие Триединому Творцу, будет весь род человеческий, в совокупности всех воскрешенных и воссозданных поколений» (I, 401). О том, что искусство будет тогда действительно воскрешающим, восстанавливающим облик умершего уже не в дереве, камне или на полотне, а реально, в неразрушимости духовно-душевно-телесного единства; его предметом явится самый организм человека — ныне несовершенный, несамодостаточный, принципиально смертный. Формулировки Федорова конкретно раскрывали ключевой тезис эстетики жизнетворчества: законы художественного творчества, созидающие мир совершенных, прекрасных форм, должны стать законами самой реальности, активно созидать жизнь: «Эстетика есть наука о воссоздании всех бывших на крохотной земле (этой капельке, которая себя отразила во всей вселенной и в себе отразила всю вселенную) разумных существ для одухотворения (и управления) ими всех громадных небесных миров, разумных существ не имеющих» (II, 231).

Именно этот тезис и становится опорной точкой размышлений Чекрыгина. Подобно Федорову, он ищет путей перехода от «иллюзорных, разделенных искусств»<sup>9</sup>, творящих только подобия жизни, к «искусству действительному», которое «спасает падающий мир от гибели, строит его»<sup>10</sup>. Подобно Федорову, представляет труд регуляции природы и воскрешения вершиной художественного акта: «*Воскрешение мертвых отцов в действительности* есть дело искусств»<sup>11</sup>; «... Стоя несменным стражем — орудием разума, наблюдая напряженность солнечной энергии в свете и темноте; идя в едином плане общего дела к укрощению разбушевавшихся небесных стихий, разоружая грозы соединением науки и искусства, — Воскрешающий Музей — художник — нанесет тайный удар смерти, овладевая ходом сил. Так, не сонным мечтанием, а общим трудом в действительности, познав, какие силы подвластны Братству, человеко-сын объединит искусства в деле созидания живой небесной архитектуры, ставя, как истинный художник, действительность целью труда своего»<sup>12</sup>.

Объединение «Маковец» полагало в основу своей эстетической программы идею синтетического искусства, преодолевающего разрыв между отдельными областями художественного творчества и в силу этого способного к более полному и целостному воздействию на жизнь. В первом же номере журнала «Маковец», ставшего литературным органом объединения, была помещена статья П.А. Флоренского «Храмовое действо как синтез искусств», выдвигавшая в противовес вагнеровскому синтезу искусств в музыкальной трагедии образ храмового, литургического синтеза искусств. Литургическое действо, подчеркивал Флоренский, построено на единстве церковного зодчества, росписи, ваяния, вокального и словесного

искусства, не говоря уже о таких, казалось бы, второстепенных, но на деле чрезвычайно важных для гармонии и стройности службы умений как «искусство огня», запаха, дыма, одежды<sup>13</sup>, о «своеобразной хореографии, поступающей в размеренности церковных движений при входах и выходах церковнослужителей, в схождениях и восхождениях ликов, в обхождении кругом престола и храма и в церковных процессиях»<sup>14</sup>. Если отодвинуть на время в сторону аспект богословский и рассматривать храмовое действо в плоскости эстетики, оно предстанет величественной «музыкальной драмой»<sup>15</sup> — Флоренский и указывал на его преемственность со «священной трагедией Эллады»<sup>16</sup> — но только эта «драма», драма уже христианской эпохи, целостнее и органичнее соединяет разнородные художественные энергии, подчиняя их единой религиозной цели.

Выдвигая литургический синтез искусств как наиболее целостный и совершенный из возможных вариантов соединения творческих сил человека, Флоренский шел вслед за Федоровым, который еще в 1890-е гг. противопоставил синтетизму музыкальной трагедии объединение искусств в литургии. Философ всеобщего дела задолго до Флоренского подчеркивал, что в отличие и от античной трагедии, и от немецкой музыкальной драмы, рисующих мир во всей его падшей, противоречивой данности: реальности «трагического поглощения» «последующим предыдущего» (II, 159), реальности конечного крушения и катастрофы — литургический синтез искусств созидает образ, икону «преображенного, восстановленного творения»<sup>17</sup>. «Храм, как произведение зодчества, живописи и ваяния, становится изображением земли, отдающей своих мертвецов, и неба (свод храма и иконостас), населяемого оживленными поколениями, а как вместилище пения, точнее, отпевания храм есть голос, под звуки которого оживает прах на земле, как кладбище, и небо становится жилищем отживших» (II, 230).

Впрочем, Федоров и Флоренский, одинаково признавая лишь христианский синтез искусств и ставя храмовое действо выше театрального, различным образом решали вопрос о границах этого синтеза. По убеждению Флоренского, в храме и храмовой службе уже заключена предельная полнота синтеза искусств, дан «не только текст, но и все художественное воплощение Предварительного действия»<sup>18</sup>. Для Федорова же это полнота, достигаемая «искусством подобий», «искусством птоломеевским», еще «не вышедшим из стадии проективно-символической. Ведь преобразующая сила таинства все же не избавляет человека из-под власти природного порядка вещей и не затрагивает внехрамовую действительность, что по-прежнему пребывает на путях «взаимного истребления». Предельный и всецелый синтез, в котором художественная деятельность осуществила

бы наконец свою главную мечту о жизнетворчестве, — считает мыслитель, — будет обретен только тогда, когда искусство в союзе с наукой станет на путь богочеловеческого, воскресительного дела, реального миростроительства, когда храмовое, литургическое действо расширится на все пространство земли, охватит всю вселенную, пресуществит ее в «новое небо и новую землю».

Что касается Чекрыгина, то в своих построениях, связанных с идеей синтеза искусств, он ближе как раз Федорову, выводящему литургию за стены храма. «Храм, действие литургии», в котором совершается таинственное пресуществление хлеба и вина в Тело и Плоть Христовы, для него только «план Воскрешения»<sup>19</sup>. Художество же должно идти ко Внехрамовой литургии, то есть к реальному пресуществлению праха отцов в их живые тела, к претворению косной, распадающейся материи мира. Полный синтез искусств для художника есть не что иное, как «Преображение Космоса», «овладение космическим процессом, преобразование косного закона притяжения, тяготения масс (и тел гибнущей вселенной, ждущей опоры) в высший закон — истинную опору — любовь»<sup>20</sup>.

В центре этого нового синтетического искусства, поистине вселенского и по заданию, и по масштабу, Чекрыгин, опять-таки опираясь на Федорова, выдвинувшего чеканный тезис: «Наша жизнь есть акт эстетического творчества» (II, 162), ставит самого человека. Человек для него и субъект, и объект искусства. Он — тварь и одновременно творец. В нем — «высший синтез живых искусств», «живая живопись, скульптура, архитектура, музыка»<sup>21</sup>, он — живое художественное творение, правда, пока еще не завершенное и несовершенное, ищущее опоры, гибнущее в смерти, но в перспективе призванное перерасти себя, стать регулятором и созидателем своей собственной, еще смертной природы, а в конечном итоге — устройтелем и кормчим самого мироздания.

По мысли Чекрыгина, именно в художнике назначение человека как сотворца, как сотрудника Бога в деле преобразования мира в рай проявляется всецело и полно. «Художник-человек, посредник организующих сил, среди тяготеющего к безобразию хаоса, сострадаец мирового тела, собранный из его же элементов, есть наиболее совершенный синтез живых искусств и деятель их воскрешающих сил в среде миростроительства»<sup>22</sup>.

Вопрос о конечных целях и путях творчества человека — в центре главной литературно-эстетической работы Чекрыгина «О соборе Воскрешающего музея», написанной под прямым влиянием воскресительной мысли Федорова. Эта работа стала и своеобразным изложением учения всеобщего дела, и наброском эстетической системы самого Чекрыгина, и комментарием к серии эскизов «Воскрешение», «Переселение людей в космос»,

которые художник готовил как проекты возможных росписей Храма-музея всеобщего дела. О таких монументальных, учительных росписях, которые представили бы в художественных образах картины регуляции природы и воскрешения, Федоров не раз писал в своих сочинениях (статьи «Собор», «Внутренняя роспись храма...», «Роспись наружных стен храма»). Более того, давал многостраничные описания этих росписей, своего рода словесные фрески или иконы. Некоторые рисунки Чекрыгина сделаны с прямой ориентацией на эти описания, в других он дает волю своей фантазии, представляя грандиозную панораму всеобщего дела: от сынов человеческих, молящихся на кладбище о восстании умерших отцов до самого воскресительного акта, момента той «великой радости воскрешающих и воскресаемых, в которой, — по Федорову, — заключается и благо, и истина, и прекрасное в их полном единстве и совершенстве» (I, 136).

Проф. А. Бакушинский так передавал свое впечатление от рисунков Чекрыгина: «Это — фрагменты титанического замысла, такого же неожиданного и немислимого для современного художественного бессилия, измельчания творческой мысли, как все, что делал этот исключительный человек. Почти все это — предощущения и видения живописного изображения Воскресения Мертвых.

Величественная тема самого таинственного и страшного момента мировой истории в его разрешении победы новой плоти над силой смерти глубоко волновала художника в последние годы его жизни. Его рисунки, эскизы, сотни чудесных ликов, позволяющих нам созерцать становящееся чудо. С первых же впечатлений мы во власти видения. Первые моменты инстинктивной самозащиты. Вы хотите уйти, оторваться. Вам тяжело, не по-земному тяжело. И — не можете. Без конца, долгими часами, в растущем душевном напряжении, вы погружаетесь в особый, жутко и глубоко волнующий мир. Он весь дематериализован, весь в светящемся тумане, прорванном ритмическими интервалами — сгустками тьмы. В этой первичной космической туманности, как в видении Иезекииля, формуется плоть воскресающая. То черной резкой тенью, то четкой, суровой и простой линией художник дает ей явную телесную пластическую осязательность. Провалы глазниц в черепах, проступающих в световом мерцании, заполняются взором, становятся зрячими, полными познания реальности собственного Воскресения в глубине и силе душевной муки и радости.

Это внизу. Это в начале акта. Дальше и выше просветленная плоть, но не менее реальная, не менее пластически осязаемая в легком и гибком движении тел, всегда направленном вверх, обычно по ясным и строгим вертикалям... Еще выше — растворение плоти в свете, в трепещущей радости последнего освобождения. Вся эта органическая цельность замысла ско-

ывает и его фрагменты, и его поразительно крепкое и живое целое. Это целое покоряет и захватывает всей совокупностью имеющихся у художников средств. Здесь нет различия между "что" и "как". Перед нами единое и неделимое живое существо, изумительно полно живущее в целом и в каждом из фрагментов, представляющем вполне законченный мир, целостный образ»<sup>23</sup>.

Современники вспоминали, что в начале 1920-х гг. Чекрыгин постоянно говорил о Федорове<sup>24</sup>. Восторженные слова о «великом учителе» и его «вселенском проекте» слышал из его уст и Маяковский. Поэт уже знал о философе всеобщего дела и интересовался его идеями – недаром в поэме «Война и мир» (1916) он представил картину восстания жертв кровавой мясорубки войны (Земля, // встань // тыщами // в ризы зарев разодетых Лазарей!). Теперь под влиянием Чекрыгина этот интерес разгорается с новой силой, свидетельством чему и знаменитый финал поэмы «Про это» с ее «Мастерской человечьих воскрешений», и, что особенно важно: наброски третьей части «Пятого Интернационала», в которой Маяковский планировал показать «искусство через 500 лет»<sup>25</sup>. Как справедливо полагают исследователи, «в самом замысле поэмы» был «заключен тот пророческий пафос искусства будущего»<sup>26</sup>, которым был одушевлен бывший товарищ Маяковского по Московскому училищу живописи, ваяния и зодчества.

Впрочем, «О Соборе Воскрешающего Музея» — тоже в некотором смысле поэма. Читая ее, понимаешь, что жизнь Чекрыгина, не оборвись она так трагически рано, явила бы миру не только гениального художника, но и яркого писателя, чуткого к слову и образу, воскрешающего в своем творчестве лучшие образцы церковной, литургической поэзии. Текст Чекрыгина, написанный ритмизованной прозой, по образности и стилю, по построению отдельных фрагментов заставляет вспомнить и Псалмы Давида, и «Песнь Песней», и «Экклезиаст», и христианские молитвы, и акафисты, и каноны.

Параллельно в работу «О Соборе Воскрешающего Музея» органически вплетаются образы Федорова. Что, впрочем, и не удивительно. «Московский Сократ» был истинный поэт в философии. Его язык более близок языку художественной литературы и изобразительного искусства, нежели языку научного или философского трактата. «Философия общего дела» — своего рода эпическая поэма, сюжет которой завязывается тогда, когда «в муках сознания смертности родилась душа человека» (II, 257) и первый «сын человеческий», плачущий над телом отца, обратил свой взор к небу с молитвой о воскресении; этот сюжет движется затем через падение человечества, через удаление сынов от отцов, через углубление неродственности и розни и в конечном итоге приводит к опаматованию живущих, от-

дающих все силы возвращению жизни умершим. В этом монументальном художественном произведении есть свои устойчивые мотивы, свои тропы, свои постоянные образы, создающие неповторимое качество федоровского стиля: «блудные сыны», «сыны, пирующие на могилах отцов», «общество вечных женихов и невест», «безбородый гуманизм», «цивилизация мануфактурных игрушек», «могила праотца», «сын человеческий» и «дочь человеческая», «птоломеевское созерцание» и «коперниканское небесное дело»...

Все эти образы и переносит Чекрыгин в свою поэму, исполняя заветную мечту философа о том, что найдется творец, который сможет выразить «долг воскрешения» не в отвлеченных понятиях, а художественно (недаром долгие годы возлагал он надежды на Достоевского и Толстого, стремясь увлечь их своим учением). Эта поэма, равно как и серия эскизов к росписи Храма — образцы пророческого, учительного искусства, искусства как вдохновляющего призыва к общему делу, за которым должно последовать уже само это дело, выводящее искусство к творчеству жизни.

Свою поэму Чекрыгин начинает с лицецерения земли и человека. Грустный, скудный и смертный мир открывается его взору. В нем нет места радости, а только печаль и плач об умерших. «Открыв глаза, увидел, что несовершенна жизнь: холод, болезни, мор, голод, злые ветры и смерть томят живое; увидел я, что мертвы мертвые и не возвращаются»<sup>27</sup>. В этом мире страждет и человек, и все твари, смерть безраздельно царит в природе, под ее дамокловым мечом «замирают с каждым ударом сердца лишенных полноорганности существ: человеко-сына, коров и всяческих животных и пресмыкающихся гадов и краткоживущих насекомых»<sup>28</sup>.

Позднее то же видение сиротеющей, пропадающей земли, ту же интонацию печалования о мире и человеке, о бытии, призванном к полноте всеединства, но пребывающем в состоянии распада, мы встретим у Андрея Платонова, который, подобно Чекрыгину, был глубоко затронут учением Федорова. И это не единственное совпадение. Некоторые фрагменты текста Чекрыгина, рисующие смертную изнанку творения, удивительным образом перекликаются со знаменитым фрагментом поэмы Заболоцкого «Людейников». «Слушай тишину. Не стояние мира услышишь ты, ибо он несовершен и неполон, — а взаимопожирание, угасание в непрочном рождении. Слушай в тишине непобежденной ночи, какие голоса томят тебя — голоса раздора и отчаяния, обреченного смерти. Распятый в тишине ночи, видишь стройное движение в разладе, Слово знаешь умирающим»<sup>29</sup>. Как мы помним, герой Заболоцкого точно так же выходит в ночной сад, чтобы «слушать тишину», а слышит «гулкий шорох тысячи смертей» и открывает для себя «природы вековечную давиленью», где «Жук ел траву. / Жука

клевала птица. / Хорек пил мозг из птичьей головы. / И страхом перекошенные лица / Ночных существ взирали из травы».

Но образ разоренного, смертного, страдающего бытия, которому, по выражению Достоевского, каждое мгновение «грозит небытие», не ограничивается в поэме Чекрыгина только землей. Художник разворачивает видение космоса, находящегося во власти энтропии, подверженного тем же силам распада, что и жизнь на земле:

«Не воплощенными гаснут планы Красоты — совокупного единства, не раскровенные в обновленных созвездиях-землях.

В разъединенности, вращаясь и движась по косному закону тяготения, уплотняясь и охлаждаясь, падают небесные миры-земли.

Рассеивается звездный свет, разрушается небо»<sup>30</sup>.

Как непрочен для Чекрыгина Макрокосм, так непрочен для него и микрокосм-человек. Плач художника о вершинном творении Божиим, подточаемом и губимом смертью, заставляет вспомнить звучащее на панихидах церковных: «Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть. Видех бо во гробе лежащую, по образу и подобию Божию созданную нашу красоту, безобразну, бесславно, не имущую вида». У Чекрыгина та же интонация и тот же образ попираемой, позоримой «красоты жизни», когда «смерть подточает мудрое строение тела, лишает голоса и движения его, — распыляет и рассеивает»<sup>31</sup>:

«Улыбку ребенка, дрожащий блеск и нежность утренней зари встречает мысленно человек с грустью мысли о преданности смерти. Поглощается образ Отца и любимого друга-брата, печатью лежащие в человеке.

Греет человек холодеющую плоть убывающим солнцем, грезя призраками на земле — могиле Отцов.

Не пробуждаемый к торжеству, засыпает он, лишая жизнь силы, и в полусне, слабым сердцем, изумляется гибели красоты и блага, неокамневшим сердцем дивится гибели живого, сопротивляясь смерти»<sup>32</sup>.

Из этого плача о бытии и человеке рождается в поэме Чекрыгина призыв к восстановлению погибшего и утраченного. Возникает «великий план обновления мира и победы над болезнью, уродством, злобой и разрушением небесных земель»<sup>33</sup>. Является образ «сына человеческого», сознавшего себя орудием воли «Бога отцов, не мертвых, а живых»: перед ним открывается поистине вселенское поприще, он призван стать «божественным мастером, воскресителем и великим архитектором неба, держателем вселенной»<sup>34</sup>. И это не узурпация Божественных прав, а исполнение долга, возложенного на человека самим Творцом: «На труд же иди и ты, полный разума, Сыно-человек, чтущий Отцов, Тебе дано быть причиной самого себя и тем быть свободным и освобождающим, подобным Начальной При-



чине — Отцу Отцов. Тебе дано не в сонном мечтании, а в труде восстановления гибнущей вселенной осознать себя и мир. Помогай же Отцу в работе, ибо ты помощник Его Отцовской воли»<sup>35</sup>.

В свое время Достоевский через слова и судьбы своих «усиленно сознающих героев» — подпольного парадоксалиста, Ипполита из «Идиота», «самоубийцы-материалиста» из главы «Приговор» в «Дневнике писателя» 1876 г. — убеждал своих современников: человек, утрачивающий связь с Богом, обречен на вечное пребывание в тисках «всесильных, вечных и мертвых законов природы»<sup>36</sup>. Предостерегал он их и от гордынного прометеизма, объявляющего высшим законом «самовольное хотение» человека каков он есть и надеющегося построить рай на земле «без Бога и без Христа». И вот Чекрыгин, как бы подхватывая учительное слово писателя, предупреждает человека революционной эпохи, вознамерившегося выстроить-таки Вавилонскую башню, опираясь лишь на свои автономные силы: «Не отвращай от Отца Отцов своего лица и люби, ибо без любви нет жизни. Отвращаясь от Завета Его, ты не в силах, безумье и смерть — твой удел, в блужданиях — безысходное отчаянье»<sup>37</sup>. В противовес самоуверенному прометеизму художник выдвигает образ соработничества Бога и человека, образ благого труда существа сознающего в потоках Божественной благодати. Для него сливаются воедино два завета Христа: «Без меня не можете делать ничего» (Ин. 15:5) и «Верующий в меня, дела, которые творю Я, и он сотворит и больше сих сотворит» (Ин. 14:12): «Ты знаешь завет Отца, Он дал тебе все, что нужно для полноты силы, вернись в Дом к делу Его, полюби жизнь и трудись, лелея память об умерших Отцах, трудись над Воскрешением, и Отец Отцов возьмет тебя на плечи и понесет тебя, ибо Он — совершенная любовь»<sup>38</sup>.

Как видим, Чекрыгин проповедует столь же безграничные возможности человека, как и прометеизм, громогласно заявлявший себя в начале 1920-х гг. в пролетарской поэзии, однако при этом он твердо отстаивает религиозную составляющую творчества жизни. Самоопорный человек, вне связи, как сказал бы Достоевский, «с другими мирами и с вечностью», не способен противостоять энтропии, несмотря на все свои громогласные вещания, космические порывы, поэтические заклинания, несмотря на бьющее через край стремление пересоздавать землю и двигать мирами. Человек вне Бога — колосс на глиняных ногах («Ерой, ерой, а у ероя геморрой» — скажет позднее герой Леонида Леонова).

В отличие от апологетов «Железного Мессии», идущего свергнуть Бога с небес и сотворить свой атеистический рай на земле, Чекрыгин говорит именно о благой, богочеловеческой и в этом смысле совсем не иллюзорной, а абсолютно реальной мощи. Если в прометеизме желаемое («Мы

будем человечеством крылатым» — И. Филипченко) так и остается желаемым и ни в какую действительность не переходит, то в богочеловеческом, синергическом творчестве желаемое содержит в себе потенцию воплотиться в реальность.

В свое время герой романа «Братья Карамазовы» старец Зосима призывал своих духовных чад любить всякое создание Божие, внушая им сознание всецелой ответственности человека за бытие. «Все как океан, все течет и соприкасается, в одном месте тронешь — в другом конце мира отдается»<sup>39</sup>. То же *совершеннолетнее* сознание нес в себе Федоров, его же проповедовал и Чекрыгин. Вслед за философом всеобщего дела он предостерегал от того узко-утилитарного, потребительского отношения к природе, которым движима секулярная, индустриально-техническая цивилизация (природа здесь — не субъект, а объект, не возлюбленная сестра, а служанка человека). И противопоставлял ему высокое сознание, выразившееся в Павловом: «Вся тварь стенает и мучится донине» и «с надеждою ожидает откровения славы сынов Божиих» (Рим. 8:19, 22), подчеркивая, что человек, не исполняющий своего назначения в бытии, фактически предает не только себя, но и природу, становится виновным в том, что жизнь до сих пор пребывает во власти позорного тления. «Пустая форма не исполненного Завета»<sup>40</sup> — так говорит Чекрыгин о тех, кого Федоров называл «блудными сынами», забывшими отцов и пирующими на их могилах.

Сквозь всю поэму Чекрыгина проходит тема преобразующего, житнетворческого искусства, призванного сменить «несовершенное искусство» настоящего, способное создавать лишь призраки жизни. Появляется образ небесной архитектуры («восстановленная вселенная»), небесной музыки («сладчайшей музыки» жизни, которая звучит «в лад с содроганиями частиц праха отцов», достигая своей кульминации в ликующий миг воскресения) и даже космического танца: в нем «перестроит человек плоть свою, и новым светом возгорятся благоуханные тела вселенной — жилище разумных духов»<sup>41</sup>. Чекрыгин фактически дает развернутые словесные иллюстрации к своей теории синтеза живых искусств. То, что в статьях и письмах обосновывалось понятийно-логически, находит в его поэме метафорически-образное, художественное выражение.

Н.А. Бердяев, столь же высоко, как и Чекрыгин возносивший творчество человека, был убежден: «новое небо и новая земля» (в их достижении и состоит конечное задание теургии) созидаются поистине в космических бурях. Им предшествует «процесс расщепления, распластования и распыления» материи, гибели плоти старого мира (его предвосхищающие симптомы философ находил в футуризме)<sup>42</sup>. Теургический акт выстраивался у Бердяева по образу и подобию эсхатологической катастрофы, где

небо свивается как свиток и в мировом пожаре без остатка сгорает обьятая грехами земля. Тот же катастрофизм был свойственен и Вяч. Иванову, и А.Н. Скрябину. У обоих теургия была сопряжена со вселенскими катаклизмами: именно отсюда любовь первого к дионисийским мистериям, где в смертной судороге рождается новый ликующий мир, а второго — к восточной метафизике с ее идеей развоплощения, нирваны как того обетованного состояния, к которому устремляется больное, страждущее бытие. Для Чекрыгина же, следующего активно-христианским взглядам Федорова, как, впрочем, и для Булгакова с его «Философией хозяйства», несовершенный и смертный мир должен не сгореть, а преобразиться под влиянием космизирующей деятельности человека-художника.

### Примечания

- <sup>1</sup> Бакушинский А. Предтеча великого искусства // Жизнь. 1922. № 33.
- <sup>2</sup> Апостол большого искусства. Воспоминания о В.Н. Чекрыгине // Маковец. 1922. № 2. С. 8.
- <sup>3</sup> В.Н. Чекрыгин — Н.Н. Пунину. 6 декабря 1920 // Советское искусствознание. 1976. Вып. 2. С. 314–315.
- <sup>4</sup> Чекрыгин В.Н. О намечающемся новом этапе общеевропейского искусства // Маковец. 1922. № 2. С. 12.
- <sup>5</sup> В.Н. Чекрыгин — Н.Н. Пунину. 6 декабря 1920. С. 315.
- <sup>6</sup> Там же. 29 декабря 1921. С. 326.
- <sup>7</sup> Там же. 7 февраля 1922. С. 330.
- <sup>8</sup> Там же. С. 327.
- <sup>9</sup> Там же. 29 декабря 1921. С. 326.
- <sup>10</sup> Там же. 7 февраля 1922. С. 329.
- <sup>11</sup> Там же. 29 декабря 1921. С. 326.
- <sup>12</sup> Чекрыгин В.Н. О Соборе Воскрешающего Музея (О будущем искусстве: музыки, живописи, скульптуры, архитектуры и слова) // Н.Ф. Федоров. pro et contra: В 2 кн. Кн. 2. СПб., 2008. С. 471.
- <sup>13</sup> Флоренский П.А. Храмовое действо как синтез искусств // Маковец. 1922. № 1. С. 32.
- <sup>14</sup> Там же.
- <sup>15</sup> Там же. С. 31.
- <sup>16</sup> Там же. С. 32.
- <sup>17</sup> Иеродиакон Роман (А.Г. Тамберг). О богословии иконы в Древней Руси // Преп. Иосиф Волоцкий. Послание иконописцу. М., 1994. С. 7.
- <sup>18</sup> Флоренский П.А. Храмовое действо как синтез искусств. С. 32.
- <sup>19</sup> В.Н. Чекрыгин — Н.Н. Пунину. 29 декабря 1921 // Советское искусствознание. Вып. 2. 1976. С. 325.
- <sup>20</sup> Там же. С. 326.
- <sup>21</sup> Там же. 7 февраля 1922. С. 330.
- <sup>22</sup> Чекрыгин В.Н. О последнем этапе общеевропейского искусства // Маковец. 1922. № 2. С. 14.
- <sup>23</sup> Бакушинский А. Предтеча великого искусства // Жизнь. 1922. № 33.

- <sup>24</sup> См.: Харджиев Н., Тренин В. Поэтическая культура Маяковского. М., 1970. С. 120.
- <sup>25</sup> Маяковский В. Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 4. М., 1957. С. 107, 432.
- <sup>26</sup> Молок Ю.А., Костин В.И. Об одной идее «будущего синтеза живых искусств» // Советское искусствознание. Вып. 2. 1976. С. 292.
- <sup>27</sup> Чекрыгин В.Н. О Соборе Воскрешающего Музея. С. 451.
- <sup>28</sup> Там же. С. 454.
- <sup>29</sup> Там же. С. 455.
- <sup>30</sup> Там же. С. 454.
- <sup>31</sup> Там же. С. 455.
- <sup>32</sup> Там же.
- <sup>33</sup> Там же. С. 463.
- <sup>34</sup> Там же. С. 469.
- <sup>35</sup> Там же. С. 453.
- <sup>36</sup> Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 23. Л., 1981. С. 146.
- <sup>37</sup> Чекрыгин В.Н. О Соборе Воскрешающего Музея. С. 453.
- <sup>38</sup> Там же. С. 453—454.
- <sup>39</sup> Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 14. Л., 1976. С. 290.
- <sup>40</sup> Чекрыгин В.Н. О Соборе Воскрешающего Музея. С. 457.
- <sup>41</sup> Там же. С. 480.
- <sup>42</sup> Бердяев Н.А. Кризис искусства // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 413.

**М.М. Антонов**

## **ФЕДОРОВСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ТВОРЧЕСТВЕ ЛЕОНИДА АНДРЕЕВА**

Изучая эпоху Николая Федорова, исследователи в основном концентрируются на диалоге Федорова с современниками-мыслителями, а также на усвоении его идей учениками.

Однако имеет смысл рассмотреть и те явления культурной жизни России конца XIX — начала XX столетия, которые примыкали к центральной для Федорова проблеме смерти и воскресения, но были независимыми и самостоятельными явлениями. В числе таких явлений следует назвать *Леонида Андреева* — возможно, художника, наиболее близкого к Федорову по проблематике; в определенном смысле его даже можно назвать «стихийным федоровцем».

Центральной темой творчества Андреева было, по-федоровски выражаясь, «господство в мире слепой стихии смерти». Эта слепая стихия, согласно мироощущению писателя, незримо окутывает мир, давя на психику людей и заставляя их подчинять свои поступки разлитому в воздухе настроению.

Вот начало андреевского рассказа «В тумане»:

«В тот день с самого рассвета на улицах стоял странный, неподвижный туман. Он был легок и прозрачен, он не закрывал предметов, но все, что проходило сквозь него, окрашивалось в тревожный темно-желтый цвет, и свежий румянец женских щек, яркие пятна их нарядов проглядывали сквозь него, как сквозь черный вуаль: и темно и четко. К югу, где за пологом туч пряталось ноябрьское низкое солнце, небо было светло, светлее земли, а к северу оно спускалось широкой, ровно темнеющей завесой и у самой земли становилось изжелта-черным и непрозрачным, как ночью. На тяжелом фоне его темные здания казались светло-серыми, а две белые колонны у входа в какой-то сад, опустошенный осенью, были как две желтые свечи над покойником. И клумбы в этом саду были взрыты и истоптаны грубыми ногами, и на сломанных стеблях тихо умирали в тумане запоздалые болезненно-яркие цветы.

И сколько ни было людей на улицах, все торопились, и все были сумрачны и молчаливы. Печален и страшно тревожен был этот призрачный день, задышавшийся в желтом тумане».

Герой пытается противостоять туману, но безуспешно:

«Бедный я малый! Бедный я малый! — вслух пожалел он себя и повернул глаза к окну, жадно ища света. Но его нет, и желтый сумрак настойчиво ползет в окна, разливается по комнате и так ясно ощутил, как будто его можно осязать пальцами».

Такое «накрученное», «готическое» начало — особенно в эпоху общего влечения к мистике — может навести на мысль о дешевом нагнетании автором страстей ради модного успеха. Но подлинный смысл такого «тумана» другой.

Взгляд героя падает на книгу.

«На корешке золотом по черному было напечатано: "Бокль. История цивилизации", и это напоминало о чем-то старом, о множестве людей, которые испокон веков хотят устроить свою жизнь и не могут; о жизни, в которой все непонятно и совершается с жестокой необходимостью, и о том печальном и давящем, как совершенное преступление, о чем не хотел думать Павел. И так захотелось света, широкого и ясного, что даже заломило в глазах».

Этот краткий эскиз человеческой истории явно перекликается со словами Федорова:

«Стремление человека по ту сторону добра и зла родилось вместе с человеком; только не должно смешивать предмета этого стремления с "поту-сторонним бытием". Стремление это желает *нового неба и новой земли, то есть искоренения зла и водворения блага*» (II, 143).

Рассказ кончается убийством на сексуальной почве, совершенным героем, тщетно пытающимся избавиться от обволакивающего жизнь тумана, проникшего и в его тело в виде постыдной болезни.

Аналогично развиваются события и в скандально знаменитом рассказе Андреева «Бездна», где герой, опрометчиво оказавшись в сумраке, вне природного или искусственного света, подвергается нападению потерявших человеческий облик подонков, а затем и сам в безумии совершает чудовищное падение. Здесь опять возникает федоровская тема «слепой стихии борьбы, несущей смерть», диктующей человеку его поведение, но вместе с тем появляется еще один, тоже вполне федоровский момент: *иллюзорности* свободы от всевластия смерти; иллюзия безмятежного счастья возникает в начале под влиянием картины теплого ласкового вечера, но стоило солнцу скрыться, как все встает на свои места, и обитатели темных углов выходят на авансцену как подлинные хозяева жизни.

Таким образом, по Андрееву, мир — как бы тьма, эпизодически освещаемая лучами света, несущими иллюзорное ощущение безмятежности, как наркотик несет его больному. Но проблему писатель видит, разумеется, не только (и не столько) в зависимости человеческого настроения от погоды (или от солнечной активности). Человек закономерно стремится к счастью; но в этом стремлении он невольно стремится *подменить* трезвое представление о мире иллюзорным. На службу такой подмене поставлено такое изобретение, как *цивилизация*, призванная убеждать народы в том, что фактически райская жизнь на земле построена, а смерть и взаимоистребление — эпизодически встречающиеся досадные недоразумения.

Такая модель миропонимания блистательно выражена Андреевым в программном рассказе «Он».

Герой устраивается учителем к мальчику и попадает в странный дом. Вскоре он обнаруживает, что рядом незримо присутствует некое таинственное существо, существования которого никто упорно не желает замечать.

И вот однажды во время урока герой видит за окном это существо:

«Но главное внимание мое обратил на себя Володя: его глаза сузились, и взор приобрел ту определенность, какую дает рассматривание близкого предмета; несомненно, Володя видел то же, что и я. Более того, когда незнакомец через несколько секунд повернулся и стал уходить, Володя даже шагнул вперед, чтобы дольше видеть. Очень взволнованный, я повернул к себе мальчика и строго спросил:

— Вы видели его?

И он спокойно, как взрослый, солгал:

— Я не понимаю, про кого вы спрашиваете, и я не вижу ничего, кроме падающего снега. А разве вы видите что-нибудь еще?»

Все попытки героя вызвать хозяина (не случайно носящего *немецкую* фамилию Норден, могущую напомнить о немецкой философии, с которой

так активно воевал Федоров) на откровенность не увенчиваются успехом: хозяин помешан на оборудовании своего искусственного мирка, а также на поддержании неестественного веселья, призванного убеждать всех в том, что они живут в счастливейшем из миров:

«Да и не было шума, если по каким-то одному ему известным причинам не заводил его сам Норден, заставляя собак лаять, детей танцевать и петь и всех, у которых был рот, — хохотать».

«Когда раскрасневшихся детей увели, Норден закурил сигару и, весело отдуваясь, сказал:

— Фу, устал. Не правда ли, как у нас весело?»

Здесь таинственный Он — это призрак-напоминание, напоминание о неизбежности смерти, бродящий по миру, на борьбу с которым ополчилось «цивилизованное человечество», причем сама цивилизация выступает как *опиум народа*, позволяющий забыть о тленности культуры наслаждений и смертности.

В конце концов герой встречается с таинственным существом.

«Лег я навзничь, лицом вверх, иначе казалось невежливым; и в ту же минуту он сел, — осторожно подвинув меня к стене, — на край постели и положил свою руку мне на голову.

Она была умеренно холодна и очень тяжела, и от нее исходили сон и тоска».

В результате герой примирился с неизбежностью тления и смерти, подобно ненавистным Федорову модным философам. Следствием этого стала смерть заживо и окамененное нечувствие. Герой потерял душу.

Стремление человека не прямо смотреть в глаза фактам, а прятать голову в песок (достигающее своего апогея в культе цивилизации), в гротескном виде изображено в рассказе «У окна». Герой — вариант чеховского человека в футляре — не может примириться с существованием непредсказуемого и «ником не утвержденного», по выражению одного из персонажей Платонова, мира. Потерпев фиаско на всех жизненных фронтах, он разочаровывается в жизни и находит успокоение в мире снов.

«Энергичным жестом Андрей Николаевич надвинул на голову толстую подушку и почти сразу успокоился. И образы и звуки исчезли, и стало тихо, как в могиле».

Реальная жизнь, воплощенная ненавистной герою своей неуправляемостью золотой арфой на соседнем доме, как бы уходит в небытие, хотя, разумеется, в небытие уходит он сам:

«Непривязанная ставня продолжала хлопать, и в минуту, когда переставало скрипеть дерево, неслись жалобные звуки и роптали, и плакали и молили о жизни».

К сожалению, общество не поняло глубокого философского символизма Андреева. Отчасти тому виной было причисление писателя к «горьковской школе» с ее тягой к шокирующему натурализму. Зачастую патологические повороты сюжетов его произведений, часто замешанные на модной тогда «проблеме пола», воспринимались как «пиар», рекламный трюк преуспевающего литератора. Наибольшую известность среди отзывов такого рода получила оценка Андреева Толстым: «Он пугает, а мне не страшно». Тем самым Толстой (сам, как мы знаем, более чем кто-либо страдавший от непонимания) как бы отлучил его от русской классической литературы, раз и навсегда объявив Андреева модным буржуазным писателем (благо жизнь Леонид Николаевич и впрямь вел буржуазную), чьи «ужастики» годятся только для чтения на ночь гимназистами (при этом, заметим, сам Лев Николаевич был еще более модным писателем, а жизнь вел не то что буржуазную — даже владел неплохим поместьем).

А между тем, казалось бы, один рассказ Андреева — «Христиане» — должен был заинтересовать Толстого своей близостью к его собственным религиозным поискам.

Рассказ о том, как проститутка отказывается принять присягу на суде, становясь в оппозицию господствующей церкви, но, разумеется, лучше других ощущая грех и правду, очевидным образом истолковывается в социальном и религиозно-этическом смысле.

Но стоит взглянуть на него и с символической точки зрения, крайне важной для Андреева, на деле тайного символиста.

«За окнами падал мокрый ноябрьский снег, а в здании суда было тепло, оживленно и весело для тех, кто привык ежедневно, по службе, посещать этот большой дом, встречать знакомые лица, раскрывать все ту же чернильницу и макать в нее все то же перо. Перед глазами, как в театре, разыгрывались драмы, — они так и назывались "судебные драмы", — и приятно видеть было и публику, и слушать живой шум в коридорах, и играть самому. Весело было в буфете; там уже зажгли электричество, и много вкусных закусок стояло на стойке. Пили, разговаривали, ели. Если встречались пасмурные лица, то и это было хорошо: так нужно в жизни и особенно там, где изо дня в день разыгрываются "судебные драмы". Вон в той комнате застрелился как-то подсудимый; вот солдат с ружьем; где-то бренчат кандалы. Весело, тепло, уютно».

Так рассказ начинается, и сразу можно увидеть противостояние промозгой *внешности* и искусственно созданной в желании от нее отгородиться цивилизацией теплой *внутренности* в виде суда.

Свидетельница Караулова, отказывающаяся признать себя христианкой, отвечая, «двигает только ртом; все лицо, и кольца в ушах, и руки с



сумочкой остаются неподвижны»; она как бы *на смерть заморожена, выстужена* тем миром тления и смерти, в котором ей приходится обитать.

После того как непредсказуемо ворвавшаяся в размеренный мир судопроизводства (и ужаснувшаяся боящегося жизненных непредсказуемостей коллективного Андрея Николаевича в лице судейских) ситуация разрешилась; действие возвращается в свою колею. Рассказ заканчивается словами:

«Горит электричество. За окнами тьма. Весело, тепло, уютно».

Андреев решительно отрицает мнимое освобождение от страданий через иллюзию цивилизации. В наиболее жестком виде такое отрицание выражено в рассказе «Тьма» словами революционера, попавшего в традиционный символ мрака — бордель:

«Зрячие! выколем себе глаза, ибо стыдно, — он стукнул кулаком по столику. — Ибо стыдно зрячим смотреть на слепых от рождения. Если нашими фонариками не можем осветить всю тьму, так погасим же огни и все полезем в тьму. Если нет рая для всех, то и для меня его не надо, — это уже не рай, девицы, а просто-напросто свинство. Выпьем за то, девицы, чтобы все огни погасли. Пей, темнота!»

В этих словах многие увидели верх цинического нигилизма, тогда как они — всего лишь наиболее заостренное выражение того мировоззрения, которое заставило аристократа Толстого «опрощаться», а образованнейшего человека эпохи Федорова — вставать в ряды «неученых» и писать от их имени, как пишет деревенский грамотей по просьбе односельчан, письма к «ученым». Да и сам императив «если нет рая для всех, то и для меня его не надо» на 100% федоровский. «Стыдно быть хорошим», как думается герою рассказа, в мире, где по-настоящему хорошему места нет.

Противостояние непреображенного темного природного хаоса и искусственного фальшивого света — сквозная тема Андреева. Выход из царства тьмы он, как и Федоров, видел в христианском преображении мира. Не случайно самый первый рассказ Андреева, которым он ворвался в литературу и стал знаменитым, «Баргамот и Гараська», посвящен типично федоровской проблеме преодоления *небратства*, причем такое преодоление совершается в пасхальную ночь.

Показательным в отношении вопроса о будущей жизни является андреевская фантазия «Воскресение всех мертвых», имеющая подзаголовок «Мечта». А в повести «Жизнь Василия Фивейского» писатель прямо касается федоровской проблемы *воскресения*, которую пытается решить на пути христианского подвижничества. Правда, опыт воскрешения героем повести умершего прихожанина кончается крахом, но сходство интересов Андреева и Федорова поразительно. Не менее интересна и переключка этих двух мыслителей — философа и художника — в андреевской

пьесе «Океан», где гигантскому безликому лику слепой стихии противостоит меньшая (пока) по масштабам, но разумная деятельность людей. «Океан и берег, человек и стихия, — писал о пьесе Андреев. — Там вечная правда, правда неба и звезд, правда Океана, стихии, а на берегу человек с его маленькой правдой, с его жалостью, нравственностью, законами и вечная борьба <...> *Когда-нибудь человек победит космос*, может быть, он сдвинет звезды с их мест, но пока какие страшные сны снятся на этой земле!» (выделено мной — М.А.).

Но если прямого выхода писатель не мог указать, то настойчиво предупреждать человечество от почивания на лаврах успехов цивилизации (в унисон с федоровской оценкой парижской всемирной выставки) был в состоянии, как это делал герой рассказа «Призраки» — обитатель сумасшедшего дома, не терпевший закрытых дверей, и когда обнаруживал таковую, начинавший стучать в нее: «Нужно, чтобы было открыто». Двери в лечебнице действительно не запирались, что приводило в ужас другого больного с другим, полярным, но столь же символическим мировоззрением:

«Что у вас за сумасшедший дом!.. — Что это за сумасшедший дом, в котором на ночь не затворяют дверей, так что может войти всякая... всякий, кому захочется. Я жаловаться буду!»

«Безумный, который стучит, — это я», — признавался Андреев Горькому. Он и был, наряду с Федоровым и Толстым, одним из тех алармистов, что пытались разбудить человечество, вывести его из состояния ложного самоуспокоения.

**Д.В. Фомин**

## **УЧЕНИЕ Н.Ф. ФЕДОРОВА И ТЕОРИЯ «ИСКУССТВА ВОСКРЕШЕНИЯ» Н.Н. ЕВРЕИНОВА**

Среди эстетических теорий, так или иначе связанных с идеями Н.Ф. Федорова, особый интерес представляют те концепции, авторы которых не были ни апологетами, ни ниспровергателями философии общего дела, но использовали отдельные положения великого мыслителя как отправную точку для самостоятельных, глубоко оригинальных, часто — парадоксальных умозаключений. К числу подобных работ можно отнести некоторые главы книги Николая Николаевича Евреинова (1879—1953) «Откровение искусства», написанной им в Париже в 1930-х гг. и до сих пор не изданной. Опубликованы пока лишь два небольших фрагмента этого фундаментального исследования<sup>1</sup>.

В течение нескольких десятилетий имя известного режиссера, драматурга, теоретика и историка театра, композитора было изъято из контекста отечественной культуры. Только в самые последние годы начали появляться переиздания его работ, публикации архивных материалов, стал возможным объективный анализ его разносторонней деятельности. Евреинов — одна из самых ярких и противоречивых фигур культуры Серебряного века, его творчество воспринималось современниками крайне неоднозначно, вызывало множество споров. Характерно, что почти все, писавшие о режиссере, признавали его незаурядный талант и разностороннюю эрудицию, но признавали с весьма существенными оговорками. «Евреинов искренне аморален и пижонист: поняв одно основание театра — *театральность*, он пижонски прозевал второе: моральность»<sup>2</sup>, — считал Л.Н. Андреев. Часто цитируется дневниковая запись А.А. Блока 1912 г.: «Вечером пошел в "Кривое зеркало", где видел удивительно талантливые пошлости и кощунства г. Евреинова. Ярчайший пример того, как может быть вреден талант. Ничем не прикрытый цинизм какой-то голой души»<sup>3</sup>.

Теоретические выступления мастера вызывали не менее широкий резонанс, чем его спектакли, и подчас носили откровенно скандальный, провокативный характер. Особенно широко обсуждались в начале прошлого века парадоксальные еврейновские концепции «театрализации жизни», «театра для себя», наготы на сцене. Книги и статьи режиссера раздражали многих современников не только весьма спорным содержанием, непривычной стилистикой, но и своим количеством. Приведем любопытное высказывание критика и юриста С.Г. Кара-Мурзы: «Н.Н. Евреинов, человек несомненно одаренный и оригинальный, но удивительно неглубокий, непростительно поверхностный, и одержим зудом писательства, притом на самые острые, броские, пряные, болезненные темы. Он не довольствуется работой в театре <...> и пишет, пишет, ежегодно выпуская по одной, а то и по две книжки»<sup>4</sup>. Как язвительно заметил хорошо знавший Евреинова режиссер Г.К. Крыжицкий, «прямое его амплуа — фельетон. У него бойкое перо. Он умеет быть занимательным и с ученой серьезностью и увлечением говорить о выеденном яйце. Его теоретические рассуждения — занятные театральные фельетоны, в которых есть и перец, и соя, и философская начинка, и легкие каламбуры. Его писания густо прошпигованы цитатами из всевозможных авторов, от Шопенгауэра до Малаховец включительно, и имеют характер псевдонаучности»<sup>5</sup>.

Действительно, многие теоретические изыскания Евреинова производят довольно странное впечатление: общеизвестные истины доказываются им подробно и обстоятельно, со множеством цитат и примеров, тогда как самые дискуссионные положения лишь бегло проговариваются или

формулируются кратко, как аксиомы. Порой научная убедительность подменяется эффектными метафорами и красотами слога. Даже в чисто исторических работах автор никогда не упускает ни малейшей возможности свести счеты со своими оппонентами и недоброжелателями, лишний раз напомнить о собственных заслугах.

В силу особого склада мышления в любом явлении режиссер, называвший себя «Шутом Ее Величества Жизни», «апостолом жизни в ризах гаерства», видит в первую очередь парадоксальные и комичные стороны. Однако в высшей степени ироничный художник проповедует свои взгляды с почти религиозной одержимостью; насмешник и пародист несколько не сомневается в мессианском предназначении искусства, в его способности преображать действительность. Несмотря на все свои очевидные недостатки, сочинения Евреинова сыграли весьма заметную роль в культуре своего времени, оказали влияние на мастеров самых разных направлений. «Значение деятельности Евреинова в театре 10-х годов ускользает от точной спецификации... Но его шумливое и эпатазирующее присутствие явилось катализатором и бродилом творческих и идейных процессов»<sup>6</sup>, — отмечает В.В. Иванов. Даже противники режиссера признавали его уникальное умение первым улавливать и формулировать эстетические идеи, которые «носятся в воздухе» и, вероятно, вскоре могли бы реализоваться и без его участия. Однако быстрота реакции позволяет мастеру не только настаивать на своем авторстве и звании первооткрывателя, но и вносить в эти новации существенные коррективы. Режиссер и историк театра К.М. Миклашевский, сотрудничавший с Евреиновым в «Старинном театре», свидетельствовал: «Его культ раздумья, приодетой "искусственности" во что бы то ни стало и подперченной жизни есть лишь выражение остроумными словами того, что современный человек хоть и не думает, но бессознательно добивается. С тенденцией Евреинова можно и должно не соглашаться и бороться, но надо отдать справедливость, его теория имеет глубокие корни в эпохе»<sup>7</sup>.

Современные исследователи творчества Евреинова также далеки от однозначного, тем более — апологетического отношения к мастеру. «Бесчисленные открытия, которые он с легкостью рождал в режиссуре, строении драмы, театральной философии, проистекали от той свободы, с которой он обращался с материей театра, — справедливо считает Л.И. Тихвинская. — Он с отвагой, не замутненной ни малейшими сомнениями, доверяя лишь капризному полету собственного воображения, преодолевал преграды, перед которыми остановился бы в раздумье профессионал, скованный знанием правил и уважением к художественным законам. Не знавшее пределов эстетическое вольномыслие Евреинова, как и его поражающий современ-

ников универсализм, были отмечены печатью некоего высокого любительства: не случайно его театральные-исторические и теоретические публикации так походили на скорую запись клубных бесед, а музыкальные сочинения — на плоды домашнего музицирования. Он был, в сущности, блистательным дилетантом — фигура, в высшей степени характерная для эпохи, которая вынашивала художественные революции и потому нуждалась в "людях со стороны"<sup>8</sup>. Безусловно, эта оценка применима и к философским штудиям режиссера.

В методологическом отношении учение Евреинова о театральности родственно марксизму и фрейдизму: во всех трех случаях один действительно важный элемент общей системы человеческой жизнедеятельности наделяется непомерно огромным значением, провозглашается основой основ бытия. По мысли Евреинова, человечеством движет некий врожденный «театральный инстинкт»; исключительно желание постоянного преобразования и лицедейства мотивирует поступки людей от колыбели до гробовой доски, порождает социальные, религиозные, культурные институты. Традиционные формы профессионального театра рассматриваются в данной системе координат лишь как частный случай, далеко не самый показательный пример проявления театральности, присутствующей (хотя пока и недостаточно явно) во всех сферах социума, и даже в животном и растительном мире. Поэтому задача художника заключается в том, чтобы эстетизировать и упорядочить стихийные проявления театральности в жизни, сделать каждое мгновение повседневности ярким и зрелищным, приравнять его к акту высокого искусства.

Даже уход из жизни воспринимается дерзким и насмешливым режиссером как еще один повод для лицедейства. «Когда слишком занят театром, некогда как следует поразмыслить о смерти, — пишет Евреинов в книге «Театр как таковой» (1912). — Если и думаешь о ней, то все по счастливой инерции, в "плане театральности" <...> Например, лежишь бледный, с загадочными глазами, восковая рука прижалась к сердцу в предсмертной муке, а на эффектно страдальческих устах улыбка... красивый вздох... ироническое "до свиданья, господи"... в ногах рыдает белокурая возлюбленная... <...> А то много друзей, знакомых, преданный слуга с заплаканными глазами и красным носом, а ты вперил свой взор горé и мелодично-хрипло просишь "свету, больше свету" или что-нибудь вроде этого...

Хорошо!...»<sup>9</sup>

Идея «театрализации жизни» посетила режиссера уже в юные годы и навсегда захватила его воображение, определила его подход к важнейшим проблемам этики и эстетики. «Евреинов, можно сказать, родился с мечтой, — перешедшей у него в манию, в идеологическую одержимость, —

о театре, преображающем жизнь в нечто гораздо более выпуклое и яркое, чем жизнь, о театре, доводящем эффекты до выразительного шаржа или упрощения, требующих от зрителя большой творческой фантазии. Он называл такую театральность "сценическим реализмом" в отличие от реализма жизненного»<sup>10</sup>, — вспоминает критик С.К. Маковский. С годами данная концепция не претерпевала существенных изменений, но подкреплялась дополнительными аргументами, обростала новыми логическими конструкциями. Теория «театрализации жизни» так или иначе присутствует практически во всех текстах Евреинова, писал ли он о далеком прошлом сценического искусства или о творчестве современных живописцев и графиков, о феномене Г. Распутина или об истории телесных наказаний, о технике актерской игры или о причудах массовой психологии.

Исследование «Откровение искусства» (1934—1937) стоит особняком в наследии режиссера. Оно резко отличается от большинства других теоретических работ Евреинова и своим внушительным объемом (вероятно, именно он отпугивал и продолжает отпугивать потенциальных издателей), и обращением не к театральной, а к общеэстетической проблематике. В своем трактате, разоблачающем «как истинный смысл "внушения" художественного произведения, так и обычное злоупотребление этим понятием, при обсуждении проблемы воздействия на нас искусства»<sup>11</sup>, автор стремится быть более беспристрастным и академичным, чем в своих ранних книгах и статьях (правда, это получается у него далеко не всегда). Он задается сложнейшим философским вопросом: что пленяет зрителя в художественном произведении помимо мастерства; почему даже несовершенные в эстетическом плане создания искусства обладают часто столь сильной властью над умами и душами людей? В поисках разгадки этой тайны полутно затрагивается масса проблем не только эстетических, но и психологических, социологических, этнографических; наглядно и остроумно демонстрируется несостоятельность традиционных методов исследования искусства, непонимание большинством теоретиков истинных механизмов его восприятия; находится место и для личных воспоминаний.

Евреинов осознает непривычность и даже уязвимость своего подхода к давно волновавшей его теме, но предъявляет уважительные оправдания: «Да, мы кое-где кружили "вокруг да около"! Но это вызывалось не только неисследованностью местности, через которую лежал путь, но и сбивчивой пересеченностью ее разными тропами: мы не хотели завязнуть... в метафизическом болоте, засосавшем стольких искусствоведов! не хотели попасть на ложный, хоть и проторенный путь! мы опасались свалиться в пропасть противоречий, которые словно нарочно поджидают в этом путешествии самонадеянного следопыта!»<sup>12</sup>.

Решительному пересмотру подвергаются в книге даже самые, казалось бы, очевидные истины. Режиссер доказывает, что в сфере искусствопонимания любой человек неизбежно оказывается во власти «...внушенных нам чувств, предубеждений, склонностей, оценок, вкусов и мыслей об *искусстве*. Каждый из нас каким-то боком своей души сросся с *внушенной* ему в юности *традицией!* и произведения искусства появляются перед большинством одновременно с *готовыми суждениями* о них.

В нас накоплена целая масса "*имитированных мыслей*" об искусстве, которые передаются от одного индивидуума к другому, из поколения в поколение, с такой же силой, как настоящие инстинкты; в нас гнездится "энное" количество "*штампованных*" оценок, в которых мы не отдаем себе отчета, будучи снабжены ими с юности "*под гипнозом*" наших родителей, воспитателей и прочих авторитетов, послушных, в свою очередь, внушениям других!

Что же на поверку получается с понятием и пониманием искусства, в результате всех этих основных и второстепенных *внушений*? Можно заранее сказать: нечто чрезвычайно *условное* и уж, конечно, вряд ли соответствующее искомой истине»<sup>13</sup>.

В поисках этой истины режиссер вступает в полемику с множеством авторов, от античных мудрецов до советских идеологов, анализирует, сопоставляет, «проверяет на прочность», доводит до логического завершения самые разные теории восприятия искусства. В каждой из них он пытается найти рациональное зерно, хотя бы частичный и уклончивый ответ на свой вопрос, но приходит к неутешительному выводу: «...мы можем сколько угодно листать и перелистывать всякого рода эстетики и художественные монографии, — мы не найдем в них мало-мальски удовлетворительного объяснения того, что составляет *настоящий смысл* искусства, выходящего, по своему значению, *за пределы* мастерства как такового»<sup>14</sup>. Предельное расширение круга рассматриваемых источников также не дает желаемого результата: «...ни одна из этих "*истин*" об искусстве не оказывается, при строгой критике, таковою; а если так, то и комбинационное соединение таких сомнительных "*истин*" не может дать, в итоге, ничего другого, как в лучшем случае приблизительную истину»<sup>15</sup>.

И в то же время даже совершенно ошибочные, по мнению автора, теории бесполезны, поскольку они готовят почву для новых, более продуктивных попыток осмысления феномена искусства; стремительное развитие философской науки неизбежно приближает и адекватное решение эстетических проблем. «Нужно было дожить до Ницше, с его дерзостным словом о "*разрешающих души*" дионисийских играх, нужно было появление "*фрейдизма*", с его "*открытием Америк*" в обл<асти> "*бессозна-*

тельного“, нужна была подрывная работа целого поколения переоценщиков ценностей, чтобы обратить наконец в щепки все прежнее понимание искусства, растаскать ”по бревнышку“ его прогнившую идеологию и тем расчистить место проблеме функции искусства, заново поставленной»<sup>16</sup>.

Весьма интересны и содержательны высказывания режиссера о природе и смысле эстетического новаторства, о том, насколько закономерно стремление художника отличаться, дистанцироваться от своих предшественников. В предисловии к «Откровению искусства» Евреинов достаточно непочтительно отзывается о множестве известных ему авангардистских течений, причем воспринимает их как некий единый поток, не стремясь выделить наиболее продуктивные тенденции. Рассуждая о причинах предвзятости, изначальной заданности зрительских впечатлений, о происхождении устойчивых стереотипов восприятия, он пишет: «Не ясно ли, что если *все* ”детерминировано“ в нашем отношении к искусству, то и все попытки выкарабкаться из этой ”гипнотической западни“ тоже... *фатальным* образом ”детерминированы“, включая самые отчаянные, революционные и ”сокрушительнейшие“, казалось бы, для старого искусства!

А попыток такого рода прямо не счесть за последнее время!.. Если б я вспомнил только те революционные ”измы“, какие — за годы моей жизни в искусстве — тормозили его, оглушали, затемняли, коверкали, пытали на всевозможных ”прокрустовых ложах“, — у меня не хватило б терпения, чтоб их все перечислить, ни бумаги, чтоб их все описать»<sup>17</sup>. Конечно, Евреинов критикует авангардистов отнюдь не с пассаистских позиций и даже защищает их от голословных и безграмотных обвинений критики, но его интересует иной аспект темы: независимо от конкретного содержания предлагаемых художественных новаций, режиссера удручает их неявная большинству современников запрограммированность, предсказуемость, социальная ангажированность.

Если помыслы большинства авангардистов были устремлены к утопически понимаемому будущему, только там они надеялись обрести достойного, понимающего зрителя, то Евреинов назвал одну из глав своего трактата «О власти прошлого, осмысляющей произведения искусства». Согласно его теории, «...художественное произведение, не ограничивающее своего домогания лишь ”мастерством“, повернуто в ”темпоральном“ отношении не к *будущему*, — как это часто кажется при изучении истории искусства и его поступательного развития, — а к *прошлому* и только к нему одному; при этом... чем слоистее историческая подпочва, обнаруживаемая у произведения искусства (бессознательно рассчитанного на акт *проникновенного* внимания) — тем *глубже*, и в простом, и в фигуральном смысле, интересующее нас произведение»<sup>18</sup>. Конкретизируя эту мысль,



автор утверждает: «Можно без всякой натяжки заметить, что даже *новые формы и "направления"* в искусстве, и те являются по большей части также своеобразною данью прошлому. <...> Вообще стремление к новому во что бы то ни стало есть, в значительной части, *пережиток детства человечества*, т. е. "дикарства", когда человеку требуются и импонируют, как капризному ребенку, все новые и новые вещи, невиданные еще штучки, неизвестные дотоле игрушки»<sup>19</sup>.

Подобные суждения нередко высказывались и раньше, однако в общем контексте еврейновского исследования они приобретают совсем иной смысл. Если, скажем, фельетонисты начала XX века, сравнивая футуристов с дикарями или капризными детьми, считали, что выносят приговор их творческой состоятельности, то в устах Еврейнова это сравнение звучит как величайший комплимент. Ибо, согласно его концепции, «...художественное произведение тем *действительнее* и, вместе с тем, *пленительнее*, чем более *ново*, с внешней стороны, оно отзывается на архаические запросы нашего *исконного я*»<sup>20</sup>.

Изучение эстетических потребностей первобытного «исконного я», живущего в каждом человеке под внешним налетом цивилизации, становится одной из главных тем «Откровения искусства». Эта проблема занимала режиссера уже в 1910-х гг. В предисловии к книге «Театр как таковой» он писал: «Приемля с благодарностью плоды культуры нашего просвещенного века — его аэропланы, граммофоны, радиы, беспроволочные сообщения и тысячи других занятных и полезных игрушек, я (непоследовательность?) тревожим проблемой высшей греческой касты, сказочных потемок зачарованного ее властью народа, "мираклей", кровавых игр на эшафоте, татуировки, помпезных облачений, монстративных обнажений...»<sup>21</sup>. На самом деле здесь не было противоречия, в исторической перспективе эти крайности тесно смыкались. Режиссер, в равной степени увлеченный злободневной полемикой и исследованием архаичнейших пластов культуры, понимал условность деления художников на архаистов и новаторов, относительность любых новшеств.

Еврейнов не склонен был фетишизировать реалии технического прогресса и преувеличивать их значение, поскольку осознавал, что никакие изобретения не в силах существенно изменить исконную природу человека, нанести ощутимый урон «... старому, огромному человечеству, — этому бессознательному чуду, преисполненному древних влечений, тоски по девственному лесу и дикой свободе, жажды необычайного, детского, мифического...»<sup>22</sup>. Цитируя известные строки Д.Д. Бурлюка: «Древний хаос потревожим / Мы ведь можем, можем, можем!», — режиссер развивает мысль поэта: «Да, *можем!* Не все, конечно, но некоторые из нас!

И только потому, что некоторые из нас могут "потревожить древний хаос" так, чтобы он, вспыхнувшись в нашей душе, беспредельно расширил наше "я" и ублажил его исконное начало, — искусство существует и будет существовать как нечто самодовлеющее, незаменимое ни наукой, ни религией, *ничем*»<sup>23</sup>.

Эту концепцию автор разрабатывает с завидной последовательностью, придает ей универсальное значение, решительно противопоставляет всем прочим эстетическим теориям, в том числе и учению Н.Ф. Федорова. Имя философа неоднократно упоминается в «Откровении искусства» по разным поводам. Например, в четвертой главе («Возникновение искусства как сверх-мастерства») автор цитирует «Философию общего дела», рассуждая о ритуальном характере древнеегипетской скульптуры. Авторитетные суждения Федорова служат одним из весомых доказательств верной, хотя и далеко не оригинальной мысли Евреинова о неправомерности, неуместности чисто эстетического подхода к этим артефактам: «Совершенно естественно, что в таком своеобразном значении каменного "кокона", хранящего потенциальную "бабочку"-душу, — значении действительно *жизненно-важном* — скульптура даже сравнительно культурного Египта еще далека от того, чтобы принимать ее за искусство в нашем, хотя бы самом высшем смысле этого слова! потому что между произведением рук человеческих, содержащим *настоящую* жизнь, и произведением, лишь *подражающем* жизни — непроходимая пропасть.

Нужно ли доказывать после этого, что к скульптуре первобытных народов еще менее приложимо наше понятие "искусства", если только мы не хотим, легкомысленно жонглируя словами, определять одним и тем же словом совершенно различные концепции. <...>

Это было не искусство в нашем смысле этого слова, а *чародейство*, магия, выражение не эстетического чувства, а *религиозного* или близкого к религиозному чувства»<sup>24</sup>.

Особенно часто автор обращается к федоровскому учению в главе «В чем заключается высшее назначение искусства?». Евреинов пытается дифференцировать функции художественного творчества и природы, науки, религии, четко разграничить их «сферы влияния». Проблема эта оказывается крайне сложной и запутанной. Исследователь указывает на ошибки, которые допускали в ее решении даже самые авторитетные мыслители, вносит в их построения резонные коррективы, выстраивает собственную, довольно стройную и логичную концепцию. Так, искусство, по его мнению, «...отличается от *природы*, помимо прочих черт, еще тем, что *вмещает в себе* не хватающий ей, но мыслимый нами и алкаемый нашим "исконным Я" идеал (того или иного проявления природы) и, вследствие этого,

оказывается явлением не только "замещающим" (как думал Фрейд) недостающие нашему атавистическому Я архаические блага природы, но и *возмещающим*\* их с лихвою, т. е. идеальным образом.

Рядом с этим функциональным отличием искусства от природы, — такого же значения отличие искусства от науки раскрывается... в том, что тогда как наука выводит бессознательное на поверхность сознания, — искусство растворяет наше сознание в стихии бессознательного. — Мы в нашей жизни несравненно *трезвее* наших далеких предков, и если задачи науки — еще более прояснить наше сознание, то функциональная задача искусства — как раз в противоположном: вернуть нас к сладостно-угарному состоянию, характерному для наших легендарных пращуров»<sup>25</sup>.

Евреинов считает, что особенно сложно выявить функциональную разницу между искусством и религией, поскольку последняя «...(в своем культовом проявлении) поглощала раньше — в продолжение тысячелетий и притом целиком — основную функцию искусства. <...>

Мы уже знаем, что функциональную разницу здесь (точнее — ее возникновение) приходится искать с одной стороны в моменте назревающего скепсиса у адепта того или другого религиозного культа (т. е. в том моменте восприятия художественного произведения, при котором можно уже говорить об искусстве как о религии для атеистов); а с другой стороны — имея в виду, что спецификум искусства заключается в форме, составляющей его содержание, — разницу здесь надо искать в том, что (противополагаясь тем самым религии) искусство содержит сокровенную сущность и ценность религиозной данности исключительно в ... форме.

Эта форма, однако, тая в себе функциональную сущность и вместе с нею подлинный эстетизм искусства (как сверхмастерства), обладает способностью воскрешать, для нашего "исконного Я", то, что ему издревле мило, привычно и необходимо, но чего в реальности — притом в идеальной реальности — не существует больше на свете или (по меньшей мере) отсутствует у данного индивида»<sup>26</sup>.

Далее делается крайне важный для нашей темы вывод: «Вот эта-то власть воскрешения и составляет наивысшую эстетическую ценность искусства, функционирующего в качестве сверх-мастерства. И недаром еще древние египтяне называли художников-ваятелей — "сеенех", что означает "оживитель", "воскреситель"»<sup>27</sup>. Художника, достигшего в своем творчестве неизмеримо большего, чем только эстетическое совершенство, режиссер уподобляет герою шекспировской «Бури», с правом говорившему о себе:

---

\* Предлог «воз» указывает на подъем, высоту (см. Толковый словарь Даля). (Примеч. Н.Н. Евреинова).

*Я повелел — проснулись мертвецы;  
Чтоб выпустить их — отворил я гробы  
Могуществом искусства моего*<sup>28</sup>.

Эти слова вызывают у автора неизбежные ассоциации с «Философией общего дела», и дальше речь идет уже непосредственно о Федорове, сводившем важнейшую функцию искусства, его основной смысл к тому, чтобы «отворять гробы», «восстанавливать прошедшее», *воскрешать мертвое*. Евреинов относится к «незабвенному мыслителю» с огромным пиететом: «Я думаю, что нет в мире более возвышенного представления об искусстве, чем федоровское, потому что *конечную функцию* его автор видит в самом реальном из реальных *воскрешений из мертвых*»<sup>29</sup>.

Федоровское понимание миссии искусства иллюстрируется выразительной цитатой из «Философии общего дела»: «*Воспроизведение мира* в том виде, как он представляется внешним чувствам и истолковывается или внутренним чувством сынов человеческих, хранящих любовь к отцам, или же внутренним чувством сынов, забывших отцов, сынов блудных, — есть в обоих случаях *искусство подобия*, но в первом случае оно будет *искусством священным*, религиозным, а во втором это будет искусство мирское, светское. *Искусство священное* ... есть воспроизведение мира в виде храма, соединяющего в себе все искусства, причем храм, как произведение зодчества, живописи и ваяния, становится изображением *земли, отдающей своих мертвецов*, и неба (свод храма и иконостас), населяемого *оживленными поколениями*; а как вместилище пения, точнее отпевания, храм есть *голос*, под звуки коего *оживает прах* на земле, как (на) кладбище, и небо становится жилищем *оживших*»<sup>30</sup>.

Приводятся и другие высказывания Федорова, в частности, его рассуждения о том, какая роль отведена каждому виду творчества в деле воскрешения предков, воссоздания их телесного естества и духовной сущности. Резюмируя суждения философа, режиссер справедливо отмечает: «Не только искусство с функциональным *максимумом* (священное искусство), но и с функциональным *минимумом* (светское искусство) стремится также, в глазах Н.Ф. Федорова, к *восстановлению жизни* (хотя и "в степени несовершенной")»<sup>31</sup>.

Однако Евреинов решительно оспаривает эту доктрину. Прежде всего, ему совершенно не близка основополагающая идея федоровского учения: «Отдавая дань глубочайшего уважения этому легендарно-гуманному мыслителю, я спешу тем не менее... отмежеваться от федоровских взглядов на "Общее Дело", и, в частности, от его взглядов на *функциональный максимум искусства*, т<ак> к<ак>, во-первых, отношусь скептически к всеобщему(?) *желанию*, прожив земную жизнь, впрячься вновь в ее лямку,

во-вторых, будучи абсолютно чужд материалистического взгляда на бытие, я не верю в *возможность* и не вижу *надобности* всеобщего воскресения на тех "позитивистических" началах, которые грезилась Н.Ф. Федорову, и, в-третьих, более того — считаю подобного рода воскресение просто *противоестественным*, в самом худшем смысле этого слова, ибо мыслю смерть как одно из звеньев в необходимом преобразении сущего (в видах вселенской эволюции)»<sup>32</sup>.

Подобные возражения не раз высказывались оппонентами философа, но, пожалуй, редко формулировались столь категорично. Правда, упрекая Федорова в излишне позитивистском подходе к решению метафизических проблем, режиссер забывает о некоторых собственных рискованных высказываниях. Например, его ранняя статья «Актер в кинематографе» началась фразой: «Я люблю кинематограф за то преодоление смерти, какое в нем скрывается»<sup>33</sup>.

Евреинов подвергает резкой критике федоровскую трактовку не только идеального предназначения, но и «функционального минимума», реальных возможностей светского и духовного искусства в его ныне существующих, далеких от совершенства формах: «...я широко расхожусь с Н.Ф. Федоровым в его общем *понимании искусства*. И прежде всего ставлю ему в вину то же, что и некоторым другим искусствоведам (в том числе З. Фрейду), коих я упоминал на этих страницах: Н.Ф. Федоров не только *не отделяет искусства от науки, религии и нравственности*, но еще ставит себе это в заслугу, поступая так вполне сознательно, как это видно, напр., из следующего его утверждения: "В своем правильном определении искусство не отделяется (*sic!* — *Н. Е.*) ни от науки, ни от нравственности и религии, и представляется таким, каким является оно в самой жизни рода человеческого..."»<sup>34</sup>.

Н.Н. Евреинов счел нужным напомнить тот очевидный факт, что «...рядом с искусством в значении сверхмастерства существует и имеет все права на существование, испокон веков, — искусство в значении не большем, чем *мастерство*, каковое, в бесконечном разнообразии своих проявлений, начиная с орнаментики и кончая творческими взлетами в область будущего (т. е. того, что еще *не существовало* вовсе) не имеет никакого отношения к идее *воскресения*, т. е. никаким путем (хотя бы отдаленным) функционально с ним не связывается»<sup>35</sup>.

И все же, несмотря на свое принципиальное несогласие с важнейшими положениями федоровского учения, Евреинов относится к нему неоднозначно, находит в нем нечто не только приемлемое, но и исключительно ценное: «...надо сказать правду, и притом во всеуслышание: — взгляды Н.Ф. Федорова на искусство и его высказывания о священной функции

художественных произведений таят в себе несомненно зерно истины или — говоря точнее и менее фигурально — высокополезную "рабочую" (в нужном направлении наводящую) мысль.

Если невозможно, как мы только что видели, сводить *все* значение искусства... исключительно к воскрешательной функции, то тем не менее вполне допустимо и даже более того — само собой дифференцируется (среди прочих видов искусства) и особое *искусство воскрешения*, которое, согласно своей функции (столь ясно выраженной в его определении) относится ближе всего к искусству сверхмастерского ранга»<sup>36</sup>.

Более того, для автора вполне очевидно, что именно «...это особое искусство воскрешения и есть, собственно говоря, то *наивысшее*, по роду, искусство, какое составляет (еще не будучи осознанным вполне и утонченным) *основной предмет* и истории искусства, и эстетики, и социологии искусства, и вообще искусствоведения <...>

Признаем тут же — в подкрепление *главенства* такого искусства — что именно *ему* дана возможность использования, в своих высших целях, *всех* прочих видов искусства (как "подсобных" в отношении к нему), включая и искусство театральное, — подобно тому как этому последнему дано (его сложнейшей "синтетической" спецификой) использование и музыки, и живописи, и поэзии, и прочих всевозможных искусств, из сочетания коих вырастает его предельно-творческая мощь»<sup>37</sup>.

Разумеется, используя терминологию Федорова и отдельные положения его учения, Евреинов радикально переосмысливает их, вкладывает в те же слова совершенно иной смысл. Важнейшая функция искусства понимается им предельно широко и не слишком определенно; речь идет о воскрешении не реальном, а воображаемом: «"Искусство воскрешения"...

Кого?.. И только ли "кого"? или также и *чего* (в отличие от учения Н.Ф. Федорова)?

*Неограниченно. — Вообще. — Всеохватно, по возможности: — Всево-скрешение! — Вот идеальная функция сверхмастерского искусства!»*<sup>38</sup>

Показательно, что эгоцентричного режиссера интересует в первую очередь не возможность возвращения к жизни погибших людей, а мечта о воссоздании счастливых моментов собственной биографии. Понятие «предки» трактуется здесь иносказательно, метафорически, это — не реальные личности, а разные ипостаси все того же «исконного я», обитающие «в кулисах души», в глубинах подсознания.

«Какова благая цель *всево-скрешения* и искусства, к нему ведущего?

Ценность того и другого — есть ценность присущих человеку *идеалов*, которые вытекают из признанья, что *самое горькое и страшное на свете* — это *утрата того, что нам дорого*. — Будь это образ любимого

человека, наш первый героический порыв, бурная радость от избегнутой опасности, опьяняющий пейзаж, послуживший фоном любовного общения, церковный ритуал, умиливший нас в детстве! — мы не миримся с мыслью, что все это *безвозвратно* исчезло.

Между Федоровской *утопией* "позитивно"-религиозного характера и моим метапсихологическим пониманием "искусства воскрешения" *нет* знака равенства, потому что в своем понимании функции искусства я имею в виду (и любовно учитываю!) не только интересы наших предков (в их независимом от нашей памяти или зависимом от нее существовании), но и *нас самих*, жаждущих *своего* воскресения в том виде, в каком знали мы себя некогда (в нашей юности, в нашем детстве, в особые мгновения нашего бытия!) — *нас самих*, томящихся по исчезнувшим настроениям, испытанным нами когда-то, не закрепленным ни в каком дневнике, совершенно забытым и в то же время скрытно-памятных нам»<sup>39</sup>.

Из этого пассажа становится ясно, насколько субъективна и даже эгоистична евреиновская концепция «искусства воскрешения», насколько далека она от возвышенной федоровской утопии. Но в то же время режиссеру удалось подметить нечто важное в механизме восприятия искусства, его теория не только правомерна и по-своему содержательна. Она дает (как мы увидим далее) довольно убедительное истолкование многим, казалось бы, труднообъяснимым феноменам, например, секрету воздействия незатейливых образцов массовой культуры даже на людей образованных и обладающих развитым вкусом, загадочного обаяния китча.

Приводя расхожее суждение о том, что искусство — это воплощение *мечты*, идеала, Евреинов не оспаривает этот трюизм, но пытается конкретизировать его забавными примерами, прояснить истинный смысл, эстетическую сущность таких понятий, как идеал или заветная мечта: «Разумеется, мечта мечте — рознь: если я мечтаю, напр<имер>, о письменном столе из красного дерева, то, скопив деньги, я могу осуществить такую мечту и вовсе без искусства; а не имея денег, вряд ли искусство, представляющее тот же стол, в самом роскошном виде, на... картине или его счастливому обладателю, заменит мне самый стол или даст радость сопереживания "собственнического удовольствия" от работы за таким столом!

Другое дело, если, пользуясь этой "столовой" темой, искусство вызовет передо мною *скрытый* доколе от моего сознания или только не вполне осознанный мной раньше образ родственного мне мечтателя, для которого аналогичная покупка нужна, скажем, ради инфантильного тщеславия...»<sup>40</sup> Этот простейший пример подсказывает автору очень важную мысль: «Искусство, способное *обнаружить* — путем показа на другом — *меня самого* (такого *поверхностного*, казалось, в своей прозаической мечте <...> а на

самом деле изрядно *скрытого* от самого себя), притом способное раскрыть или только показать в намеке тайные пружины моей заветной мечты, т. е., в известном смысле, *воскресить* и явить в живом образе этого самого иррационального "мечтателя о письменном столе из красного дерева", — такое искусство, всеконечно, мне интимнейшим образом *нужно, интересно и исключительно ценно!* — "исключительно" потому, что *то, что может быть достигнуто таким искусством, не может быть достигнуто ничем иным на свете*"<sup>41</sup>.

Евреинов настаивает на том, что *подлинная мечта*, в отличие от элементарных, легко выполнимых желаний, «...никогда не бывает конкретна, а всегда несколько туманна, как в своем источнике, так и в конечном домогании, почему и не в состоянии быть вполне доступной сознанию! Она может быть опознана, во всей своей иррациональной прелести, лишь через искусство и именно искусство сверхмастерского ранга, *воскрешающее* эту мечту из-под "наносных песков" повседневности и дающую нужную пищу для ее благоденствия. <...>

Мы *не* знаем себя досконально и наши собственные мечты бывают часто *тайными* для нас самих!.. Они дремлют, скрытые от нашего дневного сознания, на самом дне наших душ! И только "под ударом смычка виртуоза" (как выразился бы Н.В. Гоголь) они неожиданно пробуждаются, как бы *воскресая из небытия!* Мы себя узнаем тогда каким-то пронзительным знанием! узнаем себя в своих самых затаенных мечтах! узнаем в "святая святых" нашего смятенного "дневной" сутолокой Я!»<sup>42</sup>

И здесь, на новом витке евреиновских рассуждений, на авансцену снова выходит «главный герой» книги, «старый огромный человечище»: «...рядом с таким *воскрешеньем*, возможным для сверхмастерского искусства, я — в отличие от той же утопии Н.Ф. Федорова — обращаю сугубое внимание на то обстоятельство, что, кроме нас *сегодняшних*, в нашей душе обитают еще другие "мы" — "мы" *давнишние*, наследственно отягченные, насчитывающие много тысячелетий своего явного и скрытого существования.

Эти древние существа, в нас живущие, не мирятся, как мы, с *утратой* того, что им было некогда дорого, и так же, как мы, мечтают о *воскрешеньи былого*. Оно чуждо нашим *сегодняшним Я*, это былое — оно кровно близко нашим *давнишним Я*!.. Но кто, в минуты томления своего духа или в минуты особой тревоги его различит *время* своего Я? *число* вековых его напластований?.. — Я *сегодняшнее*, дневное, явное, не хочет — скажем — кровавой распри с врагом! Но Я *давнишнее*, ночное, скрытое, хочет порою зверской потехи, хочет ее вне всякой мысли о мести, хочет просто потому, что к ней влечет его многотысячелетний искус охотника, воина и преступника, в глазах нашего современного Я!»<sup>43</sup>.



По мысли Евреинова, агрессивное «давнишнее Я» человека играет огромную роль и в процессе восприятия искусства, определяет и властно корректирует те или иные эстетические предпочтения, провоцирует странные реакции, неподвластные контролю здравого смысла и изысканного вкуса. «И когда мы видим на сцене ужасную трагедию, мучительную драму, смертоубийственную мелодраму или смотрим на экране кинематографа фильм из бандитской жизни, рискованную авантюру в девственных джунглях, сцены насилия, боя, утонченной мести, кровожадной эротики и т. п., — в нас просыпается, в нас *воскресает* неподвластный цивилизации дух наших древних предков и тешится, и иллюзорно *соучаствует* в явленном ему искусством, и успокаивается под конец потехи, *удовлетворенный* в своей *исконной потребности*»<sup>44</sup>. Любопытно, что именно те жанры массовой, развлекательной культуры, которые перечислены режиссером, в последующие десятилетия буквально заполнили собой экран, сцену, литературу. Производство артефактов такого рода стало мощнейшей индустрией, ее сегодняшние масштабы несоизмеримы с уровнем 1930-х гг., когда писалось исследование.

Завершив полемику с Федоровым, автор, уже не вступая в прямой диалог с философом, продолжает развивать в следующей главе свою теорию «искусства воскрешения». По его мнению, «...недостаточно одного *воскрешения* томящихся в душе нашей предков: — надо еще *снабдить* воскресших тем, что им дорого, что отвечает их "вкусу", и даже более того: что *идеально* удовлетворяет их "вкус" (столь отсталый от нашего, а порой и вовсе противоположный нашему — вкусу цивилизованных людей)»<sup>45</sup>.

О вкусах и потребностях воображаемых предков Евреинов рассуждает без всякой иронии, с большим знанием дела: «Образованный человек испытывает бессознательную ностальгию в отношении прародины, где его "исконное Я" прожило тысячелетия и которая мнится ему "раем", напрасно покинутым под воздействием сурового и мало что дающего взамен интеллекта. К этим-то утраченным "райским" благам — религиозной утехе, фантастической свободе проявления инстинктов и прочим первобытным "привилегиям", вернее говоря — к наипростейшему переживанию вновь этих древних соблазнов, — к коим становится особенно восприимчив образованный человек, — его и возвращает сверхмастерство... которое путем воплощения идеалов нашего "исконного Я", их призывным красноречивым глаголом пробуждает его словно "трубным гласом" из недр бессознательного, ублажает тем же идеальным путем его архаического влечения, и, в результате, восстанавливает связь с нашим "сознательным я", рединтегрируя таким образом целостность нашей психики»<sup>46</sup>.

В финале главы автор определяет «...функцию сверхмастерского искусства, как "формальное" исполнение наших исконных желаний.

И если мы теперь спросим себя, к чему, в итоге, сводятся таковые желанья, — сам собою подвернется ответ: к тому, чтобы не-существующее больше, но не-хватящее нашему "исконному Я" благо стало для него вновь существующим (или как бы существующим), чтобы оно воскресало перед ним по желанию, хоть на миг-другой, иллюзорным образом! воскресало со всеми "сквернами" нашего "подспудного Я"! со всеми "божественными" чертами, создавшимися в "золотой век" легендарного человечества! воскресало во всем богатстве напластовавшихся грез нашего многовекового Я!

Вот в чем основная функция искусства как сверхмастерства! Вот в чем его сокровенный смысл и конечная благая цель!»<sup>47</sup>

Едва ли можно говорить о глубоком постижении Евреиновым смысла федоровского учения и о равноправном диалоге двух мыслителей (слишком различны их «весовые категории»). Проблема «искусства воскрешения» решается Федоровым и Евреиновым совершенно по-разному, и все же между их концепциями существует не только номинальная связь. Столь непохожие друг на друга теории имеют и отдельные точки соприкосновения. Авторов в каком-то смысле объединяет скептическое отношение к общепринятым эстетическим доктринам, вера в великое, мессианское предназначение искусства, в его способность преобразовывать человеческую жизнь. Уже сам факт вдумчивого, пристрастного, почтительного обращения выдающегося режиссера-новатора к наследию великого философа показателен и интересен в историческом отношении.

### Примечания

<sup>1</sup> Евреинов Н.Н. Из книги «Откровение искусства» // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 2. СПб.: РХГА, 2008. С. 827—835, публ. и примеч. Д.В. Фомина; Он же. Тайные пружины искусства (Наше исконное «Я» и художественное творчество) // Он же. Тайные пружины искусства: Статьи по философии искусства, этике и культурологии. 1920—1950 гг. / Расшифровка рукописей, сост. и предисл. И. Чубарова. М.: Ессе homo: Логос-альтера, 2004. Сер. «Архив сегодня». С. 19—58.

<sup>2</sup> Цит. по: Анненков Ю.П. Дневник моих встреч: Цикл трагедий: В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 141.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> НИОР РГБ. Ф. 561. Карт. 3. Ед. хр. 10. Л. 8.

<sup>5</sup> Крыжицкий Г.К. Режиссерские портреты. М.; Л., 1928. С. 42.

<sup>6</sup> Иванов В.В. Николай Евреинов между будуаром и эшафотом // Художественные процессы и направления в искусстве стран Восточной Европы 20—30-х годов XX в.: Сб. ст. М., 1995. С. 140.

- <sup>7</sup> Цит. по: *Казанский Б.В.* Метод театра: Анализ системы Н.Н. Евреинова. Л., 1925. С. 60.
- <sup>8</sup> *Тихвинская Л.И.* Кабаре и театры миниатюр в России. 1908—1917. М., 1995. С. 206.
- <sup>9</sup> *Евреинов Н.Н.* Демон театральности. М.; СПб.: Летний сад, 2002. С. 91.
- <sup>10</sup> *Маковский С.К.* На Парнасе Серебряного века. М., 2000. С. 506—507.
- <sup>11</sup> РГАЛИ. Ф. 982. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 2.
- <sup>12</sup> Там же. Ед. хр. 3. Л. 427.
- <sup>13</sup> Там же. Л. 6—7.
- <sup>14</sup> Там же. Л. 14.
- <sup>15</sup> Там же. Л. 215.
- <sup>16</sup> Там же. Л. 465—466.
- <sup>17</sup> Там же. Ед. хр. 1. Л. 8.
- <sup>18</sup> *Евреинов Н.Н.* Из книги «Откровение искусства». С. 1197.
- <sup>19</sup> Там же.
- <sup>20</sup> Там же.
- <sup>21</sup> *Евреинов Н.Н.* Демон театральности. С. 34—35.
- <sup>22</sup> *Он же.* Из книги «Откровение искусства». С. 1197—1198.
- <sup>23</sup> Там же. С. 1198.
- <sup>24</sup> РГАЛИ. Ф. 982. Оп. 1. Ед. хр. 2. Л. 276.
- <sup>25</sup> *Евреинов Н.Н.* Из книги «Откровение искусства». С. 827—828.
- <sup>26</sup> Там же. С. 828.
- <sup>27</sup> Там же. С. 829.
- <sup>28</sup> Там же.
- <sup>29</sup> Там же.
- <sup>30</sup> Там же. С. 829—830.
- <sup>31</sup> Там же. С. 830.
- <sup>32</sup> Там же. С. 830—831.
- <sup>33</sup> *Евреинов Н.Н.* Pro scena sua. Пг., 1914. С. 124.
- <sup>34</sup> *Он же.* Из книги «Откровение искусства». С. 831.
- <sup>35</sup> Там же. С. 831—832.
- <sup>36</sup> Там же. С. 832.
- <sup>37</sup> Там же.
- <sup>38</sup> Там же.
- <sup>39</sup> Там же. С. 832—833.
- <sup>40</sup> Там же. С. 833.
- <sup>41</sup> Там же. С. 833—834.
- <sup>42</sup> Там же. С. 834—835.
- <sup>43</sup> Там же. С. 835.
- <sup>44</sup> Там же.
- <sup>45</sup> Там же. С. 1198.
- <sup>46</sup> РГАЛИ. Ф. 982. Оп. 1. Ед. хр. 2. Л. 380.
- <sup>47</sup> *Евреинов Н.Н.* Из книги «Откровение искусства» С. 1198—1199.

О.В. Марченко

## К ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОГО СОКРАТИЗМА: Н.Ф. ФЕДОРОВ

Тема европейского сократизма, позволившая мне собрать заметки разных лет в некое подобие единства, кажется не самой важной применительно к Федорову и, на первый взгляд, достаточно странной, если вспомнить, как русский мыслитель оценивал личность и дело Сократа.

Впрочем, странность странности рознь: Федорова при жизни и по сей день сопровождают выражения «загадочный мыслитель», «удивительный старик», «Сократ из Молочного переулка», «Московский Сократ»... Размышление, как известно, и начинается с обнаружения некоторой странности, загадочности, несоответствия привычному, — с удивления как формы выявления проблемы.

На мой взгляд, Федоров принадлежит к достаточно редкому ряду мыслителей — мыслителей сократического типа. И это при том, что сам Николай Федорович весьма критически относился к Сократу. Ограничусь одним примером: «Сократ, хотя и действовавший именем Дельфийского бога, тем не менее перенес оракул с Парнаса в сознание, в личное мнение каждого (в знаменитом "познай себя", т. е. знай только себя); и вместе с таким перенесением с Парнасских высот оракула, объединяющего греков, руководившего их действиями, греки достигли полной свободы, т. е. Греция разрушилась» (I, 166). Отмечу сразу же особенность, характерную для многих представителей русской мысли (и не только русской, конечно): онтологическое понимание истины. Мысль — не некий отвлеченный процесс, протекающий только в голове индивида, мысль есть событие, событие, осуществляющее изменение как мыслящего субъекта, так и самой реальности (социальной, — а быть может, и космической?). «...Греция разрушилась...»

Несмотря на такую вот суровую оценку Федоровым Сократа, можно сразу же указать ряд общих черт (что, конечно же, было сделано очень рано). Замечательное равнодушие к материально-бытовой стороне жизни. Стремление лично, в живом диалоге, не опосредованном буквой текста, донести до современников суть своих размышлений. Сократ, как известно, ничего не писал, он вел философские беседы, дискуссии, споры, в которых, как полагал, и рождается истина. Собеседники, ученики, почитатели передали содержание его учения в так называемых сократических диалогах и воспоминаниях. Но и Федоров долгое время излагал свои идеи вполне сократически, в устных беседах. В письменном изложении своих взглядов он считал себя «неискусным». Конечно, в конце концов русский

мыслитель приступает к систематическому изложению учения всеобщего дела, корпус его больших и малых сочинений достаточно велик. Но характерно, что привести в порядок весь этот обширный материал приходится его ученикам, Владимиру Кожевникову и Николаю Петерсону. Примечательно, что еще до выхода в 1907 г. в г. Верном первого тома «Философии общего дела» Кожевников печатает в «Русском Архиве» с 1904 по 1906 г. по главам свою книгу «Опыт изложения учения Н.Ф. Федорова по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам». Ну, и самое, пожалуй, главное: поразительное единство мышления и бытия, реализующееся как единство мысли и жизни, теоретических построений и жизненной практики.

Но что это такое, мыслитель сократического типа?

Для европейской философии фигура Сократа не просто важна. С тех пор, как дельфийский оракул возвестил, что «Сократ превыше всех своею мудростью», сын Софрониска и Фенареты стал в европейской традиции образцом философа; человек самый лучший из всех, кого довелось нам узнать на нашем веку, да и вообще самый разумный и справедливый, — свидетельствовал Платон. «Обезумевшим Сократом» называли недоброжелатели Диогена Синопского, «французским Сократом» называли современники Пьера Абеляра, «китайским Сократом» именовали в Европе Конфуция. «Кенигсбергским Сократом» называли Канта, «украинским (или русским) Сократом» — Григория Сковороду. Утверждение Чаадаева, что жизнь, не пробужденная работой самосознания, напоминает сон и не является в собственном смысле слова жизнью, — *сократически* ориентировано. Как и его знаменитое: «Прекрасная вещь — любовь к отечеству, но есть нечто еще более прекрасное — любовь к истине. Любовь к отечеству рождает героев, любовь к истине создает мудрецов, благодетелей человечества». Не шумите, афиняне!

В России тема Сократа принимает причудливые и при этом очень продуктивные формы. Мало кто обращает внимания на то, что внешность Достоевского, к примеру, весьма напоминала внешность Сократа, что самим писателем не без удовольствия сознавалось. Вот как писал об этом в «Русском вестнике» (1885 г., апрель) в своих воспоминаниях близко знавший Достоевского врач С.Д. Яновский: «Его обширный, сравнительно с величиною всей головы, лоб, резко выделявшиеся лобные пазухи и далеко выдававшиеся окраины глазницы, при совершенном отсутствии возвышений в нижней части затылочной кости, делали голову Федора Михайловича похожею на Сократову. Он сходством этим был очень доволен, находил его сам». Внешним сходством, понятно, восприятие Достоевского не ограничивалось. «Когда я, — продолжает Яновский, — припоминаю себе все,

что воскресает во мне с именем Федора Михайловича, то есть его беспредельную гуманность, его неудержимую страсть к анализу, в самую душу забирающемуся; когда я вспоминаю о том, как он любил ближнего и как постоянно стремился быть ему полезным своим разумным и честным словом; наконец, когда я представляю себе его кроткий, со сжатыми в плотную губами образ, похожий на Сократа, я более и более убеждаюсь в том, что Федор Михайлович от природы был назначен отнюдь не в инженерное или какое-нибудь техническое ведомство. Любимый им предмет изучения была душа человека»<sup>1</sup>. В художественно-философской реальности произведений Достоевского сократически пробуются «на излом» европейский философский дискурс от Парменида до Ницше, здесь сталкиваются не только мировоззрения, не только точки зрения и формы видения мира, но прежде всего сами *способы осуществления* этих видений, сталкиваются *онтологии*. «...Автор почитал возможным существование такой драмы <...>, где бы не речь, подчиненная минутным впечатлениям, но целая жизнь одного лица служила бы вопросом или ответом на жизнь другого»<sup>2</sup>, — определял свою творческую задачу В.Ф. Одоевский, автор первого русского философского романа «Русские ночи». Задачу, для художественного дарования Одоевского оставшуюся непосильной, выполнил с непревзойденной степенью совершенства Достоевский, с его необычайно острым ощущением современности как эпохи глобального кризиса христианской культуры, проявляющегося в распаде традиционных форм жизни, душевном хаосе и расслабленности, нравственной анархии, скептицизме, безверии и беспринципности, чреватых чудовищными духовными, социальными и политическими потрясениями. Отсюда обилие и глубина художественных образов, отражающих многообразие православного религиозного переживания и богоборческого бунта. Разнузданное рационализирование, в котором боль и страдание являются состояниями бытия, а Бог — страхом перед болью, «ничто», неизбежно ведущее к самооправданию, вседозволенности и человекобожью, представлено персонажами-идеологами, носителями утонченно-софистических теорий. И рядом — образы смирения, кротости, всепрощения, в которых слиты воедино судьба, вина, необходимость, долг, открытость страданию, — такие глубины религиозного опыта, где немислима теория, неосуществима работа понятия, но ощущается действенное присутствие Бога<sup>3</sup>. Удивительно ли, что из послания именно Достоевскому складывается постепенно федоровская «Записка от неуученных к ученым»?..

Понятно, что образ Сократа в разные эпохи и разными людьми понимался по-разному. Уже платоновский Сократ и Сократ Ксенофонта отличаются друг от друга. Образ играющего Сократа у Эпиктета не очень по-

хож на образ Сократа у Плутарха, возвышенный образ Сократа у Монтеня отличен как от Сократа трагического ироника у Кьеркегора, так и от Сократа у Ницше, где совместились игра жизненных сил, простота и высокий трагизм. Сократ Вильгельма Виндельбанда имеет мало общего с Сократом Павла Флоренского. И все же некий инвариант образа Сократа сохранялся во всей своей узнаваемости и значимости. Может быть, лучше всего сказал об этом Морис Мерло-Понти в инаугурационной речи в Коллеж де Франс: философы никогда не переставали считать своим патроном человека, который не пишет, не преподает, по крайней мере в государственных учреждениях, который обращается к тем, кого встречает на улице, и испытывает трудности, сталкиваясь с общественным мнением и властями. Жизнь и смерть Сократа — это история непростых отношений философа с богами, почитаемыми в Государстве, то есть с другими людьми и застывшим Абсолютом, которые ему расставляют сети. Его упрекают не столько в том, что он делает, сколько в том, как он поступает и как мотивирует свои поступки<sup>4</sup>.

Как бы ни отличались варианты, ядро образа остается: монолитное единство слова и дела, учения и жизни. «Все поведение Сократа отличалось целеустремленностью и решимостью, как бы исходя из единого твердого изначального суждения. Всю жизнь он провел в бедности, тогда как мог бы воспользоваться тем, что ему с радостью готовы были предоставить его друзья; он не поступился философией, пренебрегая всеми препятствиями; наконец, когда товарищи подготовили ему обеспеченный побег из тюрьмы, он не склонился на все их настояния, чтобы уйти от верной смерти, а встретил ее с непоколебимой твердостью решения, — все это свойственно не человеку, изменяющему свои намерения под влиянием случайных шумов или знаков, а тому, кто следует высшему устремлению, ведущему к добру»<sup>5</sup>. Что касается сути учения и направленности этого изначального решения, здесь можно долго спорить о частностях, — и все же придется признать одно: самое важное и новое в учении древнегреческого мудреца состояло в том, что он увидел смысл существования человека и всей общественной жизни в нравственном характере каждой отдельной личности<sup>6</sup>.

И вот с этим и связана пресловутая странность мыслителя. Странность, чреватая мифогенностью, — и в случае Сократа, и в случае Диогена, Конфуция, Сковороды, Чаадаева, в случае Федорова и многих других.

Вот как это происходит в случае Сковороды. Кто он такой, этот «украинский Сократ»? Учитель? Но какой-то странный учитель, нарушающий правила: в Переяславле преподаватель пиитики, он составляет руководство, отличное от общепринятого, и на требование епископа вернуться

к установленному образцу отвечает: одно дело пастырский жезл, иное — пастушья свирель, — за что из коллегiums изгоняется. Поэт и мыслитель, создающий поэтические и философские тексты, но не делающий ни малейшей попытки их опубликовать. Он уходит от мира? Но ведь существовал социально апробированный способ ухода от мира — монашество (оно ему, как начало церковной карьеры, неоднократно предлагалось). А он, человек аскетического склада, умеющий довольствоваться немногим, пострига не принимает... Паломник? Но в путешествии своем он не движется к снятым местам (хотя и не избегает их)... Сектант? Но Сковорода не основывал секты и ко всякому, как он говорил, «особничеству» относился резко отрицательно. Странствуя, он не прерывает связей с людьми, ведет активную переписку, беседует со встречными...

Пьер Адо, размышляющий над философскими стратегиями античности, специально выделяет чрезвычайно важную черту: неклассифицируемость философа. Атопичность, неместность, неуместность. Несвоевременность, если вспомнить Ницше<sup>7</sup>.

То есть самым способом своего существования философ сократического типа ставит под вопрос незыблемость социальных нормативов, ценностей, поведенческих моделей и культурных кодов, показывает их относительность, условность, необязательность. Наталкиваясь на такую фигуру, здравый смысл эпохи обнаруживает Иное. И не обязательно свое-Иное... И потому в этой атопичной, неклассифицируемой фигуре культура нащупывает свои границы, а значит — выходит к рубежам самосознания. И здесь фигура Федорова чрезвычайно показательна!

Сократ не просто вел со своими учениками «дружеские беседы», темой которых были человек и его воспитание в добродетели, он реализовывал эти теоретические положения в своей жизненной практике. *Цельность* Сократа, *цельность* Федорова, столь взыскуемая последующими отечественными мыслителями, прежде всего привлекала их почитателей, в том числе и Льва Толстого, с его мучительными попытками, вплоть до «ухода», обрести эту цельность. Цельность, оформившаяся в русской культуре как единство мудрости и праведности. Именно это обстоятельство определило, к примеру, привлекательность и образцовость фигуры Сковороды в глазах секуляризирующегося русского общества, в котором, с одной стороны, явственно ощущалась травмированность традиционных социальных институтов, с другой стороны, высота христианских идеалов для многих по-прежнему сохраняла свою значимость.

Философ сократического типа восстанавливает и реализует в своей жизни и учении древнее, исконное представление о философии. Любовь к мудрости, софийному мастерству, философия — не сумма гото-



вых знаний, которую следует лишь усвоить, а затем передать ученикам и последователям. Философия — прежде всего путь, рискованный поиск, впервые выявляющий природу человека, преобразующий сам режим его существования. Это аскетическое усилие как креативный акт, экзистенциальное предпочтение, «снимающее» без-у-словность мировой данности и позволяющий бытию явить, а человеку услышать голос логоса, смысла, истины. Усилие, пробуждающее самосознание, неустанная работа по поддержанию его бодрствования, «стояние на страже» интеллектуальное и нравственно-эмоционально-волевое. Именно в этом определенном образе жизни коренится речь философа, но философ больше, чем его речь, ибо сам он — знак, жест, фигура трансцендентного, явленного предельно жизненно и конкретно<sup>8</sup>.

Важнейшая черта мыслителя сократического типа — сопряженность его слова и дела с максимой «познай самого себя». Причем призыв этот, начертанный в древности при входе в Дельфийский храм, содержательно наполняется в каждом случае по-своему. Какой смысл вкладывал в это требование Сократ? Познай, что на самом деле ничего не знаешь; оказавшись в точке «ученого незнания», ты получаешь шанс родиться второй раз, и майевтика Сократа поможет обнаружить в индивидуальном сознании нечто над-индивидуальное, т. е. универсально-божественное начало. Без такого самопознания и, следовательно, второго, истинного, рождения ты, в общем-то, и не живешь, ибо жизнь, не озаренная светом самосознания, не стоит того, чтобы быть прожитой. Строго говоря, бытие, не сознающее само себя, не есть бытие, ибо бытие есть бытие разума, — такова общая основа античного интеллектуализма, ведущая от Парменида и Сократа к Платону, Аристотелю и неоплатоникам, находящая далее продолжение в интеллектуализме новоевропейском от Декарта до Гегеля. Для Плутарха Херонейского («О "Е" в Дельфах») эта максима напоминает входящему, что подлинно *есть* только божество, ибо лишь ему присуще истинное бытие, смертному же суждено довольствоваться полупризрачным существованием, мерцанием на грани бытия и небытия, *становлением*. Эта тема звучит и у Вячеслава Иванова: *fit ergo non sum, я становлюсь, следовательно, я еще не существую* (понятна полемическая направленность этого положения: картезианское *cogito ergo sum*). «С христианской точки зрения <...>, — пояснял Владимир Эрн, — всякий человек только *fit*, а не *est*, ибо для каждого возможно *и спасение и погибель*. Только переходя в трансцендентное, человек перестает *feri* и начинает в подлинном смысле *esse*»<sup>9</sup>. Мысль эта ранее разворачивается и в «Теоретической философии» Соловьева, где крупнейший русский философ XIX века решительно отвергает субстанциальность «я», полемизируя и с Рене Декартом,

и с любимым другом Львом Лопатиным (Левонем), отстаивавшим «динамические субстанции»<sup>10</sup>. «Здесь лежит тот, кого называли французским Сократом и Платоном Запада, но кем он был на самом деле, знал только он один», — написано на могиле Абельяра. Знаменитая «Istoria calamitatum mearum» есть результат такого самопознания, как и трактат «Познай самого себя», где философ, работая с этической проблематикой, стремился отграничить сферу сознательной жизни от сферы инстинктов, импульсов и аффектов. Для Сквороды познание самого себя есть узрение своей внутренней природы, отрасли божественного Логоса, той самой знаменитой *сродности*, которая единственно и может сделать человека счастливым. Мы истинного человека лишены, — учил мыслитель, — и должны обрести целостность, полноту<sup>11</sup>.

В любом случае, как только мы говорим о максиме «познай самого себя», о самопознании, имеется в виду не некий отвлеченный рассудочный акт, речь всегда, начиная с Сократа, идет о форме бытия.

И вот Федоров в свой черед поворачивает тему по-своему, пресушествляя европейский интеллектуализм. Речь заходит не просто о сознающем себя бытии, но о бытии, памятующем о своем премирном единстве<sup>12</sup>, постигающем свою актуальную разрозненность и сознательно собирающем себя во вселенской внехрамовой литургии<sup>13</sup>. Познай самого себя — вспомни свое сыновство, пойми себя как ответственное звено в целокупном всеединстве человечества, осуществи это всеединство, *стань-в-истине*.

И отсюда практичность (прагма) такой философии. Сократ, сведший философию, как подчеркивали древние, с неба на землю, «более чем кто-либо из людей очеловечивший философию устранением из нее всякой напыщенной темноты...»<sup>14</sup>, превративший ее в дело. Дело! Хотя и дело это понималось *по-разному*. И Федоров критиковал Сократа именно за узко понимаемое дело. «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 отвлеченной, мертвой правды, враг своего отечества (Сократ) не хотел даже отказаться от обращения сынов Афины в блудных сынов; достойный изгнания из отечества [пропуск] он был лишен жизни. Он сузил нравственность, все знания ограничил разбором дразг человеческих, тогда как только полное устранение и замена их общим отеческим делом всех сынов и было нужно)», — писал Николай Федорович Кожевникову в 1898 г. (IV, 340). И Кожевников позднее прояснял эту идею учителя: «... Кумир новых мудрецов Сократ, типичный горожанин, житель тщеславных Афин, превозносившихся над другими городами, Афин, знавших только себя, истощавшихся в борьбе с другими и

с самими собою, Сократ "вернул философскую мысль с неба на землю", оборвал ей крылья, и приурочил ее к познанию человеком самого себя. Но за невозможностью понять себя без связи с другими и с миром, вмененное Сократу в такую заслугу "познай самого себя!" превратилось в совсем уже непохвальное "знай только себя!"<sup>15</sup>.

В заключение отмечу еще один важный момент, связанный с Сократом или философом сократического типа: *начало*. Появление мыслителя сократического типа знаменует начало некоего нового этапа. Может быть, как раз это и имел в виду «грузинский Сократ» Мераб Мамардашвили, говоря: «...в истории философии, вообще, есть странные циклы, нечто вроде игры соответствий. Ну, скажем так, греческая философия началась ведь, в сущности, с Сократа, и почему-то всегда, когда философия начинается снова, она начинается Сократом... Просто под другим именем... Так вот, в основе таких циклов лежит сократовский опыт. Он повторяется...»<sup>16</sup>.

### Примечания

<sup>1</sup> Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 239.

<sup>2</sup> Одоевский В.Ф. Русские ночи. М., 1975. С. 8.

<sup>3</sup> См.: Марченко О.В. Сократическая тема у Достоевского // Историко-философский ежегодник 2001. М., 2003. С. 144—155.

<sup>4</sup> Мерло-Понти М. В защиту философии. М., 1996. С. 26.

<sup>5</sup> Плутарх. Сочинения. М., 1983. С. 510.

<sup>6</sup> Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем). М., 1997. С. 76.

<sup>7</sup> Адо П. Философия как способ жить. М.; СПб., 2005. С. 158 и др.

<sup>8</sup> См.: Марченко О.В. Очерки по истории философии. М., 2002. С. 8—9.

<sup>9</sup> Эрих В.Ф. Сочинения. М., 1991. С. 135.

<sup>10</sup> Полемика Соловьева с Лопатиным в шутливо-стихотворной форме:

*И, с каждым годом подбавляя ходу,  
Река времен несется все быстрее,  
И, чуя издали и море, и свободу,  
Я говорю спокойно: панта рэй!  
Но мне грозит Левон неустрашимый —  
Субстанций динамических мешок  
Свезти к реке и массою незримой  
Вдруг запрудить весь Гераклитов ток.  
Левон, Левон! Оставь свою затею  
И не шути с водою и огнем...  
Субстанций нет! Прогнал их Гегель в шею:  
Но и без них мы славно заживем!*

(Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...»: Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М., 1990. С. 104)

<sup>11</sup> О Г.С. Сковороде см.: *Марченко О.В.* Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX—XX веков. Материалы и исследования. Ч. I. М., 2007.

<sup>12</sup> *Ἀναγενεσις*, поскольку знание *сыновства* является в прямом смысле слова *врожденным*. «Сократ прилежал к единственной мудрости, которую называл любовью к божественному и умопостигаемому, каковая есть для людей не рождение и поиск, но припоминание. Поэтому-то Сократ ничему не учил, повергая юношей в смущение, подобно родовым болям, но он, по всей видимости, пробуждал, воздвигал и соизводил их врожденные мысли; он называл это искусством майевтики...» (*Плутарх*. Платоновские вопросы 1,4 // *Плутарх*. Сочинения. СПб., 2008. С. 10).

<sup>13</sup> «И, взяв хлеб и благодарив, преломил и подал им, говоря: сие творите в Мое воспоминание. Также и чашу после вечери, говоря: сия чаша есть новый завет в Моей крови, которая за вас проливается» (Лк 22:19—20). О философии как внехрамовой литургии см.: *Ушкалов Л.В., Марченко О.В.* Нариси з філософії Григорія Сковороди. Харків, 1993. С. 107—113; *Марченко О.В.* Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX—XX веков. С. 64—81.

<sup>14</sup> *Плутарх*. Сочинения. М., 1983. С. 512.

<sup>15</sup> *Кожевников В.А.* Опыт изложения учения Н.Ф. Федорова по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. М., 2004. С. 112.

<sup>16</sup> *Мамардашвили М.* Картезианские размышления. М., 1993. С. 33—34.

**Б.С. Илизаров**

**КОГДА «МАРКСИСТСКАЯ МАТЕРИОКРАТИЯ  
ОБРАТИТСЯ В ПСИХОКРАТИЮ»  
(учения Н. Федорова и К. Маркса:  
линии схождения и расхождения)**

Умственный горизонт историка советской эпохи, особенно в части философии истории, ограничивался Марксом, Энгельсом и их советскими толкователями. Мыслители, творившие после них, оказались в отрицательной, или же в непроницаемой зоне. Для него они не рождались, не умирали и не перепахивали очередной кусок интеллектуальной целины. Сейчас мне кажется странным то, что все мы не имели возможности прочитать работы Габриэля Марселя, Вышеславцева, Мерло-Понти, Янкелевича, Левинаса и других. Многие только догадывались о существовании десятков мыслителей думающего человечества и об их глубочайших умственных медитациях. Даже историософские произведения Шопенгауэра или Ницше выдавались государством мне, студенту-историку, «из-под полы» на часок, т. е. из библиотечного спецхрана. И в этом царстве придуманной чуть ли не на век мысли вдруг в 1982 г. явилась книга избранных произведений Н.Ф. Федорова. С тех пор читаю и перечитываю хранимую книгу с предисловием С.Г. Семеновой, в наше время проделавшей огромную работу по изданию и изучению творчества мыслителя.

Конечно, потрясла невероятная мысль о земном воскрешении отцов как деле общечеловеческом и практическом; как долге живых перед умерщвленными слепыми силами природы за древний первородный грех. Автор призывал коллективно овладеть всеми социальными и природными силами и, всеми доступными человечеству способами, переориентировать их на решение главной задачи «общего дела». Сквозь толщу суррогатной философии советского материализма и историко-партийного идолопоклонства пробился дальний отсвет живого, романтического христианства. И если первое пришествие идей и книг Федорова в конце XIX — начале XX века было воспринято как дерзкий и принудительный разворот вспять все более звереющего цивилизованного человечества (по типу разворота от удара наотмашь); насильственного обращения его к фундаментальным идеям основателей практикующего христианства, чаявшего свидетельствовать о восстании из гробов мертвых, то его второе пришествие в советскую эпоху стало для меня собственным разворотом в подлинный, исконный и истинный материализм. Так, во всяком случае, думалось мне тогда. Однако время не только все отдаленное умаляет и ничтожит, но и наделяет усиливающей ретроспективу оптикой.

Материализм учения Федорова для меня даже более осязаем, чем учения Маркса об «историческом диалектическом и экономическом материализме». Сергей Булгаков преувеличивая противопоставил один «хозяйственный» материализм другому: «старый иудейский мессианизм, прельщение царством от мира сего» Карла Маркса, и — христианское воскресающее «хозяйствование» на благо «общего дела» Николая Федорова. Великий мыслитель Булгаков, до конца дней не простив себе своего давнего преклонения пред марксизмом, а в зрелые годы так и не изжив его до конца в своих богословских трудах, без всякого основания противопоставлял Маркса Федорову по линии: иудаизм — христианство. При этом суть проблемы скрылась за своеобразной конфессиональной «партийностью». Спорным является и его суждение о Марксе как об иудаисте, а православие Федорова до сих пор вызывает обоснованные сомнения. Надо отметить и то, что Булгакову не были знакомы размышления Федорова относительно марксизма и социализма, ставшие ныне известными. Я же убежден в том, что федоровский воскрешающий материализм есть прямое и логическое продолжение и даже развитие марксистского исторического и экономического материализма.

Марксов «коммунизм» — это исторически запрограммированная награда настрадавшемуся человечеству. Эпоха коммунизма есть пункт *возврата* в первобытное братское состояние, трудовыми подвигами и революциями искупившего божественное проклятие за последствия первородного

греха («будешь трудиться в поте лица своего»). В марксизме<sup>1</sup> иудейское, христианское, атеистическое, языческое и др., т. е. все общечеловеческое равно и не противоречиво, на высшем пределе сошлось в неприятии эксплуатации, т. е. принуждения к труду во всех разновидностях, порождаемых не только животными, но и социальными инстинктами человека. Маркс *развернул* человечество в бесклассовый коммунизм, в его райское изобилие, в его безгосударственную гармонию и «первобытную» социальную однородность только лишь силою освобожденного от эксплуатации труда. В коммунизме есть все возможности, даже обещания безупречного здоровья и безграничного продления жизни. Марксов коммунизм должен был стать философией «общего дела» пролетариата, т. е. абсолютного большинства трудового (в марксистском понимании) человечества. Коммунизм это *прогресс* через *регресс* (замкнувшийся на себя или развивающийся по спирали). В марксизме нет дальнего, уводящего за горизонты коммунизма предсказания исторического хода, но элементарная логика подсказывает, что возможно два финальных варианта. Один — бесконечное воспроизводство всепланетарной коммунистической формации, второй — очередной виток повторяющий: рабовладение, феодализм и т. д., но в более совершенных формах (страшно даже представить себе более совершенную форму, например, рабовладельческой формации). Таким образом, Маркс фактически отказался от идеи линейного, бесконечно восходящего прогресса человечества, проповедовавшегося Кондорсе, и вернулся в метафизику. Все материальные силы цивилизации были брошены Марксом на достижение идеальной (идеалистической по сути) цели — достижения путем расширенного воспроизводства (трудом) блаженного состояния на Земле.

Последователи Маркса много усилий потратили на «исправление» его эсхатологической концепции. Эдуард Бернштейн сделал попытку развернуть замкнутую или спиральную модель исторического развития человечества в открытую и линейную. Ему принадлежит крылатая фраза: «Движение все, конечная цель ничто». Имелось в виду «бесцельное» движение к социализму и коммунизму. Напомню и о том, что именно Бернштейн одним из первых подметил в марксизме мощную религиозно-философскую составляющую, из которой впоследствии оформился «христианский социализм» в Западной Европе и в Латинской Америке. В России также возникли социал-демократические группы «богоискателей» и «богостроителей», в состав которых входили некоторые видные большевики и будущие члены ленинского правительства.

Но Маркс не додумал обустройство посюстороннего «Рая» до логического конца, или же в силу своего европейского просвещенного рацио-

нализма не смог даже приблизиться к мысли о возможности воскрешения всех людей воочию, с последующей космической экспансией восставшего из могил человечества. Он не позволил себе домыслить то, что вытекало из его же доктрины: не злая посторонняя воля эксплуататора, вынуждающая непосильно трудиться, есть первичный источник человеческих несчастий и страданий, а неизбежная с момента рождения, «врожденная», растущая с жизнью, смерть. Смерть — величайший и неутомимый эксплуататор, заставляющий человечество трудиться с ускоряющимся темпом. Жесточайшая конкуренция между людьми есть ее порождение. Роль смерти в истории человечества («теория») пронизывает не только Ветхий и Новый заветы, но и все культуры и цивилизации такого разнообразного древнего и нового мира. Ее вклад в развитие прогресса настолько нагляден, что профессионалы-историки и другие «ученые» (Федоров) ее традиционно не замечают, но все люди, всех времен и народов («практики») сдерживают ее напор, не только увеличивая темпы хозяйствования, но и выработывая оригинальные формы культуры, эти магические символы бессмертия. Я думаю, что каждая цивилизация возникает как очередной самобытный вызов именно смерти. Все остальные «вызовы истории», о которых с таким увлечением писал А. Тойнби, лишь производные от нее. Цивилизация — это каждый раз особенно организованный (по способу производства, по культуре, по этническому составу и т. д.), пробный коллективный многовековой «забег» наперегонки со смертью. Однако можно ли догнать и перегнать того, кого несешь в себе самом? Успех в борьбе со смертью дает двойной «успех»: ее новым агрессивным бациллам, видам вооружений, техногенным катастрофам, оскудению недр и т. п. Человек разумный всегда осознавал, что он вынужден трудиться под страхом смерти от голода, болезней, от неустроенности общества и т. д. Даже убивая (животных или себе подобных), даже грабя соседей и свою природную среду, человек деятельно «трудится» и тем предполагает отодвинуть от себя смерть. Убивая и грабя, он крадет время жизни другого для себя, своей семьи или своих повелителей.

Маркс доказывал, что любая эксплуатация есть кража, но не только кража прибавочной стоимости, не только кража личного и коллективного трудового времени, затраченного на содержание бюрократии, армии, спецслужб, монополистов и других привычных эксплуататоров и угнетателей, но и то, что эксплуатация есть кража *времени жизни* работающего на другого. К последней мысли Маркс приблизился вплотную в своей теории прибавочной стоимости, но и только. Федоров же, как классический дилетант и самородок, свободно шагнул одной ногой поперек всей позитивной науки за грань рационального, а второй — оперся о рациональную

почву марксистского исторического материализма. И именно это, а не сама общечеловеческая идея воскрешения отцов производит ошеломляющее впечатление от его «проекта». Материализовать тени забытых предков через хозяйственный механизм и зажить с ними одной бессмертной жизнью, «проективно» воссоздав утраченный Эдем на звездах (космический коммунизм), можно только в том случае, если будет совершен дерзкий рациональный шаг *поверх* материализма и идеализма в «общее (иррациональное) дело». Федоров именно с этого предполагал начать: «Но должно сказать, — писал он в заметке «Кризис марксизма», — что кроме идеалистической и материалистической философии может быть еще философия дела, практическая, которая все совершающееся само собою, рождающееся должна превратить в управляемое разумом соединенных сил, пользуясь соединениями, которые устроили почти все народы для борьбы друг с другом, что требуется нравственным долгом» (III, 282).

Так что и в марксистской трудовой системе смерть присутствовала (как же иначе?), но как косвенная угроза умерщвления от голода, войн, чрезмерной эксплуатации и т. д., т. е. от несовершенства и от необустроенности планетарного общества. Однако физического бессмертия и тем более воскрешения марксизм не обещал. Федоров решил поставить точку в этой безвыигрышной для человечества гонке со смертью (точнее, в бегстве от нее). Булгаков очень зорко подметил момент «передачи» идейной эстафетной палочки от Маркса к Федорову: «Учение Федорова и есть именно то, о чем смутно мечталось марксизму, что составляет его бессознательный, но интимный мотив»<sup>2</sup>.

Федоров был младшим современником Маркса. Последний (совместно с Энгельсом) изложил основные свои идеи между серединой 40-х и концом 80-х гг. XIX века. По свидетельству самого Федорова, «философия общего дела» в главных чертах сложилась у него к 1851 г.<sup>3</sup>, но эта дата может быть отодвинута и к началу 60-х гг. В опубликованных работах Федоров упоминает много имен древних и современных мыслителей<sup>4</sup>. Ко всем современникам он относится в высшей степени критически, но особенно негативно — ко Льву Толстому, к Канту и Ницше, о которых говорил и писал много и часто гневно. Толстого ругал за проповедь непротивления злу насилием («ничего не делания»), тогда как сам Федоров был (как и Маркс) сторонником активного, «проективного», конструктивистского подхода к переустройству мира. Кант же объективно мешал философии «общего дела» своей критикой чистого и практического разумов, из которой выросла мощь теоретической и экспериментальной науки с ее промышленными, развращающими человеческий род «ненужными игрушками» (Федоров). Ницше был презираем за предубежденное отношение к истории:



он предупреждал не только об ее пользе, но и вреде, тогда как Федоров полагал, что польза от истории (изучения прошлого) может быть только одна — содействие всеобщему воскрешению. Есть основания предполагать, что Федоров опасался идейной «конкуренции» со стороны ницшеанского «сверхчеловека», намеревавшегося шагнуть по ту сторону добра и зла. Его устремления чем-то напоминают жизненный порыв федоровского «сверхчеловечества», намеревающегося действовать, засучив рукава, по ту сторону бытия и не бытия. Были и другие серьезные и не очень претензии мыслителя к философам и их постулатам, не работающим, с его точки зрения, на пользу «общего дела». Однако в адрес лично Маркса и его учения, с основными положениями которого он, без сомнения, был знаком, Федоров вообще не высказывался. В конце XIX века не было читающего человека, которому бы имя Маркса ничего не говорило. Федоров же был не просто читателем, а фанатиком-библиотекарем, библиографом, книжником, что особенно отмечают его биографы. Только в конце своей жизни (так, по крайней мере, следует из опубликованных источников), после смерти Маркса и Энгельса, Федоров высказался, но не в адрес основоположников, а в адрес их эпигонов, пытавшихся «восполнить» марксизм элементами иных философских систем.

В самом конце жизни Федорова, когда в России наступила эпоха легального марксизма и связанный с нею поиск путей обогащения марксистской доктрины, он встрепенулся. В заметке «О марксистах» (при жизни не опубликованной) Федоров заклеил «русский "неомарксизм"», с одной стороны, за квиетизм, за попытку связать идеи Маркса о самопроизвольном изживании капитализма и других исторических формаций, с идеями Л. Толстого о непротивлении злу насилем, т. е. о самопроизвольном изживании зла в мире<sup>5</sup>. С другой стороны, Федоров высмеял «декаденствующих» русских марксистов, включающих в круг своего поклонения произведения Ницше и Метерлинка (II, 316)<sup>6</sup>. Здесь же достается Бернштейну и другим за их попытки улучшить марксизм кантианством. Наиболее же важны заключительные строки федоровской заметки: «Если же разум практический будет осуществлением идей теоретического разума, то естественный идеал сынов человеческих, почерпаемый в Троином Боге, и даст цель и смысл жизни, т. е. слепую рождающую и умерщвляющую силу обратит в оживляющую, и тогда души не будут бессильны, т. е. *марксистская материократия* обратится в *психократию*, в господство разумной силы над бесчувственной и неразумною, и космология, которую правильнее было бы назвать *хаосография*, будет *космологией* или *космократией*, как частью психократии, будет выражением божественной красоты. **Итак, социализм естественным ходом, эволюционным ходом, эволюцией**

будет приведен к замене вопроса о богатстве и бедности вопросом о смерти и жизни» (III, 282—283)<sup>7</sup>. Здесь Федоров признает свою философию «общего дела» более высоким, но этапным шагом после устроения социализма на земле или, по крайней мере, признает свою идейную последованность, требуя обратить «*марксистскую материократию*» в «*психократию*».

Федоровский проект содержит в себе притягательный соблазн *материализации духов предков*, взамен *одухотворения всей материи*, достигающей в *действительном живом человеке* высшей степени гармонизации (фокусировки)<sup>8</sup>. Ничего более величественного и дерзко-богоборческого, чем федоровский «проект», в боевом арсенале человечества пока не появилось. Земную смерть (а другой мы не знаем) нельзя победить земной жизнью (о другой только мечтаем, но не знаем), как и жизнь нельзя победить смертью, поскольку в нашем мире одно порождает другое и наоборот. Любой существующий организм есть одновременно умирающий, порождающий жизнь и смерть сразу. Жизнь и смерть закольцованы. Воскрешая жизнь, «воскресим» и смерть, и не дай Бог, смерть вечную.

В «философии общего дела» есть немало слабых, риторических, по сути, мест, о которых говорилось и писалось давно и подробно. Но любой недостаток можно исправлять, развивать и даже удалять за ненужностью. Так происходит всегда, когда мы имеем дело с великой идеей, так как все великое требует развития, т. е. критики. И у меня есть, по крайней мере, одно неразрешимое сомнение: воскрешение по-федоровски лишает человека самого ценного, что есть у живущего, а тем более у воскресшего — божественного дара *свободы*. Если за прогрессом (в широком смысле) надзирает смерть, то за смертью маячит еще более грозная, но восхитительная свобода. Что же будет, если Федоровский проект начнет осуществляться? Сначала человека *принудительно*, не спрашивая, вызовут из небытия, затем, так же *принудительно*, навяжут ему бессмертие? А если он откажется от прелестей земного воскрешения и космического бессмертия, то его вновь со святыми упокоят? (Они-то уж точно откажутся от такого воскрешения.) Став же через *насилие* сыновей бессмертным, человек окончательно и навеки лишится свободы. Свобода на ее предельной черте и есть выбор между жизнью и смертью, совпадающий с выбором между абсолютным добром и крайним злом. Поэтому свобода есть божественный дар нравственного выбора.

Если же человек лишается всех фундаментальных свобод, но воскресает как полноценная личность с чувствами и памятью о былой земной свободе (а без этого воскрешение теряет смысл), то он неизбежно почувствует себя не в Эдеме, а в вечной вселенской могиле. Такая вечная

«жизнь» равнозначна вечной смерти с широко открытыми, все видящими глазами. Если же в процессе преобразования личность потеряет чувство свободы вообще, «забудет» свое право на выбор, то это будет означать, что вся история человечества стерта с лика Бытия и оно (Бытие) лишилось человеческого смысла. Свобода выбора — это величайший Божеский дар, который Адам получил первым среди величайших даров вместе с первой мыслью, затем словом, еще до грехопадения, и который вместе с живой душой (жизнью) передается всем, как всеобщее наследство.

История не обещает бессмертия, но потенциально только она может наметить окольную тайную тропу, ведущую к нему. Может быть, история эволюции и есть искомое преобразование, в процессе которого ветхий, но уже от рождения свободный Адам, едва отличавший день от ночи, преобразился в человека: прямо ходящего, мыслящего, говорящего, пишущего, изобретающего изощренные орудия, организующего, синтезирующего, клонирующего... поднимающегося в творчестве все выше и выше к Богу и, с полдороги, возвращающегося к дьяволу? Вот и Федоров как-то невзначай наговорил: «Эволюционизм, господствующая мысль нашего века, в себе самом носит требование воскрешения, которое удовлетворяет не умственному лишь, но и нравственному требованию человека» (III, 281).

Чем завершится этот противоречивый процесс обретения *преображенного Образа*, да завершится ли он когда-нибудь? Бог весть.

### **Примечания**

<sup>1</sup> Не надо путать марксизм с ленинизмом и, тем более, со сталинизмом.

<sup>2</sup> Булгаков С.Н. Свет не вечерний // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб., 2004. С. 410.

<sup>3</sup> Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982. С. 10.

<sup>4</sup> Подробнее см.: Семенова С.Г. *Философ будущего века: Николай Федоров*. М., 2004.

<sup>5</sup> Мыслитель назвал писателя «лицемером» и «неопознанным главарем декадентства».

<sup>6</sup> Кстати, один из первых переводов на русский язык «Манифеста коммунистической партии», осуществленный Г.В. Плехановым, вышел с эпиграфом из произведений Ницше.

<sup>7</sup> Курсив принадлежит Федорову, а выделение жирным шрифтом принадлежит мне.

<sup>8</sup> Подробнее см.: Илизаров Б.С. «И Слово воскрешает»... или прецедент Лазаря. По материалам «Народного архива». 24 тезиса и одно развернутое дополнение к светской теории воскрешения. М., 2007. Последний раздел.

И.В. Вишев

## ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕГО ДЕЛА Н.Ф. ФЕДОРОВА И МАРКСИЗМ

Вопрос о взаимоотношении философии общего дела Н.Ф. Федорова и марксизма до сих пор остается малоработанным. Между тем его актуальность не только не уменьшилась, но, напротив, существенно возросла, поскольку становится все более насущной задача объединения всех мировоззренческих направлений, приверженных дерзновенной федоровской идее победы над смертью, «наведения мостов» между ними, поиск толерантных и корректных взаимоотношений. Наведение таких мостов между философией общего дела Федорова и марксизмом, которые, казалось бы, однозначно исключают друг друга, является сегодня, по моему убеждению, одним из главных приоритетов, ибо именно они в первую очередь призваны внести свой вклад в решение данной проблемы.

Исследование этого вопроса — о взаимоотношении федоровского и марксистского учений — оказывается делом далеко не простым, ибо оба они являются многоплановыми, изменяющимися во времени и пространстве. Это обстоятельство, естественно, существенно затрудняет сколько-нибудь однозначную их оценку. Так, марксизм перед Федоровым предстал преимущественно в форме так называемого «легального марксизма» и других многочисленных его интерпретаций, крайне неадекватно, сплошь и рядом искаженно выразивших подлинный смысл этого учения. Для современных марксистов, например, довольно-таки странно звучат слова Федорова о том, что «марксисты и неомарксисты» будто бы равнодушно относятся к происходящему (в данном конкретном случае — к Конференции мира), как и «парнасские празднолюбцы». А чуть ниже он утверждает в том же смысле: «Философское учение марксизма есть нравственный квиетизм, проповедь бездействия и безволия» (II, 316). Совершенно очевидно, что ни к самому К. Марксу, ни к его последователям отнести такую характеристику никак нельзя, тем более приписать им «декадентство». «Защищать» же легальных и им подобных «марксистов», которые легко и быстро изменяли этому учению, от такого рода федоровских обвинений нет, разумеется, никакой необходимости. Но все-таки возникает чувство глубокого сожаления, что данное обстоятельство мешало Федорову правильно воспринять и оценить подлинный марксизм.

Столь же «отвлекающими» от сущности марксистского учения были и попытки, по словам Федорова, «подвести под марксизм широкий философский фундамент», что, как он считал, выразилось в возврате к учению

И. Канта. Но ни кантианство, ни неокантианство, а значит и их критика Федоровым, к подлинному марксизму опять-таки не имеет никакого отношения.

Однако существуют и аспекты несравненно более принципиального значения. В качестве предварительного замечания к их рассмотрению следует напомнить очень меткую и точную мысль Федорова о «двух материализмах». «Есть, — справедливо считал он, — два материализма: материализм подчинения слепой силе материи и материализм управления материей, не в мысли лишь, не в игрушечных, кабинетных опытах, или лабораторных, а в самой природе, материи, делаясь ее разумом, регуляцией» (IV, 69). Симпатии Федорова, естественно, на стороне последнего. Между тем именно этот вид материализма присущ марксистской философии, что выражено, в частности, в 11-м тезисе Маркса о Л. Фейербахе: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его»<sup>1</sup>. Федоров хорошо знал этот текст. Поэтому между обоими философскими учениями, действительно, немало принципиально общего. Неудивительно, что такие критики федоровского учения, как Г.В. Флоровский, М. Агурский, готовы были приписать ему и «космический большевизм», и созвучность его идей «Марксу и Энгельсу», и т. п.

Однако в действительности самого Федорова марксизм по-настоящему не мог удовлетворить. Он усматривал в марксизме только «*материократию*», которая со временем, по его мнению, «обратится в *психократию*, в господство разумной силы над бесчувственной и неразумною» (III, 282—283). Как представляется, в данном случае выявляется своего рода недоразумение. Ведь, в самом деле, невозможно познавать и преобразовывать мир чисто «материократически», бессознательно, без участия в этом процессе сознания, психики. Более того, он должен осуществляться «со знанием дела», планомерно заставляя действовать законы природы для достижения определенных человеческих целей, но, разумеется, без какого бы то ни было субъективистского произвола, и в этом смысле, можно сказать, — «психократически».

Однако Федоров понятию «психократия» придает особое значение. Под ней он понимает такой уровень развития, когда люди, объединившись в общем деле, будут решать главную проблему — воскрешение сынами отцов с конечной целью победы над смертью и тем самым достижение бессмертия человека. Между тем до недавнего времени такая проблема в марксизме как раз не ставилась. Это и стало основным камнем преткновения. Теперь же, вследствие полувекового развития марксистской философии, именно под этим углом зрения данное расхождение в решающей степени устраняется<sup>2</sup>.

Это обстоятельство обусловлено прежде всего такими новейшими успехами современной науки, как возможность клонирования человека, расшифровка его генома, регенерация стволовых клеток (одно из исследований в этой области уже отмечено в 2007 г. Нобелевской премией) и многими другими, которые открывают реальные пути и средства решения проблемы достижения практического бессмертия человека и его воскрешения. Еще одним свидетельством этому стало интервью Дмитрию Писаренко академика Владимира Фортова. Говоря о перспективах развития нанотехнологии и ее возможностях, он, в частности, подчеркнул: «Выращивание тканей и органов. Оживление замороженных ранее людей с целью их лечения, продления жизни. Фактически достижение бессмертия»<sup>3</sup>. Именно на подобные успехи «будущей науки», к которым естествознание и русская философская мысль шли более полутора столетий<sup>4</sup>, уповал в свое время творец философии общего дела. Между тем совершенно очевидно, что эти достижения — отнюдь не ее последнее слово.

Но есть еще два камня преткновения, казалось бы, неустранимых, — это самодержавность и православность Федорова, которые сделали его учение неприемлемым и для анархистов-биокосмистов, и А.М. Горького, и для марксистов, и многих других. Однако отношение Федорова к самодержавию тоже было специфичным. Как подчеркивает С.Г. Семенова, «понимал он монархию как сакральную власть, призванную возглавить как раз всеобщее дело преобразования мира»<sup>5</sup>. Но этого, как известно, не произошло, а теперь и не может произойти, поскольку самодержавие в России кануло в Лету, и вряд ли кто-то захочет его возродить ради того, чтобы проект Федорова осуществился «во всей его полноте». Ведь главное — совсем в другом. Так что время решило эту проблему.

Труднее решается вопрос о несовместимости религиозного характера философии общего дела и атеистичности марксизма. Однако и в этом отношении не все так безнадежно, как может показаться на первый взгляд. «Честный атеизм, — считает Семенова, — это ведь и честность пока данного человеку понимания вещей; конечно, есть тут и некое склонение воли, волевое избрание, но и определенная интеллектуальная трезвость. И если убедительно такому человеку раскрыть выход, возможность преодоления этого *ничтожества*, да то же федоровское учение, действительное для любого онтологического варианта и тем застрахованное от дурной истины положения вещей в мире, то он пойдет за, и пойдет, и пойдет...»<sup>6</sup> Но ведь и у марксистов есть не меньше оснований уповать на время, в уверенности, что наука без апелляции к религии решит проблему бессмертия и воскрешения. Так пусть оно и рассудит.

## Примечания

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 3. М., 1955. С. 4.

<sup>2</sup> Вишев И.В. Достижение практического бессмертия человека и его реального воскрешения — двуединая задача // Вестник Российского философского общества. 2007. № 2. С. 109—112.

<sup>3</sup> Академик Владимир Фортв. НANOтехнологиям нужны МЕГАденьги // Аргументы и факты. 2007. № 26 (27 июня — 3 июля). С. 3.

<sup>4</sup> Вишев И.В. Проблема жизни, смерти и бессмертия человека в истории русской философской мысли. М., 2005.

<sup>5</sup> Семенова С.Г. Философ будущего века: Николай Федоров. М., 2004. С. 570.

<sup>6</sup> Там же. С. 568.

К.А. Баршт

### «ГЕНЕРАЛЬНАЯ ЛИНИЯ ЭВОЛЮЦИЙ» И «ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ»: ОПРАВДАНИЕ НОМО SAPIENS EXPLORANS

В основании «русского космизма» как религиозно-философской концепции лежит вопрос о том, «чесо ради создан бысть человек» (I, 409) и предположение Н.Ф. Федорова о том, что воля Вселенной к самосовершенствованию проходит через сознание человека как разумного и свободного существа. Отсюда задача человека сделаться активным проводником Промысла, «Бога отцов не мертвых, а живых»<sup>1</sup>. Н.Ф. Федоров считал необходимым преодолеть биологическое несовершенство «человека технического», которое плохо сочетается с великими целями Бытия, которым он должен служить. С другой стороны, как отметил А. Бергсон, человек в Новой истории находится под жестким диктатом ограничивающего его творческие возможности интеллекта и поневоле играет роль «Гомо Фабер», человека-ремесленника, сводящего всю свою жизнь к тщательному обслуживанию мелких нужд собственного тела<sup>2</sup>. Вырисовываются две основные проблемы: насколько человек соответствует своей космической роли при жизни, и что с ним происходит после биологической смерти.

К началу XX века целый ряд мыслителей переводит на космологическую парадигму христианскую концепцию телесного и духовного преобразования, вызревает идея о новом человеке, преодолевающем свою онтологическую ограниченность и физическое несовершенство: «полноорганичном» человеке (Н.Ф. Федоров), «человеке летающем» (А.В. Сухово-Кобылин), ноосферном существе (В.И. Вернадский), «homo sapiens explorans» (Н.А. Умов), «Втором Иване» (А.П. Платонов). Эти изменения

должны свершиться извне и внутри тела человека, который усилием своей согласной с целями Космоса воли возьмет процесс телесного и духовного преобразования в свои руки. Средой обитания для этого нового состояния «мыслящей материи» должен стать Космос как единое субстанционально-энергетическое целое. Поскольку, как указывал Н.Ф. Федоров, самосознание человека все более приближается к самосознанию Вселенной, и «природа начала сознавать себя в сынах человеческих», технико-энергетические ресурсы человечества теснее связываются с силами «природы, стремящейся к сознанию и управлению» (I, 389), в единстве со всем Сущим образуя «всеединство» В.С. Соловьева, «психократию» Н.Ф. Федорова, «ноосферу» В.И. Вернадского и «Будущий Октябрь» А.П. Платонова. Как пророчествовал В.С. Соловьев, космогонический процесс закончится «порождением сознательного существа человеческого» подобно тому, как итогом «процесса теогонического является самосознание человеческой души как начала духовного, свободного от власти природных богов, способного воспринимать божественное начало в себе самом, а не через посредство космических сил...»<sup>3</sup>. Разумеется, когда В.С. Соловьев говорит: «в себе самом», он имеет в виду: «через посредство космических сил», противопоставления такого рода в парадигме «космизма» принципиально снимаются<sup>4</sup>.

Это главенствующее направление «активной эволюции», при котором человек все более ясно осознает свою причастность Мирозданию и выходит на новый уровень нравственного состояния, диктует ему новые бытийные цели и задачи: качественное преобразование мировой субстанции внутри и снаружи человеческого тела. Движение человечества к телесному преобразению составляет основную линию его развития — не как самоцель, но как необходимое условие движения Мировой истории<sup>5</sup>. Называя этот процесс «кривой прямой линией» развития живой субстанции, В.И. Вернадский настаивает на его необратимости. Указывая на главенствующую, первичную роль сознания в образовании жизни, А. Бергсон говорит о «прямой линии» мировой истории<sup>6</sup>, определяя ее как основную «тенденцию» развития материи, действующую направленно и векторно, как один энергетический «пучок»<sup>7</sup>. В свою очередь, А.П. Платонов, описывая «самодельное» развитие «сокровенного» «вещества существования» употреблял словосочетание «генеральная линия»<sup>8</sup>.

В.И. Вернадский дает определение «живого вещества» как «понятия вполне точного и всецело охватывающего объекты изучения биологии и биогеохимии», отказываясь от какого-либо спора по поводу корректности такого термина: «Оно простое, ясное и никаких недоразумений вызывать не может». Согласно его мнению, важна не столько граница, отделяющая



человека от «всего остального» и пролегающая между поверхностью его тела и «окружающей средой», сколько граница между «живым веществом» и веществом «косным» (потенциально живым), между которыми идет «непрерывный материальный и энергетический обмен, материально выражающийся в движении атомов <...> неотделимо и неразрывно биосфера на всем протяжении геологического времени связана с живым заселяющим ее веществом»<sup>9</sup>. Н.А. Умов по-своему развивал идею о «силе развития», направляющей живое к все более высокому уровню самосовершенствования. Он считал, что именно расхождение между природой и человеком порождает механизм совершенствования сознания, которое тем больше конфликтует с реальностью, чем оно выше по творческому потенциалу. В итоге рождается новый тип человека, *homo sapiens explorans*, смысл бытия которого — онтологическая перестройка Мироздания.

Н.Ф. Федоров выражал мысль о том, что у каждой частицы «вещества» есть свое лицо, как бы свои «отпечатки пальцев», поэтому можно собрать из этих оригинальных деталей тело и сознание когда-то жившего человека. Если понимать эту идею механистически, она выглядит уязвимой и легко может быть оспорена. Однако если не сосредотачиваться на сомнительности конечного продукта такого воскрешения, то нельзя не поразиться глубине его мысли об индивидуальности каждой части, каждого фрагмента мировой субстанции, действительно, имеющего свой собственный резонанс, который можно транслировать в уникальный шифр и который делает Вселенную громадным хранилищем информации обо всех живших в ее пределах, разумеется, не только людей. Федоровская семиотика развивается в направлении формулирования соотношения между сочетанием элементов в мире и точностью их соотнесения, из «кладбища» Мироздание обращается тем самым в архив себя самого: «Музей <...> есть проект Воскрешения» (III, 451). Видимо, Н.Ф. Федоров опередил А. Бергсона в создании концепции Вселенной самотворящейся и накапливающей свой фонд вечной памяти. Правда, он требовал, чтобы бразды управления онтологической памятью Вселенной полностью перешли к человеку. Требование амбициозное, учитывая явное несоответствие сегодняшнего Гомо Сапиенс этой функции, однако для готовности к этой роли Н.Ф. Федоров требует глубокого телесно-энергетического преобразования человека. Возникает вопрос: является ли самосознание человека качеством, отличающим его от других существ, а не простым количеством переданной человеку ответственности за судьбу Мироздания? Ведь никаких шансов объективно оценить свой уровень самосознания у Гомо Сапиенс нет, скорее всего, речь идет о функции, которая есть у всех живых существ, но в разных количествах. Стало быть, если в рамках этих функций бессмертный человек

будет более удобен Мирозданию (и самому себе), чем человек смертный, окажется возможно преобразование и возникновение нового существа, скорее всего, бесполого и бессмертного, весьма далекого по своему внешнему виду и качеству от нынешнего Гомо Сапиенс с его весьма примитивной органической телесностью.

А. Бергсон мыслил о жизни как выражении и следствии пробегающего по мировой субстанции Сознания. Этой же идеи придерживался Э.Л. Радлов, считавший основой эволюции рост уровня сознания во Вселенной<sup>10</sup>, причем речь идет не только о процессе рождения, развития ребенка, превращения во взрослого или о возрастании уровня сознания в человечестве по ходу истории, но и о сходных процессах в неорганическом мире — возникновение нефти в земных недрах, формирование экосистемы Мирового океана и пр. В том же русле, отказываясь от антропоэгоизма, В.И. Вернадский ставит в центр движения жизни во Вселенной не человека, а «биосферу», которая представляет собой конгломерат из разных форм «живого вещества». Говоря о жизни как главной ценности Мироздания, он настаивает на том, что нужно «брать все живое вещество в целом, т. е. совокупность всех живых организмов без исключения, как единую особую область накопления свободной химической энергии в биосфере»<sup>11</sup>. В связи с этим рождается вопрос: не является ли наше представление об абсолютной ценности Гомо Сапиенс простым выражением ограниченности нашего понимания смысла бытия, которое навязано укорененными в мировой культуре антропоэгоистическими клише?

По своим биологическим показателям Гомо Сапиенс мало чем отличается от животных, например от млекопитающих, и оказывается реализацией некоей функции биосферы — функции пока что им самим еще не до конца осознанной. Не случайно Н.Ф. Федоров, сосредоточенный на идее «воскрешения отцов», поднимает «естественный вопрос, который ставится самой природой»: «смертью вызываемые будут все живущие, т. е. сыны и дочери уже умерших или же имеющих умереть родителей <...> все разумные существа» (I, 408). Возникает вопрос, что такое «разумные существа»? Если это существа, наделенные сознанием, то неясно, чем провинились перед мировой историей животные или растения. А.П. Платонов делает следующий шаг в отказе от роли человека как «царя природы» — в его произведениях человек Нового времени серьезно уступает животным и растениям в ответственности по выполнению своей космической функции («Корова», «Джан», «Мусорный ветер» и др.). Уровень осознания человеком своей роли во Вселенной пока что крайне низок, соответствуя небольшим органическим возможностям Гомо Сапиенс, однако и трава, накапливая живую энергию в процессе фотосинтеза, вряд ли отдает

себе отчет в том, куда пойдет накопленная ею энергия и в чем заключается ее роль в Космосе. Гомо Сапиенс может только создавать развернутые ценностные системы, в которых обобщен интуитивный опыт предшествующих поколений по осознанию себя частью Вселенной и выработке рекомендаций практического характера как лучше себя вести в свете полученных данных. Таковы, в сущности, все мировые религии.

Отсюда в решении вопроса о смысле жизни и смерти все дело в границе, которую мы проводим между «я» и «не-я»: «я» мыслится как бы «внутри меня», а окружающий мир как бы «снаружи». Человек мыслит и действует под давлением прошлого, причем не только «своего прошлого», но прошлого всей мировой субстанции, и чем дальше отодвигается пространственная граница, отделяющая «я» от «не-я», тем ближе мы оказываемся к истине. В онтологическом смысле все точки зрения на мир и все тела, существующие во Вселенной, равны между собой, ценностно различаясь только по степени охваченности сознанием. С одной стороны, сознание Вселенной представлено нам в виде набора индивидуальных сознаний окружающих нас живых существ, с другой стороны, при таком подходе человеческое существо оказывается равно по космической своей ценности любому другому живому существу.

Существенно важно, что вещество, из которого построена биосфера, по своим химическим и физическим параметрам ничем не отличается от остального вещества Вселенной; граница между живым и мертвым проницаема, ибо живое и мертвое состоят из одного и того же самоорганизующегося и принципиально живого материала (готового к принятию сознания). Индивидуальность определяется телесностью, она есть форма ограничения присутствующего в нас Сознания Вселенной. Отличие живого тела от «предмета» оказывается относительным, ведь оно также может обладать «индивидуальностью», демонстрируя личное воздействие на реальность. Возможно, что отличие заключается лишь в том, что предмет может быть завершен, а индивидуальность никогда завершена быть не может, здесь скрывается структурно-функциональное различие между существом и вещью; перед индивидуальностью тем самым вырисовывается перспектива неуничтожимости, которую многие трактуют как «спасение». Возможно, что относительно изолированные материальные системы, как, например, человеческое тело, не есть окончательные цели Бытия, но, скорее, практические средства для достижения стратегической цели по вовлечению в сознательную жизнь всей наличной субстанции Мироздания. А. Бергсон считал, что жизнь именно потому и «стремится создать системы, естественным образом изолированные», что ищет путей к индивидуальности, обладающей атрибутом бессмертия<sup>12</sup>. С другой стороны, человек есть всего

лишь формально определенная точка развивающегося Сознания, и нет никаких оснований считать ее находящейся на самой вершине в реестре всех форм, существующих во Вселенной.

Итак, жизнь является выражением творческой воли сознания (Сверхсознания), которое пробивается через материю, организуя ее и творя все новые и новые формы, все более и более точно выражающие структуру и органические свойства Вселенной в целом. В окружающей действительности происходят некие изменения, мы придаем этим изменениям какой-то смысл и называем все это «историей». Затем ищем основную тенденцию в этих изменениях, обнаруживаем некую «ось эволюции» (развития и прогресса). Однако поиск этой оси должен определяться качеством целесообразности найденных нами изменений, а целесообразность предполагает, что мы знаем цель этих изменений. Ведь представление о ценностной шкале, которая определяет нашу оценку, лежит в той же плоскости, что и цель, которую преследуют найденные нами изменения. Таким образом, нашу аксиологию определяет представление о цели Мироздания, в то время как само это представление о цели Мироздания вытекает из нашей системы ценностей. Круг замыкается. Однако самое главное здесь то, что история Мироздания равна истории осознания этого Мироздания сознанием (человека), другими словами, эволюция сознания это и есть история эволюции мира. Разумеется, сознание оказывается здесь не «чистым» нематериальным субъектом в духе И. Канта, некой абстрактной точкой наблюдения реальности, но энергетическим и органическим образованием с определенными физическими параметрами.

Фактически речь идет об участке мировой субстанции, наполненной «энергией жизни», это уже не «чистый разум» смотрит в мир, но само вещество смотрит на себя в своей цельности усилиями одной из своих частей. Здесь точка истины Вселенной и личная бытийная точка человека сливаются воедино, диалог человека и Мироздания обретает черты диалога человека с самим собой (и, тем самым, Мироздания с самим собой). Границы Вселенной и границы рефлектирующего сознания совпадают, все Бытие оказывается вмещено в себя сознанием Вселенной, целенаправленно формирующей для себя будущего человека — преображенного, «кафолического» (Н.Ф. Федоров), «автотрофного» (В.И. Вернадский) и «обрученного с веществом» «Нового Ивана» (А.П. Платонов). Диалог в таком варианте обретает характер внутреннего полилога мыслящего и переживающего свое многообразное бытие «живого вещества»: здесь рефлектирует уже не только индивидуум, но сама Вселенная, усилиями части своего «вещества-энергии» в виде сознания человека, мысль которого направлена на «кафолическое действие».

Человеческое существо плотно интегрировано в вещественно-энергетическую картину Мироздания. Человек живет не столько на Земле, сколько в «космической среде мира»<sup>13</sup>, где «кругом нас, в нас самих, всюду и везде, без перерыва, вечно сменяясь, совпадая и сталкиваясь, идут излучения разной длины волн <...> Все пространство ими заполнено»<sup>14</sup>. Однако мы не знаем и малой части всех видов энергии и веществ Вселенной, ограниченные своим антропологическим горизонтом, как считал В.И. Вернадский, мы осознаем свое участие лишь в небольшом числе энергий, существующих в космосе: «Из невидимых излучений нам известны пока немногие. Мы едва начинаем сознавать их разнообразие, понимать отрывочность и неполноту наших представлений об окружающем и проникающем нас в биосфере мире излучений, об их основном, с трудом постижимом уму». Область спектра этих излучений составляет «сейчас около 40 октав. Мы можем получить ясное представление об этом числе, вспомнив, что одной октавой является видимая часть солнечного спектра». Другими словами, все виды живого подставлены у Вернадского под «40 октав» космического излучения, из которого разные предметы и организмы выбирают свой регистр, например, Гомо Сапиенс может принимать пока что лишь 4—5 октав, но в будущем, верит ученый — гораздо больше, В частности, мозг уже сейчас в состоянии улавливать сигналы и энергетические подпитки из других регистров, здесь «начинает выясняться, что с точки зрения энергетических явлений в живом веществе фотосинтез происходит не только в особой химической среде, но и в особом термодинамическом поле, отличном от термодинамического поля биосферы»<sup>15</sup>. Космологическая и бытийная бедность сегодняшнего состояния человечества определяется тем, что «мы явно не дошли в этой форме до полного охвата мира, до познания всех октав», «их учет и их понимание дело будущего»<sup>16</sup>, это и есть задача мыслящего вещества, представленного человечеством<sup>17</sup>.

Пока что мы воспринимаем действительность как набор живых точек зрения на нее, промежутки между которыми заполнены «вещами» и «предметами», фактически это все, что мы знаем о мире. Главное наше знание заключается в том, что Мироздание есть, и мы в нем существуем<sup>18</sup>. Поток сознания, распространяясь по материи, захватывает все новые области, дробится на части, которые телесно самоизолируются на разных уровнях интенсивности; одновременно их отдельность от всего остального структурно моделирует целое Вселенной. Так возникают индивидуальности, которые А. Бергсон сравнивал с ручейками, «на которые делится великая река жизни, протекающая через тело человечества»<sup>19</sup>. Наше сознание работает по принципу установления границ между частями реальности, однако способ градаций и установления отношений между ними (воз-

никновение систем ценностей) связывается нашей телесностью, проходя через фильтр той животной органики, в которую заключена наша точка зрения на мир. Вещество может быть пронизано сознанием на качественно разных уровнях, поэтому «живое» и «неживое» в реальности различаются отнюдь не в привычных для нас жестких рамках, на уровне: что еще шевелится, а что уже нет. А.Л. Чижевский писал: «Из инертного и аморфного вещества Земли возникают сложнейшие системы, части которых находятся в тончайшем резонансе с различными областями мира. И невольно приходит на ум та древняя идея, что и наше познание явлений природы есть не что иное, как воспринятый нашими органами познания отзвук истинных процессов, происходящих во Вселенной»<sup>20</sup>.

Отсюда в основе вектора «генеральной линии» в продвижении жизни к самосознанию оказывается «точка зрения» («видение»), а жизнь оказывается процессом «продвижения к видению»<sup>21</sup>. Наша индивидуальность, родовая и видовая, выражает в отношении видимой нами картины мира нашу физиологическую природу, наделившую Гомо Сапиенс весьма примитивным аппаратом для принятия информации извне, пресловутыми пятью органами чувств. Каждая форма субстанции или живой организм обладает своим личным уровнем «пронизанности сознанием», каждый индивидуум обладает собственным специфическим видением мира, прямо пропорциональным интенсивности действия сознания в нем. Отсюда вытекает, что индивидуумы каждого жизненного уровня могут видеть реальность только «сверху вниз», их видению доступны формы более низких уровней и недоступны формы уровней более высоких. Поэтому ясно, что каждое живое существо, находящееся в активной сознательной позиции, вне зависимости от уровня развития сознания в нем, находит себя «царем» всего, что попадает в пределы его кругозора. Муравей не поймет (не воспримет) устройство автомобиля, даже переползая его по диагонали; равно и человек не видит и не понимает многого, что находится выше него в реальности субстанции, пронизанной Сознанием. То, что видим как «пространство» и «время», есть лишь приближенная к нашим возможностям, сниженная до нашего уровня понимания модель реальности, и довольно часто свое непонимание мы выдаем за хаос в организации объекта наблюдения. Более высокий уровень бытия недоступен для полноценного восприятия предыдущему, каждый из уровней считает себя самым верхним, не видя остальных; время на каждом уровне течет по-своему и пространство организовано в соответствии с органическими и интеллектуальными возможностями каждого индивидуума. Другими словами, на следующем относительно человека уровне бытия («измерении») времени нет, как и других антропоморфных клише, выдумок человека в ряду тех многочис-

ленных познавательных костылей, с помощью которых он интерпретирует явления, напрямую не поддающиеся пониманию<sup>22</sup>.

Всеобщее не помещается в рамки рационального мышления, и интеллект буксует, когда человек пытается применить его для познания свойств Мироздания как Целого, призванные на помощь абстрактные понятия выручают далеко не всегда. Бергсон не верил, что научное знание сможет охватить вопрос о смысле Бытия, предмет изучения шире возможностей интеллекта как основного инструмента познания. Дело тут в том, что инстинктивное и интеллектуальное знание — это два расходящихся направления развития одного и того же начала, Сознания, «которое в одном случае остается внутри себя самого, в другом же идет вовне и углубляется в утилизацию неорганизованной материи: это непрерывное расхождение свидетельствует о радикальной несовместимости интеллекта с инстинктом и о невозможности для первого вобрать в себя второй»<sup>23</sup>. Для того чтобы компенсировать этот порок нашего видения мира, А. Бергсон предлагал заглушить голос разума, навязывающего нам ложные модели, и уповать на интуицию — непосредственное, внечувственное и практическое восприятие реальности Космоса, которое присутствует в нас, пусть и в весьма ослабленной форме<sup>24</sup>. Персонажи произведений А.П. Платонова активно эксплуатируют принципы «индуктивной интроспекции», формируя события, указывающие на разные тематические слои и уровни практического освоения реального «вещества жизни». Герой повести «Сокровенный человек» Пухов сосредотачивается на непосредственном восприятии реальности, называя себя «природным дураком», что означает: человек, сознательно отказавшийся от претензий интеллекта на главенствующую роль в управлении процессами жизни, в частности, его собственного организма<sup>25</sup>.

Мысль не может охватить Вселенную потому, что сама она является «лишь одной ее эманацией, одной ее стороной»<sup>26</sup>, другими словами, сама мысль — есть часть субстанции Вселенной, и она по определению не может быть отождествлена со всем целым, ведь лишь с помощью восприятия предметы «выкраиваются» из реальности, которая есть одно нерасчленимое целое. Подчеркивая априорную невозможность охвата мыслью Вселенной, Бергсон приводит в пример гальку, выброшенную на берег, которая отнюдь не воспроизводит форму волны, которая ее выбросила<sup>27</sup>, «кругозор» и «окружение» не сливаются в одной точке наблюдения.

Функция живого существа — быть проводником Сознания в «косную» (не вовлеченную в жизнь) субстанцию. Жизненный порыв состоит «в потребности творчества»<sup>28</sup>, которое может быть приложено к любому участку мироздания, но лучше всего — непосредственно к земле. Этот жизненный порыв, или «творческое начало», не может работать безо всяких ограниче-

ний, так как сталкивается с косной материей, «с движением, обратным его собственному»<sup>29</sup>. Основная задача жизненного потока и человека, как выразителя его интересов, заключается в том, чтобы увлечь неорганизованную материю «на иной путь»<sup>30</sup>, в то время как «сопротивление со стороны неорганизованной материи является препятствием, с которым нужно справиться прежде всего»<sup>31</sup>. Исходя из этого, А. Бергсон предлагает делить всю материю на «организованную» и «неорганизованную», которые пребывают в едином «механизме реального целого», «естественной системе» всей Вселенной<sup>32</sup>. В этом смысле «именно человек составляет смысл всей организации жизни на нашей планете»<sup>33</sup>, оказываясь на сегодняшний день самым адекватным выражением «генеральной линии» творческой эволюции материи, подверженной действию сознания, разбитого на точки и воплощенного в индивидуумы. Вырисовывается задача: остановить энтропию материи, «организовать» ее, вводя в нее максимальное число неопределенности и свободы, расшатать ее статичность и косность<sup>34</sup>. На вопрос героя повести А.П. Платонова «Котлован» Вощева, обращенный к землекопам, о цели их деятельности, они отвечают: «Мы же всем организациям существование даем!»<sup>35</sup>. Дать существование всем организациям означает: полностью слиться с вечностью, обрести бессмертие. В черновом варианте повести, в заявлении о приеме на работу, Вощев указывает, что «истина — это потребность», и эта потребность заставляет его заняться «трудом над организацией вечности»<sup>36</sup>.

Наращивание энергетического потенциала «живого вещества» становится возможным за счет того, что отношение между биосферой и минеральными веществами, согласно гипотезе Вернадского, не симметричное: «Атомы, вошедшие в какую-нибудь форму живого вещества, захваченные единичным жизненным вихрем, с трудом возвращаются, а может быть и не возвращаются назад в косную материю биосферы». В описании этого процесса Вернадским неожиданно появляются атомы, которые являют нам свою волю, в буквальном смысле не желая возвращаться назад в косную материю, и живущие теперь совершенно новой жизнью, «все время находящиеся в движении и в миграциях»<sup>37</sup>. Фактически здесь поставлен вопрос о неуничтожимой, наращивающей свой потенциал «живой субстанции», о существовании реального вечного живого «существа-вещества», частью которого является и человек. Понимая серьезность этого вопроса, явно выходящего за рамки биохимии, ученый недвусмысленно подчеркивает: «Это эмпирическое обобщение — в связи с той совершенно неожиданной и своеобразной картиной, какую оно нам рисует — невольно заставляет углубиться в те следствия, которые могут быть сделаны... Сейчас можно это делать только гипотетически»<sup>38</sup>. Герои произведений А. Платонова не



только «углубляются в следствия» этой гипотезы, но пытаются практически применить их на деле, в некоем плане или проекте, в рамках которого их участие в живом круговороте вещества оказывается уже не случайным, а осознанным и целевым, а входящее в состав их тел «вещество, захваченное жизнью», уже никогда с этой жизнью не расстается. Вопрос, который ставит Вернадский и который может поставить все точки над *i*: «Являются ли атомы, так удержанные живым веществом, теми же, какие мы видим в косной материи?»<sup>39</sup>. Это, прекрасно понимает Вернадский, вариант вопроса о вечном бытии, в такой его постановке указывающий на путь его решения.

Такого рода модель эволюции отвергает и дарвиновскую теорию, и любую форму «запланированности» Вселенной, в первом случае все живые существа оказываются жертвами случайных обстоятельств, к которым они с переменным успехом пытаются приспособиться, во втором случае — живые существа оказываются простыми винтиками некоей исторической машины, лишаящей их свободы, а их существование — смысла. На самом деле, по мнению Бергсона, «здесь есть нечто большее и лучшее, чем выполняющийся план»<sup>40</sup>, и это лучшее — процесс свободного творческого развития мировой субстанции, где человек и его самосознание выполняют роль прямого выражения интенций саморазвивающейся живой материи. Возникает мысль о том, что Вселенная, для уяснения смысла бытия себя самой, создает особый орган или инструмент для этого — человеческий мозг, который решает задачи в силу своего развития и по мере того, как это развитие, частью которого он является, ставит все новые и новые задачи; согласно мнению И.Ф. Федорова, человек во Вселенной обязан занять место, подобное тому, какое занимает мозг в теле человека (I, 389).

Мировой процесс для В.И. Вернадского — постепенное обращение человечества в единое Самосознание Вселенной, рождающиеся и умирающие люди есть новые и новые попытки Сознания организовать точки зрения на реальность, все более и более адекватные вектору «генеральной линии»: «Каждая личность является отдельным борцом проникновения Сознания в мировые процессы»<sup>41</sup>. Представление о саморазвивающемся через материю Сознании формировалось в системе В.И. Вернадского параллельно и очень близко к А.П. Платонову: «личность» — это очередной новый вариант пути самосознания Вселенной, пытающейся познать реальность, т. е. саму себя. Для борьбы с тенденцией гибели и смерти «живое вещество» Мироздания подвигло человека, который обязан бороться не за свою личную жизнь как абсолютную ценность (гуманизм) или за бытие человечества как абсолютной ценности (антропозоизм), но за более полное

проникновение сознания в мировую субстанцию, что означает онтологическое возрастание и более полное качественное слияние жизни каждой индивидуальности и жизни Вселенной.

Совершенствою свою функцию внешней по отношению к жизни точки зрения, человек привлекает к творческому процессу Мироздания «неорганическую материю», которую он превращает, как пишет А. Бергсон, в один единый «бесконечный орган» развивающегося самосознания Вселенной<sup>42</sup>. Здесь выявляется двуединая природа человека: слабое в биологическом отношении существо, подчиненное всем внешним силам, и важная, актуальная точка в развитии живого во Вселенной (хотя и не высшая), принимающая на себя большую и ответственную нагрузку Сознания. Отсюда возможно принять биологическую смерть человека как форму самообновления живого вещества, стремящегося к совершенству, однако никакой другой смерти, кроме биологической, в этом не выявлено. Принципиально важно, что состояние сознания вовсе не тождественно состоянию мозга человека: «Судьба сознания не связана поэтому с судьбой мозговой материи»<sup>43</sup>. Так сознание убитого нацистами «физика космических пространств» Альберта Лихтенберга в повести А. Платонова «Мусорный ветер» продолжало действовать и развиваться, в то время как его тело подверглось мутации, обратившись в «неизвестное животное»<sup>44</sup>. Накопленный индивидуальным сознанием мыслительный запас, в виде опыта, следа его действий и памяти, существует и в мозге человека и, одновременно, в не связанном «с судьбой мозговой материи» виде всеобщей памяти «вещества жизни» о себе самой. Включая и индивидуальную личную память умершего человека, с поправкой: не его память о Вселенной и своей жизни, а память Вселенной о нем и его жизни, точнее — память Сознания о своей неотъемлемой и ценной части. Но это, конечно, не антропоморфная память Гомо Сапиенс «кинематографического типа», она качественно отличается от того, что мы обычно называем «памятью».

Бытие субстанции, оформленной в виде ряда индивидуумов различных типов и уровней, практически реализуется в форме «длительности», а пространственно-временная протяженность Континуума обеспечивает континуальность самого сознания. Субстанция, дающая материал для формальных исканий Сознания, имеет те же параметры и характеристики, что и вся остальная реальность. Таким образом, все продукты деятельности сознания, другими словами, все результаты, итоги и достижения жизни как процесса навсегда остаются в реальности, связываясь онтологически: прошлое, будущее и настоящее сосуществуют одновременно в неразрывной протяженности Континуума. Здесь можно вспомнить мысль бл. Августина о вечности, пребывающей одновременно в прошлом, настоящем и бу-

душем («град Божий вечен, постоянно сохраняется, есть всегда и является целью для всего сущего. Он есть начало, середина и конец мирового процесса»), возможно, это первая наметка этой идеи в мировой философии. «Единство природы не внешнее, а сокровенное и внутреннее, — пишет А. Бергсон. — Для того, чтобы его обнаружить, необходимо сосредоточиться на том, что максимально далеко от автоматических познавательных моделей интеллекта, — поищем в глубине самих себя такой пункт, где мы более всего чувствуем, что находимся внутри нашей собственной жизни. Мы погрузимся тогда в чистую длительность, в которой непрерывно действующее прошлое без конца набухает абсолютно новым настоящим»<sup>45</sup>, в эволюции самого сознания, «прошлое напирает на настоящее и выдавливает из него новую форму, несоизмеримую с предшествующими»<sup>46</sup>. Другими словами, никакой окончательной «смерти» нигде и ни в чем нет, но есть переходы субстанции из одной формы в другую, с сохранением всего самого ценного, что было выработано в одной из форм при переходе в другую. То, что Гомо Сапиенс способен увидеть лишь настоящее в виде пресловутого «текущего момента» и сохранять некоторые фрагменты пережитого в своей памяти, не является важным свойством «вещества жизни» или представленного в нем Сознания, но всего лишь органическим свойством мировосприятия Гомо Сапиенс. Сокровенно существующее в субстанции Сознание предоставляет ей свободу самоосуществления, однако эта же свобода с ее открытостью в будущее создает перспективу «возможности», тем самым закрывая от нашего взора будущее и отодвигая «в память» прошлое.

В соответствии с биологической структурой Гомо Сапиенс, его восприятию доступны в Континууме четыре измерения, однако нет никаких оснований считать, что их не пять или больше. Еще в 1920-е гг. из Общей теории относительности Эйнштейна был сделан вывод о том, что их, как минимум, на одно больше: «Каждая частица материи, это "источник" или "сток" четвертого измерения пространства... Материя есть, по существу, нечто "духовное": вытекая из области духа в трехмерное пространство, она становится "материальной" физически; втекая обратно в область духа, материя снова превращается в духовное начало»<sup>47</sup>. В рамках Общей теории относительности А. Эйнштейна теряют свой смысл привычные понятия длины и одновременности, в том числе и известное «Лоренцово сокращение» (все тела сокращаются в направлении движения). В природе не существует абсолютного и прямолинейного движения, любое движение в любом направлении может быть определено только «относительно» чего-либо за пределами этого тела<sup>48</sup>. Отсюда ясно, что принятое цивилизованным человечеством понятие о времени, которое плавно перетаскива-

ет окружающее пространство за пределы текущего момента нашего непосредственного восприятия, нуждается в серьезной поправке.

О существовании неразрывной связи между разными точками отсчета и временем, неискоренимо бытующем в вечности, догадывался Н.Ф. Федоров: «Время есть не только движение, но и действие, делающее возможным само движение» (II, 250). А. Бергсон поддерживает эту точку зрения: «Наше сознание есть сознание определенного живого существа, находящегося в известной точке пространства; и если оно идет в том же самом направлении, что и его первоначало, то оно также постоянно устремляется и в обратном направлении, вынужденное, двигаясь вперед, смотреть назад»<sup>49</sup>. Возможность пребывания в другом времени и пространстве Бергсон называет «ретроспективным видением», говоря о том, что это неотъемлемый атрибут ясного сознания, свободного от крепостной зависимости «текущего настоящего», представленного пространственно. Отказ от телесной индивидуальности здесь выглядит как благо освобождения из плена лжи и иллюзий. Решать, что человек после разрушения его организма весь и полностью исчезает из Мироздания, значит впадать в противоречие — физическое тело человека отнюдь не весь человек, так же как видимая нами трехмерная реальность, существующая «во времени», отнюдь не все Бытие. Ясно осознавал это А.Л. Чижевский: «Можем ли мы изучать организм как нечто обособленное от космотеллурической среды? Нет, не можем, ибо живой организм не существует в отдельности, вне этой среды, и все его функции неразрывно связаны с нею»<sup>50</sup>. Эта спасительная взаимосвязь открылась А.П. Платонову в годы создания «Котлована», когда он особенно напряженно думал о космической функции человека, необходимости полноценно использовать энергию сознания и, с ее помощью, сохранять «вещество жизни» от гибели. Писатель сделал следующую запись в своей «книжке»: «Человек существо двойное — вот основа его психологии, двойное не в смысле двурушника, а м<ожет> б<ыть>, скорее ангела-хранителя»<sup>51</sup>, продолжая мысль Н.Ф. Федорова о любви как векторе, указывающем человечеству направление от смерти к жизни («исключающей возможность смерти» — I, 409). Как пишет А. Бергсон, «существует только известное жизненное течение и другое, ему противоположное; отсюда вся эволюция жизни»<sup>52</sup>.

При посещении могилы отца Саша Дванов в «Чевенгуре» А. Платонова слышит его жалобу на нынешние скудные возможности для жизни. Однако, когда Дванов в ответ плачет, отец утешает его, указывая, что потенциал «вещества жизни» еще очень велик, это доказывается тем, что походный посох, который когда-то воткнул в землю Саша, обратился в дерево: «Зачем ты плачешь, шкалик? — сказал отец. — Твоя палка разрослась

деревом и теперь — вон какая, разве ты ее вытащишь!»<sup>53</sup>. Смерть, таким образом, трактуется лишь как переход части «живого вещества» из одного термодинамического поля в другое, при этом совокупная сумма веществ и энергий остается неизменной, меняется лишь их соотношение. В «Биосфере» Вернадский пишет: «Поле устойчивости жизни далеко, как мы увидим, превышает поле биосферы, определяемое характеризующими ее независимыми переменными, принимаемыми во внимание при изучении могущих иметь в ней место физико-химических равновесий»<sup>54</sup>. Поскольку ничего окончательно мертвого во Вселенной нет, каждому кусочку «вещества» могут быть предоставлены безграничные перспективы для возрастания его «сокровенного» качества, поэтому форма существования прямо зависит от роста энергетики жизни и определяется только ею. Если падение энергии может вызвать уподобление человека животному или даже минералу (например, в случае биологической смерти), то любой предмет имеет возможность перейти в новое состояние, попадая в поле тяготения движущегося Сознания. Следовательно, как время есть лишь доступная нашему нынешнему сознанию форма вечности, так и живое есть определенная форма, срез пространства «вещества мироздания», никогда до конца не мертвого; здесь не бывает отсутствия жизни, но бывает жизнь в форме, плохо понятной и слабо уловимой изнутри обыденного мира.

Жизнь в целом предстает перед нами «усилием, направленным на то, чтобы накопить энергию и затем пустить ее по гибким извилистым каналам, на конце которых она должна выполнить самые разнообразные работы»<sup>55</sup>. По мнению Бергсона, именно это и есть генеральный план Жизненного порыва, проходящего через материю. Вернадский указывает, что, участвуя в энергетических процессах Вселенной, человек оставляет на ней неизгладимый след в виде события ее энергетической истории, несомненный и отчетливый для нее. Сложив вместе две гипотезы — о роли человека как носителя сознания в Космосе (Н. Федоров, А. Бергсон, В. Вернадский) и о том, что мысль и сознание — это виды космической энергии, специфические для человека (В. Вернадский, Н. Умов, А. Платонов), получаем, что человек как этико-эстетическая и энергетическая индивидуальность не подвержен забвению или уничтожению.

Практическая деятельность варианта такой бытийной точки, человека, основанная на обмене информацией о характерной для личной индивидуальности бытийной позиции, является не «отражением жизни», но собственно жизнью как энергетическим обменом, связанным с улавливанием и передачей энергий. Живое понимается здесь как форма космической энергии, тем более полезная для «генеральной линии», чем больший потенциал она хранит при наименьших собственных затратах и наимень-

шем объеме массы<sup>56</sup>. Энергия и масса, по Эйнштейну, тождественны<sup>57</sup>, мы подвигаемся к мысли о том, что, в конце концов, распределение этой энергии должно выйти на оптимальный режим, и здесь роль человека в мыслимом Вернадским «геологическом времени» будет только возрастать. Согласно этой логике, живой организм является трансформатором энергии: «По существу, биосфера может быть рассматриваема, как область земной коры, занятая трансформаторами, переводящими космические излучения в действительную атомную энергию — электрическую, химическую, механическую, тепловую и т. д.»<sup>58</sup>. Если пространство определяется набором вещей, которые его определенным образом структурируют, то сами вещи распределяются в пределах их «полей тяготения». В Мироздании нет областей, свободных от действия тяготения, метрические отношения какого-нибудь данного места полностью зависят от поля тяготения в нем. Отсюда возникает вопрос о свойствах и связях «тяготения», которое не может не быть связано с Сознанием. Главные два параметра, важные для нас, следующие: в гравитационном поле нельзя измерять длины и время с помощью часов и систем измерения, скорость света в нем не постоянна, но может изменяться в зависимости от гравитации, Общая теория относительности А. Эйнштейна здесь побеждает Специальную теорию относительности.

Изменение точки отсчета придает параметрам образующейся картины мира совершенно иной характер. Возможно, что мысль, вырабатываемая мозгом человека, есть вид энергии, пронизывающий вещество и меняющий его свойства, и поэтому мыслящий (творящий) человек включен в единую энергетическую картину Космоса не менее интенсивно, чем любой другой генератор или «резонатор»<sup>59</sup>. «Развиваясь под непрерывными потоками космической радиации, — пишет А.Л. Чижевский, — живое вещество должно было согласовать с ними свое развитие и выработать соответствующие приемники, которые бы утилизировали эту радиацию, или защитные приспособления, которые бы охраняли живую клетку от влияния космических сил. Но несомненно лишь одно: живая клетка представляет собой результат космического, солярного и теллурического воздействий и является тем объектом, который был создан напряжением творческих способностей всей Вселенной. И кто знает, быть может, мы, "дети Солнца", представляем собой лишь слабый отзвук тех вибраций стихийных сил космоса, которые, проходя окрест Земли, слегка коснулись ее, настроив в унисон дотоле дремавшие в ней возможности»<sup>60</sup>. Повторяя мысль А. Бергсона о роли живого вещества во Вселенной, он добавляет: «Встречая жизнь, они отдают ей свою энергию, чем поддерживают и укрепляют ее в борьбе с силами неживой природы. Органическая жизнь только там и возможна, где имеется свободный доступ космической радиации, ибо жить — это

значит пропускать сквозь себя поток космической энергии в кинетической ее форме»<sup>61</sup>.

Следует отметить, что А. Эйнштейн признавал существование индивидуальных форм в энергетических полях Вселенной в виде «модусов эфира»; называя эту индивидуализированную субстанцию «релятивизированным эфиром», т. е. способным искривляться, он настаивал на возможности возникновения в нем некой «весомой материи», связанной с определенной точкой отсчета или действием<sup>62</sup>. Фактически поддерживая идею А. Бергсона о «длительности», он утверждал, что «мировая линия какой-нибудь материальной точки есть геодезическая линия в пространственно-временном континууме»; другими словами, А. Эйнштейн выделяет «точку-событие» (Punktereigniss), «мировую точку А пространственно-временного континуума, координаты которой определяются в связи с временем, массой и энергией»<sup>63</sup>. Кантовский категорический императив из морально-психологической области переходит в область практической онтологии в теореме Н.А. Умова: противостояние человечества энтропии, губящей и/или останавливающей его порыв к вечности, есть «стройность», своего рода выражение негэнтропийного потенциала творческой, организационной деятельности человечества<sup>64</sup>. Сам Умов был уверен в глубокой связи между энергетическим потенциалом мысли и ее этическим наполнением — борьба с окружающей человека слепой материей, «со случайным распорядком событий в природе» идет «за осуществление высших проявлений стройности — этических идеалов»<sup>65</sup>.

М. Планк предпринимал попытку решить эту проблему со стороны «термодинамической», устанавливая связь между энергией резонатора и его энтропией. В основе опытов М. Планка лежало изучение взаимодействия между несколькими «резонаторами», которые, находясь в пустом пространстве, «поглощая и испуская электромагнитные волны, будут обмениваться друг с другом энергией»<sup>66</sup>. В результате удалось найти то, что Планк называет «универсальным законом природы» — квантовую механику. Отождествляя выражение энергии системы резонаторов с энергией твердого тела, Планк получил в итоге формулу для теплоемкости твердого тела, которая, в свою очередь, смогла поддержать новое представление о физике твердых тел, основанную на фундаментальном представлении о «кванте энергии» или «кванте действия», что означало «преобразование самых основ нашего физического мышления»<sup>67</sup>. Была найдена константа, в виде общей зависимости «между энергией резонатора определенного периода и энергией излучения соответствующей спектральной области в окружающем поле при стационарном обмене энергией», т. е. выяснилось, что резонатор демонстрировал некие свойства, похожие на облада-

ние чем-то вроде индивидуальности: «Резонатор реагировал только на те лучи, которые он сам испускал, и оказывался совершенно нечувствительным к соседним областям спектра»<sup>68</sup>. Осталось сделать только один шаг, чтобы связать это с индивидуальностью живого существа, например, человека. Один из них, как представляется, это «М-теория», описывающая реальность как сочетание одномерных струн<sup>69</sup>, формирующих параметры пространства и времени, и учитывающая тяготение как универсальный закон связи между всем и всем.

Из гипотезы о пронизанности сознанием каждого сцепления материи К.Э. Циолковский сделал вывод о том, что каждый кусочек материи, вплоть до атома, обладает «сознанием», а значит — творческой волей, которая выражается в его движении, реализации сил притяжения и отталкивания<sup>70</sup>. Тяготение, тем самым, выступает как вариант того вида энергии, который на уровне общения живых организмов между собой называется «любовью». Этот вид энергии, специфический для многих живых существ, включая человека, выражает вариант энергетического модуса более общего типа. И как всякий вид энергии, может вырабатываться, накапливаться и передаваться от одной части Вселенной к другой. Тяготение и любовь связываются в одно целое в картине мира, представленной в произведениях А. Платонова<sup>71</sup>. Нечто подобное — энергию жизни, накопленную в тканях организма, — А. Бергсон называл «гликогеном»<sup>72</sup>, считая, что ее необходимость диктуется необходимостью подготовить творческий взрыв, а также обеспечить личные потребности организма. Действие этой энергии жизни проявляется лучше всего в «виде некоторых проявлений материнской любви, столь поразительной и даже трогательной у большей части животных, наблюдаемой и в заботах растений о своем зерне»<sup>73</sup>.

Целый ряд мыслителей осознавал любовь как онтологический акт, событие, активизирующее эйнштейновскую «точку-действие»<sup>74</sup>. Бергсон отказывается различать вещь, которая делает, и вещь, которая делается. Речь идет лишь о том, что жизнь есть движение, нерасчленимое как фрагменты: «Вещи и состояния — это только снимки, в которых наш разум схватывает процесс становления. Не существует вещей, есть только действия»<sup>75</sup>. По П.А. Флоренскому, любовь — это «переход в новую действительность», при котором, «поднимаясь над границами своей природы, "я" выходит из временно-пространственной ограниченности и входит в вечность. Там весь процесс взаимоотношения любящих есть единый акт, в котором синтезируется бесконечный ряд, бесконечная серия отдельных актов любви <...> Я является одним и тем же с другим Я и, вместе, отличным от него»<sup>76</sup>. В «Реке Потудань» А.П. Платонов показал реальность такого неслиянно-нераздельного существования любящих, которым уже нечего добавить



к тому наличествующему у них процессу любви, который не желает распадаться на отдельные акты. Писатель полагал, что мир движется и не угасает именно благодаря наличию этой универсальной живой энергии, основанной на деятельности любящих живых существ, которые подпитывают Вселенную мыслью, пронизанной любовью. Возможно, что именно на пути изучения связи между космическими энергиями и их видами, специфическими для человека, можно приблизиться к тайне бытия, а смысловое пространство этой тайны лежит в понимании того, что «живое существо есть главным образом промежуточный пункт и что самое существенное в жизни заключается в уносящем ее движении»<sup>77</sup>. Если энергия переходит в массу, а мысль есть форма энергии, если нет предметов вне гравитации, а любовь есть вариант «гравитации», значит, онтологическая память Вселенной реальна.

Разумеется, нелегко избавиться от образа песочных часов, когда думаешь о времени, но сделать это необходимо, иначе реальность предстает перед нами в искаженном виде — в виде «кинематографической ленты», когда на экране в один момент времени виден только один кадр из тысячи, которые также существуют в реальности, хотя и недоступны нашему зрению все одновременно. Человеческая жизнь и вся Вселенная бесконечно «длятся», это и есть то, за что мы принимаем время и пространство, однако длительность оставляет на субстанции отпечаток действий, которые с ней производились. Прошлое — это и есть набор таких отпечатков, никаких повторений в Мироздании нет, любой предмет несет в себе образ всего прошедшего во всей полноте, залогом которой является неотделимость этого предмета от всего остального «вещества жизни». Память, таким образом, оказывается не картотекой или каталогом — «перечнем воспоминаний» и «набором полочек» архива: «Здесь нет ни перечня, ни полочек <...> прошлое сохраняется само собою, автоматически»<sup>78</sup>. Это прошлое следует за нами «целиком», в нерасчлененном виде, а наш мозг, к сожалению, для того и создан, чтобы отсеивать «лишнее» сохраняя «важное», другими словами, отсеивать непонятое и портить полноту информации<sup>79</sup>.

Инстинктивное знание, которое связывает человека с вечностью, коренится в самом единстве жизни, которое обеспечивает неразрушимое реальное существование всего бывшего во Вселенной. Мозг Гомо Сапиенс и личная точка зрения индивидуального «я» суть неотъемлемые части сознания Вселенной. Мозг — это лишь внешняя сторона, орган и инструмент для работы с теми тонкими энергиями, которые сохраняют в вечности мысль-действие и «точку видения» субъекта. След действия мысли-любви сохраняется в онтологической памяти Вселенной и после того, как мозг разрушается, подобно тому, как может сейчас существовать музыка,

написанная давно умершим композитором, после его смерти она не становится хуже. Эта вещественно-энергетическая сущность возвращается в «вещество существования», которое само по себе есть бессмертный и неуничтожимый фонд памяти Вселенной о самой себе. Каждый предмет есть своего рода «отложение»двигающегося вперед жизненного порыва, на своем пути создающего и пересоздающего материальные формы. Когда Дванов в «Чевенгуре», уходя из жизни, говорит: «Буду все помнить», он не демонстрирует свою надежду на хорошее запоминание, но артикулирует неотъемлемое свойство любого фрагмента мировой субстанции, как его понимал А.П. Платонов. Заметим, что человек ничего не может вычеркнуть из своей памяти сознательно, и это лишь подтверждение того, что и в памяти Вселенной все сохраняется навсегда. Поскольку эта длительность субстанции вечна и необратима, становится возможной мораль. Как пишет Бергсон, «повсюду, где что-нибудь живет, всегда найдется раскрытый реестр, в котором время ведет свою запись»<sup>80</sup>.

Эту мысль, помимо В.И. Вернадского и А.П. Платонова, тонко прочувствовал П.А. Флоренский. Познакомившись с концепцией «биосферы», из мысли о «неотъемлемости от жизни того вещества, которое вовлечено в круговорот жизни» он делает вывод о возможности существования «особой изотопичности этого вещества»<sup>81</sup>. В следующем шаге в этом направлении он предполагает возможность существования единого живого качества вещества, где мысль и материя, духовное и телесное не разделены. Концептуально соединяя Н.Ф. Федорова и В.И. Вернадского, Флоренский пишет: «У платоника Ксенократа говорится, что душа (т. е. жизнь) различает вещи между собою тем, что налагает на каждую из них форму и отпечаток <...> Согласно этой теории, индивидуальный тип человека, подобно печати и оттиску, наложен на душу и на тело, так что элементы тела, хотя бы они и были рассеяны, вновь могут быть узнаны по совпадению их оттиска и печати»<sup>82</sup>. Однако если речь идет об имманентном и равном себе «веществе жизни», оттиск — это акт энергетической памяти того «трансформатора-аккумулятора-генератора» энергии жизни каждого комочка материи, вовлеченного в процесс жизни. Отсюда вывод: «Таким образом, духовная сила всегда остается в частичках тела, ею оформленного, где бы и как бы они ни были рассеяны и смешаны с другим веществом. Следовательно, вещество, участвовавшее в процессе жизни, и притом жизни индивидуальной, останется навеки в этом круговороте, хотя бы концентрация жизненного процесса в данный момент и была чрезвычайно малой»<sup>83</sup>. Двигаясь дальше, можно ставить вопрос о существовании «пневмосферы», которая есть один из планов выражения «вещества жизни» в диапазоне тех энергетических октав, которые пока не доступны Гомо

Сапиенс, разумеется, там сохраняется след всех живых существ, частью и выражением которых они были. Следовательно, понятие об энергетической «памяти» становится важнейшим компонентом того «следа», которое оставляет живое существо на Земле, является символом и залогом вещественно-энергетического бессмертия, в таком понимании не только возможного, но реально существующего.

Не случайно самым перспективным методом познания для Гомо Сапиенс Бергсон считал «интроспекцию» — физическое погружение в реальность, представленную мировой субстанцией. За счет непосредственного физического контакта и проникновения в субстанцию возможно, по мнению Бергсона, понять и принять связь личного индивидуального бытия со всей Вселенной. Разумеется, такого рода установка приводит к возникновению новой картины мира, описанием которой являются, в частности, произведения А.П. Платонова, герои которого систематически закапываются в землю, обращая землеройные инструменты в орудия поиска истины («Котлован», «Ювенильное море», «Чевенгур», «Джан» и др.). Согласно этой идее, погружаясь в «вещество», можно понять не только это «вещество», но и самого себя, ведь самопознания, отдельного от познания «вещества» нет. С другой стороны, личная память оказывается атрибутом пронизанного сознанием и присутствующего в теле человека «вещества жизни», которое никуда не исчезает, так как энергетическая цельность Вселенной — гарантия сбережения этого вклада<sup>84</sup>. С точки зрения сохранения информации о человеке, его биологическая смерть оказывается переносом частного архива из приватной квартиры в центральное архивохранилище, в прямом смысле онтологизированный информационный ресурс, сохраняющий реальность своего пространства во всех ее бывших проявлениях и непосредственном виде, так как «если прошлое растет бесконечно, то оно и сохраняется бесконечно»<sup>85</sup>.

### Примечания

<sup>1</sup> Заметим, что эта мысль Н.Ф. Федорова была впоследствии детально разработана в книге Н.А. Бердяева «Смысл творчества» (1917).

<sup>2</sup> Бергсон А. Творческая эволюция. М., 2006. С. 153. Актуальность этой идеи подчеркивается необычайной популярностью мысли о порочности «логоцентризма», которую на протяжении последних десятилетий развивали классики постмодернизма и постструктурализма (Ж. Деррида, Ж. Делз и др.).

<sup>3</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 145. Нельзя не заметить, что параметры соловьевского космизма близко подходят к бергсоновской онтологии, у обоих на первом плане идея о всеединстве и принципиальной органичности мира, о человеке как проводнике божественной воли, устроителе

и организаторе Вселенной. Оба настаивали на том, что мир постигается средствами, не совпадающими с разумом и интеллектом (у Соловьева — «софийность», у Бергсона — «интуиция»).

<sup>4</sup> С этим согласны далеко не все: см. описание «параметров космизма» в статье: *Фесенкова Л.В.* Русский космизм сегодня // *Русский космизм и современность.* М., 1990.

<sup>5</sup> В связи с этим С.Г. Семенова справедливо указывает на повышенное внимание В.И. Вернадского к концепции энцефалоза или цефализации Д. Дана (*Семенова С.Г.* Философия воскрешения Н.Ф. Федорова — 1, 13).

<sup>6</sup> Бергсон постоянно подчеркивает «линии», по которым идет эволюция живого во Вселенной, выделяя из них главную. Свою «Творческую эволюцию» он начинает с мысли о том, что «на линии, восходящей через ряд позвоночных к человеку, возник интеллект»; линия усложнения сознания в разных формах живых существ для Бергсона — основная характеристика развития материи, разные виды разных живых существ располагаются «по одной линии», «эволюция в целом совершается <...> по прямой линии» (*Бергсон А.* Творческая эволюция. С. 33, 144, 180).

<sup>7</sup> Там же. С. 120.

<sup>8</sup> См. об этом работу автора: *Баршт К.А.* Поэтика прозы Андрея Платонова. СПб., 2005. С. 12—35. «Мировая линия», обозначающая движение точки в произвольном направлении по оси времени в физической концепции Минковского называется «мировой линией» (*Шлик М.* Время и пространство в современной физике. Пер. с нем. П. Юшкевича // *Теория относительности Эйнштейна и ее философское обоснование.* М., 1923. С. 40).

<sup>9</sup> *Вернадский В.И.* Научная мысль и научная работа как геологическая сила в биосфере // *Вернадский В.И.* Труды по философии естествознания. М., 2000. С. 318.

<sup>10</sup> *Радлов Э.Л.* Трансформизм и эволюция // *Теория развития.* Сб. ст. СПб., 1904. С. 214.

<sup>11</sup> *Вернадский В.И.* Биосфера. Ч. 1. Л., 1926. С. 27—28.

<sup>12</sup> *Бергсон А.* Творческая эволюция. С. 50.

<sup>13</sup> *Вернадский В.И.* Биосфера. С. 8.

<sup>14</sup> Там же. С. 7.

<sup>15</sup> *Вернадский В.И.* Биосфера. С. 18—19. Эта мысль встречается также у В.Ф. Одоевского: *Одоевский В.Ф.* 4338 год // *Русский космизм. Антология философской мысли.* М., 1993. С. 48.

<sup>16</sup> *Вернадский В.И.* Биосфера. С. 7—15.

<sup>17</sup> Ср. с мнением Н.А. Умова о том, что во Вселенной есть план, который реализуется особым свойством вещества — «силой превращения» — «низшие формы природы не могут без особо заложенной в них силы превращаться в высшие <...> Эта сила развития направляет живое от автоматизма к сознанию и это направление есть источник эволюции и ее план» (*Умов Н.А.* Собрание сочинений. Т. 3. М., 1916. С. 199).

<sup>18</sup> «Из всего того, что существует, нам наиболее достоверно и лучше всего известно, безусловно, наше собственное существование» (*Бергсон А.* Творческая эволюция. С. 39).

<sup>19</sup> Там же. С. 262.

<sup>20</sup> *Чижевский А.Л.* Колыбель жизни и пульсы Вселенной // *Русский космизм. Антология философской мысли.* С. 326.

<sup>21</sup> *Бергсон А.* Творческая эволюция. С. 116, 118.

<sup>22</sup> В связи с этим Э.Л. Радлов замечает: «Какие бы грани мысль не ставила между живым и мертвым, между душой и телом, между имманентным и трансцендентным — все эти грани должны оказаться лишь искусственными подпорками человеческого ума, ме-

шающими понять жизнь единой, нераздельной природы» (Радлов Э.Л. Трансформизм и эволюция // Теория развития. Сб. ст. СПб., 1904. С. 218).

<sup>23</sup> Бергсон А. Творческая эволюция. С. 177.

<sup>24</sup> «Если бы проснулось дремлющее в нем сознание, если бы он был направлен внутрь, в познание, а не вовне, в действие, если бы мы умели его спрашивать, а он мог бы нам отвечать — он открыл бы нам самые сокровенные тайны жизни» (Бергсон А. Творческая эволюция. С. 175).

<sup>25</sup> «Коммунист — это умный, научный человек, а буржуй — исторический дурак. Я — природный дурак» (Платонов А. Сокровенный человек // Платонов А. Счастливая Москва: Повести. Рассказы. Лирика. М., 1999. С. 88).

<sup>26</sup> Бергсон А. Творческая эволюция. С. 33.

<sup>27</sup> Там же. С. 34.

<sup>28</sup> Там же. С. 246.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Там же. С. 120.

<sup>31</sup> Там же. С. 119.

<sup>32</sup> Там же. С. 64.

<sup>33</sup> Там же. С. 192.

<sup>34</sup> Там же. С. 246.

<sup>35</sup> Платонов А.П. Котлован (1930) // Платонов А.П. Повести и рассказы. 1928—1934. М., 1988. С. 6.

<sup>36</sup> Фрагменты чернового автографа повести «Котлован». Публ. Т.М. Вахитовой и Г.В. Филиппова // Творчество Андрея Платонова. СПб., 1995. С. 97. Ср. в «Творческой эволюции» А. Бергсона: «Жизнь <...> представляет собой <...> определенное усилие, нацеленное на то, чтобы добиться чего-то от неорганизованной материи» (Бергсон А. Творческая эволюция. С. 151).

<sup>37</sup> Вернадский В.И. Биосфера. С. 65—66.

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> Там же. Ср. мнение И. Пригожина, что «необратимые процессы играют «существенную конструктивную роль в физическом мире» (Пригожин И. От существующего к возникающему. М., 1965. С. 12).

<sup>40</sup> Бергсон А. Творческая эволюция. С. 123—124.

<sup>41</sup> Вернадский В.И. Дневники // Новый мир. 1988. № 3. С. 218.

<sup>42</sup> «Все элементарные силы интеллекта направлены на то, чтобы преобразовать материю в орудие действие, то есть в орган, в этимологическом смысле этого слова», «Интеллект — это жизнь, смотрящая вовне, становящаяся внешней относительно самой себя, перенимающая, в принципе, приемы неорганизованной природы, чтобы на деле управлять ими» (Бергсон А. Творческая эволюция. С. 172).

<sup>43</sup> Там же. С. 262.

<sup>44</sup> Платонов А.П. Мусорный ветер // Платонов А.П. Повести. Рассказы. Из писем. Воронеж, 1982. С. 311.

<sup>45</sup> Бергсон А. Творческая эволюция. С. 204.

<sup>46</sup> Там же. С. 61.

<sup>47</sup> Цейтлин З. Теория относительности А. Эйнштейна и диалектический материализм // Теория относительности и материализм. Сб. ст. Л.; М., 1925. С. 223.

<sup>48</sup> Еще в 1920-е гг. был сделан вывод о том, что совершенно новую картину мира дает требование Общей теории относительности, чтобы «все без исключения движения носили относительный характер, чтобы <...> в законы природы могли входить только вза-

имные движения тел...» (*Шлик М.* *Время и пространство в современной физике.* Пер. с нем. П. Юшкевича // *Теория относительности Эйнштейна и ее философское обоснование.* М., 1923. С. 18).

<sup>49</sup> *Бергсон А.* *Творческая эволюция.* С. 235.

<sup>50</sup> *Русский космизм. Антология философской мысли.* М., 1993. С. 318.

<sup>51</sup> *Платонов А.* *Записные книжки. Материалы к биографии.* М., 2000. С. 108.

<sup>52</sup> *Бергсон А.* *Творческая эволюция.* С. 192.

<sup>53</sup> *Платонов А.* *Чевенгур.* М., 1988. С. 247.

<sup>54</sup> *Вернадский В.И.* *Биосфера.* С. 102.

<sup>55</sup> *Бергсон А.* *Творческая эволюция.* С. 248.

<sup>56</sup> «Живое вещество часть получаемой им лучистой энергии держит непрерывно в своем веществе, в живых организмах» (*Вернадский В.И.* *Биосфера.* С. 63).

<sup>57</sup> *Шлик М.* *Время и пространство в современной физике.* С. 48.

<sup>58</sup> *Вернадский В.И.* *Биосфера.* С. 14. Вернадский был убежден в том, что у Вселенной есть определенная цель и вектор развития. Если Платонов считал человека, с его энергетически-вещественной праведностью, важным компонентом Провидения, то Вернадский, как академический ученый, был очень осторожен в таких выводах, хотя и признавал, что «само живое вещество не является случайным созданием» (*Вернадский В.И.* *Биосфера.* С. 146). Платонов считал, что новый преображенный человек должен обладать двумя свойствами — быть активным и чувствительным приемником космической энергии, и, одновременно, уметь ее без потерь направить в нужное место, область «вещества», ту же мысль мы встречаем в «Биосфере»: «Мы видим, что неизменно в течение всего геологического времени — под влиянием неуклонного тока лучистой энергии — в биосфере действовал один и тот же химический аппарат, созданный и поддерживаемый в своей деятельности живым веществом... Существование этих областей планеты связано, с одной стороны, с той энергией, какую она получает от солнца, а с другой — со свойствами того живого вещества, которое является аккумулятором и трансформатором этой энергии в земную химическую» (*Вернадский В.И.* *Биосфера.* С. 145).

<sup>59</sup> *Вернадский В.И.* *Биосфера.* С. 20. Эту мысль, возможно, разделял М.А. Булгаков; мысль о том, что «рукописи не горят» («Мастер и Маргарита») может быть оправдана только признанием такого рода энергетического следа, онтологической памяти.

<sup>60</sup> *Русский космизм. Антология философской мысли.* С. 324.

<sup>61</sup> Там же. С. 319.

<sup>62</sup> *Цейтлин З.* *Теория относительности А. Эйнштейна и диалектический материализм // Теория относительности и материализм.* Сб. ст. Л.; М., 1925. С. 261. Ср. мнение Г. Ми: «Природа, по-видимому, воспроизводит все богатство физического мира из небольшого числа простых процессов в одной мировой субстанции» (*Ми Г.* *Курс электричества и магнетизма.* 1925. С. 267).

<sup>63</sup> *Шлик М.* *Время и пространство в современной физике.* С. 47.

<sup>64</sup> *Умов Н.А.* *Собрание сочинений.* Т. 3. М., 1916. С. 161.

<sup>65</sup> Там же. С. 199—200.

<sup>66</sup> Цит. по: *Планк М.* *Возникновение и постепенное развитие теории «квант»* (Нобелевская речь, прочитанная им 2 июня 1920 года в Шведской Академии наук // *Теория относительности и материализм.* Сб. ст. Л.; М., 1925. С. 15—16.

<sup>67</sup> Там же. С. 22—23.

<sup>68</sup> Там же. С. 17.

<sup>69</sup> См.: *Тарароев Я.В.* *Теория струн как современная физическая концепция «основания мира».* Гносеологический и онтологический срез // *Вопросы философии.* 2007. № 3. С. 142—151.

<sup>70</sup> «Я прибавлю к известным уже видам единства и всеобщую чувствительность матери, потенциальную способность каждого атома, при сложной обстановке, жить <...> чувствуют атомы, его составляющие. Разрушен мозг — исчезло и напряженное чувство атомов, заменившись ощущением небытия, близким к нулю» (Русский космизм. Антология философской мысли. С. 269).

<sup>71</sup> См. статью автора: О мотиве любви в творчестве Андрея Платонова // Русская литература. 2003. № 2. С. 31—47.

<sup>72</sup> Бергсон А. Творческая эволюция. С. 140.

<sup>73</sup> Там же. С. 144.

<sup>74</sup> Ср.: «Любовь как принцип бытия, преобразующий мир — вот о чем мечтали русские космисты» (Гулыга А.В. Космическая ответственность человека // Русский космизм и современность. М., 1990. С. 68).

<sup>75</sup> Бергсон А. Творческая эволюция. С. 244.

<sup>76</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 91.

<sup>77</sup> Бергсон А. Творческая эволюция. С. 144.

<sup>78</sup> Там же. С. 42.

<sup>79</sup> Там же.

<sup>80</sup> Там же. С. 52.

<sup>81</sup> Письмо П.А. Флоренского В.И. Вернадскому от 21.09.1929 // Владимир Вернадский. Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. М., 1993. С. 587.

<sup>82</sup> Там же.

<sup>83</sup> Там же. С. 587—588.

<sup>84</sup> Согласно последним данным геофизики, магнитное поле Земли обладает качеством памяти, это доказывают исследования палеомагнитологов, в частности Института физики Земли им. О.Ю. Шмидта РАН.

<sup>85</sup> Бергсон А. Творческая эволюция. С. 42.

**Валерия Прайд**

## **ДУХОВНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ТРАНСГУМАНИЗМА В СВЕТЕ ИДЕЙ Н.Ф. ФЕДОРОВА**

Понятие *духовности* очень важно для социальных процессов, но в то же время оно и неуловимо. Часто говорят, что духовность человека определяется ценностями. Чем меньше предпочтений он оказывает материальным ценностям, тем выше духовность. Но стремление к власти, тщеславие, которые не являются материальными ценностями, не вписываются в понятие духовности. Иногда явно указывают на важность именно духовных ценностей. Но разве у материалиста нет духовных ценностей? Традиционно духовность отождествляется с религиозностью, однако в современной социологии и социальной философии уже признан и «светский» вариант духовности.

Мне кажется, что имеет смысл, говоря о духовных основах нации, определить духовность как объединяющие начала общества, выражаемые в виде моральных ценностей и традиций.

Духовность (пока я буду говорить о светской духовности, хотя это и некоторое упрощение) прежде всего, подразумевает наличие совести. Вообще, совестью называется проекция духовности в индивидуальное сознание.

*Совесть* — это понятие морального сознания, внутренняя убежденность в том, что является добром и злом, сознание нравственной ответственности за свое поведение.

Говоря о духовности в свете развития трансгуманизма, следует отметить, что для трансгуманизма есть четкое разделение добра и зла в некоторых, но чрезвычайно важных вопросах. Зло с точки зрения трансгуманистов, это: смерть, болезни, страдания (неуправляемые), несвобода от диктата природы. Нет сомнения, что все эти явления отнесены также и Н.Ф. Федоровым к «злу».

Прочитую С.Г. Семенову: «Общий труд по обуздыванию и уничтожению стихийных разрушительных сил, восстановление разрушенного природой "в период ее слепоты", самосозидание и творческое преобразование себя и мироздания, убеждает Федоров, — высший нравственный долг всех, и ученых и неученых, и верующих, и неверующих, в отношении мира»<sup>1</sup>.

Для трансгуманистов добро это: бессмертие (или — в более слабом варианте — радикальное продление жизни), здоровье, свобода от диктата стихийных природных сил, в том числе — свобода распоряжаться своим телом и своими возможностями и — окружающим миром. Это заключено в самом определении целей трансгуманизма, заключенном в определении этого мировоззрения: *Трансгуманизм — это рациональное, основанное на осмыслении достижений и перспектив науки, мировоззрение, которое признает возможность и желательность фундаментальных изменений в положении человека с помощью передовых технологий с целью ликвидировать страдания, старение и смерть и значительно усилить физические, умственные и психологические возможности человека.*

В основе трансгуманистического мировоззрения лежит принцип: любые технологии надо использовать во благо человека, и никакие — во вред.

То есть, в силу глубинного сходства нравственных ориентиров учения Федорова и трансгуманизма, совесть — главная ипостась светской духовности — в обоих случаях трактуется одинаково или, по крайней мере, достаточно близко.

Но ведь совесть базируется не только на понимании того, что есть зло и добро, это ведь и сознание своей ответственности перед миром, людьми, в религиозном мировоззрении — перед Богом.

Историческое развитие трансгуманизма показало, что как проективное и прогрессивное мировоззрение, трансгуманизм склонен брать на себя



ответственность за судьбы других людей, всего мира. Не случайно трансгуманистами основаны организации, ставящие своей целью сберечь мир и людей, такие, как LifeBoat Foundation<sup>2</sup>, Singularity Institute<sup>3</sup>, The Terasem Movement<sup>4</sup> и др.

В основе такого отношения лежат:

1. Понимание общности судеб людей и общей уязвимости перед лицом экзистенциальных опасностей. Поскольку трансгуманисты ориентированы на продление жизни, в том числе своей собственной (для этого многими из них изучаются и используются все доступные методы), данная проблема воспринимается как имеющая самое непосредственное отношение к личной безопасности трансгуманиста в будущем.

2. Понимание родственности с другими людьми: любимыми, родителями, детьми и всеми живущими на Земле.

3. Понимание того, что потенциально технологии смогут *любого* человека развить практически до любого уровня, что увеличивает понимание родства людей (и ученых, и неученых).

4. Понимание того, что каждый человек потенциально может быть интегрирован с другими не только с помощью усиливающегося взаимопроникновения разумов благодаря Интернету и развивающихся коммуникаций, но и с помощью разрабатываемых интерфейсов мозг—мозг, передачи эмоций через вживляемые чипы и других разрабатываемых и пока еще не известных технологических приспособлений и методик.

Здесь мы видим внутренне присущий трансгуманизму потенциал развития родства, традиционно не учитываемый при изучении этого явления. И действительно, рассматривая, например, вопрос об оживлении всех ранее умерших, трансгуманисты приходят к выводу о принципиальной возможности этого с помощью науки будущего и его этической необходимости.

Последнее особенно показательно, ведь с рациональной точки зрения в будущем может не быть практической необходимости в оживлении ранее умерших людей. Всеобщая автоматизация и роботизация, управление с помощью искусственного интеллекта, позже — прогнозируемое создание конструкционного тумана делают участие людей необязательным в функционировании материальной составляющей цивилизации. Тем более — ранее умерших людей, не обладающих современными знаниями и навыками, возможно — отставших в своем развитии на тысячелетия. Таким образом, вопрос о воскрешении — это вопрос нравственного выбора. Выбор, который делают подавляющее большинство трансгуманистов — за восстановление ранее умерших, — диктуется духовностью этого мировоззрения.

*О любви.* Иногда говорят, что высшее духовное отношение человека к миру — любовь. Трансгуманисты часто трактуют любовь по Тейяру де

Шардену как конвергенцию элементов Универсума — даже если это не находит отражения или не осознается. Хочу привести цитату: «Мы часто полагаем, что любовью мужа к жене, к своим детям, к своим друзьям и до некоторой степени к своей стране исчерпываются различные естественные формы любви. Но в этом списке как раз отсутствует самая фундаментальная из форм страсти — та, которая низвергает один за другим элементы и объединяет их в целое под напором замыкающегося универсума, и, следовательно, близость — космическое чувство.

Всеобъемлющая любовь не только психологически возможна, она единственно полный и конечный способ, которым мы можем любить»<sup>5</sup>.

Как элементы универсума, мы тянемся, притягиваемся друг к другу. Мы друг друга любим. Но сейчас уже виден технологический путь, с помощью которого трансчеловек сможет реализовывать всеобъемлющую любовь не только в отпущенной ему до сей поры слепой природой мере, но — в гораздо большей. Представьте, насколько возрастут близость, понимание и любовь друг к другу людей, соединенных в одну сеть интерфейсами мозг — мозг (или на более ранней стадии мозг — компьютер — мозг), передающих свои эмоции не посредством языка, а прямо кодируя их в сигналы, подаваемые в головной мозг. А ведь начало этому положено (эксперименты с участием Мэтью Неггла по управлению компьютером с помощью мысли, эксперименты Кевина Уорвика по передаче эмоций через вживленные под кожу чипы).

Отсюда проистекает и высокий *потенциал соборности* в трансгуманизме. Н.А. Бердяев говорил, что соборность «означает коммюнитарность, не знающую внешнего над собой авторитета, но не знающую и индивидуалистического уединения и замкнутости»<sup>6</sup>. Уже сейчас это определение звучит как одна из характеристик многих развивающихся неотехнологических субкультур. Особенно — развивающихся через глобальную сеть.

При этом хочу обратить внимание, что духовность также прямо связана с действием. Если мы определяем духовность (как это часто принято в религиозной традиции) как стремление к Богу, к истине, то это — *действие* (точнее, динамическое состояние, процесс стремления). Также и совесть — это выбор (т. е. процесс, который или длится, или пришел к своему концу). С этой точки зрения, как Общее Дело Федорова, так и трансгуманизм — проективны и высоко духовны. Я бы сказала, что действие во благо — высший вид духовности.

И если, установив, что есть зло, а что — добро, мы устанавливаем некие пределы развития духовности, то проективная деятельность является резервом бесконечного повышения духовности как процесса реализации духовных целей.

Обратимся теперь к духовности, понимаемой в религиозном смысле.

Для трансгуманизма это также актуально, так как, согласно мировой статистике, 40% трансгуманистов являются сторонниками различных конфессий.

С точки зрения верующего человека духовность включает в себя стремление к Богу, познание Бога как истины. Но очевидно, что у пост-человека или хотя бы у человека с некоторыми усиленными, например, когнитивными способностями, шансов познать истину и приблизиться к Богу больше. При этом надо понимать, что, говоря об усилении когнитивных способностей, мы говорим не только об усилении IQ, но и о развитии творческих способностей и духовных и душевных качеств человека. Для этого используются и разрабатываются гуманитарные и информационные технологии, в принципе возможно и технологическое решение.

В заключение хочу сказать: на современном этапе трансгуманизм, соединивший в себе знание о современных технологиях и технологических перспективах, унаследовавший высокий духовный потенциал выдающихся мыслителей прошлого (в том числе — в большой степени — и идей Н.Ф. Федорова) является перспективной мировоззренческой позицией для людей, желающих быть адекватными изменяющемуся миру и стремящихся к высотам духа — независимо от того, верующие они или нет, «ученые или неученые».

### *Примечания*

<sup>1</sup> Семенова С.Г. *Философ будущего века: Николай Федоров*. М., 2004. С. 159.

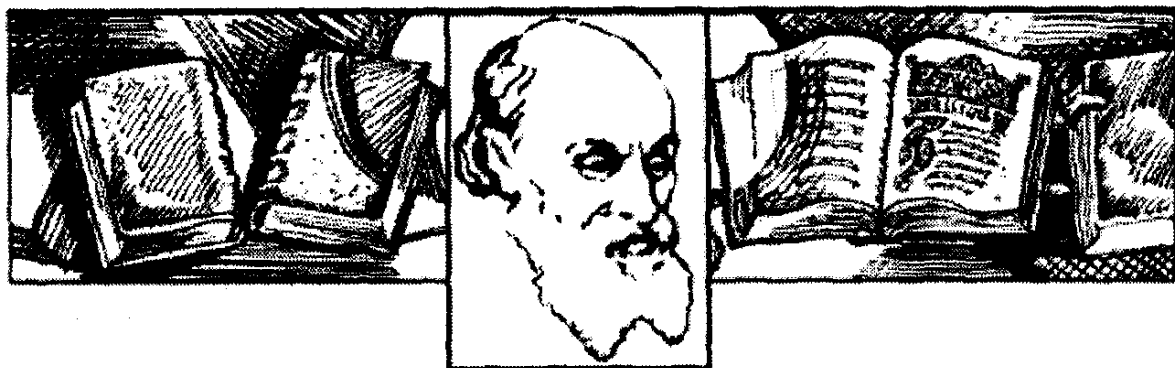
<sup>2</sup> LifeBoat Foundation является международной некоммерческой организацией, деятельность которой направлена на защиту человечества от экзистенциальных рисков. Ее сайт <http://lifeboat.com/ex/main>

<sup>3</sup> Singularity Institute (США) — некоммерческая организация (США), ставящая своей целью разработку дружественного искусственного интеллекта как превентивной меры против возможности создания сверхмощного недружественного искусственного интеллекта. Сайт организации <http://www.singinst.org/>

<sup>4</sup> Некоммерческая благотворительная организация, целью которой является просвещение населения относительно возможности и необходимости радикального продления жизни. Сайт организации: <http://www.terasemfoundation.org/>

<sup>5</sup> Тейяр де Шарден П. *Феномен человека*. М., 1987. С. 210.

<sup>6</sup> Бердяев Н.А. *Русская идея // О России и русской философской культуре*. М., 1990. С. 188.



---

## РАЗМЫШЛЕНИЯ

---

В. Меденица

### ЗВЕЗДНОЕ НЕБО НАДО МНОЙ И МОРАЛЬНЫЙ ЗАКОН ВО МНЕ

Были студенческие дни, был немецкий классический идеализм и Кант, ужасный Кант, по которому в Кенигсберге заводили часы. Он был человеком бесподобной силы формализации — буквально бесподобной, ибо в своих произведениях почти ни разу не приводил конкретные примеры для иллюстрации своих отвлеченных философских идей, чтобы сделать их более приемлемыми для ума, не привыкшего к абстрактному мышлению. Впрочем, вопреки этому, Кант некоторое время был философским богом моего поколения, причем — и это особенно важно — после развенчания Гегеля и Маркса. Но для меня философия Канта и его трансцендентализм все-таки никогда полностью приемлемы не были. Я так и не смог приспособить свой ум к Канту и ему подобным философам и таким образом поднять свое мышление до уровня спекуляции, чтобы всласть заниматься кантовской критической философией.

И все же старина Кант (он тоже очень скоро был сброшен с трона и его место заняли Ницше и Хайдеггер), хоть и отрицательно, но повлиял на меня и мои духовные интересы и подтолкнул меня в сторону каких-то, в первое время непонятных и бессознательных, поисков выхода из его философии, к преодолению того, что немецкий философ с невероятной силой философской аргументации установил как границы человеческого мышления и деяния. Большинство моих философских ровесников искали в философии чего-то еще, кроме разума, искали то, что могло бы отменить ее как строгую науку, искали интуицию, фантазию и прежде всего то, что в философии во все времена было абсолютно недопустимо, — чувство, чувство и

сердце. Мы очень полюбили Ницше. Ницше философствовал со страстью, молотом, как он сам говорил, но он тоже в какой-то момент показался нам ограниченным, замкнутым в колесе вечного возвращения, а его концепция сверхчеловека и всей его этики по ту сторону добра и зла стала для нас отталкивающей, потому что мы стали для себя открывать христианство, глубоко зарытое православие, по воле атеистов и коммунистов, а также учебных программ социалистической школы.

Так вот о Канте. Кант, мощный противник всякого психологизма и эмоционализма, все-таки однажды проявил «слабость» перед некоторым видом чувств, когда в «Критике практического разума» написал: «Две вещи вызывают во мне восторг: это звездное небо надо мной и моральный закон во мне», если, конечно, этот восторг (что очень возможно) не был интеллектуальным удивлением, из которого, в соответствии с древними, и родилась философия, и если, согласно этому, никакого проявления чувств не было в этом восторге. Но лично я, действительно, никогда и нигде об этих двух вещах — звездном небе над нами и нравственном законе в нашей душе — не мог говорить без эмоций, и это всегда было так, еще до того, как я получил теоретическое подтверждение моего отношения к этим двум вещам в русском космизме и вообще в русской религиозной философии, которую мы только потом открыли для себя. Звездное небо и природа вообще не могут быть предметом холодного аналитического разума, хотя бы в случаях, когда речь идет об истинном философском отношении к ним. Тем более без чувства не может существовать дисциплина, занимающаяся нравственным сознанием и нравственным деянием, — этика. Без участия сердца абсолютно немислима нравственность, ведь если бы это было иначе, то царствие свободы свелось бы к бесстрастным законам, действующим в неживой природе, к автоматизму беспрекословного исполнения или же к санкциям за неисполнение.

Сфера нравственности не терпит чистого мышления, не терпит необходимости и односторонней причинности. Этика как философская дисциплина, занимающаяся нравственными поступками, была бы должна учесть этот факт. Кант, конечно, чувствами больше не занимался, они не были предметом его и не только его философских интересов, тем более на страницах его критик не было никаких излиятий чувств. Он занимался чувственностью как инструментом познания мира, однако чувственности как отношения человека к другим, благодаря чему и мир, в конце концов, вообще существует, в принципе не касался. Кант не любил всякие случайности, которые могут внести в мышление чувства, страсти, психологию вообще, личные и субъективные моменты — для него всякое влияние этого мира на философское мышление являлось неслыханным скандалом. До ка-

кой степени Кант старался из сферы этики и морального воздействия изгнать все человеческое, чувственное, субъективно свидетельствуют формулировки нравственного, т. е. критического императива: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства» или «Поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы». Кант боролся за автономную этику, в которой человек действует свободно, не из чувства страха или в стремлении к любым видам вознаграждений, признаний, похвал, вообще руководствуясь каким-либо интересом, а только на основании чистого осознания своего нравственного долга. Однако уже это определение, которое, по сути, аналогично праву и природе, решительно вводит строгость, общее и должное закона, грозит автономии этики: свобода здесь слишком близка к необходимости, моральный акт и долженствование понимаются слишком по-военному, как приказ, который беспрекословно выполняется, несмотря на то, как к нему «относятся» чувства солдата, его субъективность. Данные определения исключают все чувства, даже моральные. Вопреки своему акценту на этической автономии, Канту хотелось бы видеть человека автоматом нравственного поведения, а не свободным существом, руководящимся в своих нравственных актах прежде всего чувствами, и ни в коем случае чистым мышлением или каким-то этическим расчетом. Приняв как образец всякой будущей метафизики математику и физику, почти как чистые формы науки о природе а priori, и полностью оставляя без внимания химию и биологию, как науки, насыщенные эмпирическими и индуктивными намеками, далекие от трансцендентальной и формальной чистоты, Кант продолжал изгнание духов из природы, начатое уже смертью великого Пана в результате распространения христианской цивилизации (не христианства, а именно христианской цивилизации), и открыл нововековый промышленный процесс полной цивилизации и механизации природы.

Но Канту нельзя возражать, ведь природа в пределах чистого разума, определенного им как начало и конец, исток и устье всего бытия, а не только метафизической спекуляции и научного исследования, действительно не может быть ни чем иным, как только неживым механизмом. Органическое и жизненное, душевное совсем выпадает из природы, и ею в кантовской проекции опять становится знакомый нам греческий космос: *украшение*, т. е. неживая гармония и порядок звезд, как будто настроенный к разумному, но не и к *сердечному* созерцанию, видящему в природе прежде всего красоту и разнообразие растительного и животного миров, видящему в ней душу. По образцу физико-математической природы Кант рассматривал и человека. Его человек — солдат, оловянный солдатик. Как чело-

век, солдат мертв, ведь его поведение полностью подчиняется приказам, так же как и сама природа мертва и подвластна исключительно математике и физике...

И сам Кант действовал в соответствии с так понятой механической природой — вполне понятно, почему его сограждане, глядя на него, определяли точное время и заводили часы. Старина Кант выходит из дома на прогулку — пять часов; старина Кант проходит мимо школы — без двадцати шесть; проходит мимо церкви — без пятнадцати шесть; выходит к городской ратуше — ровно шесть. А что, когда старина Кант умер, заводились ли в этот день часы в Кенигсберге? Или когда он, тяжело дыша, больной, но все равно выходявший на ежедневную прогулку, выходил к ратуше, — это тоже было ровно в шесть? Все были уверены, что это так, и у всех часы незаметно стали отставать. Канта все воспринимали как своего рода математический и физический ноумен, по отношению к которому бессильны причины жизни; он для всех был как бы неорганическое существо, нестареющее, бессмертное. Однако и самые твердые минералы разлагаются, тем более разлагается ничтожный тростник, хоть и мыслящий... А сам Кант будто бы не понимал эту ущербность своей философии и говорил о первичности практического разума; очарованный возможностью применения синтетических суждений а priori, какими они являются в математике и физике, прежде всего в сфере гносеологии, и только потом в других философских дисциплинах, в этике и философии искусства, он говорил о том, что практический разум не что-то иное, а именно тот же самый, теоретический, только в своем практическом употреблении... что, другими словами, опять ведет к тому же трансцендентализму, к требованию общих и должных действий, к законности, и если эту законность в какой-то сфере жизни найти или установить нельзя, тем хуже для этой сферы. Но в конце концов вне этой сферы оказывается сама жизнь, капризная воля человека из подполья релятивизирует всеобщие и необходимые законы математики: дважды два пять. А в этой сфере остается одна лишь смерть, одно лишь неживое, и даже этого нет...

В любом случае, указанная кантовская фраза осталась в моей памяти навсегда как действующая, активная максима, которая некоторое время, если позволительно так выразиться, определяла и мое прошлое, и мое будущее. Она заставляла работать воспоминание, которое никак не могло успокоиться, блуждая по детству и безуспешно стараясь найти то, на чем могло бы остановиться, ту картину, которая однажды, но уже благодаря другим, некантовским вдохновениям, была найдена мною, определила содержание моего духовного существа и моей нравственности и будет их определять и в будущем. Однако она требовала дополнительной надстрой-

ки, требовала даже тогда, когда Кант был моим богом, даже тогда, когда его моральный императив, сведенный к своей понятной форме: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству», — казался чем-то самым высоким, что вообще можно ставить как требование перед моральным сознанием человека, чем-то таким полным и таким совершенным, таким бесспорным и вне любой критики, как и сам факт нашего внутреннего самосознания. Фраза Канта о звездном небе и моральном законе требовала полного искупления и оправдания, даже тогда, когда его наука о синтетических суждениях а priori и его учение о структуре и значении, о возможности наших способностей познания мне казались самой вершиной теоретической философии, вопреки всеобщему триумфу материализма и марксистского гегелианства, которые тогда у нас были бесспорными.

В этой фразе Кант объединил два философских интереса, поднял на самый высокий пьедестал два философских объекта: человека и природу, сознательную волю и свободу, с одной стороны, и железную необходимость, с другой, без чего, конечно, вообще немислимо сколько-нибудь серьезное занятие философией. В дальнейшем своем развитии западная философия этих двух объектов ни разу не явила в такой гармонии, какую дала им новорожденная русская философия, может быть потому, что из них была изгнана та третья составляющая, без которой ни человек, ни природа не могут по-настоящему жить, тем более не могут жить вместе, и которая называется Богом.

В православной России в середине XIX века возникло новое философское начало, освобожденное от бесплодного рационализма западной философии, который стал терпеть поражения уже на собственной почве. В этом новом начале заново утверждается человек, при этом он предстает не мыслящим механизмом, самозванцем, неоправданно называющим себя человеком, а цельным существом, мыслящим себя как древнее, разбитое самой философией, органическое единство, единство плоти и духа, чувств, желаний, воображения, разума и ума. Человек здесь не гомункулис, не жалкая калека, боготворящая и демонстрирующая свое изуродованное существо и, как кажется, навсегда и упорно утверждающая себя в своей революционности и безумии: *cogito ergo sum*. В некотором смысле история всей западной философии, начиная с Аристотеля, является не чем иным, как историей самоутверждения своего самоискалеченного существа, однако, по правде говоря, и редких моментов осознания этой существенной ущербности, являющейся следствием преобладания и превосходства разума на пути, так сказать автоинвалидности. Но то, что мысль должна сопро-



вождаться чувством, для того чтобы человек полностью выразил себя, для меня стало бесспорным в тот момент когда началось мое ознакомление с русской религиозной философией. Этот момент опять вызвал у меня в памяти одно событие моего детства — событие, ведущее к Канту, но требующее и чего-то большего, то событие, когда философский объект, звездное небо впервые было обнаружено мною, хоть и в детской ошеломленности, когда мысль о нем возникла в неразрывной связи с благодарностью к человеку, который это чудо раскрыл для меня, — к моему отцу.

Однажды ночью отец меня разбудил и вышел во двор со мною, теплым, сонным и почти голым на руках, и показал мне рукой на небо, усыпанное мириадами звезд (такого неба здесь, на наших просторах, уже не увидишь), и пока я дрожал от ночного холода, с восторгом сказал мне: «Смотри, вон там, летит, вот он, смотри как летит...» И где-то глубоко в моей детской душе запечатлелось его радостное, озаренное лицо — постоянно возникающее у меня в памяти. Именно тогда во мне зародилось будущее видение единства сущностных философских объектов: звездного неба, моего отца и меня, тех символов-реальностей, в которых содержится суть каждого человеческого дела и задания. Это видение с тех пор бессознательно оформлялось, но это было видение, которое позднее свяжет меня с определенным искусством и определенными направлениями мышления. Это видение повлечет меня по жизни в поисках родственных душ и неуничтожаемого единства любви. Оно зародилось в ту ночь моего детства, полную звезд, сияющих, как сусальные новогодние украшения, и под их ледяным, почти обжигающим сиянием я впервые увидел таким радостным лицо отца, и я смеялся вопреки тому, что от холода у меня бежали мурашки по коже. То, что летело, было спутником, я только потом об этом узнал, первым спутником Земли; что-то там, высоко мерцало, стремительно двигаясь среди мириад звезд, что-то летело по небосводу, огромному, непонятному и, как потом твердили и люди и книги, *бесконечному* звездному небу надо мной. Но я тогда видел, что этот мерцающий предмет перелетает бесконечное небо, и еще видел бесконечно радостное лицо отца, видел его вечный образ; и, как меня потом учили и люди и книги, я видел и собственный опыт, возникший в кантовских границах этого времени и этого пространства, опыт тлеющий и преходящий, как и все тлеющее и преходящее на этой земле; и если я хочу сегодня жить в соответствии с самим собою, если я хочу быть непротиворечащим себе как ребенку и себе как старику, я должен верить, что и в самую бесконечность можно проникнуть, и образ отца будет жить навсегда, и даже его прах не пропадет, не истлеет.

Я тогда ничего не знал о бесконечной вселенной и преходящих человеческих судьбах, и небо надо мной блестело в разбросанных повсюду звез-

дах, но было оно ограниченным и со всех сторон закрытым земными горизонтами; там, где прикасалось к земле, оно возвышалось над этой землей, как купол храма... и радостное лицо отца блестело ярче самих звезд, как будто какой-то странный свет исходил от него. Мой отец был рад победе нашей идеи, ведь там, высоко летело что-то, сотворенное рукой человеческой, и своим передвижением побеждало всю эту неподвижную небесную бесконечность. Это было что-то, сделанное человеком, — такими же рабочими руками, какие были у моих отца и матери, сделанное какими-то пролетариями в далекой великой стране России, такими же людьми, какими были мои родители: рано встававшими и уходившими на заводы трудиться и строить на этих заводах какой-то социализм, и точно так же они будили ранним утром своих детей, как мои меня, и затемно и сонных вели их в детские сады... Да, это сделали они, эти пролетарии, это сделали мы...

Картина, которую я описал, до сих пор возникает у меня в памяти; мой отец давно умер, исчез, превратился в прах, который и меня, его сына, вскорости ожидает, а звезды до сих пор стоят, правда, они теперь не так ясны, как в моем детстве, и разум знает, что все виденное ребенком — только иллюзия, обман чувств, что тот небесный купол, по которому стремительно перелетал спутник, по сути неосознаваемая бесконечность: она уходит и вверх и вниз, и вправо и влево, и вглубь ивширь, во все стороны, это ужасная бездна, конца и края которой нет и ни одному человеческому существу не суждено осознать ее. Разум все это с уверенностью знает, но какое-то другое ощущение, какое-то другое чувство не хочет мириться с тем фактом, что радость и улыбка на лице отца не могут победить эту бездну, не одолевают пропасти, не умирляют бесконечности. Этим чувством, этим ощущением было во мне пока неосознанное основание веры, долго в нас подавляемой, чтобы затем разгореться от одной вспышки, ускоряя и само возвращение к церкви.

Это буквально произошло со мной в 1982 г. (насколько помню) в белградском книжном магазине русских книг (тогда такое у нас еще было), я открыл знаменитую, историческую, эпохальную книгу, так называемый «зеленый том» с избранными сочинениями русского мыслителя Николая Федорова, том, давший полный смысл кантовскому восторгу и с божественной силой восстановивший в моем подсознании, воскресивший во мне ту картину детства, о которой я уже говорил, разрешив в один миг все антиномии Канта о начале и конце, о конечности и бесконечности, о свободе и необходимости... подтвердив, вопреки разуму, детскую интуицию преодоления якобы непреодолимой бесконечности. Тут, в этом «зеленом томе», в странноватом писании странного мыслителя вещи опять поменялись местами, каким-то образом опять, как в детстве, чувства го-

ворили правду, а разум поддавался обману; разум здесь говорил об иллюзии, а чувства — о реальности... То небо, по которому я мальчиком в своем воображении передвигался, которое иногда заселял своими фантазиями, опять разгорелось во мне как поприще нового творчества человека, но теперь вместе с Богом, вместе со всей природой, со всеми существами. В творческом акте, к которому оно звало, участвуют все втроем: и человек, и природа, и Бог, они являются субъектами нового творчества, бердяевского «восьмого дня» творения, причем одновременно, несмотря на кажущуюся еретичность этой мысли, предстают и созидателями, и объектами созидания. Человек преображается, воскресает, природа «регулируется», обновляется, открывает свои глаза, биосфера становится ноосферой, и Бог радуется, бесконечно радуется — как отец радуется возвращению блудного сына — этому подъему, этой новой эпохе, возникшей в синергии всей твари, человека и природы. Это сведение Бога к объекту творческого акта, хоть и синергического, тео-космо-антропологического акта, не является никакой ересью, а новым божественным схождением к человеку, полностью осознаваемым и понятным, и человеческим подъемом, и не означает отрицания Божией полноты, а наоборот, ее утверждение; ведь Бог радуется реально случившемуся, радуется возвращению сына человеческого и всей твари под крыло божественной полноты. Но чтение «зеленого тома» произошло в атеистическое время, гордившееся своим безумием, и это было открытием соборности и братотворения, всегда актуального (как и событие из моего детства, как и чтение федоровского «зеленого тома»). И тогда, когда отец показал мне спутник, летающий вокруг Земли, он радовался не из-за триумфа коммунизма и не из-за своего русофильства, не из-за общечеловеческой любви, а именно из-за того, что положено начало осуществлению *нашей идеи*, идеи, которая опять начинает будить самые сокровенные, невероятные надежды и обещания...

Когда отец умер, у меня остался горький привкус в душе (я помнил наши столкновения), но осталось и раскаяние и, вопреки всему, вопреки противоречивым чувствам, испытываемым к отцу до самой его смерти, осталась картина: озаренное лицо отца, прохладная ночь и мириады звезд над нами, осталась крепко, даже в годы моих скитаний и блужданий и, хотя бы из подсознания, через кантовское звездное небо и абстрактный категорический императив, возвращала мне отца и мать — как радостное воспоминание, как слезы раскаяния за то, что я своими безумными, преступными и главным образом своевольными поступками делал горькой их судьбу... Это воспоминание вызывало во мне неистовое желание как-то помочь им обоим, хотя школьное, атеистическое сознание понимало, что отцу уже нельзя помочь, а новое, федоровское и христианское, пока не наступило...

Отец оставил мне, больше всего другого, жажду красоты, справедливости и истины, оставил мне даже веру в Бога; он, который в Бога не верил, не стеснялся и не боялся пригласить батюшку Перу после его службы Божией в храме, напротив нашего дома, и в моем присутствии долго с ним беседовал; он оставил мне любовь к природе, к животным, оставил мне все. Мои родители, отец и мать, мои предки, дали мне все... Они вырастили меня, наставили добру, открыли для меня небо и Бога и все живое. «У нас нет ничего своего, все нам даровано». Благодаря отцу, который верил в коммунистический прогресс, но любил посидеть и выпить рюмочку с дедом, отцом матери, королевским солдатом, сторонником монархии, олицетворением всего реакционного, прошлого, которое для меня всегда было прекрасным, мое детство является для меня вершиной счастья, которое больше никогда не повторится; это было не грязное противное прошлое, которое диалектически должно быть отменено... абсолютно нет. Этот умерший человек стал для меня средством, а не целью. Под влиянием Федорова произошло расширение кантовского этического императива на сегодняшнего и вездеприсутствующего человека, на человека во всех временах и на всех пространствах, на умершего, как и на живого, на предка, как и на современника, произошло супраморалистическое исполнение этого императива и его действительно метаэтическое оправдание. Целью является не этот эмпирический, грешный и не тот трансцендентальный, абстрактный, общий человек, а вечно-конкретный образ каждого человека во всех временах и на всех пространствах. И удивительно, вселенская идея Федорова не обременяла меня своей универсальностью и невозможностью, как обременяют некоторые другие общечеловеческие и гуманитарные идеи, какой-то своей любовью к человечеству, которую я никак не мог почувствовать в себе. Я мог любить только конкретные лица и конкретных людей, родителей, бабушку, дедушку, а Федоров как раз это и говорил мне как сыну человеческому: люби родителей, люби предков как Бога своих отцов. Это он говорил всем, каждому сыну человеческому, и каждый мог исполнить эту любовь, которая, сливаясь с другими в одно, в общечеловеческую любовь всех сынов человеческих ко всем отцам как к единому Богу отцов, могла обрести чудесную силу воскрешения. И если жизнь — добро, а смерть — зло, тогда все, что когда-либо жило, должно опять жить, а то, что не жило, должно стать живым. Это является целью супраморалистического деяния сына человеческого. Отец теперь в могиле и ждет меня, сына человеческого, все умершие отцы ждут своих сынов человеческих, ждут когда ими овладеет заповедь: «воскрешай!». И звездное небо, которое может быть только формальным (распорядок и порядок звезд), но не содержательным космосом (неживое, слепое мироздание), также ждет сынов-

воскресителей, сынов-регуляторов, для того чтобы ожить. Таким образом, императив «воскрешай!» значит: «Делай так, чтобы в своем деянии всю тварь принимать не как средство, а как цель. Ибо ты сын человеческий и вся тварь ждет твоего дела. И Бог ждет твоего дела, ждет братотворения для воскрешения отцов и всей твари, стонущей и мучающейся донине, но и служащей до сих пор человеку, для того чтобы в радости, в синергии, во внехрамовой литургии все вместе, Бог, человек и природа как богочеловеческий, как троичный субъект единого теокосмоантропического акта, вступили на путь преобразования, воскресения и спасения всех миров всей вселенной для общей радости, какой никогда еще не было.

Однако, может быть, я никогда не принял бы Федорова с такой любовью, если бы в моем детстве не было события, о котором я вспомнил именно благодаря Федорову, и если бы сербский язык не был по-настоящему федоровским языком, и если бы корни, мои и его, не были общими, прародительскими, славянскими и византийскими...

Дух сербского языка требует от человека, чтобы он не только помнил, но и почувствовал то, что помнит, — соединил акт памяти с чувством, с ощущениями грусти, тоски, нежности и любви. Как-будто все происходит в языке, в логосе (слове) еще до того, как случится в реальности; языковая связь — как связь жизни и того, что ушло в прошлое и что теперь только в памяти, восстанавливается. Благодаря Языку, Логосу, Слову к прошлому можно опять прикоснуться. То, что умерло, опять присутствует, его можно чувствовать, осязать.

Осязание, осязай меня (осет, осети ме — *серб.*) — то же самое, что и дотронуться, дотронься меня, это приказ оживить то, что умерло, сделать его живым воистину, а не только видимо, как это происходит в памяти. «О-сећање» любви (на сербском это слово одновременно означает чувство, прикосновение и память) и долг к родителям требуют, чтобы они действительно опять стали живыми, чтобы опять можно было «о-сетити» (почувствовать), дотронуться до них. Сербский язык полностью соответствует духу Федорова, так же как с его духом совпадает до сих пор живая приверженность сербского народа к своему родному, его привязанность к деревне и до сих пор живые патриархальные отношения. Блудные сыны пока не покидают родителей навсегда, хотя все больше опустевших деревень, хотя городская клоака и урбофилия, необходимость в хлебе, но и в развлечениях и тусовках, все больше отвлекает молодых в города, и деревни остаются пустыми, кладбища запущенными, заросшими сорняком. Останки предков переданы природе, чтобы она, слепая бедняжка, пеклась о них.

Сербский язык может полностью восстановить то, что важно для Федорова, ту связь воспоминаний, памяти и ума — приводим все это до такой

степени естественно, нормально, и то, что в *памяти* (*сећању*) возникло, ловит и закрепляет в *памяти* (*памћењу*), а *о-сећање* (*чувство и память*) грусти, любви, тоски и нежности, чувство активной любви, требует то, что *запомнилось* (*запамћено*), восстановить, вывести из смерти. Сербский язык по словам, ключевым для этой идеи, — полностью федоровский. Многие сербы никогда в жизни не видели ни спутника, ни звездного неба, по которому стремительно мчится этот крошечный предмет, многие не запомнили отцов, многие (хотя бы официально) не крещены, но Федоров им близок и дорог, потому что им близок и дорог их собственный язык. Ведь в языке нашем нам дано откровение Божие, сербский язык для нас, сербов, — перифразирую Хайдеггера — дом, в котором мы живем, язык — обратная сторона мышления и нашего испытания мира. Язык наш вырос из какого-то общего славянского языка, который еще не поддавался латиничным формам и влияниям (как современный сербский) и который может выразить и самое имя Божие. *Я — Суций*. Ибо *Суций* — имя Божие. Следовательно, я *помню* (*сећам се*) прошлое, даю *поминки* (*помен*), *поминаю* (*помињем*), поминаю дорогие лица и они остаются у меня в памяти (*памћењу*), как в музее, в котором хранится *память* (*успомена*) о них. Но эта *память* (*сећање*) проникнута *чувством* (*осећањем*) тоски, долга, любви, *о-сећање* говорит о *памяти* (*о сећању*) или о другой возможности: она от *памяти* (*сећања*) зависит. Выходит, что настоящее, полное *чувство* (*осећање*) всегда связано с *памятью* (*сећањем*): душа чувствует (*осећа*), тело чувствует (*осећа*), душа помнит (*сећа се*) обиды, страдая, тело через боль помнит (*сећа се*) удары.

Но сербский язык в этой цепи слов общего корня идет еще дальше. Все это не зависит от ума, от разума, более того, в самом языке тесно связано. Говорят: он *запомнил*, он *вспомнил* (*сетио се*) и *запомнил*. Говорят: в его *памяти* навсегда остался жить ее облик. Только тот, кто *чувствует* (*осећа*), может и *помнить* (*сећати се*). Выходит, что бесчувственный человек не может ни *помнить*, ни *запоминать* (может только *злопоминать*), выходит, что такой человек, согласно духу сербского языка, не может быть даже *умным* (*паметан*), мудрым человеком. О ком-то говорят, что он *умный* человек, что он *мудрый*, *умный* человек. Но если *мудрый* и *умный* человек не тот, который много знает, кто механически *запоминает* факты, а тот, кто *помнит с чувством* (*сећа се са осећањем*), у которого мысль сопровождается чувствами, кто *помнит с благодарностью*, кто *чувствует* за того, кого в памяти воскрешает. Умный человек, значит у нас не тот, у кого (по духу нашего языка) формально высокий уровень интеллекта, а тот, кто *помнит*, кто *вспоминает* (*сећа се*) и кто с *чувством* (*осећањем*) навсегда сохраняет в памяти то, что стоило запомнить. Глубокая мудрость в памяти и забвении: помнят прекрасное, благородное, дорогое, все, что в жизни было

интересно и остроумно, забывают все неприятное, плохое, злое, дурное, более того, человек заставляет себя все это забыть, выгнать из бытия, отбросить в полное небытие. Ведь то, что человек помнит, продолжает существовать, оставляя свои следы на коже, на плоти, на душе.

Но тут, на простой памяти и чувствах (осећању), на памяти и созерцании не заканчивается этот процесс: он в самом сербском языке заставляет идти к реализации, а этот императив реализации почти аналитически вытекает из слова, имеющего общий корень с чувством (осећањем) и памятью (сећањем). Одного корня с чувством (осећањем) и памятью (сећањем) и слова: *чувствительность (осетљивост), осет (осязание)*. Повторю то, что уже было сказано выше. У нас говорят: *почувствуй это (осети), почувствуй меня (осети ме)* в смысле: *дотронься, дотронься меня*; то, что возникает в памяти (сећању), чувство (осећање) хочет и полностью почувствовать (осетити), всеми чувствами, видеть, услышать, а прежде всего — пощупать. Это значит, что то, что возникает в памяти, должно быть реальным, не должно быть иллюзией, привидением, оно должно быть, должно реально существовать, так чтобы его можно было осязать, т. е. пощупать. Человек верит, что глаз и ухо могут обмануть, могут поверить фантомам, звуковым и визуальным галлюцинациям, но чувство осязания не может быть обманутым: нет осязательных галлюцинаций, потому что это чувство близости, телесности, непосредственного чувственного осязания разнится от «чувства дистанционного», глаза и уха. То, что можно ощупать, действительно есть.

Так память (сећање), запоминание (памћење) и осязание (осет) становятся деятельными и активными, они хотят, чтобы то, что возникло в памяти, осталось в памяти, чтобы было чувствительным, осязаемым (отсюда памятники, портреты из камня, меди, гипса), каким-то способом реально присутствующим. Но реальность художественного восстановления, воскрешения через искусство в его фактическом состоянии — кажущаяся, ее создания как-будто живые, но они, по сути, неживые. Чувство не хочет такого восстановления, оно хочет, чтобы то, что жило, опять было живым, чтобы оно воскресло. Именно поэтому только любовь может быть основой истинной христианской религиозности, любовь, которая и так расширяет жизнь: и та любовь, которая действительно свидетельствует о другом через осязание, через полную чувственность, через буквально телесное соединение, и та возвышенная любовь, которая обращена ко всем, радуется другому, молит о воскресении и воскрешении всех без разбора.

Кантовское холодное, нехимическое, неорганическое, небиологическое отношение к природе существовало в некоторой степени и у Федорова, но никогда в такой степени, чтобы Федоров объявил природу неживым

механизмом. У него природа слепая, у нее нет сознания, она не видит, но нельзя сказать, что она неживая. Человек — ее глаз и ее сознание, но чтобы он действительно ими был, чтобы стал руководителем и регулятором природы, у самого человека должно сначала открыться подлинное зрение вещей. Когда у него откроется зрение, он приступит к процессу одухотворения и оживления природы, всех бесконечных миров того кантовского звездного неба, на которое у Федорова распространяется нравственный закон, ведь «вся тварь совокупно стонет и мучится донныне» и «с надеждою ожидает откровения славы сынов Божиих» (Рим. 8:19, 22). Расселением воскресших поколений в целой Вселенной оживут и одухотворятся бесконечные миры и возрадуются мириады звезд. Это и означает федоровское понятие регуляции природы — ее оживление, ее одухотворение — это и означает преобразование неорганической природы в биосферу, а биосферы в ноосферу.

И точно так же, как кантовский этический императив распространился в федоровском понимании дела воскрешения и на человека во всех временах и во всех мирах, так в понимании дела регуляции через человека охватил он всю землю, а через нее и все миры вселенной. Практика, даже политическая и хозяйственная, может быть, по Федорову, только супраморалистической и ничего кроме этого, ибо жизнь — добро, а смерть — зло, бытие есть добро, а ничто есть — зло, и, таким образом, и выход в космос должен быть только моральным и никаким более.

Я старею, потихонечку приближаюсь к моменту, когда стану прахом и присоединюсь к праху предков и, несмотря на то, что становлюсь все спокойнее, один вопрос тревожит меня: заслужил ли я сам, научил ли хоть чему-то своего сына, напутствовал ли я его, как это сделал когда-то мой отец, оставил ли я в его сердце улыбку того, кто дарит и верит, улыбку, которую нельзя не запомнить, по которой мой сын запомнит меня и запечатлеет ее в вечной памяти церкви и сохранит до момента, когда все мы, умершие, восстанем... И боюсь противоположного, и хочу оправдать себя — полностью не по-федоровски, говоря себе, что тогда, в моем детстве, было гораздо легче, чем сегодня, потому что звезды были ярче и мы жили деревенской жизнью, гораздо естественнее и здоровее, чем сегодня живут дети в больших городах, мы интимнее касались к природе, вокруг нас были животные, и деревья, и травы...

Вспоминаю свой последний отъезд в город-деревню моего детства, к матери. Уже наступала осень и листья хрустели под моими ногами, последнее солнце этого года грело и освещало мир каким-то странным светом, а улица, на которой находится родительский дом, была пустая и показалась длиннее, чем была на самом деле, и вела она куда-то в бесконечные



дали, как и тогда, когда я был маленьким. Я открыл калитку и с какой-то тоской посмотрел на старый орех, в кроне которого шумели последние листья. Мать сидела под орехом, голова была опущена над газетой с кроссвордом, который она безуспешно старалась решить. Желтый лист ореха упал на волосы и заплелся в них. На газете с кроссвордом лежала бумага с буквами азбуки — мать списала все буквы, чтобы вспомнить, как выглядит нужная ей буква в кроссворде. Я это заметил уже несколько месяцев назад, и каждый раз когда вспоминаю, у меня поднимается комок в горле. Эта бумага, на которой бесконечно любимой рукой были записаны буквы нашей кириллицы, тоже была борьбой против забвения. И в этой борьбе тихо уходила женщина, работавшая всю жизнь, как лошадь, так много и с таким усердием, о котором сегодняшнее недовольное поколение не имеет ни малейшего представления.

Я подошел и поцеловал ее. Она не двигалась. Я вошел в дом, чтобы оставить свои вещи, и обратил внимание на шум, слышимый с кухни. Дверь кухни была открыта, и я заглянул туда. На кухонном столе стоял петух («певец ты мой» — ласково говорила ему мать) и спокойно клевал хлебные крошки. Увидев меня, он поднял голову, выпятил грудь и закукарекал во весь голос. «Зачем ты орешь, дурак глупый», — услышал я со двора звонкий голос матери, а затем и ее восторженный, неповторимый, заразительный смех, которым когда-то она радовала всех нас, веселила всех вокруг себя... Теперь она разрешала все шалости своим животным... И я засмеялся спустя много лет так, как мог смеяться, когда был маленьким...

Она была живая, моя мать...

Ю.В. Линник

## ЭНТЕЛЕХИЯ ОБЩЕГО ДЕЛА

Бог есть — Бога нет.

Человеческая мысль издревле осциллирует между этими вероятиями. И. Кант оформил их альтернативу в виде своей четвертой антиномии. Возможно ли ее привести к синтезу?

Об этом долго размышлял А.Ф. Лосев. Читаем в «Диалектике мифа»: «Атеизм есть догмат»<sup>1</sup>. А вот слова А.Ф. Лосева, записанные В.В. Библихиным: «Атеизм лучшее доказательство бытия Божия»<sup>2</sup>.

Бог откровается человеку прежде всего как Творец. Мы называем Его Первосущим — Первопричиной — Перводвигателем. Вера зиждется на парадоксальнейшем догмате: Бог творит из ничего — что ему законы сохранения?

Начало мира всегда приковывало к себе умственные взоры человечества. Культура начинается с космогонических мифов. За ними стоят фундаментальные архетипы. Замечательно, что эти архетипы проявляются и в новейших научных теориях — подобного рода преемственность указывает на наличие априорных моментов в наших представлениях о космогенезе.

В начале была Бифуркация.

Такую идею нам подсказывает Архетип Раздвоенного Единого. Приведем несколько примеров его манифестации:

- библейская космогония повествует о целой серии бифуркаций: земля — небо, свет — тьма, вода — суша;
- китайское Дао порождает из себя Единое, которое дает бифуркацию на *ян* и *инь*;
- нарушение симметрии вакуума в теории Большого Взрыва приводит к выхлесту вещества и антивещества.

Почему всколыхнулся вакуум?

Что или кто стоит за поколебленным Ничто?

Поиск ответа на этот вопрос приводит нас к точке начальной сингулярности. Она является квантовым объектом. Поэтому здесь вступает в силу соотношение неопределенностей В. Гейзенберга. Оно размывает исходные причины и следствия. Нам не дано заглянуть за сингулярность. *Ignorabimus!* Что фундаментальнее этого агностицизма? И что благодатнее его для нашей интеллектуальной свободы? В самом деле, на путях рационального познания мы никогда не сможем ни доказать, ни опровергнуть, что за сингулярностью стоит некий разумный креативный фактор. И это прекрасно! За чертой, возле которой пресекается наше устремление к истокам, умозрительно просматриваются по крайней мере три возможности:

- у мира был Творец;
- начало всему положил случай;
- каким-то образом мы сами причастны к творению — и эта мысль не столь уж безумна, если вспомнить основное положение квантовой гносеологии: наблюдение объектов этого уровня равнозначно их созданию. Космологическая сингулярность находится в числе таких объектов. Пронаблюдавший ее делается демиургом.

Человек призван к теозису. Но какова мера этого теозиса? А.Ф. Лосев очень осторожно отвечает на этот вопрос, рассуждая об исихазме: «Человек становится как бы Богом, но не по существу, — что было бы кощунством, — а по благодати»<sup>3</sup>. Однако теозис ли это? В рассуждениях о Боге христианство максималистично. Он не делится на части — у него нет степеней. Столь максималистичным — предельным в своей полноте — дол-

жен быть и теозис. Соблазн гордыни тут очень велик. Лосевская сдержанность понятна. Но его «как бы» — это все-таки асимптота; тогда как в Евангелии от Иоанна сказано на данную тему без малейшей толики условности: «*Да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в нас едино*» (Ин. 17:21). Отец и Сын единосущны. Как можно войти в них, не восприняв этого качества? Находясь вне Бога, ты остаешься его подобием, зеркалом — позаботься о точности отражения. Но если ты в Боге, то отношение соответствия переходит в отношение тождества — иначе сказанное Христом утрачивает свою внутреннюю цельность и непрерывность.

По сути, Спаситель говорит о Богочеловечестве. Сможет ли оно ипостасно войти в Святую Троицу? Это излишний вопрос. Само понятие Богочеловечества подразумевает возможность такого вхождения.

Среди важнейших аспектов Преображения следует назвать трансформацию времени в вечность. При этом неизбежно релятивизируются концы и начала. Причина и цель смыкаются. Богочеловечество неисповедимо присутствует в созидающем мир Слове. Мы *sub specie aeterni* — его соратники. Антропный принцип закладывался при нашем нетривиальном участии.

Бог является нашей энтелехией.

Обратим внимание на то, что энтелехия — в терминах синергетики — является своего рода аттрактором: действует на нас из будущего как притягивающий магнит. Кем он включен? Тут возможны три ответа:

- это премирный и предвечный Бог;
- это образ Бога, созданный нами и спроецированный вовне, — механизм такого отчуждения убедительно раскрыт Л. Фейербахом;
- это спонтанно сложившаяся в процессе саморазвития материи тенденция, поддерживающая и усиливающая подъем мира на все более высокие уровни организованности, сулящие возможность спасения — энтропия навсегда отступит от нас; антропоморфно воспринятая и ярко мифологизированная, эта объективная тенденция воспринимается как Божественный Промысел.

Независимо от того, какой вариант реализуется на самом деле, конвергентно получается один и тот же результат: человек восходит к высшим целям. Подчеркнем еще раз, что природа аттрактора здесь не имеет значения — главное, что он действует. В самом факте этой конвергенции заложена возможность сближения теизма и атеизма. Сделаться бессмертным: к этой цели устремляются и верующие, и неверующие.

Цель теозиса может встать и перед атеистом. Он не верит в существование Бога — но верит, что человек способен сделаться Богом. Это безблагодатно? И похоже на самонадеянный прометеизм? Что ж! В разнообразии

людей есть носители и такого мировоззрения. При настроенности на плюрализм и терпимость к ним следует прислушаться.

Пусть позади был случай — но впереди означился Бог.

Это всего лишь эволюционное обретение? Но оно грандиозно. На вершине теозиса появится возможность творить из ничего. Новые миры воспримут напечатление наших личностей. Но сделают это очень свободно. Ведь мы будем творить в квантовых измерениях, где невозможна жесткая детерминация. Игровой дух неизбежен для космогенеза. Он похож на импровизацию. Поэтому проблематично, что мы сможем претендовать на прямое авторство — свои права всегда будет заявлять и *automation*: блистательная самопроизвольность. Нам придется работать на пару с ней. И она потребует от нас анонимности. Люди в новых мирах станут догадываться о нашем присутствии. Но оно всегда будет потаенным, неявным. Деизм обеспечен квантовой природой космогенеза. Наилучший из миров самодостаточен. Он допускает для объяснения себя самого конкурирующие гипотезы: за начало ответственен Бог — за началом стоит случай. Чудесно, что обе гипотезы правомерны — при своей кажущейся несовместимости они амбивалентны. И это знак успеха! Мир удался. Свобода получила в нем мощнейшее онтологическое обеспечение. Бог-автократор в таком мире невозможен. Скорее, он проявляется как тонкий игровой партнер, который всячески старается уйти в тень, больше всего любя незаметность. Выпячивать себя? Это дурной тон. Если Вселенная отлично обходится без Бога, то это исподволь может указывать на главное в нем: нам предстоит глубоко мыслящий создатель — деликатности и скромности ему не занимать.

Архетипы — гены Универсума.

Память многих вселенных способна сосредоточить в себе эта гипотетическая форма ментальной наследственности.

Обратим внимание на то, что в мифах о рождении мира активно участвует человек — вот два примера:

- Пуруша оборачивается в «Ригведе» Вселенной — его анатомия приведена во взаимно-однозначное соответствие с ее частями и стихиями;
- в «Калевале» мир возникает из яйца, но уткой оно откладывается на колено Вяйнямейнена.

Допустим, что за этими мифами стоит глухая память об участии человека в космогенезе — фантазия такого типа эвристична. Вместе с Н.Ф. Федоровым мы чаем воскрешения? И хотим активно участвовать в нем? Но сподвижниками Бога в столь масштабной акции можно стать лишь при достижении теозиса. Это два взаимосвязанных аспекта — две грани теозиса:

- способность воскрешать из мертвых;

- способность творить из ничего.

Оппоненты Н.Ф. Федорова были обеспокоены вопросом: не умаляет ли он Бога, предлагая ему человеческое сотрудничество? Или Бог самостоятельно не справится с этой задачей? Отсюда один шаг до подозрений в скрытом атеизме Н.Ф. Федорова.

Представим себе, что мы живем в богооставленном мире — или того хуже: Бог умер. Или его вообще нет — мир есть случайность. Однако при всех этих поворотах «Общее дело» сохраняет свою актуальность. Оно может увлечь и теистов, и атеистов. Свои предельные цели они определяют в разных формах. Но суть у них одна: максимальное раскрытие наших потенций — победа над смертью.

У всего живого одна энтелехия. Это нетление. Независимо от своего мировоззрения, люди в потоке жизни движутся к этой цели. Они могут быть скептиками и пессимистами. Субъективно их может влечь небытийная нирвана. Но в каждом из них присутствует — порой против личной воли — бергсоновский *«жизненный порыв»*: он направлен к бессмертию.

Атеист, осуществляющий теозис: это может выглядеть странным — но это возможно. И перспективно!

Я могу не верить в Бога.

Однако как энтелехия — как моя эволюционная установка — он для меня существует. Это реальная сила! Пусть ее онтологический статус весьма специфичен. Но она меня ведет, направляет, поддерживает. Я не называю ее Богом — нахожу другие определения. Какая разница? Варьируют мифы, но не питающие их архетипы.

Это архетипическое: скатерть-самобранка — мельница-самомолка — бутылочка самоналивайка. Мир вполне мыслим как *automation* — вслед за Лапласом мы можем отказаться от гипотезы Бога. Еще Аристотель писал о философах, которые *«...причиной и нашего неба, и всех миров считают самопроизвольность: ведь они считают, что сами собой возникают вихрь и движение, разделяющее и приводящее в данный порядок Вселенную»*<sup>4</sup>. Это заявка на синергетику! Религия вправе усматривать в ней серьезного конкурента. Но разве воля к бытию и порядку не похожа на Бога в его наиболее зрелой форме?

Аристотелевский вихрь указывает на спонтанную флуктуацию вакуума. На его неизъяснимое самовозбуждение. На безопорный первотолчок. Это божественно! Хотя формально Бог здесь отсутствует.

Саваофа не было.

Но был великий вздрог, породивший материю. Мистериальность этих научных построений сравнима по красоте и пафосу с откровениями религии.

Начало мира можно — в духе синергетики — мыслить без Бога. Но вот что по этому поводу пишет А.Ф. Лосев: *«Если же в самодвижении есть закон, то оно не просто движение, а разум, нус»*<sup>5</sup>. Не придем ли мы к синергетическому доказательству бытия Бога? Оно обещает быть самым сильным. Атеизм тут сходится с теизмом — безбожное оборачивается божественным.

В солипсизме Дж. Беркли мы видим заявку человека на роль Бога-Творца. Пока он творит на уровне восприятия, проецируя вовне ментальные образы. Станет ли дело за их материализацией? Это вопрос времени. Придет час — и мы будем работать с Ничто, побуждая его выплескивать сотни миров. Очень возможно, что это происходит уже сейчас — на пике творческого вдохновения. Однако остается незамеченным нами. Тем не менее благодаря нашей фантазии где-то зачинаются реальные миры. И там начинают искать Бога, не в силах представить, что им может быть нищий художник с планеты Земля, нечаянно всколыхнувший вакуум игрой своих грез. Ведь сознание граничит с ним — точнее, переходит в него, получая обширное поле для раскрытия своих креативных возможностей.

Достигнув теозиса, мы научимся управлять временем — и прежде всего инверсировать его. Это является условием воскрешения отцов. Обращение времени приведет нас к начальной сингулярности. Перед нами встанет новая задача: перешагнуть за квантовый порог. Это надо сделать корректно — с опорой на принцип соответствия: тогда соотношение неопределенностей окажется частью более обширного закона. Это не превратит случайное в необходимое, однако перед нами могут встать доселе скрытые статистические закономерности. Нам их нужно познать для того, чтобы восстановить стертое — собрать рассеянное. Размывание ведет к беспмятству. Как в условиях амнезии воскресить предков? Надо вспомнить все. Каждую жизнь, каждую судьбу! Воскрешение превратится в космический анамнезис — припоминание примет форму материального процесса. Забвение есть худший вид энтропии. Но нас полнит незабвенное! Оказавшись по ту сторону сингулярности, мы сможем схватить нить времени в самом ее начале — и теперь остается малое: проследивать ее бег по всем конкретным направлениям — по каждой жизненной линии. Это даст нам возможность эвакуировать отцов из времени в вечность. Это же самое делал бы и Бог в Судный день. Хорошо, если он окажется на месте, но в случае его отсутствия придет на выручку дублер: прошедшее через теозис Богочеловечество.

Не преувеличиваем ли мы своих возможностей?

Очень вероятно, что творение из ничего и обращение времени когда-нибудь станут настолько рутинными операциями, что уже никто не станет

ассоциировать их с божественным всемогуществом. Энтелехия, направляющая наше самоосуществление, есть нечто реалистическое, а не прожектерское. Или мы движемся на ложный свет? Однако вся логика восходящей эволюции — вся та подвижная лестница существ, о которой гениально писал Пико делла Мирандола, — свидетельствует о том, что верхняя ступень и впрямь выполняет функцию аттрактора: поднимает нас на все более высокие уровни организованности. По ней могут рядом подниматься теист и атеист.

Бога не было в начале — Бог будет в конце. Замкнув альфу и омегу друг на друга, мы невольно релятивизируем проблему, что могло много раз делаться в других вселенных и в других зонах. Первопричина или энтелехия? Амбивалентность этих понятий может стать результатом нашего творчества. Тогда Вселенная — эта или новая — обретет черты артефакта. Угадываешь в нем свое авторство? Видишь воскресшие поколения? Теозис является условием и сутью *общего дела*.

### **Примечания**

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 2001. С. 136.

<sup>2</sup> Он же. «Я сослан в XX век...». Т. 2. М., 2002. С. 557.

<sup>3</sup> Там же. С. 536.

<sup>4</sup> Аристотель. Сочинения. Т. 3. М., 1981. С. 91.

<sup>5</sup> Бибихин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2004. С. 194.

**А.А. Горелов**

## **ВОЛЯ К БЕССМЕРТИЮ**

Значение обретения смысла жизни и истины очевидно. Но когда речь заходит о бессмертии, очевидность исчезает. Бесспорно, вроде бы, как раз противоположное. Разве мы не знаем, что человек смертен? Разве не звучит самый известный силлогизм так: «Человек смертен. — Сократ человек. — Значит Сократ смертен». И все же находились люди, которые вступали в борьбу с очевидностью, потому что не могли с нею смириться.

Мне было пять лет. По ночам, когда тушили свет и все затихало, я не мог заснуть и, глядя открытыми глазами в загадочную темноту, пытался осознать то, что когда-то умру, сразу все вокруг исчезнет, и меня самого не будет больше никогда-никогда. Боязнь ухода из мира насовсем, неотступно следовавшая за мной по пятам каждую ночь, доходила до сладостного отчаяния. Мучительный вопрос требовал ответа, который мог

хоть как-то успокоить. Я утешал себя тем, что до 15 или даже 20 лет доживу (ведь почти все доживают до такого возраста), а значит жить еще так много: в 3–4 раза больше, чем прожил. Такой ответ ненадолго успокоил меня, но не принес желаемого покоя, потому что когда-то все равно ведь придется умереть. В бессонных мучениях долгих ночей дошел я до идеи переселения душ. Души не исчезают бесследно, а переходят в новорожденных, во все живые существа. Я был кем-то раньше и буду кем-то еще, пусть не человеком, а деревом, пылинкой. Пусть я не буду помнить о своей прошлой жизни, как не помню о предыдущей, лишь бы жить всегда и вечно ощущать себя и мир.

Откуда пришла ко мне идея реинкарнации? Ученых и религиозных книг в доме не было. По радио в советские времена об этом сказать не могли. Родители тоже при мне такие темы не обсуждали, и я у них ни о чем подобном не спрашивал. Эта идея пришла ко мне из какого-то иного мира и была выстрадана мною.

Впоследствии я понял, что страх смерти — одна из негативных потребностей, которая является следствием инстинкта самосохранения и принципиальная неудовлетворимость которой обеспечивает жизнь. Если люди преодолеют страх смерти, жизнь потеряет для них большую долю ценности, и легко будет с нею расстаться. Наличие такой неустранимой потребности делает жизнь человека фундаментально противоречивой, хотя и неабсурдной. Жизнь абсурдна в том случае, если человек «умирает насовсем». Если же отказаться от этого предположения, то страх смерти сам по себе отнюдь не абсурден, а необходим для жизни и эволюции.

Вне зависимости от того, есть бессмертие или нет, страх смерти необходим для того, чтобы человек жил. Он эволюционно обусловлен и присутствует в человеке, оставляя его здесь. Так что граница между жизнью и смертью нужна в любом случае, но если бессмертие есть, то она — переход, а если бессмертия нет — начало небытия.

Страх смерти может колебаться от незначительного до максимального. Если бы он у всех был минимальным, люди не ценили бы жизнь и не стремились бы к ней. Если бы он у всех был максимальным, развитие человечества стало бы невозможным из-за заикливания на чувстве страха. Страх смерти можно рассматривать как проявление инстинкта самосохранения. Более сложен вопрос с утверждением З. Фрейда о фундаментальном влечении к смерти и возникшим в связи с этим утверждением спором между З. Фрейдом и К. Лоренцом. Последний утверждал, что в человеке как живом существе не может быть не оправданных биологически инстинктов. Но ведь хочется порой броситься с обрыва вниз головой, когда подходишь к краю пропасти. Смысл эволюции цивилизации Фрейд видел



в борьбе между Эросом и Танатосом, между инстинктом созидания и инстинктом разрушения. Возможно, смысл цивилизации в том, чтобы отодвинуть смерть ценой сдерживания сексуального инстинкта. Тогда смысл нашей жизни — в борьбе с неизбежностью смерти. Человек — особое живое существо, так как он единственный знает о собственной смертности. Это, по-видимому, не простое совпадение, и именно сознание собственной смертности стимулирует влечение к смерти. О наличии последнего свидетельствуют индийские религии и буддизм.

Что такое смерть? Это прекращение существования некоторых материальных структур. Рассмотрим отдельные слова, входящие в данное определение. «Некоторых» — но не всех, если считать, что не только неживые тела, но одноклеточные и даже отдельные виды растений и животных бессмертны. «Прекращение существования» — но если считать самую материю вечной (как полагало большинство материалистов), то смертью можно назвать переход одних материальных структур в другие (в большинстве мистических, мифологических и религиозных систем смертью называется переход из одного состояния в другое). Материальных — но не идеальных: идей, мыслей, души, духа; об их смерти речь, по определению, не идет, они продолжают существовать в том виде, в котором застал их момент смерти человека, а может быть (это гипотетично) продолжают посмертное существование без материального носителя. Структур — но не самой материи, которая (повторим, по мнению большинства материалистов) вечна.

Соответственно, бессмертие — противоположное понятие по отношению к смерти, бессмертие — это вечное существование материальных структур. Поскольку человек соединяет материальные и идеальные аспекты, решить вопрос о его смертности или бессмертии, с научной точки зрения, не представляется возможным. Да, видимая материальная структура человека прекращает свое существование, но так как душа и дух к материальным структурам (опять-таки, по мнению большинства исследователей) не относятся, то решение вопроса об их смертности или бессмертии может быть только гипотетическим. Слово «гипотеза» не должно смущать, так как из предыдущей части статьи ясно, что любое суждение об объективном существовании чего-либо будет гипотетическим.

Жизнь называют медленным умиранием. Несчастия — это преддверие и подготовка к смерти, а вера — механизм, препятствующий связи несчастья со смертью. Вера в бессмертие и воля к нему противостоят смерти. Мировая культура свидетельствует о том, что человеческая мысль вдохновляется волей к бессмертию как продолжением воли к жизни — начиная с эпоса о Гильгамеше и кончая современными научными проектами клонирования. Стремление стать бессмертным, другими словами, вкусить

плод древа жизни, пронизывает мифологическую литературу и в одном из древнейших ближневосточных произведений — эпосе о Гильгамеше — является основной идеей.

«Эпос о Гильгамеше» рассказывает о человеке, который многого добился в жизни: всё увидел до края мира, перешел все горы, познал все моря, покорила врагов, постиг премудрость, видел сокровенное и ведал тайное. Он был велик более всех людей. Мощный, славный, всё постигший, днем и ночью он «буйствовал плотью». Как подобает герою, все его помыслы были о том, чтобы прославиться своими подвигами и таким образом войти в вечность:

*Подниму я руку, нарублю я кедра,  
Вечное имя себе составлю я!*

Это Гильгамеш повторяет неоднократно. Поначалу он относится к смерти довольно спокойно и даже с некоторой иронией:

*Только боги с Солнцем пребудут вечно,  
А человек — сочтены его годы,  
Чтоб он ни делал — все ветер!  
Ты и сейчас боишься смерти,  
Где же она, сила твоей отваги? (с. 151)*

Но вот после свершения всех великих подвигов умирает лучший друг Гильгамеша, и он внезапно осознает свою слабость и беспомощность:

*И я не так ли умру, как Энкиду?  
Тоска в утробу мою проникла,  
Смерти страшусь и бегу в пустыню...  
И ко всем богам идут мои молитвы:  
Как прежде бывало, меня сохраните! (с. 181)*

Смерть друга заставила Гильгамеша по-новому воспринять смерть как таковую:

*В моем городе умирают люди, горюет сердце!  
Люди уходят, сердце сжимается!  
Через стену городскую свесился я,  
Трупы в реке увидел я,  
Разве не так уйду и я?  
Воистину так, воистину так!*

Отсюда следует горький вывод:

*После того, как бродил по свету,  
Разве довольно в земле покоя?  
Видно, проспал я все эти годы!  
Пусть же солнечным светом насытятся очи:  
Пуста темнота, как нужно света! (с. 181)*

«Можно ль мертвому видеть сияние Солнца?» (Там же), — задает Гильгамеш вопрос богу. В ответ бог Солнца Шамаш говорит: «Жизни, что ищешь, не найдешь ты!» (Там же, с. 180). А бог воздуха и земли Эллилль добавляет: «Ты же хочешь, Гильгамеш, чего не бывало» (Там же).

Но Гильгамеш не смиряется. Он продолжает совершать подвиги. Теперь их цель — обретение бессмертия. Умирать — это судьба человека, но Гильгамеш выходит на борьбу со смертью. Он взбирается к горам Машу, за которые закатывается бессмертное Солнце и которые стерегут люди-скорпионы:

*Друг мой любимый стал землею!..*

*Устрашился я смерти, не найти мне жизни (с. 183), —*

объясняет он человеку-скорпиону.

Гильгамеш переживает и за друга, и за себя:

*Так же, как он, и я не лягу ль,*

*Чтоб не встать во веки веков? (Там же)*

Сидури — хозяйка богов — пытается отговорить Гильгамеша от бесплодных переживаний и порывов:

*Боги, когда создавали человека, —*

*Смерть они определили человеку,*

*Жизнь в своих руках удержали, —*

и советует:

*Ты же, Гильгамеш, насыщай желудок,*

*Днем и ночью, да будешь ты весел,*

*Праздник справляй ежедневно,*

*Днем и ночью играй и пляши ты!*

*Светлы да будут твои одежды,*

*Волосы чисты, водой оmyвайся,*

*Гляди, как дитя твою руку держит,*

*Своими объятьями радуй подругу —*

*Только в этом дело человека! (с. 188—189)*

Гильгамеш не был бы настоящим героем, если бы следовал таким советам. Он поступает иначе. Стремясь обрести бессмертие, Гильгамеш проходит путем солнца в подземном мире после того, как оно умирает, чтобы утром возродиться снова. Он во что бы то ни стало хочет найти Утнапиш-ти (буквально «я нашел жизнь») — единственного человека, пережившего потоп, которому боги даровали бессмертие, чтобы узнать у него секрет вечной жизни:

*Чтоб увидеть того, о ком ходит преданье,*

*Я скитался долго, обошел все страны,*

*Я взбирался на трудные горы,  
Через все моря я переправлялся,  
Сладким сном не утолял свои очи,  
Мучил себя непрерывным бдением,  
Плоть свою я наполнил тоскою,  
Не дойдя до хозяйки богов, сносил я одежду...  
Да найду я жизнь, которую ищу я! (с. 194—195)*

Все бессмысленно, стонает Гильгамеш, если человек смертен. Найдя Утнапишти, он просит его помочь обрести бессмертие. В ответе Утнапишти слышится ирония:

*Почему, Гильгамеш, ты исполнен тоскою?  
Потому ль, что плоть богов и людей в твоём теле,  
Потому ль, что отец и мать тебя создали смертным?  
Ты узнал ли — когда-то для смертного Гильгамеша  
Было ль в собрание богов поставлено кресло? (с. 195)*

А затем он продолжает серьёзно:

*Даны ему, смертному, пределы...  
Ярая смерть не щадит человека:  
Разве навеки мы строим дома?  
Разве навеки ставим печати?  
Разве навеки делятся братья?  
Разве навеки ненависть в людях? (Там же)*

Это относится не только к человечеству, но и ко всем явлениям природы.

*Разве навеки река несёт полые воды?  
Стрекозой навсегда ль обернется личинка?  
Взора, что вынес бы взоры Солнца,  
С давних времен ещё не бывало. (Там же)*

*И сказал Гильгамеш Утнапишти:  
Плотью моей овладел Похититель\*  
В моих покоях смерть обитает,  
И куда взор я ни брошу — смерть повсюду! (с. 204)*

Утнапишти сжалился над героем и поведал ему, где находится цветок, дающий вечную молодость:

*Этот цветок — как терн на дне моря,  
Шипы его, как у розы, твою руку уколют.  
Если цветок этот твоя рука достанет —  
Ты к юности опять возвратишься. (с. 205)*

---

\* Бог судьбы, приходящий за умирающим. — А. Г.

Гильгамеш хочет принести цветок бессмертия в родной город:

*Принесу его я в Урук огражденный,*

*Накормлю народ мой, цветок испытаю:*

*Если старый от него человек молодеет,*

*Я поем от него — возвратится моя юность.* (с. 205—206)

Все свои силы Гильгамеш устремил на обретение бессмертия и почти достиг его, но змей (опять змей!) становится на его пути. Он похищает цветок бессмертия, когда герой по дороге домой решил искупаться. На этом кончается эпос о Гильгамеше. Задача, которую он поставил себе, не разрешена до сих пор.

Вот мысли современного человека, вполне созвучные древним. «Если бы верить в личное бессмертие, то насколько было бы легче», — горестно говорил И.А. Бунин после смерти брата Юлия<sup>2</sup>. «Я мучаюсь страшно, все время представляя себе, как он в последний раз лег на постель, знал ли он, что это последний раз? Что он был жалок, что умирал среди лишений. А затем — тяжело, что с ним ушла вся прежняя жизнь»<sup>3</sup>. И дополнительная запись в дневнике чуть позже: «Люди спасаются только слабостью своих способностей — слабостью воображения, недуманием, недодумыванием» (21 января 1921 г.). Не помогает даже мысль о работе и оставлении после себя результатов своих трудов. «А зачем? Все равно смерть всех любимых и одиночество великое — и моя смерть! Каждый день по 100 раз мысль вроде такой: «Вот я написал 3 новых рассказа, но теперь Юлий уже никогда не узнает их — он, знавший всегда каждую мою новую строчку, начиная с первых озерских!»<sup>4</sup>. Отсутствие бессмертия обесмысливает жизнь. Мысли писателя XX века созвучны страданиям героя пятитысячелетней давности. Проблема бессмертия — это «проблема, важнее которой ничего нет» (И.В. Вишев), «одна из самых притягательных и самых мучительных тем русской культуры» (И.И. Евлампиев).

Именно для современного человека проблема бессмертия встает во всей своей неизбывной значимости. «Крестьянин мог умереть, чувствуя, что он "насыщен жизнью", как Авраам ("И скончался Авраам, и умер в старости доброй, престарелый и насыщенный жизнью, и приложился к народу своему" — Бытие 25, 8. — А.Г.). Феодал и воин также. Ибо тот и другой совершили круговорот своей жизни, за пределы которой они не выходили. Но "стремящийся" к самоусовершенствованию в смысле присвоения или создания "культурных ценностей" "образованный" человек этим не удовлетворяется. Конечно, он мог "устать от жизни", но "не насытится жизнью", считая, что завершил ее цикл. Ибо его совершенствование в природе столь же безгранично, как совершенствование культурных ценностей. И чем дольше дифференцировались и множились культурные ценно-

сти и цели самоусовершенствования, тем ничтожнее становилась та доля культуры, которую в течение конечной жизни пассивно в качестве воспринимаемого или активно в качестве творимого мог усвоить человек»<sup>5</sup>. Гоголевская Пульхерия Ивановна могла еще, как библейский Авраам, спокойно принять смерть. Но в XX веке культурный ужас смерти породил как свою сублимацию философию экзистенциализма, противостоять которой призвана воля к бессмертию.

Религия порой успокаивается на вере в бессмертие, для активных пассионариев этого мало. Они подключают свою волю. Если вера в бессмертие не требует каких-либо активных действий в направлении его обеспечения, то воля к бессмертию (как и к жизни, к власти и т. п.) требует решительных действий для достижения желаемого. У Гильгамеша не просто вера, он осуществляет свою волю («Я хочу, чтобы было так»). А. Шопенгауэр в работе «Мир как воля и представление» рассматривал волю как причину и способ существования мира. Посредством воли мир становится сущим и посредством воли человек стремится к бесконечному существованию. Также осуществлял свою волю к бессмертию русский философ Н.Ф. Федоров и другие мыслители и практики от древности до наших дней. Гильгамеш — символ воли к бессмертию и активное осуществление этой воли можно по аналогии с известным выражением З. Фрейда назвать «*комплексом Гильгамеша*». Воля к бессмертию — духовный ответ на страх смерти человека, единственного существа, осознавшего свою смертность.

Как соотносится воля к бессмертию с хорошо знакомой волей к жизни и волей к власти, которую Ф. Ницше считал основой человеческого существования? Воля к бессмертию не тождественна воле к жизни, если человек хочет во что бы то ни стало увеличить время своего существования, которое (с чем он заведомо согласен) когда-то закончится. Воля к бессмертию не тождественна воле к власти, если человек хочет властвовать не для осуществления великой цели, а чтобы иметь власть как таковую. Но правильно поняты воля к жизни как воля к тому, чтобы наше временное и временное существование превратилось в вечное, и воля к власти как воля к тому, чтобы иметь власть для осуществления вечной жизни для всех людей, не противоречат воле к бессмертию. Воля к жизни естественно переходит в волю к бессмертию у существа, осознавшего свою смертность и хотящего противостоять ей.

Как воля к бессмертию соотносится с научным мышлением? Принцип цикличности используется в современной концепции эволюции. «Жизнь — Смерть» и составляет подобный цикл, способствующий развитию целого. Смерть рассматривается как один из адаптационных механизмов, созданных природой для сохранения жизни. «Чтобы выжить,

организмы должны приспособиться к окружающей среде. А условия этой среды отнюдь не постоянны и могут довольно резко изменяться. Поэтому каждый организм имеет тысячи признаков, постоянное смешивание которых в ходе скрещивания создает постоянно обновляемую "живую массу" с огромным запасом самых разнообразных качеств»<sup>6</sup>. Но сами адаптационные механизмы могут меняться, если становятся тормозом развития. Как считают многие ученые, на заре эволюции смерти не существовало и первые живые существа были практически бессмертны. Многие микроорганизмы — самые древние формы жизни — при благоприятных условиях, создавая свои точные копии, способны жить неограниченно долго. Это подтверждают современные лабораторные исследования. Предполагается, что земноводные — черепахи и крокодилы, обладая геном бессмертия, умирают от травм, болезней или голода, но не от возрастного изменения клеток. Смерть возникла в процессе эволюции, потому что она целесообразна, но не неизбежна. Может быть, человеческая тяга к бессмертию, нашедшая воплощение в религии, есть память и тоска о первичной поре жизни, когда на заре эволюции смерти не существовало, следствие воспоминания нашего бессознательного о прежних бессмертных временах существования живого?

Если смерть возникла некогда как адаптационный механизм, то она же может и исчезнуть, если станет не нужной. Естественный бессознательный отбор заменяется на уровне человека искусственным сознательным, приобретающим все большее значение в эволюции. Может быть, это ведет к уменьшению целесообразности смерти? Рассуждения о бессмертии становятся в наше время актуальными в связи с генетикой (клонирование) и кибернетикой (информационная нагрузка). Если уже сейчас ученые ставят проблему бессмертия в повестку дня, то резонно предположить, что это может быть достигнуто человеком будущего.

### *Примечания*

<sup>1</sup> Когда Ану сотворил небо. Литература древней Месопотамии. М., 2000. С. 151. Далее цитаты приводятся по данному изданию с указанием в скобках номера страницы.

<sup>2</sup> Лавров В.В. Холодная осень. Иван Бунин в эмиграции 1920–1953. М., 1989. С. 95.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 99.

<sup>5</sup> Вебер М. Избранное. М., 1994. С. 37.

<sup>6</sup> Миронов Е. Бессмертие: награда или испытание? СПб., 2003. С. 13.

В.П. Фетисов

## ЖИТЬ ЗА УМЕРШИХ

Смерть не имела бы ни смысла, ни оправдания, если бы оставшиеся в живых не захотели или не смогли жить за умерших и если бы умершие не знали наверняка, что самые родные и близкие им люди продолжают жить еще и за них.

Другие попытки оправдать или даже победить смерть, несмотря на их оригинальность и благородство, еще менее убедительны. Такова, в частности, вера в загробное существование и переселение душ. Ссылки на то, что память о смерти побуждает задуматься о смысле жизни и о ее совершенствовании, вовсе не затрагивают судьбу умерших и поэтому тоже не состоятельны. Аргументы о смерти как освободительнице от тягот этой жизни чересчур пессимистичны. Наконец совсем уже наивны софизмы, отрицающие всякую связь человека со смертью: пока, мол, есть человек — нет смерти, а когда есть смерть — нет человека.

«Жить за умерших» — это, пожалуй, единственно возможная и реальная форма позитивного отношения к смерти. Низшие формы жизни ограничиваются жизнью для себя. Людям и животным удается жить для других и находить в этом нравственное оправдание. Но жизнь для других, как бы ни была достойна и возвышенна с нравственной точки зрения, все равно бессильна перед смертью и не может оправдать смерть. Мать может жить ради ребенка и для ребенка, но если ребенок вдруг умирает, жизненная цепочка обрывается, и образовавшуюся пропасть заполнить нечем.

Если умирающий знает, что близкий человек, искренно оплакивающий его кончину, будет стараться хотя бы частичку своей жизни прожить и прочувствовать как дань другу, как его судьбу, его горестные и радостные переживания, это сглаживает негативный характер смерти и продлевает бытие умершего. Не так, как оно продолжается в детях, в делах, которые уже навсегда оторваны от личности умершего, а именно как его лично переживаемое бытие.

Никакого утешения и успокоения для умирающего не будет от того, что кто-то из сослуживцев будет, например, выполнять его работу, а кто-то из родственников продолжит его семейный бизнес. Вернее, утешение может и будет, но преодоления смерти его личности не произойдет. Речь здесь идет совсем о другом — о готовности доверить «жить за себя» такому близкому и любимому человеку, чье дальнейшее существование может быть даже большей ценностью, чем своя собственная жизнь.

Только самые близкие и дорогие люди способны взять на себя эту миссию. Для этого, во-первых, они должны хорошо знать душу и характер



умершего, настолько хорошо, чтобы суметь почти идентично среагировать на ту или иную жизненную ситуацию. А, во-вторых, глубина горя от потери любимого человека у них должна быть так велика, что дальнейшая жизнь без него кажется невозможной.

Оставшийся живым не представляет себе жизнь без умершего и не хочет такой жизни. Вот это осознание безграничности горя и бессмысленности своей дальнейшей жизни позволяет, побуждает и даже заставляет несчастного принять действительно спасительное и единственно возможное решение — жить за умершего.

Для оставшегося близкого человека возможность дополнить свою жизнь, свои поступки, впечатления теми поступками, мыслями, впечатлениями, которые, как ему достоверно известно, могли иметь место у умершего, — большая честь. Поступая так, он совершает духовный подвиг. Точно так же доверие жить за себя со стороны умершего является проявлением огромного уважения и любви к своему близкому другу или родственнику. Само собой разумеется, что подобные отношения подвижнической любви возможны только между духовно близкими людьми.

Любовь живого человека к живому — это всего лишь подготовка к более сильному и настоящему проявлению любви, возможному лишь при соприкосновении со смертью. Любовь живого к живому может оставаться на уровне заурядного стремления к удовольствию и комфорту от совместного общения. Высшее проявление любви имеет место там, где она вступает в битву со смертью, то есть там, где есть диалог между живым и умершим. Я люблю и могу продолжать жизнь, только живя одновременно и за него. Я люблю и могу умереть в радости от сознания того, что мой любимый будет жить еще и за меня.

Только умирающий может полюбить живого и только оставшийся жить за него может назвать любовью свое отношение к умершему. Слова о любви между живыми — это всего лишь слова, отражающие что угодно. Любовь проверяется смертью, а смерть побеждается любовью.

«Милый, живи за меня». Произнося эту фразу, умирающая девушка своим искренним духовным порывом бросает смерти вызов. И если ее друг, не представляя себе жизни без любимой, готов использовать эту единственную возможность, то у смерти отбирается всякое духовное содержание, а остаются только химические реакции.

Живущие за умершего «раскалывают» его бытие на кусочки. В одной ипостаси за него живет любимая женщина, в другой — близкий друг, в третьей — преданный ученик. Казалось бы, что толку в таком продолжении существования по частям? Толк, однако, как раз в полном и целостном воплощении личности в каждой части. Точно так же как личное «я» не те-

ряет себя, когда слушает музыку, пишет статью, гуляет по лесу, так же и все близкие люди, посвящая часть времени своей жизни любимым занятиям умершего, всегда имеют перед собой его живого и целостного.

Таким образом, перед живущими всегда стоит нравственная задача — жить за умерших. При этом жизнь за себя (своя жизнь) отодвигается на второй план, делается условием, фоном для исполнения более возвышенной жизненной цели. В самом широком смысле это и есть долг сынов перед отцами, поскольку сыны чаще всего умирают позже. Однако в нынешнем состоянии духовной разобщенности исполнение долга перед умершими не может осуществляться автоматически через биологическую смену поколений. Человечество должно пройти этап духовного единения по самым разным каналам связи, а не только по цепочке «родители — дети».

В настоящее время жить за умерших должны начинать прежде всего те духовно близкие между собой люди (и родные и не родные), которые, несмотря на неизбежность смерти, не хотят с нею смириться и готовы исполнение самой заветной просьбы умирающего («пожить за него») сделать единственным оправданием своего дальнейшего существования.

Готовность жить за умершего приводит к тому, что даже во внешности оставшихся жить появляются похожие на умершего черты — жесты, мимика, интонации. Точно так же как незадолго до смерти в уходящем человеке неожиданно обнаруживаются черты сходства с теми близкими людьми, которых он хотел бы оставить живущими за него.

Пережить опыт подобного возвышения над смертью помогает огромная духовная сила, которая вопреки всем законам естествознания способна навечно соединять тех, кого безжалостно разделяет смерть. Но при этом и сама безжалостность смерти оправдывается возможностью преображения смертного человека. Живя за умерших, он силой духа изгоняет смерть из жизни.

**В.И. Балясный**

## **НИКОЛАЙ ФЕДОРОВ: ОБЫДЕННЫЙ РАЙ**

Я знал одной лишь думы власть,  
Одну — но пламенную страсть...

*М.Ю. Лермонтов*

Он умирал.

Смерть отнимала у жизни человека, который смертельно ненавидел смерть.

Жизнь уступала смерти человека, который насмерть смерти противостоял.

Умирал Федоров.

Смерть выдворяла из жизни того смертного из смертных, который всей своей жизнью указывал смерти на дверь.

Николай Федорович Федоров умирал.

Провидец бессмертия смотрел своей собственной смерти в глаза.

\* \* \*

Он смотрел вослед жизни, его покидавшей, так, как разве еще лишь один на земле человек за тысячи лет до него прощальным взглядом, возможно, всматривался в уходящие за горизонт спины народа своего.

Человек, вошедший в НИЧТО, чтобы выйти во ВСЕ.

Опираясь на посох, сам ставший опорой и посохом народу своему.

От реки до реки проведенный.

От Нила до Иордана приведенный.

Прошедший с народом своим через сорок пустынных лет.

Библейский пророк Моисей.

Несмотря на столь невиданную дерзость подобного сравнения, по бесподобной, несравненной и дерзновенной сути ими свершенного, эти две исключительные людские судьбы выглядят сопоставимыми вполне. Включая незаконное для его рода-племени сохранение жизни младенца Моисея в древности — в перекличку с избиением мальчиков-младенцев при рождении Христа — и незаконнорожденность Федорова у нас.

Время — это божественная пашня, в которую Создатель сеет Слово Свое, — и восходит оно на все времена. В этом смысле время едино. И способность сопереживать дальнему и недавно минувшему наделяет людей всех поколений осознанием цельности своей жизни с целостной жизнью как таковой.

В пору Федорова отношение к рождению ребенка вне церковного брака было менее терпимым, чем в нынешние дни. Люди оказывались неисцелимо душевно травмированными самим фактом такого своего рождения на всю дальнейшую жизнь.

(Лидия Дометьевна Баранова — Лиданка среди друзей — ближайшая гимназическая подруга Нади, дочери Розанова, в дальнейшем художницы Надежды Васильевны Верещагиной, вспоминала, как та в максималистские подростковые годы вызвала ее как-то из дому, завела в какую-то подворотню и в страшном волнении поведала, что навеки прощается с ней: открылось ей вдруг, что родители ее, оказывается, не повенчаны и вот решила она, незаконно живущая, из жизни уйти.)

Николай Федорович, княжеский и дворянской девицы сын, разговоров о происхождении до конца своих дней старательно избегал. До нас дошло по весьма небезобидному делу Каракозова протокольное дознание молодого Федорова в полицейском участке. На формальные анкетные вопросы о месте рождения и родителях он отвечал, что ни то, ни другое неизвестно ему.

Всегда это жалившее сознание чувство отторгнутости своей самыми родными людьми сознательно прячется человеком внутрь себя — и чем глубже оно загоняется, тем, к сожалению, больнее жалит оно. И боль не-любви одной лишь любовью и возможно унять.

(Неисповедимо, каким образом о том ведают детские надорванные сердца.

В наших детских домах, в часы без воспитателей, где-нибудь перед сном, предоставленные сами себе, дети тайно играют в подмену родительской нелюбви любовью своей. На каком-нибудь шестом или восьмом этаже в непогоду зимой протягивает девочка в форточку пустую ладошку и возвращает обратно с апельсином в руке. И всем объявляет, что это мамочка ей принесла. После чего забирается на подоконник и долго еще пере-крикивается со своими родителями внизу: за себя и за них говорит.

Верят все. Рады все.

Потому как подобные фокусы-покусы в детских домах проделывает она не одна.)

...Такая неутолимая жажда ответной любви, без которой изнывает душа человека от самой колыбели его, способна пустыней весь мир для него обратить. И растеряется он. Потеряется он. Без следа пропадет.

Так, казалось, и с молодым Николаем Федоровым однажды произошло.

Ничто вообще не сулило ему особой судьбы. Да и сам он, похоже, ее и не искал. Совершенно иная, обычная по общепринятым меркам, мерещилась ему своя жизнь: чему-то обучиться; как-то на ноги встать; наверное, обрести собственную семью... Таким и прослеживается поначалу его путь. Уездное училище — гимназия — лицей. Причем нигде, кроме отдельных ярких точечных вспышек, успеваемостью не блещет грядущий «московский Сократ». В лицее поддерживает материально, а может, и полностью содержит, дядя по отцу. По смерти его оба родные брата-погодки покидают лицей. И пропадают из виду. Будто «Бермудский треугольник» их поглотил. Старшего — навсегда.

Вдруг, после Ришельевского лицея в Одессе, учителем уездного училища Николаем Федоровичем в Липецке, словно из небытия выплывает, внезапно является Федоров-младший два с половиною года спустя... Но об этом нас извещает сегодня архив. Документ. А впервые вживую свиде-

тельствует о преображенном Федорове его будущий ближайший ученик. По его свидетельству перед нами неузнаваемый Федоров предстает.

Совершенно по складу иной человек.

В свои тогдашние 35 лет явится он человеком, которого в дальнейшем — Лев Толстой святым назовет, — Владимир Соловьев признает утешителем и учителем своим, духовным отцом, — а Достоевский его мысли воспримет, словно свои.

Тогда уже зародилось в нем «общее дело», вынашиванию и рождению которого он все свои жизненные силы отдаст.

Как в этом пасынке от рождения могла народиться такая ко всему роду людскому любовь?

Как могло стать так, что именно в нем, в этом незаконнорожденном, а стало быть, незаконно живущем молодом человеке, смог возродиться бессмертия исконный закон, вне закона поставивший саму смерть?

Да и с чего б это он, недавно еще опрятный, как все, лицеист, приглаженный да отутюженный (что не исключено), стал вдруг отрепья носить? Всегда страдавший от нехватки средств, теперь самую малость от учительских грошей оставляет себе, остальное страждет раздать безденежным ученикам, а в дальнейшие библиотечные годы таким же неимущим читателям своим? Спит на голом топчане, ни постели, ни белья... даже самую длительность сна донельзя силится укоротить?..

Похоже, что прежний плен земной тесноты для себя теперь он избрал, как свободу, свыше дарованную ему.

Из замкнутых классных комнат переносит под звездное небо он уроки свои — из школьного здания в мироздание он вводит детей.

По сути, предписанные школьной программой заурядные уроки преображались в его исполнении в учительство бессмертного единства всего живого, являли собой прообраз внехрамовой литургии, которую впоследствии проект «общего дела» обосновывал, разрабатывал как переход от обучения богослужению в храме к литургическому воплощению Слова Божьего в Божий мир.

Вообще, познание и деланье в жизни Федорова всегда были цепко сопряжены.

Познание для деланья.

Деланье для познания.

В его методе обе эти стороны единого целого неделимы и естественны, как левая и правая — две руки.

Деланье в соделаньи.

Соделанье человека с Богом. Чему он до конца был учителем и бесконечным учеником.

И в памятнике ему учительской поры он видится босым, исхудавшим, в потрепанной одежде на ветру, вытянутым ввысь под открытое небо. И жест, и взгляд, и вся вдохновенная фигура должны быть схвачены так, что всех, кто с ним соприкоснется взглядом, обращают в его учеников.

Уже тогда географии, которую преподает, он внемлет как земному жилищу, а история земли кладбищенской немотой оглушает его.

И в центр преодоления смерти он помещает саму смерть. По нему, смерть не следует выносить за околицу жизни: посреди городов и селений следует кладбища размещать: в центры жизни необходимо места захоронения обратить. Пусть бы смерть постоянно мозолила людям глаза; пусть бы зовом о воскрешении неотвязно язвила бы души живым напоминанием о сыновнем долге умерших воскресить.

Местом общения между живыми, в присутствии умерших, могилы призваны стать.

(...Между прочим, Федоров тем самым в некотором смысле эллинам руку от нас подает. Или пожимает руку, от эллинов через него протянутую нам. Руку Платона. И Академа, в юности погибшего мифического героя, перед которым преклонялся Платон.

— Пойдемте к Академу, — приглашал Платон своих учеников, и шли они в рощу, где по преданию юноша был похоронен, для философской беседы очередной. Вот так вот от одного эллинского Академа все академии и пошли.

Но это так, к слову, о рукопожатии времен.)

Конечно же, многое им отыскивалось на ощупь, и его излишний энтузиазм по поводу чего-то для него бесспорного, на взгляд сегодняшней может наивным предстать. Допустим, к примеру, открывшаяся возможность снарядами с особой химической начинкой в небе тучи разгонять. Уж мы-то знаем теперь, как это новшество применяется для того, чтоб над высокими парадными низкую хмарь устранять... Тот технический прогресс, который нынче нас лишает покоя и сна и способен, увы, всю планету упокоить вечным сном, никому и не снился тогда. Да и Федорова вряд ли уж так вдохновляла сама по себе тучегонная, повелевающая погодой технологическая сторона. Нет, скорее всего, она служила ему косвенным подтверждением того, что человек способен осознанным молитвенным усилием свою внутреннюю природу изменить.

Из смертной в бессмертную преобразить.

Тучи смерти отогнать. Развеять. Разогнать.

Уж если человек умеет некое приспособление сперва вообразить, затем сконструировать и свой замысел осуществить и с помощью своего изобретения в направлении, задуманном им, в природе внешней что-то изме-

нить, то он так же, с Божьей помощью, сумеет взрастить в себе, — либо возродить, быть может, — пока невообразимые для него необходимые органы, способные его от смерти оградить и прежде умерших из смерти воскресить («Наше тело будет нашим делом»).

По Федорову, для этого необходим единый всечеловеческий литургический порыв.

Такого рода творческий порыв, каким он случается, когда «об один день» всем миром возводили заново дотла сгоревшие храмы или строили новые одно-двух-трехдневные, но все равно обыденные, — чтобы холеру отвадить или какую иную большую напасть отвести в вечно пожираемой пламенем и, как купина, вовеки неопалимой бревенчатой Руси.

Только порыв, созидающий «об один день», направить нам следует на храм душевный и на вместилище духовности телесный наш храм.

И вернется на землю «об один день» утраченный нами «обыденный рай».

И обессмертится жизнь.

И изживется смерть.

И осуществится «общее дело», всем ученым и не ученым всем Николаем Федоровичем Федоровым завещанное нам.

Дело, которое, в общем-то, — даже при невнятной такой, на пальцах, что называется, передаче примерного смысла его, — то и дело не перестает изумлять. И с новыми силами вопрошать понуждает: откуда такое в нем?!

С чего бы?!

В нем уживались смирение преподобного Серафима с обретением мира в себе во спасение тысяч вокруг, и пламень протопопы Аввакума в нем пламенел и до бела его распалаял. «За один аз» его хватало и Льву Толстому руки не подать.

В нем эти крайности себя обнаружат, когда после двух с половиной лет исчезновения он обнаружится сам. Когда после смерти добрейшего дяди братья лишатся всякой поддержки, оставят учебу; старший, Александр, в пустыне времени растворится навсегда, а Федоров-младший, как уже говорилось, вдруг окажется аттестованным и распределенным в уездное училище историю и географию детям преподавать.

Внешне странный — на поверхностный взгляд — перепад. Правда, от сельскохозяйствования на земле, которому он обучался в лицее, до обучения географии земли вроде, как говорится, рукой подать, — а тут и история тоже, как будто, сама по себе под рукой. Но что за невиданное виденье этих предметов — того и другого — да еще преподносимое детям, — откуда оно? отчего?

С первых же его учительских шагов возникает, обостряется и сопровождается до последнего шага его жизненного пути болезненное ощущение, что Федоров, помимо всего, нечто невыносимое силится пересилить в детстве своем.

Он словно сызнова входит в детство свое среди детей. Обучая детей, он пытается детство свое переучить. Врожденную неродственность незаконнорожденности своей родством со всем родом людским стремится он в душе глубоко превозмочь.

Так в глубинах морских жемчужина зарождается и растет. Внутрь створок раковины попадает песчинка и давит на нежную внутреннюю поверхность ее. Для того чтобы инородную песчинку изолировать, она обволакивается выделяемым застывающим веществом, отчего давление на поверхность моллюска усиливается, а обволакивание продолжается: чем сильнее давление, тем больше жемчужина, — чем больше жемчужина, тем сильнее внутренняя боль...

Болью рождаются жемчужины в природе.

Болью рождаются жемчужины в искусстве.

Болью нарождаются в душах человеческих самые неотразимые жемчужины духовных идей: чем крупнее, чем светлее, чем красивее, чем блистательнее жемчужина, тем мучительней ее породившая боль.

Но, в конце-то концов, почему эта мысль, этот план, по его представлению, естественный, не выдуманный, самую природой рожденный, — почему этот самый великий и самый простой, по его выражению, проект именно в нем родился?..

Кругами ходит и на круги свои возвращается вечный, вовек безответный вопрос: почему Моисей?

Почему Моисей, древний юный беглец Моисей, годами моложе нашего послелицейского Федорова, удравший из Египта от собственного греха подалше Моисей, проживший затем вполне неприметную жизнь, почему именно он, восьмидесятилетний Моисей, прослышал на пастбище из неопалимой купины к нему обращенный Божий зов: пойти и вывести из рабства фараона египетского свой народ.

Можно себе только представить, — вернее, и представить себе невозможно, что случилось с ним; как у косноязычного и без того пастуха Моисея дар речи мгновенно пропал.

— А кто я такой? — только и пролепетал онемевший старик.

С этим вопросом вопросов и Федоров жил до конца своих дней с того самого дня, когда он, вынужденный недоучка, вечно терзаемый смертью родных и неродственностью отношений живущих, к себе различил неопалимый повелительный глас: пойти и высвободить из плена самого не-



умолимого, беспощадного самого фараона из фараонов — смерти — весь смертный, от века родившийся род людской.

Он слушает и ранее слыханные, но прежде неслышанно напрямую призывным евангельским гласом к нему взывающие святые слова:

— Дела, которые Я творю, и вы сотворите и больше сих сотворите.

— Отец мой доселе делает и Я делаю.

— Я и Отец мой одно.

Железными ударами языка о стенки литого колокола колотится в груди его сердце.

Как ветхому Ионе от Божьего поручения вздумалось спрятаться на корабле, но и в трюме во сне, и в водах морских, и в чреве кита от лица Бога было не укрыться ему, — так и молодому Федорову поначалу хотелось и от мира всего, и от себя самого убежать куда-то и повеленного свыше миновать...

Но судьбе его была не судьба неизбежное избежать.

(«Ба», в переводе с древнеегипетского, душа: суть-ба; суд-ба. Какова у человека «ба — душа», такова у него и судьба. Его жизни суд и суть.)

Словно по провидческому пушкинскому сценарию, ангел Божий язык и сердце и все органы чувств и восприятия духовно в нем преобразил. После такого мучительного обновления, «как труп в пустыне» он лежал, когда расслышал над собою Всесильного воскрешения повелительный зов:

Восстань, пророк, и виждь, и внемли,

Исполнись волею моей,

И, обходя моря и земли,

Глаголом жги сердца людей.

(Между прочим, нечто подобное могло происходить с еще одним его современником, только в ракурсе ином: тот тоже, как Федоров с учениками, выходил обучаться в ночь; на шляпе свечи горели, — будто в отсвет с неопалимой купиной; и повеление свыше он почуял, когда оказался уничтоженным совершенно. Кстати, от неродственности людской он, возможно, подстать Федорову страдал. Но глаголы ему определились цветные.

Зеленой свечой кипариса он врос в ночное южное небо и воочию там расслышал, как «звезда с звездой говорит».

И мы у картин Ван Гога его ослепительным звездным говором оглушены.)

А что до Федорова, то так это внутренне с ним происходило, или не совсем так, — или вовсе не так, — но как бы то ни было, а впервые мы на виду его обнаруживаем только лишь к тому времени, когда жизни ему оставалось почти в аккурат Моисеевых сорок пустынных лет.

Из них под три десятилетия кряду он поначалу в Чертковской библиотеке, а затем в Румянцевском музее незабвенным библиотекарем прослужил.

Подобно запряженному в телегу пушкинскому негру, Федоров в каталку с книгами себя запрягал. Но, в противоположность черному человеку из «Пира во время чумы», который, как урожай на плантации, собирал трупы только что живших людей и равнодушно укладывал их и увозил, — Федоров и к книгам относился, как к существам, вмещающим души и мысли авторов, и потому одушевленным, и с воодушевлением каждому читателю прицельно книги подбирал и по залам развозил.

За эти самые библиотечные годы, на пути к «общему делу», по глубине, по обширности знаний и мудрости он «московским Сократом» и прослышет. Как Сократ на площадях афинских, Федоров поведет бесконечные философские беседы среди читателей своих. И как исконному Сократу, Федорову тоже понадобится свой Платон.

В действительности неотвязный вопрос «а кто я такой?» не был праздным для Николая Федоровича до конца дней и упразднить его для себя он не мог. Да, возможно, и не хотел. Не мог, потому что вопрос этот постоянно пульсировал в сознании его: почему столь высокое откровение открыло себя именно ему? А значит, смеет ли он собственным частным именем его изложение подписать? С другой стороны, обнаружить свою первопричастность к этой благодной для всего мира людского вести, которую ему поведали отверзнутые небесные уста, означало бы подвергнуть себя всеобщему вниманию, лишит себя той степени свободы, которую он первоначально в своей личной жизни бесценно ценил.

Пожалуй, он относился к своей собственной известности, — неизвестности, вернее сказать, — как древние иконописцы: не смели свое имя на иконе оставлять.

Но явленное ему требовало от него явления народу. Так зародившейся в непроглядной морской темноте жемчужине, извлеченной на поверхность, требуется яркое освещение, без которого она потускнеет и пропадет.

И он искал уста, через которые он мог бы то, что после озаглавил «общим делом», на волю передать.

Казалось бы, такие златоусты и сами находили его, и сами к нему приходили: Владимир Соловьев и Лев Толстой.

Но платонической оказалась их любовь: так они и не взяли на себя ожидаемого Федоровым труда.

Ближе всех в этом отношении, самым проникательным и проникновенным самым явился для него, конечно же, Достоевский. Ему он и писал, и помногу раз переписывал, и дописывал ответное на вопросы Федора Михайловича о путях воскрешения подробное письмо.

Письмо так и осталось незавершенное лежать у Федорова на письменном столе: смерть словно почуяла для себя смертельную опасность, и жизнь Достоевского внезапно оборвала.

Но, видимо, и того ей показалось мало. Злопамятная и мстительная, изощренно коварная, она подстерегла Николая Федоровича как раз тогда, когда он оказался в той самой Мариинской больнице, где прежде во флигеле Достоевский родился: именно туда, в больницу для бедных, в палату к Федорову и влетела она — его смерть.

Черную птицу смерти иначе, как вором, на Руси и не звали никогда.

Ворон — вор он.

Ворона — вор она. Воронье — воры оне.

«Черный ворон, я не твой»...

А следовательно, и смерть саму здесь соотносят с воровством. Не с тем воровством, не с бытовым. А равным воровству помазания Божья («Тушинский вор»). И такого всенародно презренного вора здесь неизменно бесславная гибель ждала.

Может, и потому еще именно этой земле суждено было родить человека, призванного с воровством жизни сразиться не на жизнь, а на смерть.

Как неизбывная плакальщица на похоронах убивается над свежей открытой могилей, так вечная душа Федорова витает, рыдает и мается над всеми усопшими всеобщей могилы земной.

\* \* \*

Он умирал.

Каменным гостем над Дон Гуаном жизни нависла смерть. Он сам бесстрашно ее на трапезу зазывал.

Трапеза обернулась тризной.

Его Вечной Женщиной, его Музой, Прекрасной Дамой, Донной Анной его являлась ему жизнь.

Поэта бессмертия отняла у нас смерть.

Поэта воскрешения. Поэта человеческого родства.

Нам досталась поэзия: пророческая поэзия его.

Вот провидит поэт:

В небесах торжественно и чудно

Спит земля в сиянье голубом...

Другой поэт словно испытывает неземное тяготение этих слов, уносится в космос и подтверждает: действительно, «земля в сиянье голубом».

А поэт, отправивший в космос первого человека Земли, как-то обмолвится в своем КБ:

— Жаль, что я не могу отправить туда Лермонтова...

Да. Жаль.

(Вот, что вспоминают о Королеве его соработники по КБ еще. Он, когда принимал новичка на работу, не спрашивал про инженерные дела, — полагал, что тот знает инженерию свою. О поэзии, театре, литературе, о жизни и смерти заводил он разговор.

Человеку Сергею Павловичу Королеву не менее профессионально-технической стороны был интересен в космическом претенденте всесторонний человеческий диапазон.)

И еще один поэт, тот, что сквозь глухоту свою прослышал, через слепоту космическое будущее прозрел, незадолго до ухода пожалеет под конец:

— Не хочется умирать на пороге проникновения человека в космос... Я свободно представляю первого человека, преодолевшего притяжение земли и полетевшего в межпланетное пространство. Он русский. По профессии, вероятнее всего, летчик. У него отвага умная, лишенная бравады. Представляю его открытое русское лицо, глаза сокола...

Гагарину к тому времени около года всего. Разве это не знакомый Земле его космический портрет?..

Лермонтов — Циолковский — Королев — Гагарин — Лермонтов.

Из ряда вон выходящий философ и мыслитель — поэт Федоров в одном с ними ряду.

— Если бы долг воскрешения был известен Лермонтову... поэт не был бы Печориным, — скорбит Федоров и вздыхает о нем, как еще об одном невозможно возможном Платоне своем.

Юного своего читателя Костю Циолковского Федоров вдохновлял — а если вспомнить, что по отцу он не Федоров, а Гагарин, да еще если выяснится, что и Юрий Гагарин из того же рода нынешняя ветвь, — то и вообще каким-то чудесным образом закружится этот орбитальный круг.

Ах, как же не хотелось Николаю Федоровичу — накануне проникновения человека в бессмертие — умирать!

Ах, как не хотелось двадцатилетнему Моисею умирать за шаг от обетованной земли, у непроходимой для него реки Иордан, когда, бывало, море расступалось перед ним...

Ах!

Вменяя сынам «общее дело» воскрешения отцов, сам Федоров осознанно не оставил после себя детей. Он словно на алтарь воскрешения собственное воскрешение возложил. И сама могила его, по «общему делу» для воскрешения необходимая, затерялась в конце концов неизвестно где.

И Моисей исхода из рабского плена египетского, и Моисей исхода из смертного плена всеобщего — Федоров наш — безмогильно лежат, покрыты землей.

До нас долетел один бумажный листок. Неброский. В половину школьного тетрадного листка. Желтый от времени. В клеточку, кажись.

На нем выстроены список посмертных вещей.

Столбиком.

Арифметически.

Ботинки — почему-то один; верхние рубахи — вроде бы две; белье нижнее — одна пара; да штаны, да кацавейка — одна... да еще в том же духе пункта два-три...

Вот, мол, и все, — как под суммарной чертой, — Федоров оставил после себя.

Нет. Не все.

После смерти Николая Федоровича Федорова осталась неизбывная печаль.

Печаль по его уходу.

Печаль по надежде на бессмертие, связанной у современников с жизнью его.

После смерти Николая Федоровича Федорова людям «общего дела» осталось бессмертное его завещание.

И еще. Николай Федорович Федоров отказывался фотографироваться, не позволял себя рисовать и ваять. (Возможно, помимо всего, сюда эхом доносится еще и ветхий запрет людей изображать.)

Но автор «Философии общего дела» донес до нас свой духовный автопортрет.

**С.Г. Семенова**

## **ФЕДОРОВСКИМИ МЫСЛИТЕЛЬНЫМИ ТРОПАМИ**

### **Человек**

В Новом Завете есть эпизод, где иудеи, разгневанные «богохульниками», на их взгляд, утверждениями Иисуса, что творит Он дела во имя Отца Своего Небесного, что «Я и Отец — одно» (Ин. 10:30), схватились за камень, дабы побить Его. И тогда Богочеловек напомнил, что Господь не то что Его, а людей, к кому Тот обращал Свое слово, назвал так: «Вы — боги, и сыны Всевышнего — все вы» (Пс. 82 (81):6). Какое высочайшее определение сынов и дочерей человеческих, вот куда возводится генетически и духовно человек, к Богу, своему Творцу и Отцу, Который оживотворил,

одушевил оформленную Им материю («прах земной») дыханием уст Своих (см. Быт. 2:7). Иисус пришел на Землю и напомнить об этом небесном родстве (вы — *не рабы, а сыны Божии*), и навести на понимание, сколько эта весть усыновления Богу несла в себе и вышней надежды, и совершенной ответственности самих людей.

Но человек — воплощенное противоречие и двойственность, это — разительное и неоспоримое его качество, его он осознал сразу же, как только родово определил себя «смертным». Мыслители с глубокой древности отразили это качество стократно, любой живущий знает его в себе. Только к человеку приложимы столь полярные оценки: божественный ум, совесть, доброта, красота, талант, творчество и низины нравственного безобразия, падения, изощренного злодейства... Какое кричащее противоречивое, оглушительно диссонансное существо! И не только в совокупности своего рода, в том смысле, что один — вот гений, подвижник, герой, другой — мирный бескрылый обыватель, третий — холодный эгоист, скот и подлец, а и в том, что клубок противоречий свит фактически в каждом. И этот, можно сказать, онтологический факт его естества осознавался как первичный, как глубинное, конститутивное начало человека.

Корень этого противоречия не раз видели в соединении в человеке персти земной, материи и самосознающего духа, тут полагая корень его роковых противоречий, начало спотыкания ко злу и гибели, приходя к выводу о порочности самого этого соединения, к уничтожению телесного начала в человеке, к спиритуализму разного вида. Индуизм и буддизм, великие восточные религии, платонизирующие тенденции в западных религиозных течениях, включая и христианские уклоны, принадлежат к такому взгляду (хотя последние не замечают при этом своей хулы на Бога — соорудил Тот столь порочное существо и назвал его как будто в насмешку «сыном Всевышнего»). Чего ждать от столь туго свитого клубочка противоречий и экстремов, что может он по большому бытийственному счету? Разве что пожрать, истребить самого себя и заодно прихватить с собой в рукотворный апокалипсис окружающий мир — сколько вариаций такого уныло-безнадежного финала уже слеплено в дурной футурологии и соответственном искусстве.

\* \* \*

Размышление о двойственности человека шло тремя путями. Один фокусировался на Божественной духовной искре в нем, на возможностях разума и творческой воли, познания и преобразования мира (что реально так или иначе осуществлялось в истории, культуре и цивилизациях), на присущей ему тяге ввысь, к самопревосхождению (качество трансценденции).

И тогда являлся гимн человеку, который звучит и в псалмах («славою и честью увенчал его; поставил его владыкою над делами рук Твоих; всё положил под ноги его» — Пс. 8:6–7), и у мыслителей Возрождения (Пико делла Мирандола «О достоинстве человека»). Другой упирался в низшее — человек разоблачался как жалкое недостойное животное, хитрое, эгоистическое, своекорыстно лицемерное. Третий балансировал на неизбывности противоречий между смертной плотью и духом, на вечной распяленности человека на этой дыбе, сойти с которой он не в состоянии (от Паскаля до экзистенциалистов). Здесь вопль ап. Павла: «Кто избавит меня от сего тела смерти?» не только не находит ответа, но задушен стоической гордостью.

Тогда как ответ и разрешение телесно-духовного дуализма являет фигура того, Кого мы называем Спасителем, Кто соединил в Себе оба начала, указав на возможность и управления материи духом, и одухотворения первой. Именно в ориентации на Христа как высший образец для человека (и человечества) выясняется особая драгоценная миссия соединения в нем тела и духа: поднять материю, природу к более высокой ступени. Являя собой более сложную и более богатую организацию, чем однородно-духовную, ангельскую (что уже не раз отмечалось), человек — мост, переход и перевод живого бытия с берега временно-преходящего, относительного на непреходящий, бессмертный, абсолютный.

\* \* \*

Обожествляя небо, землю, внутренняя земли, океан, лес и т. д., язычество, одна из важных ступеней выходящей в человечестве ко все большей ясности и точности религиозной веры, глубочайше восчувствовало и высоко оценивало материальную, зримую, осязаемую воплощенность мира, обнаруживало жизнь космическую, огромную область сил и энергий, энтелехий и их воплощения в массе вещей и существ. И как бы провидело возможность одухотворения материального, природного, возведения его в *божественный* сан преобразования. «Всё полно богов», как выражался первый древнегреческий натурфилософ Фалес. То, что позднее было названо в христианстве софийностью мира, особенно восчувствовалось в древнем язычестве. Не упустим эту первичную языческую интуицию — ведь как только начинает умозрительно развиваться понятие о духе, о духовном как единственно бессмертном и сущем, материя и телесность особенно потесняются в своих правах, можно сказать, дискредитируются. А может быть это хорошо? Выпарить вообще из бытия эту косную, тленную материальность, сковывающую духовное, свободное, бессмертное?

Давайте поразмыслим над простым утверждением: дух — хорошо, материя — плохо. Но ведь духовное может быть анти-божеским, са-

танинским, материю же, *природное* таковыми никак назвать нельзя. Да, материально-природное в своем законе торжества рода, целого в ущерб индивидууму, не отвечает нашим глубочайшим персональным требованиям. Но оно значительно более объективно-нейтрально к добру и злу, тогда как дух, духовное, как сознательное, как сознательный выбор может выворачиваться в злое и демоническое. В идее сатаны может быть это и есть самое глубокое — указание на возможность самого опасного и радикального зла именно через дух. Оттого и человек являет примеры зла и извращения немыслимые, невиданные в материальной природе и низшей твари с еще недостаточно пробужденным сознанием.

\* \* \*

А человеку важнее всего, выйдя из дихотомии *дух — материя*, встать на срединный, спасительный Христов путь, на котором материя, утончась и одухотворяясь, дает высший этаж эволюционного бытия с воплощенной, блистающей гибкостью и красотой материальностью, сотрудницей духовного, с бессмертной, обоженной личностью... Бог мыслится как начало чисто Духовное, Он создает мир как воплощение материального, а в нем человека, который, совмещая в себе и божественно-духовную, и материальную субстанцию, тем самым являет в себе полноту начал бытия. Пока эта полнота в ее настоящем виде — лишь потенциальна, актуальной она станет в преображении духа и материальности человека в новое качество. Итак, через человека призван свершиться высший эволюционный синтез — Бога и материальности мира.

\* \* \*

Человеку из всех природных тварей дан порыв, полет желания и мечты, стремление к тому, что за и сверх него самого. Сначала крылья воображения, потом, как писал Федоров (на высшей точке проектирования грядущего, достигнутой родом людским), эти мечтаемые, замечательно безбрежные в своих стремлениях крылья делаются настоящими, присущими тебе, твоему творчески преобразуемому организму, и дают тебе реально достичь желаемого.

Пока же человек распялен на дыбе этого своего стремления, увы, чисто духовно-виртуального, и невозможности его осуществить в реальном мире — тут и лежит корень его длящейся драмы с индивидуально-трагическим смертным исходом.

*Относительность* человека как твари проявляется в его *потенциальности*, в том, что он реализует эту потенциальность лишь постепенно, в работе веков и поколений, усыпая свою дорогу трагедиями и трупами



участников этой работы. Человеческое «я» живет и реализует себя в очень широком диапазоне, от минимального до максимального. Оно может быть предельно натянуто, активизировано, давая максимальное усилие и взлет — и тут оно обнаруживает огромные свои творческие возможности, которые дают основу для его сравнения с высшим рангом бытия. «Боже-ственно!» — говорят о гениальных созданиях человеческого творчества.

И высочайшее достижение этого столь кричаще противоречивого, трагического существа, проживающего, как выражался бл. Августин в своей «Исповеди», то ли «мертвую жизнь», то ли «живую смерть», лежит как раз в его творчестве идеала, в безумном порыве преодолеть свою относительность и свою трагедию. Пожалуй, ничто так въедливо, красиво, детально не разработало человечество в своей тысячелетней традиции богопознания и богословия, как высшее идеальное бытие, Бога. Тут всё величие и великолепие человеческого ума и сердца, их сверхумного прозрения, подхваченных тягой горнего, зовом выше-естественного, порывом к выходу за ограниченность своей природы.

\* \* \*

Если каждая тварь в мире, начиная с низших форм жизни и даже с электронов и протонов, таит в себе зачаток, потенцию индивидуальности, личности, лица, как то полагал в своей персоналистической философии Николай Лосский (а Михаил Пришвин ту же мысль-убеждение высказывал в своих дневниках), то личность, уже оформившаяся в человеке, отличается от всех прочих тварей (что еще на подступах к далекому пути или только в самом его начале) тем, что она на своей онтологической ступени уже *способна* к обожению, к новой, сознательно-творчески обретаемой природе. И вместе с тем человек в полной мере еще не может быть удостоен звания истинной, целостной личности — пока он раб микроба, роковой случайности, страстей, собственной злой, саморазрушительной самости, смерти, наконец. Во внезапном прекращении в нем живой, одухотворенной жизни, в превращении только что мыслившего, чувствовавшего, действовавшего человека в недвижный хладный труп, вскоре приобретающий отталкивающие, безобразные качества смрадного тления и распада, читается олицетворенная, я бы сказала, сатанинская насмешка над предполагаемо богоподобной личностью. Эта насмешка сопровождает человека на протяжении всего его земного существования, в постоянном разрыве *хочу и не могу* — порывы и полеты напарываются на физические ограничения: эгоцентризм, зависть, злорадство и нигилизм смертного существа, натиск болезни, жалкой слабости, упадка, уныния... И человека можно по-настоящему назвать личностью лишь в проекции

на его бытийственную трансформацию в существо преображенное, бессмертное, творящее в благе и красоте.

\* \* \*

В.И. Несмелов («Наука о человеке») определил две линии философствования по их истокам, первичному проявлению в античной культуре: *аристотелевское* и *сократовское*, враждовавшие между собой. Первое исповедовало знание мира, как и человека среди других существ, для самого знания; второе можно определить как нравственно-практическое, оно ставило человека в центр своего размышления, выясняло, как правильно жить, мыслить и действовать, дабы понять глубины и задание своей человечности, а не просто изучать и понимать окружающее, его законы ради самого понимания. Федоров синтезирует обе эти линии — на путях деятельного преображения и человека, и мира к высшему должному уровню.

Человек еще так и не стал по-настоящему существовать сообразно вектору своей человечности, своей восходящей природы. До сих пор его страстно волнует внешнее: борьба с ближним за место под солнцем, за жизненные ресурсы, за преобладание, за реализацию себя в профессиональном, семейном, биологическом плане и т. д. и т. п. Недаром в заведенности реакций человека, в жизненном автоматизме действий и ценностей экзистенциальные мыслители как раз провидели «неистинность» его существования, правда, так и не давая нам созидательной альтернативы.

Итак, *массово* человек еще не обрел себя; о ком по-настоящему, кроме Иисуса, можно воскликнуть «Се человек»?! На сократово «ищу человека» через десяток столетий откликнулся Николай Федоров, предложив вместо «человека» более точное наименование «сын человеческий», «дочь человеческая», намекающее на неизымаемую, родственно сопрягающую их со всем родом людским, родовую природу и воскресительный долг...

### О смерти и бессмертии

Одна из самых жестоких истин, открывающих для нас смысл *времени*, по крайней мере, биологического, этого субъективно-эмоционально-умственного переживания царящего в мире закона гибели всего индивидуального, выражается доходчиво просто: «Для каждого неизбежность смерти лишь вопрос времени». Сколько времени удастся захватить, сделать своим *временем* жизни — о, тут главная людская брань и идет, тут высшая награда счастливчикам, сполна реализовавшимся долгожителям. Конечно, так на фоне лишь современников, людей близких и дальних, знакомых и незнакомых — в толще поколений, в чреде большого исто-

рического времени, в последнем подземном приюте преимущество одного удела над другим быстро стирается. Но и в пределах биографического времени каждого, даже самого, казалось бы, избранного судьбой человека ждет конец — и чаще всего малоприятный: болезни, старость, физические мучения, забвение... и все это бросает совсем другой свет и на прошедший успех и бывшее счастье, и они обесцвечиваются, обесцениваются.

То, что действительно на относительно куцей площадке, часто опрокидывается при чуть большем масштабе рассмотрения и оценки. Включение более длительного измерения в отношении людей, стран, идеологий, самой Земли... разительно меняет картину времени расцвета и могущества их, некогда казавшихся или кажущихся вечными. Где сейчас великая римская империя, мощная социалистическая система?.. (Да, пока торжествует рыночный капитализм, потребительское общество, либерально-правовые ценности — сильны они своим имманентизмом, балансированием в пределах реальной природы человека, ее добродетелей и пороков, ее динамических сил; но будет ли так всегда, не вылезут ли самоубийственные глобальные кризисы, и прежде всего кризис самого смертного человека, запертого этим укладом в неизбывно-фатальные границы?..)

А теперь вспомним нескольких земных счастливцев, выделившихся из пропадающего в неизвестности большинства. Великий Толстой к пятидесяти годам исповедует своим читателям жуткий страх смерти, обесмысливающей любую жизнь, а в финале своей уходит из дома, умирая на железнодорожной станции. А в каком фактическом забвении, медленно, лет 8–9 угасает Шолохов! Американский мультимиллионер, супермен и авиатор, боясь смерти, запирает себя в своеобразном тщательно дезинфицируемом «бункере», панически боится микробов и умирает от истощения... А сколько любимцев публики и фортуны кончают пулей в лоб, петлей, нападением на себя какого-нибудь фатального случая (Айседора Дункан, удушенная собственным шарфом, и т. д. и т. п.)!

\* \* \*

*Partir c'est mourir un peu* — расставание, пространственное удаление — есть некий прообраз *временного* коллапса, т. е. смерти.

\* \* \*

У смерти много ликов внутри самой жизни: несчастный случай, болезнь, возрастной ущерб, физическое умаление, умирание чувств и воспоминаний, агрессия тех или иных смертоносных сил — от вирусов до вражеских армий и террористов. Оттого уже первые философы, дошедшие до нашего знания, утверждали истину, со временем ставшую расхожей

и банальной: жизнь есть сон, жизнь есть смерть — в самой текстуре нынешней природной жизни неразрывно заткана смертная нить, смертная интенция, смертная энтелехия. Бытие проскваживает небытием, оно все — в прорехах небытия. (Кстати, у греков бог смерти, архаический доолимпийский Танатос пребывает в Гадесе (Аиде) вместе с Гипносом, богом сна, как его близкий собрат и соратник.) Эта пунктирность человеческой жизни, прореженность его бытия небытием, сторожащим из всех щелей, — одна из первых загвоздок души и ума человека разумного, первые буквы его самосознания.

\* \* \*

Итак, не только *смертность* всего рода людского, но и его — еще до смерти в нем тех или иных индивидуумов — *болезненность*, т. е. более-менее длительное и острое состояние между жизнью и смертью, обнаруживает все ту же нерасторжимую смесь бытия и небытия, которую являет сейчас жизнь. Недаром смерть в мифологиях почти не выделяется из сонма тех божеств, которые олицетворяют все дурное, темное, злое: Тиамат с кортежем в ассиро-вавилонской мифологии, у персов Ангро-Манью (Ариман) и т. д.

\* \* \*

Это сочетание бытия и небытия, космоса и хаоса в самой ткани мира и жизни есть одно из оснований метафизического зла, смертной розни вселенских элементов. Исконный принцип всеобщей брани на органическом уровне проявляется в вытеснении и пожирании, когда все служит для кого-то жертвой и пищей. Уже в первых начатках философии и религии этот принцип был выявлен задумавшимся человеком. «Война — отец всех» — так категорически утверждал Гераклит. Христианство как высшая религия приходит прежде всего с новым должным принципом взаимоотношения всего со всем — любовью. Можно сказать, что уже не брань, не война, а «любовь — отец всех». Бытийственная перемена *отца* вещей и существ!

\* \* \*

Прекрасно о смерти, в истинной онтологической глубине понимания ее зловещего смысла, ее космической антизадачи писал Николай Бердяев: «Смерть есть отрицание вечности, и в этом онтологическое зло смерти, ее вражда к бытию, ее попытки вернуть творение к небытию. Смерть сопротивляется Божьему творению мира, она есть возврат к изначальному небытию. <...> Тварь в грехе, сопротивляющаяся Божьей идее о ней, Божьему замыслу, имеет один выход — смерть» («О назначении человека»).

Это, впрочем, последняя редукция ее смысла, ее «работы» в универсуме, на более же относительных этапах мирового бытия смерть поддерживает *природный* баланс жизни, успешно осуществляет — вкупе с рождением, размножением, обновлением особей, эволюционным ростом — *природный* порядок существования, эволюционный вал жизни. Так идет *до человека* — с него уже выявляется и осознается ее дальний нигилистический, противобожеский прицел.

\* \* \*

Смерть особенно эффективно, разительно, стремительно бьет по живым существам. Природные объекты, вещи могут сохраняться дольше, в музеях экспонаты-вещи представляют за ушедших, какой-нибудь дуб или природный ландшафт или построенный промышленный объект — за целые поколения, когда-то видевшие или возводившие их. По мере усложнения индивидуальных организмов смерть в своей угрозе и ее реализации становится все осязательнее, все болеее — до нестерпимости для существа по-настоящему сознательного и чувствующего.

\* \* \*

Возможно, что эстетический критерий — последний аргумент за жизненную нравственную ценность того или иного явления. Вот — смерть, есть немало любителей ее воспевать, воспевать ее благодетельную «очищающую» роль, но сколь же она уродлива и отвратительна, похоже, что именно она являет предел мерзости — во всяком случае так воспринимает ее человеческий глаз, осязание, обоняние... Разложение формы, растекание ее в зловонную кучу с кишачными червями...

\* \* \*

Насте Гачевой на передачу на «Свободе» (у Якова Кротова) был один любопытный звонок от слушателя: молодой мужчина рассказал о ситуации между жизнью и смертью, об опыте умирания, который был ему дан. Интересным (по сравнению со свидетельствами, набранными известным Моуди в книге «Жизнь после жизни») оказался его рассказ об остром ощущении своей греховности, о стремительно пронесшейся ленте прошедшей жизни с выделенными событиями, в которых он особо осознал свою вину, недостойность и грех и о поселившемся в нем теперь убеждении: надо стараться лучше, добродетельнее жить дальше — до самого конца земного срока. И это прозрение стало для него главным. Не надо отбрасывать впечатления людей с подобным опытом как иллюзорные — они, по слову о. Сергия Булгакова, своего рода *вестники* с какими-то

обрывками откровений о полосе самого ответственного и страшного для всех перехода.

\* \* \*

Отец Сергей Булгаков в «Софиологии смерти» подчеркивал действительность принятия Христом на Себя всей меры умирания и смерти, так что мы в подобный же час, воистину, соумираем с Ним, проходя через все фазы Его переживания этого чудовищного акта. Может быть, впервые этот мыслитель — в полемическое дополнение к Достоевскому — утверждал законность и важность изображения страшной мертвенности, «израненности и искаженности человеческого образа Христова» при снятии Его с креста у Гольбейна и Грюневальда, видя у них *свою* глубину «художественного богомыслия». Отождествившись со смертной участью павшего человека, Христос и Своим *трупом* явил для нас ужасную реальность смерти, ее оскорбительность для сознательного, чувствующего существа. «И тому, — писал Булгаков, — кому дано было однажды познать со-умирание со Христом, уже невозможно пройти мимо этой правды, свидетельствуемой искусством, и предпочесть ей сентиментально приукрашенные изображения, так же как и иконные схемы в абстрактной условности теологии, но вне антропологических данных. Иконы существуют для богомысленной молитвы, религиозное искусство для человеческого постижения».

\* \* \*

Смерть для отдельного человека, для общества, для государства, для народа, для пытавшейся себя осуществить доктрины выявляет ту истину, что они не исполнили в полноте смысла своего бытия, своего высшего предназначения, что ими двигали та или иная дефектная идея и цель. Смерть, распад, разгром, исчезновение в таком смысле — признак их фиаско, грозное напоминание о необходимости пересмотра основ своего бытия, и тем эти печальные явления получают свое *отрицательное* значение.

\* \* \*

С самого своего появления на земле человек искал способы заклинания смерти, утишения ее жала в себе — любая религия, по Эпикуру, рождается из страха смерти, возникает у могилы. Предназначение философии, *любви к мудрости*, любомудрия, обычно видели в созидании систем познания и понимания мира, человека, Бога — а первоцарь философской мысли, возвышенный идеалист Платон так открыл глубинный исток философии,

смысл занятий ею: «Для людей это тайна: но все, которые по-настоящему отдавались философии, ничего иного не делали, как готовились к умиранию и смерти».

Давно трюизмом стала мысль об удивлении как начале философствования. Впрочем, настоящая суть этого удивления, главного удивления высветляется в луче Платонова высказывания: как это я вдруг перестану существовать и что за такое я тогда явление, сознающее, чувствующее, творящее («я царь, я бог») и вместе ничтожное, не владеющее своим бытием, жертва любой гибельной случайности («я червь, я прах»), почему я таков, откуда я пришел и куда направляюсь, что за мир вокруг меня и есть ли в нем некие вещие знаки, намеки на мое предназначение... Вот такое удивление себе смертному и высекает философическое раздумье, зацепляющее сердце и ум недоумением, неразрешимостью, загадкой...

Да и искусство в своем первоимпульсе высекается из потрясенности смертью, утратой близких (погребальные плачи, в которых есть и безумная попытка криком и горестным воплем поднять с одра мертвое тело; к примеру, греческие плачи, трены — начаток лирической поэзии), из опыта восстановления облика умершего хотя бы в виде надгробного памятника или портретного изображения («мнимое воскрешение», по определению Николая Федорова). Собственно всегда по глубокому метафизическому счету искусство отвечает неистребимой потребности человеческой души остановить бег времени, уносящий существа, вещи, явления, сюжеты в бездну забвения и хаоса, *обессмертить* их в идеальном нетленном художественном пространстве.

\* \* \*

Два основных вопроса встают перед сознанием человека: о своей первопричине, *откуда* я вышел, и о своей цели — *зачем* я явился в мир и куда надобно мне направить свои стопы, свою волю; свое усилие. *Откуда* и *куда* — вопросы, объемлющие в своих пределах сферу человеческого самосознания и сущностного действия. Размышление над *откуда* рождает прозрение метафизических первопонятий: ничто, Бог, материя, дух... а затем уже различных религиозных представлений о путях творения, драмах твари и т. д. *Куда* — идею совершенствования бытия, прежде всего человеческой, сознательной его части, возрастания к высшей точке своего самопревосхождения — к Богу. *Куда* вызывает и *как, каким образом*: как дойти до Бога, как изменить себя и мир, как объединить смертно-самостных людей, соперничающих между собой, вытесняющих и губящих друг друга в силу самой своей нынешней природы.

\* \* \*

Почему в христианстве самоубийство — высший грех? По большому счету потому, что оно на малюсеньком участке собственной личности и судьбы разыгрывает дьявольский выбор всеобщего самоуничтожения и аннигиляции вселенной (вспомним хотя бы идеи на этот счет Эдуарда Гартмана). Это микроматрица предельной противобожеской цели. Каждое самоубийство с христианской точки зрения — осколочек одного сатанински кривого зеркала, в котором человек и мир должны напоследок показать жуткую гримасу отчаяния и отвращения к бытию, не забудем, что бытию смертному и страдающему, и затем разлететься в ничто вместе с самим этим зеркалом.

В наше время в Интернете существуют уже целые сайты для помощи потенциальным самоубийцам, где и апология такого выбора, и техника исполнения. Как будто кем-то направляется задание разжечь эту тягу к смерти, к самоуничтожению до градуса эпидемии, коллективной *смертельной* болезни души.

Кстати, припомним относительно недавнее дело об «интеллигентном» немецком каннибале, посылавшим в Интернет заявку на исполнение своих желаний. И чуть ли не массовый отклик — около ста человек выразили готовность немедленно отдаться на свое изощренно-эротическое съедение по кусочку, начиная с самого пикантного. Один таки из кандидатов, показавшийся наиболее лакомым, был выбран (по крайней мере, зафиксирован позднейшим правосудием), сам помогал и воодушевлял своего расчленителя и пожирателя, к тому же обессмертившего сей черно-сатанинский акт на видеопленке.

Бог учит нас эвристически, считал Федоров. Уроки на научение, на выводы подает нам сама реальность. Вот оно — да, крайнее, да, живописно-зловещее, да, шоковое наведение на понимание: какая патологическая деструктивность, какой изощренный инстинкт самоистребления живет в кризисном, противоречивом, промежуточном существе смертного, отчаявшегося в спасении человека! Какая разница, в какой неизбежной могиле пойти на корм червям, окончательно распылиться в ничто, почему бы не в желудке и тканях другого, превратив свой уход туда в дьявольски-ликующую оргию!

\* \* \*

*Сладкий* идеал ублажения всех рецепторов и чувствилищ — на краткое время живота — культивируемый неоязыческим обществом потребления (правда, роскошный ассортимент его благ наш полу-нищий, озлоб-



ленный зритель лакает пока разве что глазами с экранов телевизора), остро приправлен вылезавшей метафизикой смертного человека. Это и в сверхэксплуатации факта бренности и эфемерности человека: сколько трупов оставляет любой боевик и триллер, пиф-паф и всё! — нет только что улыбавшегося, чувствовавшего, действовавшего, кому-то дорогого человека! И в разверзающихся безднах эротизма и оргазма, сплетенных в своих темных корнях с самоистребительными и садическими импульсами... А совсем изгнанное из сознания, *забытое и забытое* в душевное подполье чувство вины перед умершими, вольно-невольно вытесненными из жизни, извращенно трансформируется в фильмах ужасов, дурной мистики, в кладбищенские ужастики, в навязчивые мотивы разлагающейся, отталкивающей плоти, в жаждущих мести выходцев с того света, вампиров... А фильмы катастроф и предвосхищений мрачного грядущего вбивают ощущение хрупкости возводимого нами на гиблой бытийственной почве мира... И что потом удивляться, когда какие-то подростки благополучной Австралии пускают фейерверками свои леса, усиливая восторг от огненного разрушения *подручным* эротическим удовольствием! Да, трупный яд таится в каждой клеточке любой смертной индивидуальной жизни как ее темная, пока фатальная энтелехия. Он же вдруг разливается в жилах демонизируемой массовой культурой молодежи, в ее нигилистических вывертах.

Вообще, в современной массовой культуре своими потрясенными фибрами тысячи и миллионы одновременно переживают (неопознанно и смещенно) настоящие метафизические коллизии, касающиеся естества смертного человека, его кричащих несовершенств, *кризисности*, глубинного невротизма и нигилизма. Другое дело, что такая культура накрепко зацепляет человека в этом бешено крутящемся колесе, не дает ему тяги восхождения, лишает надежды, света, Бога, распяливает в неизбывных противоречиях его страстно-самостной, убийственной природы.

\* \* \*

Что стоит за верой в смерть? За утверждением ее незыблемости? Конечно, прежде всего отсутствие веры в Бога как Бессмертие и Любовь и Всемогушество, хотя бы как Проект высшего Блага, родившегося в роде людском. Стоит, напротив, вера в конечное ничто себя, всего и вся в мире. Стоит противоречивая иррационально-своевольная природа человека, вся озадачивающая мерзость нашей истории и жизни, высокие в них порывы и достижения, тонущие в море крови, взаимного отчуждения, борьбы и жестокостей...

\* \* \*

Все нынешние расхожие верования в «жизнь после жизни», в «жизнь после смерти», основанные якобы на показаниях прошедших через клиническую смерть, на деле тоже форма смертобожничества, еще одна попытка примириться со смертью. Увидеть в ней чуть ли не благо, открывающее какую-то новую, пассивно-даруемую прекрасную, увлекательно-блаженную жизнь в свете и любви.

\* \* \*

Вместе с тем общность онтологического удела каждого живущего, общность смертности является залогом возможности единства человечества, принципом исключения розни и объединения. Да, сознание смертности, загнанное внутрь, загнивающее в недрах страшашегося ее человека, отравленного ее предвосхищением и окружными ее трупными плодами, в которых мы узнаем дорогих и не очень, близких и далеких людей, как мы знаем, вовсе не безобидно. Это сознание может приводить к унынию и ожесточению, к абсурдно-мстительному садизму, к экспериментированию над другими того, что страшно, невыносимо страшно для себя и т. д. и т. п. Но, как говорили древние индусы, то, от чего человек погибает, тем он может и спастись. Ибо та же смертность становится основой общечеловеческой солидарности, ежели ее осознать в верной перспективе, в реальной надежде на ее преодоление.

\* \* \*

Земная тварь вся из противоречивых импульсов — какое-то она изначально и исконно *смешанное*, нечистое существо с его эгоистической самостью, с его вытеснением другого, невольной-вольной смертоносностью и вместе с этой неистребимо тлеющей в нем черной искрой — столь же неистребима тяга к самопревосхождению, к свету и окончательной всеобщей гармонии... *Пульсирующая* это тварь, можно сказать. Явление Богочеловека, принесшего нам грандиозную онтологическую весть — возможность соединения двух природ, Божественной и человеческой, в одном стремлении, в одном Деле, чрезвычайно усилило божественный, творческий, трансцендирующий импульс в сынах человеческих. Но пока смерть не просто *идеально*, в проекте, в Божественном обещании, мистериально, а реально не побеждена или по крайней мере радикально не потесняется с целью ее полного и окончательного уничтожения, до тех пор эта мучительная пульсация противоречий и крайностей будет трести *смертного* и вместе *сознающего* человека.

\* \* \*

В порядке природы противосмертным орудием является лишь размножение, рождение новых особей, однако такое, какое предполагает неизбежный конец каждого индивидуума, смену поколений. Рождение и смерть работают в одной жесткой упряжке. *Смертному* (носящему такое родовое самоопределение, т. е. человеческой личности, единственной в природе по-настоящему осознающей свою смертность) плохо, нестерпимо плохо в этой упряжке, трагически невозможно в ней — натерто и саднит все. Идея преодоления смерти возникает в человеке, в существе не только природно-животном, но и духовном — и от земли, и от неба. Вершина цефализации (неуклонной закономерности, «эмпирического факта», как определял Вернадский, все большего усложнения нервной системы, роста головного мозга в ходе эволюции живых форм) человек разумный призван самой эволюцией открыть ее новый этап — сознательного, творчески-активного развития, преобразующего природу мира и его самого.

\* \* \*

Природа, Вселенная, предполагается, несут в себе потенциал, казалось бы, бесконечного существования со всеми своими циклами смерти и нового рождения, свертывания/развертывания и нового свертывания/развертывания... с гибелью одних космических тел и миров и рождением новых... — однако, с этим ужасающим «квадрильоном квадрилонов», дурной бесконечностью движения, но без Бога и сознательного, чувствующего, творческого существа это развитие бесцельно...

Только в человеке возникает то ли как прозрение Бога, высшей духовной, творящей и поддерживающей мир сущности, и Его замысла о мире, то ли как мечта и проект иного типа бытия — идея *вечности*, одновременного пребывания и нескончаемого радостного развития преобразенных сознательных существ в одухотворяемом, обоженном универсуме.

\* \* \*

В первоначальном человечестве смерть каждой единицы родовой общины, со всех сторон окруженной диким враждебным миром, уменьшала энергию, возможности коллектива, переживалась остро, вызывала душевный протест, первые магические попытки восстановить умершего. Из неприятия смертной потери возникают первые ритуалы, отпевания, плачи, захоронения (на хранение в землю в подсознательной надежде на воскресение умершего) недалеко от поселения — удержать поближе! Ушедших и обожествляли (культ предков), но и опасались (вредоносные «живые

мертвецы», упыри...). Из этой амбивалентности отношения, отражавшей чувство вины перед покойниками, возникало стремление отправить их подалеже от живых, в *мир иной*. Исследователи полагают, что, может быть, здесь и лежит первый импульс разделить состав человека на сгнивающее тут рядом тело и душу, уходящую в свое безопасное, закрытое для остающихся далеко. Так что и в этом разделении видна всегдашняя человеческая двойственность: и надежда, и страх, и корысть...

\* \* \*

Как все самые глубинные, заветные чаяния, идея бессмертия претерпевает постепенное расширение, тотализацию. Древние верования *обесмертвивают* только одну часть в человеке — его душу. В отличие от веры в бессмертие только духа, начала высшего и безличного (свойственной восточным регионам индуизма и буддизма), вера в бессмертие души, на мой взгляд, демонстрирует уже более высокий уровень, ибо в ней сквозит уже некая, пусть абсолютно плотски-телесно очищенная, персональность («моя, твоя бессмертная душа...»). Оттого это верование столь проникло в психику, стойко утешительно до сих пор в самом расхожем, профанно-уличном, так сказать, представлении, в том числе и многих христиан. Воскресение — это как-то абстрактно, не касается особенно ума и сердца, а вот это понятно: твоя бессмертная душа после смерти идет к Богу, претерпевает свою судьбу, обретает определенную участь и оттуда, с *того света*, может вступать в связь с оставшимися, помогать им (особенно если это души усопших святых), да и живые своими молитвами как-то влияют на сокращение, утоление мытарств душ дорогих умерших, на их упокоевание в Боге.

Вера в бессмертие души — пассивна, она лишь следует за предполагаемым порядком вещей этого мира: духовное, божественное по природе своей вечно, а материальное, плотское — из низшего этажа бытия, где все индивидуальные вещи, явления и существа неизбежно отмирают, крошатся, стираются в пыль и безвозвратно уносятся потоком времени. Только в христианстве возникает задача преобразить и обесмертвить ту часть материи, которая телесно *оформилась* в живой индивидуальности, нераздельно сцепившись в ней с душой и духом, создав каждый раз уникальное и бесценное триединство личности. И тогда сама смерть, ее трагедия понимается как разъединение этого триединства, как развоплощение. А воскресение как воссоединение его — с обретением каждой из частей нового, более высокого и совершенного, обоженного статуса, и это преображение прежде всего касается самой отставшей: тела, материальности.

\* \* \*

Кстати, кроме платоновской идеи бессмертия души, в античности, точнее, в самом драгоценно архаичном ее культурном пласте — в мифологии — наряду с бессмертием олимпийских богов таковое стяжали еще и отдельные, отмеченные выдающимися подвигами герои. Тут уже в практической, хотя и мифологической реализации, пробивалась мысль-чаяние возможного физического, целостного бессмертия как награды за настоящее сверхусилие. К такому же полному бессмертию явно стремилась и душа древнего египтянина, так тщательно сохранявшего в мумии именно тело умершего, создавшего уникальную погребальную культуру. И в вавилонско-ассирийском «Эпосе о Гильгамеше» древнейший герой отправляется на поиски цветка вечной жизни для возвращения к земному существованию своего умершего друга Энкиду. И мировая сказка в образах мертвой и живой воды запечатлела ту же извечную народную мечту, чутко явив ряд условий ее осуществления, где и доброе, сострадательное, открытое миру творей сердце героя, и его деятельный подвиг. И на востоке йоги пытались обрести себе бессмертное, оснащенное сверхприродными способностями, «алмазное тело» в колоссальной работе над своим организмом, через сознательное управление бессознательными, слепыми процессами в нем.

\* \* \*

Христианское нерасторжимое единство плоти и духа, тела и души, идеал *воплощенности* абсолютного выражает единство и взаимопроникновение имманентного и трансцендентного. На мой взгляд, материалистическое воззрение, замкнутое в имманентном, все же способнее вырваться из этой «тюрьмы», включить в себя трансцендентное (начав хотя бы с естественного для себя приятия скачков в материи, возникновения в ней сознания, духа), чем сделать это чисто трансцендентно-спиритуалистическому взгляду, считающему тело, плоть, всё явленное и материальное за недостойное, низшее бытие или за мираж, иллюзию. Такому взгляду трудно, а то и невозможно, понять и принять *свою* абсолютность имманентного, смысл, значение и возможность преобразования имманентного для достойного его брака с трансцендентным.

\* \* \*

Толстому не зря оказался близок индуистско-буддийский взгляд на якобы иллюзию различия наших личностей: я есть *ты*, все *мы* одно и оттого, исходя из этой метафизической посылки, *тебе, всем* должен я сострада-

дать как себе. Один из французских индологов назвал такое отношение к ближнему и дальнему, ко всякому другому «состраданием без любви». Толстовскому несколько эгоистически-холодноватому сердцу было доступнее такое «философское» отношение. В христианстве, напротив, признание в другом уникальной, незаменимой личности коренится в любви, и любовь же требует ее вечного значения и преображенного вечного пребывания в бытии. А в буддизме утверждается не любовь, а сострадание — в буквальном смысле чувство сочувствия, *соболи* к другой преходящей индивидуальности, тождественной всякой другой, имеющей разве что значение малой частички некоего общего существования, которое должно стремиться и вовсе угаснуть в нирване абсолютной персональной, вещной неразличимости, в блаженном *ничто*. Холодноватое бесстрастие индийского духа, отречение от личности и философское погашение сознания и жажды бытия как неизбежно сцепленных со страданием оказались созвучны Толстому, так и не внявшему христианской Вести о личностном воскресении и вечной обоженной жизни.

Индуистское тождество Атмана, духовной глубины «я», и Брахмана, универсального Духа, по-своему зачерпывая знакомую и христианскому сердцу связь душевного средоточия человека с Богом, вместе с тем отрицает личностную единственность человека и Личностную же природу Бога, топя то и другое в некоем безлично-духовном бытии. И тут мы отчетливо видим корреляцию той или иной идеи человека, представления о его природе и идеи Бога в различных религиях. Понятия о Боге и человеке всегда удивительно и тонко соотнесены.

\* \* \*

Называя наш идеал «бессмертием», т. е. пока отрицательно, мы действуем в апофатической логике, когда еще не понимая до конца, не чувствуя по-настоящему, не *ощупывая* прямым взглядом это пока невообразимое состояние мира и человека, мы лишь отрицаем — *не то, не* смертность. В этом отрицательном определении искрится сила отталкивания от имеющегося, данного, от того, в чем мы погрязаем и от чего нас вырывает данное нам качество трансцендирования, выхода за пределы, за границы, за наличность... Правда, есть все же у нас и катафатическое определение: *вечность*.

\* \* \*

О, глубины этимологии, где залегает суть вещей и понятий в самом их зарождении, где проступает их энтелехия, целевая устремленность к своей должной, высшей реализации! Вот, скажем, *абсолютное*, родившееся

от латинского *absolvere*, значащего одновременно и «достичь завершающего совершенства», и «развязать узы», «отпустить на свободу». Как раз путь достижения совершенства станет одновременно расширением сферы настоящей бытийственной свободы — исполняются оба значения слова. Можно взглянуть и так (вернее и то, и другое есть в этом великом понятии): выйти к абсолюту, к совершенству, к Богу можно только через *развязывание уз*, наложенных на нас нашей смертной природой, постепенным *освобождением* от всех форм несвободы, от тленного успеха, власти, плотской сласти до главного — от «рабства тлению».

\* \* \*

Момент, возможно, ближе к вечности, чем время в дурной бесконечности своего протекания. Миг, особо интенсивно переживаемый, как бы концентрирует в мельчайшем остановленном кванте времени качество вечного настоящего, вечности как особого онтологического состояния *одновременного* пребывания всего и всех, их *сосуществования*. Оттого великие поэты, вестники иного бытия, так глубоко и радостно восчувствуют момент и миг (прозрения, блаженства...) и грустно, меланхолически принимают бег времени.

\* \* \*

В «Откровении Иоанна Богослова» отчетливо разворачивается как сценарий эпохи, ведущей в конечном итоге к новому зону преображенного бытия, к Новому Иерусалиму, борьба станов жизни, духа и смерти, зла (и такое разворачивание брани двух противоположных начал свойственно и для зороастризма, и для индуизма по-своему). И это глубоко характерная и как бы историко-реалистическая черта, говорящая о том, что достижение высшего онтологического ранга, бессмертия, вечности, преображения не дается просто так, дарово и внезапно, апокалиптическим мановением Божественной десницы, а есть *процесс*, плод развития, борьбы, одоления и победы начал восхождения человека и мира к высшей природе в универсуме над противо-эволюционным и противо-Божеским выбором. Бессмертие не подается, а обретается, *вырывается* из лап установившегося природного закона пожирания и вытеснения. И вырвать надо не часть, не компромиссный кусок, а *всё*.

\* \* \*

Языческому или секулярному сознанию трагедия бытия кажется неизбежной: из вопящего противоречия двух равномогущих и разнонаправленных сил, приводящих к распяливанию и гибели героя, нет другого

выхода — сотни раз демонстрировало нам искусство. В обетовании и задаче воскресения, искупления зла и преображения истинно христианский взгляд устраняет корень трагедии — на ее место встает *спасение* как реальный, жизненный, касающийся буквально всех *катарсис*.

\* \* \*

Наследственность болезни, уродства, страдания из-за них (не говоря уже о первородном грехе) всегда озадачивала человеческое сердце, приводила к обидам и счетам к Творцу. Почему только явившееся на свет, *невинное* дитя должно в конечном счете отвечать за грехи родителей и предков? Лучше, реалистически-убедительнее других отвечал Федоров, настаивая на единстве и солидарности родового тела человечества, на взаимоувязанности всех звеньев, членов, сочленений его. Спасти можно только вместе, в едином *клубне* рода людского, тотально изъясв нити порока, уродства, смертности из полотна органического, сознательного, чувствующего бытия.

\* \* \*

«Я знаю, что я ничего не знаю» (Сократ), «*docta ignorantia*» (ученое незнание) Николая Кузанского — это философская вариация Христовых «нищих духом», смиренномудрых, трезво осознающих свою онтологическую нищету, свое онтологическое бессилие перед силами и стихиями разрушения и смерти. Без этого духовного самосознающего этапа невозможно понимание бытийственного Богочеловеческого Дела исхождения из этой глубинной фактической *нищеты* (*незнания* ключей от источников Жизни), которой не озолотишь никаким тленным материальным богатством, к неветшающему богатству обожения, обретения «причины самого себя», к бессмертию и вселенскому творчеству.

\* \* \*

Основную ошибку всех реформаторов, как и корни краха их революционного социального действия и строительства Федоров видел в том, что все они отделяли земные бедствия и несовершенства от главной их причины — смерти, ставя утопическую цель «смертного сделать счастливым». Воистину, тогда настанет *момент истины*, когда род людской осознает эту основную причину всех своих несчастий. *Кто виноват?* — еще несовершеннолетняя формулировка вопроса, предполагающая аккумуляцию, пусть и потенциальную, злобы и гнева на голову кого-то из стана себе подобных. *Что является источником всех бедствий?* — совсем другого качества вопрос, как и правильный ответ на него, четко данный автором



«Философии общего дела»: «...только тот и может быть назван разумным существом и сыном человеческим, кто знает действительную, общую со всеми другими сынами человеческими причину страданий, и кто обращение слепой, смертоносной силы в живоносную делает целью всей своей жизни и также — со всеми другими» (II, 200).

«Homo sapiens» будет в полной мере отвечать этому своему второму после «смертный» родовому (но уже ноосферному) самоопределению, лишь когда осознает в смерти глубинный источник зла в своей природе. Это будет первой качественной ступенью его развития, совершившейся в сознании. Второй станет переход к Делу, вытекающему из этого сознания, — всеми сущностными силами и способностями (наука, искусство, возглавляемые активным христианством) человечество осуществляет Божий замысел о себе и мире: переход на высший онтологический уровень — к «Homo immortalis», к регуляции стихийными, энтропийными силами вселенной.

Замечательны формулы новой мировоззренческой оптики Федорова, касающиеся отношения к смерти. По строгому счету для него нет умерших, все вытесненные, *умерщвленные* вольно-неволью — близкими и дальними, злыми и добрыми, общественным укладом, экономическим порядком, природными стихиями, роковым случаем, самими собой... Его «помни умерщвленных» не общее «помни о жизни», не фаталистически-пассивное «помни о смерти» — федоровский подход персоналистичен и тотален.

\* \* \*

Воля к жизни и бессмертию и воля к смерти и небытию... Что значит воля? Внутренняя установка, нацеливающая на действие, предполагающая его реализацию.

\* \* \*

Подражая Канту, Бердяев сформулировал свой высший императив этики, практического разума: «Поступай так, чтобы всюду, во всем и в отношении ко всему и ко всем утверждать вечную и бессмертную жизнь, побеждать смерть. Низко забывать о смерти хотя бы одного живого существа и низко примириться со смертью». И еще один его замечательный парадокс того же: «Относись к живым как к умирающим, к умершим относись как к живым, т. е. помни всегда о смерти как о тайне жизни и в жизни и в смерти утверждай всегда вечную жизнь». Придет ли когда эпоха, когда такие заповеди и в федоровской, и в бердяевской огласовке будут висеть транспарантами в школах и других публичных местах как устраивающий чувство, ум и волю призыв?

Сколько раз было описано особое состояние света, наполненности, осмысленности бытия, блаженства, возникающее в момент то ли особо проникновенного молитвенного обращения к Богу, то ли внезапного ощущения Его присутствия в мигах исключительного душевно-любовного контакта, в красоте природы!.. И это *реальный* опыт, *реальное* ощущение — значит, именно наличие Бога, Образца высшего совершенства и любви, дает такую полную радость и счастье. Значит именно этого — высшего совершенства, любви — алчет человеческое сердце, именно в этом, даже в таком предварительно-частичном опыте, находя свое предназначение и блаженство. Разве больше приносят человеку природно-смертные условия с их временными и почти всегда амбивалентными удовольствиями, с тут же вылезающими ядовитыми шипами?! *Туда, туда* — к Богу, к высшей, бессмертной природе устремлять человека!

### Христианство и современный мир

Да, надо поставить вопрос, остается ли религия для современного мира ценностнообразующим вектором развития. Очевидно всё же да. Ибо этот мир, устроившись в основном на реалистически-секулярных началах, на деле руководствуется неоязыческим идеалом. А потребительски-промышленное неоязычество — тоже *религия* (religio), нечто *связующее* членов социума, сам этот социум в органическое целое. Религиозный принцип — это *идеальный, духовный* ген того или иного уклада, располагающий его в той или иной достаточно четкой и определенной конфигурации (как бы на том же Западе ни отрещивались от такого принципа, мысля категориями лишь экономическими, политическими, научными)...

Собственно этими категориями мыслят почти все регионы мира, особенно добившиеся каких-то значительных успехов — Китай, Япония, Южная Корея... Только не особо успешные — Африка, Латинская Америка в значительной части бурлят в национально-племенных, революционных страстях и отстаивают какие-то не-экономические, душевные, *метафизические* ценности (присовокупим сюда и Индию, правда, уже выходящую в успешные...). Да, бедные, да, «отсталые» в глазах западного «золотого миллиарда» те же латиноамериканцы, но неистребим в самой текстуре их бытия танцевально-задорный и проникновенно-элегический, как и «спиритуальный» элемент, трансцендирующий пошлую плоскость жизни. И у нищих, «примитивных» африканцев своя первобытная мощь, мистика связи с землей, космическими вещами, с духами предков... А какую пор-

чу внесли туда европейцы — и сейчас несчастная Африка в микровойнах за господство, за власть, за деньги, в корчах эпидемии СПИДа, вымирания от голода... Самый сбитый с панталыку континент, катящийся к какой-то почти тотальной гибели, как будто некие злые планетарные мудрецы обрекли его на самоуничтожение.

\* \* \*

Как определить суть религии, отличие религиозного человека от секулярного? На мой взгляд, это идея превозможения превратного, грешного, слабого человека, выход его в новую высшую природу. Когда в человеке живет импульс к перерастанию себя, восхождению к более совершенному онтологическому качеству и статусу, мы можем назвать его *религиозным*, даже если он не исповедует никакой религии или является противником христианства, чаще всего запинаясь о дефекты исторического, катехизического христианства, не зная его истинной метафизической, творческой глубины (хотя бы случай Ницше). А вот покоение в своей несовершенной природе, заклинивание в ней, является, пожалуй, главным *аметафизическим* геном неоязыческого, потребительского выбора.

\* \* \*

Поставим вопрос, что духовно и материально торжествует в нынешнем мире, что потеснено с авансены на задворки, что явно трещит в состоянии, названном кризисом, что новое или обновленное, широко не услышанное в свое время, пытается проклюнуться в общественное сознание и бытие? Торжествует неоязыческий идеал; отграничивающий жизнь человека только земным уделом, неизбывным смертным сроком, его неизменной природой, со всеми вытекающими отсюда ценностями: потребительское *качество* жизни, самоутверждение, самореализация, богатство и успех, возможности для удовлетворения максимума потребностей, желаний и фантазий... Религия (кроме по большому счету ислама, быть может) — в основном воспринимается и принимается миром сим как благочестиво-украшающий, безобидный довесок к своему царству. Торжествуют новые способы планетарной экономической и политической жизни (глобализация), новые разделения и антагонизмы, углубляется кризис христианства, идет отчаянная мобилизация крайних воинственных форм ислама.

Причины кризиса христианства видятся как в ущербах его догматики, так и в отсутствии широкой рецепции истинной сути этой религии. Огромные и важные импульсы развития человека в Новое время ушли из-под его сени в автономную секулярность. Там продвижение знаний и умений шло быстро, не без своих крайностей и уродств, но все же в науке, в искусстве,

в психологии, в понимании законов мира, природы человека, в опытном исследовании возможностей и пределов этой природы достигнуто было немало. В лоне «благочестивых» религиозных запретов: сюда не ступать, этого не касаться, зачем внедряться в тайны естества, всё в воле Божией — такое исследование, новое углубленное понимание природы вещей вообще бы не состоялось. Но в своей свободной автономии, отбросившей онтологические цели и задачи, поставляемые христианством, положительные результаты обмирщенной деятельности людей неизбежно обросли негативными, приведя самую жизнь на земле к опасным кризисам: социальным, межнациональным, межрелигиозным, экологическому, демографическому, антропологическому...

\* \* \*

Еще после шоковых потрясений Первой мировой войны и революции диалектические теологи во главе с Карлом Бартом увидели мир «под властью Кризиса», перед лицом разверзшихся ужасов логически и душевно допуская лишь сугубо потустороннего Бога (с Его судом и *невообразимым* Воскресением), отделенного от человеческого сообщества *пустым пространством*. Но когда, если приблизиться к духу и деталям любого исторического времени, мир не лежал *под властью кризиса*? И это совершенно естественно и неизбежно: сам человек — существо двойственно-противоречивое, промежуточное, *кризисное*, и строяемое им общество (как и вообще все плоды его деятельности) отражает в себе эти его фундаментальные черты. Причем этот кризис каждый раз может проявляться по-разному: то преимущественно во внутренних переживаниях (эпохи безвременья), то в обострившихся классовых, экономических, политических, национально-региональных конфликтах, то в напористом утверждении новой идеологии, как правило, дефектной, таящей при своей реализации невиданный новый кризис, то в распаде любых объединяющих ценностей, в отчаянном, нигилистическом брожении или гедонистическом наслаждении жизнью, в самой своей исступленности таящем сознание своей временности, надвигающейся буквальной катастрофы...

\* \* \*

В современном «цивилизованном» мире процесс секуляризации практически тотален. Залил все области жизни и понимания. Бог, требующий самопревосхождения человека на пути к обожению, не нужен неоязыческому, потребительскому обществу, чужд ему. Идейный вектор секуляризации — всё временно и относительно, философские системы и идеи *обезврежены* их, так сказать, библиотечным статусом (один из элементов

чистого знания, приличествующего образования), религиозные установки и идеалы заключены в свою, оторванную от мира частную *территорию* личной веры и права на свой путь личного спасения. Из мира сего христианство загнано в храм, в общину верных, «малого стада».

\* \* \*

Говоря о «струйках» протеста против застойного положения вещей в русской православной церкви, которые начали пробиваться с XIX века, с Хомякова прежде всего, Розанов точно заметил, что хомяковская критика церкви была в сущности «совершенно поверхностна», не затрагивала «ни одного принципа, ничего принципиального»: он «заговорил об обновлении всего лика церкви, но именно лика, а не духа ее, который по-прежнему оставался византийским и монашеским, оставался духом нашей Оптиной пустыни, Афона и Царьграда». Следующей этапной фигурой, подготовившей собственно религиозно-философское обновление в России, стал архим. Феодор Бухарев: он выдвинул «священнический идеал в противоположность монашескому идеалу», что Розанов определил как уже «качание самих принципов». Бухарев поставил вопрос о возможности оцерковления самого мира, открыв тем самым существенно новые темы религиозно-философского подъема: «о христианской общественности, о религиозном освящении плоти...».

В круг розановского понимания еще не вошло главное: богочеловечество, богочеловеческая синергия в онтологическом христианском деле. Эта капитальная идея, вот уж, воистину, *качнувшая принципы*, к этому времени (1907) еще не была отчетливо выявлена, хотя уже отзвучал Вл. Соловьев и только-только вышел пока еще мало замеченный I том «Философии общего дела» на далекой окраине России... Розанов оставался разве что на уровне тех идей, которые звучали из уст Мережковского на Религиозно-философских собраниях 1901–1903 гг., добавляя к ним дорогой ему самому содержательный поворот. Тезисно его можно выразить так: не просто «церковное обновление», а «религиозное обновление», распространяющееся на мир; и тогда церковь должна свернуть с того преимущественно монашеского идеала, как он сложился первоначально в Византии, и начать строиться, как пишет Розанов, «на двойном начале семьи, а не одиночном начале монастыря», т. е. религиозизировать быт и труд, семью и деторождение... Да, весьма куцо выглядит так понятая мировая христианская задача и несколько напоминает толстовство. А Розанову казалось, что на таких благополучно-благочестивых, тихих и мирных путях семьи, труда под сенью религии, растворяющейся в любовной, брачно-чадолюбивой жизни, и открывается настоящий путь христианского обновления. Но как за-

ставить всех увидеть в этом счастье и спасение и последнее утление — а трагизм смертного бытия, человеческая смертная природа с ее самостью, соперничеством, борьбой, бунтом, стенанием, отчаянием и нигилизмом?! Иначе говоря, «Кто избавит меня от сего тела смерти?», обрекающего на провал самые прекрасные нравственные нормы и религиозно-социальные мечтания и проекты...

\* \* \*

Всегда существовал разрыв между тем, что поняли, приняли, во что уверовали как в единственно истинную, божественную тенденцию развития человека и мира, отдельные высокие умы, и каменными законами падшего мира и века сего. Как для себя на время своего земного существования претерпевали этот разрыв те, кого можно назвать авангардом эволюции, в своем сознании радикально оторвавшимся от большинства? Прежде выходом были закрытая школа, скит, пустыня, малая община или одинокое углубление и развитие христианского понимания, стояние на своем идеале, вдали от чуждых начал борьбы, соперничества, вытеснения, от куцых языческих привычек жить себе в довольство, наслаждаясь лишь мигом существования... Иными словами, эмиграция духовно-продуктивного, спасительного из общественно кипящей суеты в умы и сердца немногих подвижников...

Сейчас этот духовный авангард уходит главным образом в свои писмена, в книги, редкие и почти неизвестные, в рукописи, наполовину уже потерянные и расточенные. Всё это мало до кого доходит, а если и доходит, то, противореча современному потребительски-неоязыческому укладу социума, его требованиям и стандартам, быстро стирается из действительной памяти, как, может быть, драгоценный, но на *сейчас* и *теперь* роскошно-бесполезный груз...

\* \* \*

Можно ли от нынешней почти полной дехристианизации целых регионов, бывших некогда носителями и держателями веры (вот уже из конституции Европейского союза убрано положение о христианских корнях западной цивилизации), вырваться к ее возрождению, более того — к тому шествию ее по всему миру, к той христианской революции душ, которую предполагал Христос («Шедше, научите все народы...»)? На мой взгляд, это возможно только при условии предварительного обновления самой христианской Церкви, сближения ее конфессий, углубленного понимания самой Благой Вести, раскрытие ее универсализма, Богочеловеческого задания и дела. Иначе говоря, необходимо открыть новую творческую эру

в самом христианстве (ее уже теоретически начали готовить русские религиозные мыслители от Федорова до о. Сергия Булгакова). И только потом и вместе с этим процессом можно нести свет христианства, точнее, общечеловеческого христианского дела в другие регионы и другие религии.

\* \* \*

Итак, христианство имеет настоящий вселенский шанс только в форме активного христианства, восполнившего ущерб догматической буквы, открывающего перспективы исторического Богочеловеческого дела, отбросившего в себе вражду к другим религиям и их ценностям. Другое дело, надо их убеждать, раскрывать в них самих потенции одной цели с активным христианством.

Важная задача — снять с Бога, Высшего идеала все *слишком человеческие* наслоения, весь грубый и самый тонкий, спрятавшийся в складках некоторых догм антропо- и социоморфизм, когда мстительность, гневливость, господство — подчинение, склонность к идолопоклонству... вносились то ли в Его образ, то ли в Его отношение к твари или требование к ней.

Это особенно чувствуется в культивируемом ощущении себя рабами Божьими — при забвении замены их *сынами Божьими*, произведенной Самим Христом, сынами, кому открываются замыслы Отца о них и мире, кто приглашается к соучастию в Делах, Им творимых. «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит и больше сих сотворит» (Ин. 14:12). А эти дела, как мы помним, касались господства над всеми болезнетворными и смертоносными началами послегрехопадного бытия. И в этой онтологической деятельности видел Христос цель земного человеческого бытия, вставшего на путь обожения. Но кто в Церкви, кроме Ее небесного Основателя, формулировал *так* смысл и задачу жизни христианина?

Да и центральное метафизическое событие Евангелия, Благой вести — смерть и воскресение Иисуса утратило свой великий смысл победы над смертью, поставленной роду людскому как надежда, как указание, как пример, получив в широком представлении значение искупления Его невинной кровью, Его вольной жертвой наших грехов. Значение, впрочем, весьма сомнительное (особенно в теории кровавого искупления Ансельма Кентерберийского, так или иначе усвоенной католиками и протестантами: казнь Благого и Безгрешного Существа как своеобразный выкуп Богу, оскорбленному грехопадением первой человеческой пары), вызывавшее не раз смущение самых чистых и смелых сердец. Не говоря уже о том, что самоё обетование всеобщего воскресения, можно сказать, конститутив-

ный *ген* христианства, было потеснено куда-то на смутные задворки расхожей веры, где в центре поместилось скорее «платоническое» бессмертие души...

Наконец, догматическая невсеобщность спасения, разделение в *будущем веке* единого рода людского на две полярные категории: спасенных и навечно проклятых. Здесь торжествует юридико-судейский поворот в разрешении конечных судеб твари (впрочем, при минимальном метафизическом вдумывании — настоящий даже «правовой» беспредел — но об этом дальше специально).

Я уж не говорю о тех перекосах, в которые шарахнуло историческое христианство: всякая там инквизиция, крестовые походы, преследование инакомыслящих и инаковерующих, искус земной власти, папоцезаризма...

\* \* \*

Может быть, больше всего претензий к Богу, приводивших к сомнению и богоборчеству, сфокусировано в вечном отчаянном недоумении: если Бог благ, почему попускает Он среди людей, и часто на голову лучших, такое ужасное зло, жестокость, надругательство... или Он бессилен их остановить и значит недостаточно всемогущ? Люди не понимают фундаментальной свободы, дарованной Господом сознательной твари, — обычно звучит богословский ответ на подобный мучительный вопрос. Мне кажется, не надо сбрасывать со счетов и слишком буквальное понимание промысла Божия: Господь все знает, видит, так скрупулезно промышляет о каждом, что и волосика не упадет с головы смертного без Его воли.

В учение о таком тотальном Промысле как-то попросту *не* верится: неужели Бог над всей бездной мелких человеческих реакций, дел, поступков, да даже крупных событий, касающихся стран и народов, так уж неусыпно бдит?! Дает злу преимущества, попускает его, пусть и временное, торжество?! Похоже, что само это учение нуждается в пересмотре, в коррекции — особенно в своей социально-монархической проекции: Господь как бы стоит у руля нашего мира, мира послегрехопадного, лежащего в *вечной войне*, в роковых случайностях, в страдании и смерти... Да так ли это? Скорее, не кажется ли вам, что мир во всей своей феноменальной пестроте, в многообразии выборов и путей предоставлен Творцом как бы на испытание самому человеку и роду людскому, на его собственный обучающий горький опыт, на его медленное созревание и выход к *совершеннолетнему*, по выражению Федорова, пониманию своей роли и задачи: восстановление вытесненного и погибшего, преображение мира и себя в синергическом богочеловеческом действии... В чем и заключается искупление всей неисчислимой чреды большого и малого зла, до того совершен-



ного. Так что самое чуткое сердце будет утолено, вроде того, которое Достоевский помещал в своих героев, не мирившихся с единой слезинкой, а тем более трупиком младенца, положенных в основание будущей гармонии.

\* \* \*

Богоборец сначала падает жертвой искаженного *слишком человеческого* понятия о Боге, затем, вместо того чтобы бороться с этим ложным представлением, вообще ниспровергает «жестокого», «недостойного» Бога с Его хитрой «западной»: слуги Его земные, ссылаясь на откровенные тексты и учение Церкви, говорят о спасении, а сами готовят грешному большинству погибель и вечные муки! Нет уж, не поймаете, не дамся, разоблачу, брошу вызов!!!

\* \* \*

Отходя от Бога, т. е. от верного вектора развития, от высших истинных ценностей и целей, мы неизбежно попадаем в превратное, гибельное поле, где гуляет судьба, случай, гибельный рок, сцепление обстоятельств и следствий будто бы случайных, но на деле сотканных нашими несовершенными реакциями, дурным выбором, нашей эгоистической смертной природой, неизбежно попадаем в конфликты, войны, эпидемии, крутые социальные эксперименты.

\* \* \*

*Детскость* — это прекрасно, в ней дан евангельский критерий настоящего сердечного отношения к главным вещам: тут и неприятие смерти, расставания с дорогими и близкими, естественное родственное чувство, непорочность, чистота... Без этих качеств (конечно, на сознательно-совершеннолетнем, требующем уже действия уровне) новый порядок бытия не мыслится («Будьте, как дети...»). А вот у ап. Павла о другой грани — о *младенческом* понимании состава веры, о тех, кто способен принимать лишь жидкую молочную еду «первых начал слова Божия» и не переваривает еще *твердую пищу* Слова, т. е. его истинный объем и глубину: «Всякий, питаемый молоком, несведущ в слове правды, потому что он младенец; твердая же пища свойственна совершенным, у которых чувства навыком приучены к различению добра и зла» (Евр. 5:13–14). И сколько, увы, таких еще христиан, в том числе и предстоящих алтарю и учащих паству, которые так и остались на молочной диете, хотя часто столь уверены, что держат ключи веры твердо в руках, в *своих* именно руках... Вопрос о творческом соучастии рода людского в обретении Царствия Небесного,

о всеобщности спасения — как раз из *твердой пищи* совершеннолетнего христианства.

\*\*\*

\* \* \*

Как быть с тем, что любая идея, даже с хорошими сторонами, но и со своими дефектами (а до сего времени пытался реализовать себя только такой, как выражался Николай Сетницкий, дробный идеал), при своем сначала широком распространении, затем попытках осуществления сильно падает в глубине, в уровне своей первоначальной теории, упрощается и уплощается, а то и мутирует до неузнаваемости? Отчего это происходит? И достаточно ли объяснение, что, мол, идет неизбежное приспособление к массовому пониманию? Дело в том, скорее, что дробный, дефектный идеал при своем внедрении в практику особенно обнаруживает как раз свои просчеты и недочеты, свои иллюзии в отношении природы человека, порядка вещей, которые в теории маскируются логическим и эмоциональным напором, односторонним подбором «убедительных» доводов и фактических данных. А тут на практике вылезает мощный коэффициент *сопротивления* материала (прежде всего самой природы человека), тормозящего и уводящего реализуемый идеал не туда, не в тот бок, обнаруживается *трение* реальности, масса теоретически неучтенных обстоятельств...

Вопрос: случится ли то же с целостным, высшим идеалом, высказанным активным христианством, активно-эволюционной мыслью? Как ему не опозлиться, не сдать важных позиций, не пойти на компромисс со злобной и подленькой природой несчастного смертного человека, с его импульсами вытеснения, мести, эгоистического *захвата* других и мира себе и в себя?.. Не должно, поскольку преодоление этих качеств человеческой природы, изменение и возвышение ее и ставится целью общего дела. Тут совершенно органично трезвое сознание опасностей, отсутствие страха перед неудачами и неизбежными извращениями, милостивым и милосердным к ним (к их носителям) отношением, наконец, понимание, что только постепенно и неуклонно потесняя законы смертной плоти, только высветляя ее... медленно-медленно, постепенно-постепенно будет вызревать успех.

\* \* \*

Методология поиска истины и верного пути очевидно в том, чтобы во всем наработанном человечеством многообразии религий, философий, практических социальных доктрин найти свою положительную, ценную, светлую сторону. Возьмем даже нечто почти одиозное — масонство: сколько в нем идейного негатива — иерархичность, тайна, авторитет, возможно, и претензии на господство в мире... И всё это еще усугубляется в

практической реализации в силу несовершенства и противоречий самой смертной человеческой природы. Но то же масонство, разрушая монархическую власть, ее сакральность, ее связь с религиозным освящением и тем лишая род людской возможного инструмента осуществления Всеобщего Дела, как это понимал пророк активного христианства Николай Федоров, выдвигало те политические права (всеобщее избирательное право, равноправие женщин и т. д.), которые таки — тоже искаженно, со своими тенями, как всё в земном, природно-смертном круге — вошли в общественную жизнь, принеся с собой некую *человечность*. Кстати, те же священные качества монарха как помазанника на Дело Божие, возглавителя Дела преображения послегрехопадного мира и обожения человека, исторически никак не работали (и тут вылезали свои тени — деспотизм, самовластие, народное бесправие...) и в силу тех же общих причин, что усугубляли негативность его врага, масонства, не заработали бы никогда.

И так во всех религиозных и социальных доктринах и движениях, исключая лишь те, что служат сатане, силам зла, — необходимо искать и восценивать их долю, а иногда и кроху чего-то истинного и важного, пусть относительно и на какой-то период исторического развития.

\* \* \*

Итак, только с принятия внутрь себя, своей души и ума, деятельности каждого, воистину, высшей религиозной цели — устранение смерти, восстановление умерших, преобразование всех, обретение нового творчески-активного, обоженного статуса бытия — можно будет говорить о решающем историческом рубеже, о переломе истории, о Новой Эре реализации того идеала, который возник на земле в том далеком времени вочеловечения Бога Сына, открывшего первый этап этой Эры.

\* \* \*

Вот одно из точных указаний ап. Павла, касается оно нашего *испытания* себя, других, опытной проверки различных типов поведения и реакций, всего того, что входит в идеал свободы, которую так обожествило новое секулярное время: «Всё испытывайте (казалось бы, призыв к полной свободе, отбрасывающей благочестивый страх и границы возможного и запретного. — С.С.), хорошего держитесь» (1 Фес. 5:21). Да, *испытывайте*, но курс держите на *высшую свободу*, свободу благого избрания.

\* \* \*

Говоря о книге В.И. Несмелова «Наука о человеке», Бердяев привел определение «злоба вечности» в противовес «злобе дня» — и эта остроум-

ная двоица может произвести впечатление. Хотя по отношению к вечности слово «злоба» вряд ли приложимо. Дела и связанные с ними волнения и борения зона, уже сознательно направленного на стяжание вечности, еще могут содержать в себе «злобу», злобу противления такому выбору, злобу продолжающегося противостояния сил добра и зла, сил борьбы со смертью и зацикленной преходящести, но по отношению к достигнутой вечности можно разве что сказать «благо вечности», что вовсе не значит нуль покоя и блаженного бездействия, а лишь продолжение творческого дела, движимого благими импульсами и целями.

Кстати, Несмелов оригинально обосновал бытие Бога *антропологически*, исходя из человека, его двойной природы, но приходя при этом к выводам не фейербахианским, а христианским. В человеке есть духовная, идеальная составляющая, из нее, чрез нее он и познает Бога, «утверждает объективное существование Бога как истинной Личности» («Наука о человеке»). По сути, близко у Тейяра де Шардена: самосознающая духовность, оформившаяся в человеке в процессе эволюции, отчетливо выявляет важнейшую ее идеальную, божественную нить, Бога.

### Всеобщность спасения

Существовала ли идея спасения, может быть, самая великая человеческая идея, удостоверяющая действительно высшее достоинство этого существа в мире, до христианства, где она фактически в трепетном его центре? Да, похоже, у египтян, в какой-то доле — у греков, по-своему на Востоке, в индуизме и буддизме. И самое характерное: объем спасения расширялся вместе с ростом человеческого сознания, с его возвышением. Сначала спасался правитель, царь, фараон, ему в его пышной гробнице готовилась особая посмертная участь. В культурной памяти спасается особо выдающийся мудрец и творец — начиная с античности и до сего времени, но тоже круг и тут расширялся, запечатлевая на памятных исторических скрижалях имена не только великих государственных мужей, реформаторов и полководцев, учителей нравственности, философов, художественных творцов, но и великих инженеров, изобретателей, строителей, ученых, спортсменов...

В античном язычестве спасение ограничено всё же земным окоёмом — почитающий богов и их повеления, умиловляющий их жертвоприношениями (а уже в философских учениях от стоиков до эпикурейцев стяжающий добродетельное поведение) получает шанс более гармоничной и счастливой жизни на земле... Там, в Аиде, сортировки умерших по качествам не просматривается, все одинаково безрадостно маются в виде

теней. В индуизме и буддизме хорошим «религиозным» поведением наполняя и создавая лучшую дхарму, человек разве что получает как награду более высокое и отрадное следующее земное воплощение, вплоть до воплощения в боддисатв, вплоть до выхода из мучительного круга рождений и смертей в нирвану.

И только в христианстве речь идет о спасении целостной личности через ее обессмертивание и обожение. И тут круг этого спасения в зависимости от высоты богопознания то сужается, как в катехизической букве (спасенные — проклятые), то расширяется до всех (апокатастасис). Рудименты языческого понимания спасения как выгодного договора, почти сделки с богами проникают и в христианское сознание (пари Паскаля) через дух юридизма, на деле принципиально, органически чуждый идее спасения в истинном смысле онтологического преобразования естества человека, изгоняющего грех и зло из каждого сознательного и чувствующего существа.

Какой рост, какое возвышение богопознания, самой идеи Бога от Ветхого к Новому завету! Насколько еще у древних иудеев Бог эмоционален в человеческом смысле, проявляет открытые и сильные чувства неудовольствия и обиды на людей, импульсы мщения и наказания. И как это уходит в Новом: да, в нем есть пророчества бедствий роду людскому при его упорстве на ложных путях, есть и понукание к совершенствованию по Божественному образу, но (за исключением некоторых, залетевших из Ветхого завета разделительных нот) разлит дух высшего милосердия, спасения всех, и добрых, и злых (пока)... А то что в Ветхом есть своя уникальная родово-домашняя, интимная близость ощущения Создателя, живого и страстного, то ведь и Новый рождается из прямого контакта общения учеников с вочеловечившимся Богом-Сыном.

\* \* \*

Человечество, на мой взгляд, ушло в секулярность, по самому большому метафизическому счету, убегая от железно гарантированной большинству адской угрозы. Иначе говоря, именно этот утвердившийся катехизический пункт христианской веры стал главной причиной атеизма в исторически христианском регионе. Безверие погашает в человеческом воображении адские огни, игнорирует всяких там «червей неумирающих» — все это вообще не существует в позитивном научном поле современного широкого мировоззрения. Ад столь нестерпим сознанию и подсознанию человека, что тот вообще предпочел отказаться от обещаний вечности, раз таит она в себе участь отрицательного, мучительного, черного бессмертия.

И нечего укорять людей за это бегство, раз попущена (возможно, всеяна известным врагом) и столь решительно такая невмещаемая чудовищность как вечность мучений за краткий срок земного существования, да еще в нашей столь несовершенной, смертной шкуре. Что за безумная диспропорция: световые биллионы и биллионы лет, да какие там *световые* — *крошечные* и миг 50—60—70—80 лет, теряющийся в них как *ничтожность*! В атеизме подсознательно выбирается небытие, не чреватое дурным сюрпризом несказанных и нескончаемых страданий.

\* \* \*

Вот один из психологических аргументов — наряду со многими другими, онтологическими, этическими, социальными... — за фактическую анти-божескую, клеветническую на Бога любви и милосердия суть догмата о финальном разделении рода людского на спасенных и навечно проклятых. Любить Бога и добродетель под террором ада (как и воспитывались целые поколения, особенно в католическом регионе) — это все равно, что целовать сапоги палача, грозящего тебе дыбой, клясться быть послушным и служить ему на пороге пыточной камеры, дабы избежать ее... Какой жуткий комплекс из ужаса, вытесняющего любовь, из протеста и бунта против Творца свивался не раз из глубинного стресса перед таким Божьим эсхатологическим приговором!

Недаром некоторые особо душевно одаренные святые выражали свой внутренний порыв как бы заткнуть собственной жертвой адское жерло: добровольно занять место в преисподней ради спасения грешников, обреченных вечным мукам (такое случалось в католическом регионе от св. Марии де Валлэ до литературной героини, неканонизированной святой XX века Терезы у Бориса Поплавского); среди православных святых — готовность разделить участь отринутых братьев, раз такие будут.

\* \* \*

Казалось бы, *ад* и *рай* — предельно метафизическая, мистическая идея, *невмещаемая* в наше разумение. А вот Николай Бердяев точно замечает, что эта религиозная идея вполне экзотерического характера, от которой так и несет «социальной обыденностью», в которой преломляются «откровения божественной жизни», добавим — преломляются низменно и пошло. Я понимаю так: эта идея — вполне человеческая, даже исключительно и *слишком человеческая*, замешанная на сомнительном мстительном сладострастии смертного человека, *человека общественного*, обуянного злым эросом борьбы, вытеснения, зависти и ненависти.

\* \* \*

Вслед за большинством христианских проповедников Бердяев допускает идею ада в таком повороте: как можно насильственным спасением ограничивать свободу таких упорных грешников, которые сами предпочитают раю ад, тем якобы вызывающе утвердив свою противобожескую, свитую на своей гордости личность?! Это якобы единственное нравственно допустимое оправдание этой идеи. На мой взгляд, оправдание это чисто головное, механическое, хотя и тщится «благочестиво» (как же, христианский мыслитель!) раскланяться с признанным догматом и верованиями большинства, в том числе весьма почтенных отцов Церкви (хотя затем сам же эту идею решительно отвергает). Не говоря уже о том, что повоскресное освобождение от смерти вырывает корень иррационально-смертного противления, бунтарско-нигилистической самости, корень зла в человеческой природе (так что кому и зачем противопоставлять себя Богу, такое рождает как раз фатум смерти или посмертного вечного ужаса ада), давайте еще и простейше рассудим. Каждый, кто имел опыт непереносимых физических болей, знает — какое там может остаться переживание и утверждение личности (в случае с адом личности автономно-противобожеской), когда в таком состоянии всё уходит, человек весь *вытекает* (как показали писатели, исследовавшие пределы навязанных извне длительных диких мук и боли), остается одно безобразное, нестерпимое страдание, которое лишь бы любой ценой прекратить, хоть ненадолго! (В этом один из смыслов просьб Богородицы к Сыну, смысл сострадательно-понимающий, женски-проникновенный: хоть на время христианских праздников дать передышку адским страдальцам — «Хождение Богородицы по мукам».) И какая там личность в одичавшем от голода человеке! Одно маниакальное одержание — что-то, все равно что, съестное бросить в нестерпимо соющую внутреннюю пустоту!

Как будто борьба со злом перестанет быть эффективной, если выбросить адские угрозы (как полагают многие христианские *педагоги*, педагоги в широком смысле), а не напротив — только тогда, в поле всеобщей надежды не на наказание, а на избавление от генетического, физиологического, социального, нравственного *брака* в человеке, вплоть до самого серьезного и страшного, эта борьба получает возможность стать тотальной, углубленной, внешней и внутренней, преображающей и искупляющей носителей зла.

\* \* \*

Ад — воистину кричаще усугубленный образ дурной бесконечности, и принимать его можно только в таком метафорическом смысле. Корни,

и объективные и субъективные, этой идеи — в земном, природном, социальном, психическом бытии человека. Нам дан прежде всего опыт дурной бесконечности рождений и смертей, последовательного вытеснения каждого поколения следующим, а также длительных, кажущихся вечными мучений, и физического, и особенно душевного плана — именно они чаще всего приводят к самоубийству, этому выходу их внутреннего ада в желанное ничто, в небытие.

Итак, повторим, ад — может быть, лишь черно-живописное сгущение идеи дурной бесконечности природно-смертной жизни, ее мучительной вечности. В таком реалистическом смысле избрать вечный ад — значит, что найдутся такие любители природно-смертной жизни, которые добровольно откажутся от творческого бессмертия и нового обоженного типа бытия, уйдут в тупиковую природную филу. Но подумайте — разве такое возможно *физически*, т. е. онтологически (островок природной юдоли в безбрежности преображенного бытия) или *психологически* (как можно рядом с таким сиянием и блаженством упорствовать в дефектно-смертной, страдальческой жизни?!), или *нравственно* (разделение единого братского рода людского)? Бог как будто проверяет свою тварь: неужели не вырвется она из ада природно-смертного существования, мучительного, призрачного, *нескончаемого*, благодаря злему эросу борьбы и пожирания-вытеснения, и прежде всего — благодаря половой сладострастной мультипликации, сопутствуемой инстинктом самоотвержения вокруг каждый раз юно-прелестного, трогательно любимого потомства.

\* \* \*

У греков их Аид (Гадес) вовсе не представляет аналогии христианскому аду, это — царство призраков умерших, ведущих сумеречно-тенивое, неполноценное существование. Это пост-существование являет какое-то томительно-опустошенное дление серого полу-небытия, из которого не вырваться ни в полнокровную, звенящую, цветную, благоухающую жизнь, ни окончательно уйти в ничто. Мертвые застревают в некоем промежуточном пространстве (ни надежды на возвращение в жизнь и бессмертие, ни окончательного небытия) — тут явлен знаменательный момент заклиненности метафизического сознания в мертвой точке, перешедший затем в новое европейское секуляризованное, неоязыческое сознание.

В ветхозаветной религии, затем в христианстве произошел мощный скачок: родилась идея воскрешения и вечной жизни в Боге. Но само это продвижение сопровождалось в других сторонах догматически кристаллизовавшейся новой религии не менее мощным провалом. Древние греки не



сортировали участь мертвых в зависимости от нравственных качеств и добродетельных заслуг или их отсутствия — все претерпевали одну грустно-призрачную посмертную судьбу. А в сияющее высшей надеждой великое христианство подзатесались человечески-мстительные струи (генетически идущие из Ветхого Завета), радикально-чудовищная идея фатальной селекции на «хороших» и неизбежно «плохих», карательный пафос, расширенный на вечность. Причем его носителями прискорбно стали главным образом «хорошие», измышлявшие жуткие адские картинки на *других*, на «*дурных*», для того, чтобы напугать их и возможно отвратить от греха, но главным образом, чтобы утешить добродетельных в их земной юдоли, заранее порадовать живописными сценами будущих бесконечных мучений. И архитекторами, конструкторами ада — о, ужас! — стали именно «лучшие», увенчав в западном христианстве свои религиозно-педагогические усилия в этом направлении в завершенной грандиозной постройке теологических сумм Августина и Фомы Аквинского.

\* \* \*

О том, что вечный ад означал бы Божественную неудачу, космическое фиаско Бога (когда отменяется обетование, что «ничего уже не будет проклятого» — Откр. 22:3, «Да будет Бог всё во всем» — 1 Кор. 15:28), говорили не раз русские религиозные мыслители. Тогда надо признать: идея темного рока, непреодолеваемой фатальности будто бы вплетена изначально в замысел Бога о мире и человеке. Но это логический и нравственный абсурд. Не говоря уже о том, что такой Бог вызывает, конечно, трепет ужаса, а, может быть, у особенно бесстрашных сердец отвращение и отталкивание, но ничего другого... Недаром в «Смысле жизни» философ Евгений Трубецкой с дерзновенным внутренним убеждением писал: «Ад выдвигается и сам себя заявляет как инстанция против христианства в его целом, в этом и заключается ужасающая сила его искушения, ибо всей своей сущностью ад утверждает, что *Бога нет*».

\* \* \*

Бердяев прав: справедливому воздаянию отвечает не идея *вечно* наказания за земные смертные грехи, в ней ведь абсурдно соотносится эквивалентно несопоставимое — вечность и время, а скорее идея кармического перевоплощения, логически и нравственно более корректная: в новом существовании за грехи во времени платится во времени же. Здесь же сохраняется шанс на избывание своих грехов, на улучшение кармы, возрастание душевных и духовных качеств в ходе многочисленных жизненных опытов.

\* \* \*

Чем может быть настоящее бытийственное одоление зла? Только преображением его носителей, обращением их к добру, но никак не мстительное, на веки вечные мучительное наказание, тем более жестокое и непонятное, что все жертвы их злых дел уже воскрешены и приняты в свет божественного преображения. Такое жестко мстительное склонение сердец «хороших» еще хоть как-то можно было бы понять, если бы их пострадавшие близкие на те же веки вечные остались в царстве смерти, так не дожив и не испытав до конца даже свой земной удел из-за вот этих злодеев, страшных гадов — ату, их, ату!!

\* \* \*

Если понимать ад внутренне-психологически или социально-земно как нашу безнадежную *оставленность* на природно-смертную дурную бесконечность, то тогда известное метафизическое событие — сошествие Христа в Свое посмертное трехдневие, точнее в субботний его день, во ад и вызволение оттуда праотцев и пророков, символизирующих всё до-Христово человечество, и шире — явление воскресшего Христа, а затем и христианства в мир — есть воистину проникновение света в адскую тьму нашей мучительной жизни и разрушение, в идее, в проекте пока, ада как нашего имманентного послегрехопадного природного рока.

\* \* \*

Да и сатана — лишь религиозно-мифологический интеграл крайне злых, извращенно-садистских импульсов нашей же природы, нашей души. Дьявол, наш имманентный дьявол, изгоняется психофизиологической регуляцией, направленной на осветление темного и затхлого подполья человеческой психики, на обретение духоносного, бессмертного естества.

\* \* \*

Мой методологический принцип — рассимволизация представления о мире (в пределах пока возможного, ибо только в Царствии Небесном мифы и символы уйдут, уступив место самой реальности, нашему к ней стоянию *лицом к лицу*). Если отбросить мифологизированные, пусть и внутри логичные, сбалансированные, освященные преданием религиозные версии (кто их проверит, где доказательства?), то тогда сатана — это образ, олицетворение природно-смертного идеала в его безбрежных крайностях и эксцессах, в его безнадежной зацикленности, отказе от всякого превосхождения и восхождения тварного бытия. В поле такого «идеала»

все человеческие слабости и пороки получают санкцию полной свободы: режь, грабь, обманывай, издевайся, наслаждайся от всего этого — одна живем, всё позволено! Сатана — условный *предводитель* крайнего, злого и циничного, вывода из отчаяния в спасении, это сладострастие тупика, жестокости и смерти. Его ярче, шокирующе всех выразил маркиз де Сад.

\* \* \*

Социальная педагогика адских устрашений, может быть, как-то еще работала в средневековом *детском* состоянии христианских душ. Начиная с Нового времени, когда остро проявилось негативное, разрушающее ее действие, в эпоху взросления и эмансипации человеческой личности (увы, пока лишь до подростка), развития ее сущностных сил в науке, искусстве, технике, эта педагогика становится — даже в нынешнем подспудно-редуцированном качестве — препятствием на совершеннолетнем пути к Богу, к христианской Церкви для многих и многих душ.

\* \* \*

«Грустно оттого, что не видишь добра в добре» — эти поразительные слова Гоголя из его записной книжки 1846 г. Бердяев поставил эпиграфом к своей книге «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики». Да, сколько уверенности в своей этической оценке, в своих справедливых требованиях наказания «недостойных», «дурных», вплоть до вечных им мучений, в предполагаемом добре, в добродетельных и честных. Много суда и осуждения и мало чувства ответственности за зло и злых среди *добра и добрых!*

\* \* \*

Интересно, что золотой век, эдем, райское состояние в большинстве мифологий и религий помещается в прошлом, в начале-начал; в будущем же такой порядок бытия вновь возникает в иудаизме, христианстве, мусульманстве — трех религиях, вышедших из одного ветхозаветного ствола, а также в зороастризме, древней религии персов. В начале ада никакого нет. Он отравляет рай в будущем, в финальном устройении судьбы твари и мира. Как можно понять это реалистически? Рай во многом — экстраполяция раннего *детского* ощущения бытия, включающего и бессознательное утробное блаженство. Рай в будущем — вещь уже *желаемая*, чаемая или проектируемая. А ад? Эта онтологическая *новизна*, мрачная тень рая — возможно, предчувствие того, что рай может не удасться в силу недостойности людей, их разрозненности, борьбы между собой, их звериного эгоизма и самости, и ждет их некий *ад* бедствий, мучения, самоистребления.

А разделительный принцип, дуализм будущей участи — воспитательный, педагогически-судебный прием, рассчитанный на души грубые и примитивные, нерассуждающе-покорные свыше наложенному превентивному террору. И, конечно, ввевшиеся во все мыслительные поры взрослые привычки дуалистически-полярного представления мира. Впрочем, такие представления имеют законные корни в реальном фундаментальном контрасте человеческого бытия и природы, где и расцвет, радость жизни, удовольствия здоровья и любви, и неизбежный упадок, болезни и неудачи, страдания и смерть... — сама наша жизнь — *лицево-изнаночна*, нерасцепляемо, органически соединяет в себе разительные противоположности.

\* \* \*

Царствие Небесное, новый порядок бытия, воистину, лежит «по ту сторону добра и зла», но не в нищезанском, а в истинно христианском смысле, — отмечал Федоров. Сама дихотомия добра и зла, напряженность добра в его противостоянии злу и обратно, их борьба между собой — всё это состояния и коллизии мира сего. В преображенной зоне бытия этого разделения уже не должно быть, оно уходит в преодоленный анахронизм прошлой природно-смертной фазы существования, сохраняясь лишь в *слишком человеческой* конструкции с адом и раем, когда как раз абсурдно остается земной дуализм и трагическая напряженность двух полюсов. Полная гармонизация мира бессмертных, творческих, разумных существ осуществляет себя в *красоте*, во всеобщей радости и блаженстве; где уж тут прежние счеты и разделения между добрыми и злыми, пределы и границы добра и зла?!

\* \* \*

Утверждение идеи вечного наказания и ада в западном, католическом регионе христианства не раз пытались объяснить исторически: необходимостью строжайшей религиозной педагогики для жестоких, грубых душ тех варварских племен, которые заполнили Европу. Бл. Августин авторитетно утвердил разделительно-дуалистическое видение спасения и проклятия и завещал его всей западной схоластике. Восточное христианство одушевляло идеал космического преображения в красоте и благе, здесь твердо высказывалась высшая цель космогонического процесса — обожение твари и мира. И тут совершенно органично и неотъемлемо видение всеобщего спасения. Тут чутко слышали и удержали в сердце и уме новозаветные глаголы о Христе, пришедшем «взыскать и спасти погибшее» (Мф. 18:11), о Всевышнем, Который «благ и к неблагодарным и злым» (Лк. 6:35), пророческое обетование: «Да будет Бог всё во всём» (1 Кор.

15:28), «И ничего уже не будет проклятого» (Откр. 22:3)... Оттого здесь столько последователей идеи апокатастасиса — от Климента Александрийского и Оригена (отцов идеи) до свт. Григория Нисского и близких к такому видению свт. Григория Назианзина и св. Максима Исповедника. Оттого и идея всеобщности спасения с новой силой убежденности, онтологической и нравственной, утвердилась и в русской православной мысли конца XIX—XX веков (Н. Федоров, Вл. Соловьев, Евг. Трубецкой, С. Булгаков, Н. Бердяев, Н. Лосский и др.).

На деле существует как бы два христианства: одно — личного спасения с преобладающим психическим мотивом страха перед гибелью и стремлением стяжать прощение и спасение через самоотречение от мира, аскетизм разной степени, через строгое следование обрядовым предписаниям... В этом христианстве и силен элемент педагогический, юридически-судебный в понимании отношения Бога к миру. Можно назвать его христианством несовершеннолетнего этапа развития рода людского. Другое — христианство всеобщего преображения и обожения; оно предполагает нерасторжимую объективную связь всех сознательных и чувствующих существ между собой, их солидарность и взаимную ответственность, особенно ответственность *лучших* перед *худшими*, перед несовершенством и злом мира. Здесь торжествует эрос восхищенной, творческой любви, высшей, благой свободы.

\* \* \*

Ужасный парадокс в том, что самая милосердная и обещающая всё, тотально спасительная религия — христианство, благодаря некоторым его догматическим буквам (невсеобщность спасения, вечный ад...), особенно акцентированным у католиков, у их богословских столпов (бл. Августина), у протестантов-кальвинистов (предопределение к спасению или к гибели), благодаря крайностям монашеского аскетизма было многими критиками христианства осознано как одно из самых жестоких, чуть ли не жизнеотрицающих вероучений (вспомним хотя бы такую его оценку Ницше или Розановым). И сейчас очень важно выявить в самом сияюще-очевидном свете истинный — великий, всеспасающий — лик Христа и утвердить его.

\* \* \*

У ап. Павла есть слова удивительной глубины, они фактически утверждают всеобщность спасения. «У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду; а у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем, сам спасется, но так, как бы из огня. Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух

Божий живет в вас?» (1 Кор. 3:14–16). Спасение для вершинного творения Божьего будет в любом случае, и в самом неблагоприятном варианте, касающемся и отдельного человека, и, возможно, рода людского в целом, который далеко зайдет в упорстве на противобожеском, губительном пути. Оно произойдет тогда — пророчески указывает апостол — уже на грани отрезвляющего и, наконец, вразумляющего конца, «как бы из огня». И каждый должен пройти сквозь огонь очищения от греховных напластований, коросты зла на нем.

Итак, Павлово спасение «как бы из огня» — спасение в последний, катастрофический, уже как бы гарантированно безнадежный момент.

\* \* \*

Опознание и познание Бога прогрессирует или падает вместе с возвышением или деградацией того, кто Его воспринимает, Ему служит, так или иначе понимает Его задание роду людскому — зависит, попросту говоря, от качества, ступени развития самого человека, твари, выясняющей свои отношения с самой высокой онтологической инстанцией. Новая нажитая за века *человечность* — большая гуманность по отношению к ближним, меньшая жестокость наказания, правовая справедливость, завоевание прав женщинами, национальными меньшинствами и т. д. — дает возможность вернуться к самому сокровенному и спасительному в христианстве (синергии Божественного и человеческого в деле преобразования мира, всеобщности спасения...), вновь поставить задачу религиозизации общества и истории. Но всё это возможно лишь при условии настоящей глубинной реформы христианства, которая на деле станет лишь *извлечением* того, что в нем *есть*, но что засыпано предрассудками, *слишком человеческими* привнесениями, извлечением и изложением сути Благой Вести на языке нового планетарного сознания третьего тысячелетия, новой *человечности*, подтягивающейся к богочеловечности.

\* \* \*

Большинство христиан понимает и принимает историю, включающую и их собственный малый жизненный срок, как полосу, которую необходимо лишь достойно *пережить*, а то и просто *претерпеть*, крепясь лишь финальными за-историческими обетованиями. Тот «малый апокалипсис», который явлен в синоптических евангелиях, как будто в этом их еще раз высочайше утверждает. Откровение св. Иоанна в этом смысле несет другое послание. История — это, во-первых, борьба двух станов, христианского и анти-христианского, разных ценностей и целей («вавилонская блудница» и «жена, облеченная в солнце», лжепророки и верные Христу и т. д.).

Во-вторых, она — достаточно длинный и драматически-захватывающий сценарий как разворачивания внутренней борьбы в природно-смертном человеке и внешней между эгостически-самостными индивидами, так и противостояния стоящих за этим вселенских сил зла (энтропии, распада, хаоса, если реалистически их раскрыть) и сил добра (порядка, стройности, восхождения сознания в лоне материи). Тут есть процесс, следовательно, историческое поступание, тут есть этапы и переходы к окончательно обоженному Царствию Небесному — тысячелетнее царство Христа на земле (гл. 20).

\* \* \*

Хилиастическую перспективу, явленную в Новом Завете только в Откровении Иоанна Богослова, чаще всего стараются не замечать, отмечают как неважную подробность. Ведь она особенно очевидно вносит в эсхатологию временное, историческое поступание, имманентное начало, включает в историю метаисторический вектор. Прот. Сергей Булгаков призывал видеть в Апокалипсисе не только и не столько *жуть*, сгущающийся кошмар борения противоположных земных и вселенских сил (а ведь это и стало нарицательным: *апокалиптический* значит для нас ужасный, катастрофически-финальный), но и ту радость и свет, что прорываются и царят и в пророчестве о тысячелетнем земном царстве праведников, и в образе Нового Иерусалима, преображенного зона бытия, где не будет уже «ничего проклятого». Тот же Булгаков призывал увидеть в Апокалипсисе, этой «полузапечатанной книге», не только эсхатологию, но и историю, некий мост между временным, земным и вечным, *небесным*. И этот мост явлен прежде всего образом миллениума, воскресения первого (Откр. 20:1–6). Для оглядывающегося, догматически-*благочестивого* сознания как загвоздка и указание стоит здесь прорыв в более сложное видение, преодолевающее, говоря словами Булгакова, «антиисторический нигилизм под предлогом аскетизма» (Прот. Сергей Булгаков. Апокалипсис Иоанна).

Как можно понять в реалистической, активно-христианской перспективе этот пророческий эпизод, в котором сатана сковывается на тысячу лет в бездне, затем следует воскресение не всех, а только праведников, и они царствуют с Христом на земле эту тысячу лет, чтобы уже, как «священники Бога и Христа», не узнать «смерти второй» и войти без нового суда в окончательное Царствие Божие? Возможно, как некое поначалу неполное, частичное объединение тех людей на земле, которые приняли идеал воскресения и преображения, долг победы над «последним врагом», опознали себя орудием осуществления Божьей воли на земле. Они создают свою общину (это может быть даже одно из государств или союз государств,

некая область или регион планеты) и здесь организуют жизнь вокруг *всеобщего богочеловеческого дела* с удачным широким опытом преобразования природы человека, оживления и преображения умерших, скорее всего для начала тех, кто еще при жизни, уверовав в такую надежду, особенно к этому подготовился, или тех, кто по своему сознанию вышел в авангард эволюции и представлял особую ценность для инициаторов и практиков Дела. Прервется ли этот первый показательный успех, будет ли он еще столь грозно и решительно, хотя и не надолго, оспариваться служителями другого смертно-потребительского фундаментального выбора, возглавляемого сатаной, как то кратко описано в Откровении? Может быть, и да, но, следуя логике условного характера пророчеств, скорее всего нет: *благая и успешная* интенция и созидательная потенция и инерция будут всё возрастать, обнимая всё большее количество стран, народов, людей, до — в конечном итоге *всех* без исключения. Хилиазм оказывается первой кульминацией земного успеха активного христианства перед окончательным обожением всего и всех.

\* \* \*

В любом случае — повторим — в откровении о тысячелетнем земном Христовом царстве для умов боязливых, скованных катехизической буквой, открывается *авторитетная* возможность свежего, углубленного видения истории и эсхатологии в их связи и соотношении, а для умов смелых, метафизически *совершеннолетних*, усвоивших идею богочеловеческой синергии, — еще одно обоснование их религиозного выбора.

\* \* \*

В Новом Завете чувствуется неизжитая борьба противоположных религиозных тенденций: сильно тянет назад иудейская *избирательность* спасения, устрашающая педагогика эпохи религиозного детоводительства, и тут же *совершеннолетняя* Весть об усыновлении Богу, о необходимом совершении сынами человеческими Его дел, о взыскании погибших, искуплении злых. И в «Откровении св. Иоанна» соседствуют и сталкиваются взаимоисключающие ценностные струи: тут, с одной стороны, «и смерть и ад повержены в озеро огненное» (Откр. 20:14), т. е. уничтожены, «И ничего уже не будет проклятого» (Откр. 22:3), т. е. не остается ничего и никого, изъятого из круга спасения и преображения; с другой, — тут же звучит традиционное как необходимая, затверженная присказка: «И кто не был записан в книге жизни, тот был брошен в озеро огненное» (Откр. 20:15), «Боязливых же и неверных, и скверных и убийц, и любодеев и чародеев, и идолослужителей и всех лжецов — участь в озере, горя-



шем огнем и серою; это — смерть вторая» (Откр. 21:8). Правда, здесь нет зловещего рефрена, время от времени возникающего в Евангелиях, о вечности мучений, о *черве неумирающем* и *огне неугасающем*, непрерывно терзающих грешников, скорее, речь идет о некоем окончательном их уничтожении — «смерти второй», как бы онтологически финальной. Позднее русский мыслитель Евгений Трубецкой именно на путях бытийственной одномоментной аннигиляции упорных во зле отверженных с полной потерей памяти о них (кроме как у Самого Бога) видел «гуманный» выход из невозможности принять полюса рая и ада, адский садизм, несовместимый с благим всемогуществом, милосердием Божиим. О том же, что это выход дефектный, онтологически и нравственно несостоятельный, писал о. Сергей Булгаков («Апокалипсис Иоанна»), полагая «кощунством и даже прямою ересью <...> понимание, которое допускает окончательное уничтожение всего, поверженного в озеро огненное».

\* \* \*

Церковное толкование 20-й главы «Откровения св. Иоанна» о тысячелетнем Царстве Христовом на земле говорит о якобы воскресении лишь душ праведников, а не их телесном воскресении. Удивительным образом подобное повторяет и Булгаков, правда не твердо и не всегда (в этом пункте он колеблется), хотя тут явное недоразумение: как могут души воскреснуть, когда они и так бессмертны по своей природе. Сказано твердо: «Это — первое воскресение» (Откр. 20:5), а воскресение может быть только целостно-личностное. Что это иначе за духовно-бестелесное воскресение, когда также твердо сказано, что воскресшие праведники становятся в тысячелетнем Царстве «священниками Бога и Христа» и изымаются из последующих эсхатологических процедур: смерти второй, нового воскресения и суда... Как можно земной миллениум *царствовать* со Христом в качестве бестелесных душ?!

\* \* \*

Как понимать фигуру антихриста? То ли как некую Персону, что должна явиться во главе антихристианских сил зла? Причем основанием такого видения в Новом Завете является лишь однократное Павлово слово о «человеке беззакония» — образ достаточно бледный и неопределенный, который вряд ли может выдержать на себе позднее созданную и до сих пор созидаемую негативно-грандиозную личностную конструкцию. На мой взгляд, значительно более вероятно и логично видеть в этом образе олицетворение коллективно-противобожеских сил, не исключających, разумеется, своих вождей.

И, конечно, замечательный, многозначительный факт, что в Символе Веры нет ни слова о каком бы то ни было окончательном разделении после Воскресения рода людского на неизбывных грешников, вечных адских страдальцев и блаженных жителей рая, оправданных своими добродетелями, ни слова вообще о рае и аде. Только великое вздыхание: «Чаем воскресения мертвых и жизни будущего века».

### Россия

Историософское, метафизическое осмысление России в XIX веке начал, как известно, Чаадаев. Комплекс его горько самокритических взглядов, высказанных в его письме 1836 г., хорошо известен. Я бы хотела привести его высказывание из более поздней «Апологии сумасшедшего»: «Мир искони делился на две части — Восток и Запад. Это не только географическое деление, но также и порядок вещей, обусловленный самой природой разумных существ: это — два принципа, соответствующие двум динамическим силам природы, две идеи, обнимающие весь жизненный строй человеческого рода». С Востоком мыслитель связывает такие качества, как сосредоточение в себе ума, интровертность, говоря современным нам термином, самоуглубление, склонение к созерцанию, к синтезу... Понятно, что тенью их становится самозамыкание, покоение в себе, покорность, неделание, в пределе — сон, власть авторитета, священное, некритическое преклонение перед ним... Запад — это ум в своем выходе вовне (экстравертность), раскидывание его на все сферы жизни, деятельность, смелое шествие вперед, аналитический склад...

По мысли Чаадаева, русские, живущие на востоке Европы, да и частью — на настоящем востоке, в Азии, тем не менее не принадлежат к Востоку, а, скорее, к северу, будучи народом северным, «и по идеям, как и по климату». Я не думаю, что тут он абсолютно прав в своей категоричности, хотя нас сейчас, так серьезно обломив с юга и удалив фактически от теплого моря, особенно привалили к северу. Но все же в текстуре нашей национальной души прежде всего много восточных нитей, и точнее ее определять как некое часто плохо сбалансированное средостение между Западом и Востоком. Только в мысли Федорова был найден между ними точный баланс: восточную метафизику отвержения мучительного смертного бытия, религиозную устремленность к абсолюту реализовать практически, синтезом тех сущностных сил человека, которые особенно развил Запад: наукой, технологиями, искусством, но уже религиозизированны-

ми, организованными вокруг высшей богочеловеческой цели преобразования человека и мира.

Сам Запад (с его исконной для Нового времени метафизикой прометеизма) столкнулся в последнее столетие особенно с пределами самоопорного человеческого дерзания, с разверзшимися бедствиями, обусловленными практическим осуществлением дефектно-дробных идеологий прогресса. Именно Западу, на мой взгляд, необходима метафизическая прививка Востока, России, прежде всего, в смысле раскрытия сути активно-христианской мысли, введения в свой духовно-практический обиход онтологических целей и задач.

\* \* \*

К нашему новому празднику — 4 ноября, Дню национального единения, в память о начале выхода из Смутного времени.

Тот же Чаадаев полагал, что в нашей истории было очень мало событий, когда народ по-настоящему творил историю, расправлял свои члены и крылья, обнаруживал глубины сердца, сплывающий его порыв, напружинивал волю к реализации насущно, остро необходимого и желаемого. «Таков был у нас, например, момент, закончивший страшную драму междоусобицы, когда народ, доведенный до крайности, стыдясь самого себя, издал наконец свой великий сторожевой клич и, сразив врага свободным порывом всех скрытых сил своего существа, поднял на щит благородную фамилию, царствующую теперь над нами...». Смутное время, подведшее к пропасти исчезновения страну и народ, длилось с 1598 по 1613 г., т. е. 15 лет. Наше — тоже уже близкие 17 лет, так и хочется впасть в мечтательную аналогию!

\* \* \*

Как бы оправдываясь за свой беспощадный, *искренний* взгляд по отношению к истории России, покоробивший и *оскорбивший* многих его современников, Чаадаев пишет о чуждости ему того «блаженного патриотизма, этого патриотизма лени, который приспособляется всё видеть в розовом свете и носится со своими иллюзиями...». Развивая его мысль, надо бы «патриотизму лени», вербальному, мечтательному, противопоставить патриотизм дела: упорно строить страну, прилагать усилия для свершения малых и больших благих дел. Патриотизму как гордости своим прошлым и настоящим, подвигами и творчеством предков Федоров противопоставлял сокрушение об их утрате, сокрушение о собственном недостоинстве и грехах, что значительно сильнее просто самодовольной, превозносящейся гордости понукает к преодолению нашего реального забвения прежде

живших поколений, утверждению долга перед ними, нашей собственной умо- и душепремене (метанойе) и дальнейшему восхождению. Прекраснодушному упоению патриотизмом, *иллюзии* — *трезвение*, глубокий и смелый анализ причин зла и розни в природе человека, и русского человека с его особыми нюансами в том числе, трезвое сознание невозможности по большому счету гармонизации национального и общеземного бытия без преодоления нашего «рабства тлению».

\* \* \*

«Мы, так сказать, самой природой вещей предназначены быть настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великим трибуналом человеческого духа и человеческого общества» («Апология сумасшедшего»). При этом у Чаадаева, позднее у Данилевского, у славянофилов, у Достоевского, у ряда русских религиозных мыслителей с их идеей «христианского социализма» (см. конкретно у С. Булгакова, к примеру) всегда было то ли предчувствие, то ли убежденность в том, что нам преимущественно перед другими странами и народами предстоит решать социально-экономические проблемы — и главное, на началах истинной справедливости. Основывались в этой вере на более милосердном народном сердце и его высших слоев (недаром тут явились уникальные «кающиеся дворяне»), чем то наблюдалось у западных народов с их протестантской закваской (законно-религиозное жестокосердие перед лицом обреченных гибели), на которой взошел принципиально «несправедливый», селективный капитализм. И что же сейчас? От социальной справедливости отказались вместе с крахом социалистической системы, а теперь идет весьма эффективная работа над тем, чтобы в зоологической борьбе за существование, за деньги, положение и наибольший доступ к рекламируемым манящим удовольствиям ожесточить, *закрыть* русское сердце.

Остается увидеть благо в том, что нам дано было отринуть и коммунистический идеал в его неизбежно искаженной, уродливой реализации в силу самих глубоких его дефектов, а ныне избывать иллюзии капиталистического рая, «свободного» правового общества... Сейчас история вываривает нас в котле зверообразного капитализма, с его резким понижением требований к человеку, с культом разнузданности и безлюбивного эгоизма — убери, смети, а то и уничтожь всякого, кто на твоём пути! Третий путь, уже теоретически, духовно явленный, стоит как альтернатива, как спасительный выбор для нас и всего рода людского. Но, похоже, что опамтуемся, отступим от гибельного пути только, по пророчеству ап. Павла, уже «как бы из огня», когда запылывает и начнет окончательно рушиться наше противобожеское здание... Не просто *синяки и шишки*, бесконечно

набиваемые и ныне, а огни радикальной катастрофы, почти издыхание — вот через что прорвется резкое взросление, выход в серьезное совершеннолетие ныне буйного, одуревшего от безумных игр и авантюр, от сомнительного сладострастия жизни в похотливую утробу подросткового рода людского.

\* \* \*

России, при ее постоянном комплексе перед Европой, в широком сознании не хватает общеазиатского пафоса, осознания своей идейной доминанты, своей уникальности и величия, того, что вырвавшаяся «вперед» Европа по каким-то экономическим, социальным, политическим измерениям, смотря глубже, даже строго географически (как то умел делать Федоров) лишь полуостров необъятного евразийского континента, полуостров, добившийся успехов разве что в круге ценностей «мира сего». Новый обогащающий поворот, правда, по метафизическому счету все еще прежней *несовершеннолетней* истории, наступит с большим утверждением азиатского, евразийского самосознания. *Совершеннолетняя* же история уже окончательно оставит все разделения, утолит антагонизмы, выдвинет теплое, исконное, глубинно человеческое, т. е. Божеское — родственность, общность, единство, Всеобщее Дело.

\* \* \*

Непрестанное русское заглядывание и оглядывание на другие народы и цивилизации, прежде всего «передовые», западно-европейские, американские, Иван Ильин называл так: «Ходить побираться под чужими окнами». Незачем! У нас свой хлеб, *хлеб духовный*, свои пути, цели, идеалы — начнем исповедывать и внедрять их сами, чтобы и других увлечь (ведь касаются они рода людского в целом).

Русская идея, «творческая идея России», как выражался Иван Ильин, вызревала давно, то на какие-то большие периоды вовсе пропадала, то начинала вновь пульсировать и взметывалась в некие судьбоносные, крестные исторические моменты, обычно прочитываясь правящим слоем, создающим свои *лекалы* для общественного уклада, с искажениями, дефектами, порочными привнесениями... Но всегда, даже в худшие времена, хранилась в сердцах лучших, в ее классической культуре, в слове ее великих художников и мыслителей. Более того, в своей сияющей полноте, пока словесно-духовно, *теоретически*, уже высказана Николаем Федоровым, уже есть *как проект*, ожидая своего свершения, своего бытия *как акта*. Тот же Ильин говорил о необходимости «предметного служения»:

определить *предметность* своей души, культуры, цели... Активное христианство, философия общего дела и дала самую точную, высокую и всеобъемлющую *предметность* и для России, и для всех земных сынов и дочерей человеческих.

\* \* \*

Достоевский, предтеча активного христианства в русской мысли, мечтал, прорекал о будущем «мире как христианстве». «Славянство — лишь первое собрание. Оно расширится на всю Европу и мир как христианство». Рассуждение по фазам, по ступеням — с некоей идеально-завершительной в конце — один из самых распространенных и как бы естественных ходов философской, историсофской мысли, питаемой, конечно, христианской логикой возвышения человека и мира к Богу, к Царствию Небесному. И у Достоевского третий период мирового движения, вслед за нынешним, получающим у него общее название «цивилизации», и есть собственно *христианский*, когда «кончается развитие, достигается идеал». У Федорова этот идеал тут не застывает, а распахивает род сознательных, чувствующих существ в бесконечность космического развития, огромного Вселенского Дела.

Но сколь сама история часто противоречит такого рода неуклонно поступательным ко всё большему единению и христианскому благу схемам. Где сейчас хотя бы пресловутое славянское единение?

Вообще прогнозы, которые делаются на 50–100 лет, обычно исходя из текущего положения вещей (во время Достоевского более обнадеживающего: еще не выдохлись ни христианство, ни просветительский проект всеобщего прогресса...), попадают пальцем в небо. Так и кажется, что в том благословенном футуруме («завидую внукам и правнукам нашим...» и т. д.), наконец, «придет настоящий день...», люди достигнут сознательной «меры возраста Христова», начнется воплощение истинных высоких целей... А что такое этот срок в полвека-век? — едва одно-два поколения пробуксуют почти на месте или попадут еще в какую-нибудь гиблую историческую колдобину, из которой выбираться их детям, достигать хотя бы потерянного... Пока не начнется реализация онтологических целей (борьба со смертью, стихийными силами, усовершенствование физической и духовной природы человека, работа над возвращением к жизни умерших...), никакая неуклонность *восхождения* к этим самым вожделенным для того же Достоевского финальным синтезам не гарантируется.

Из трех мировых идей, усмотренных Достоевским, — *католической* (всемирное владычество, «насильственное единение», что отмечено у писателя-мыслителя образом тогдашней Франции), *протестантской* (гер-

манство), *нарождающейся славянской*, последнюю, причем в полном объеме и точной конкретике, обращенную ко всем странам и народам земли, раскрыл именно Федоров. И вот она-то, правда, всё еще хранящаяся в теоретической девственности, за истекшие полтора века не устарела, не выцвела, а только укрепилась как единственно полная и цельная, спасительная для всей планеты. На нее и *положительно*, и *от противоположного* работает в мире по сути всё. И наука, раскрывающая тайны жизни, наследственности, ищущая практических путей совершенствования человеческого организма: успехи биологии и медицины, раскрытие генетического кода, чудесных возможностей стволовых клеток, клонирование, нанотехнологии, начало практики сохранения как генетического материала, так и тел умерших для их будущего возможного восстановления... И религия в своей догматической форме, которая обнаруживает свое бессилие, свое неперестанное отступление перед силами и стихиями мира сего, устроившегося, по сути, вовсе без нее и сохраняющего ее часто так, в качестве «благочестивого бантика». Из чего следует, что требуется углубление христианства, его динамизация, обнаружение не только для немногих, как сейчас, но для многих, а потом и для всех *активного христианства*, освобождение традиционного христианства от дефектных катехизических букв, от реликтов идолопоклонства, от всякой недостойной ветоши, замкнутости того же православия преимущественно на обряде.

В XIX веке искали путей соединения христианских церквей, сейчас, несмотря на экуменическое движение, это как бы и незачем, ведь большого христианского Дела реального перевода мира на другие, божеские, богочеловеческие пути (для чего это соединение было бы нужно) уже и не мыслится, не предполагается, не прозревается... Единственно активным среди современных религий в утверждении своих ценностей, в борьбе с секулярным Западом, желающим все регионы Земли подвести под свой фундаментальный выбор, является, увы, только ислам, таящий в себе значительно больше ценностных изъянов, чем христианство.

А Европа в своей общей конституции отказывается даже от своих исторически неотменимых христианских корней. Причем именно Франция на этом особенно настояла — тут видно, насколько прав Достоевский, связывающий католицизм и атеизм, из католической Франции вышло самое твердокаменное идейное свободомыслие, из ее революционных начал — основы современного либерально-общественного уклада.

\* \* \*

«Политика — вот подлинный трагический рок наших дней» (слова Наполеона, обращенные к Гёте). А между тем ничто так быстро не прехо-

дит в своем содержании, в своих героях, как политика, являясь при этом жгуче интересной для современников. В панораме мировой истории столь захватывающие нас текущие события, авансценные их деятели — такой микроскопически-малый кусочек, такая крошечка. Впрочем, иногда в эту крошечку попадает нечто оглушительное, и надолго: революции, Наполеон, Ленин, Сталин, Гитлер, коммунизм, фашизм, крах СССР... Но рассматривать их, понимать, оценивать их значение и возможную будущую *всхожест*ь и мутации стоящих за ними стремлений надо только на гигантском историческом экране мирового течения, в котором вращается некоторое количество устойчивых, чаще всего дефектных или частичных, идей и идеалов — в их борьбе, поражениях, уходе в подпольно-латентное существование, шансах на возрождение в том или ином виде...

Сколько толковали, отчетливо начиная со славянофилов, Тютчева и Достоевского, о главном конфликте европейской по меньшей мере истории: секулярного Запада и православно-христианской России, в целом — славянства, а Россия, возьми, да выкини неожиданный фортель: кровавый, а потом устаканившийся на несколько десятилетий брак славянства (кроме России, в один военно-политический союз вошли все славянские народы и страны: Украина, Белоруссия, Болгария, Югославия, Чехия, Польша, включая соседние — Румынию и Венгрию) с, казалось бы, чисто западноевропейскими началами — с социализмом и атеизмом. А теперь, какова мировая роль обессиленной, усеченной России, славянства, православия, о чем так пророчествовали наши великие умы и таланты XIX века?!

Все славянские страны, кроме частично России и Белоруссии (пока!) уже отдались в объятия объединяющейся, сугубо обмирщенной Европы, вроде бы, мирно и комфортно устроившейся, но тем не менее — на какой-то иррациональный, неотступно стоящий в подозрении случай — подошедшей своей военной организацией плотно-плотно, близко-близко к России. Живо старое недоверие, подозрительность, отталкивающие импульсы перед Россией, как перед зверем другой породы — уж совсем положили ее на лопатки, раздели от всех ее сокровенных принципов, глубинных метафизических устремлений: народное чаяние «нового неба и новой земли», Царствия Небесного, онтологическое богочеловеческое Дело, осмысленное религиозной философией... Последнюю закрыли на безобидной полочке «истории философии», народ ожесточается, звереет в законе капиталистических джунглей, массово растлевается грубыми приманками секса и дешевого удовольствия, вымирает от паленой водки, нищеты и болезней... И всё равно перед такой бессильной полуиздыхающей слоновьей тушей там, на Западе, чего-то боятся — неужели не всё выгладили, вытоптали в свое время соросовские программы обучения, избирательные гран-



ты, работающие на внедрение потребительски-секулярных ценностей, телевизионная *де-садовская* педагогика и что-то неожиданное может вдруг зафонтанировать, пробиться, освежить народ водой живой, и встанет он, отряхнув кошмар, со *своей* головой, своей душой, заветной думой и волей к ее осуществлению...

\* \* \*

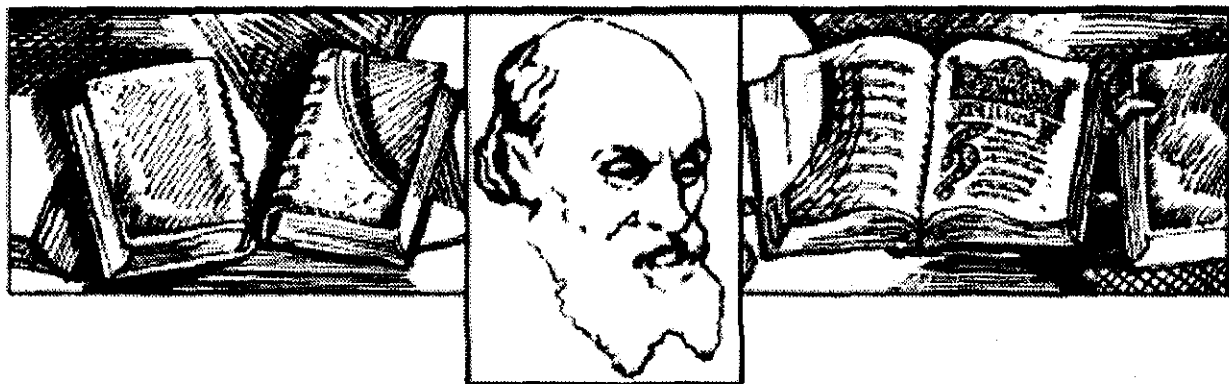
Несколько соображений к идее «христианской политики», выдвинутой славянофилами (которую так тонко и глубоко разобрала Анастасия Гачева в своей книге «Достоевский и Тютчев»). Да, идея прекрасная, можно сказать, великая, которая начала бы христианизировать, умиротворять бóльшие, чем конкретный человек, и относительно его более долговечные, более «бессмертные» общности — народы и государства в их обращении друг на друга. Но никогда она, увы, не получала еще реализации в конкретной истории. Тут всегда торжествовали законы национального эгоизма, государственного интереса, языческой жесткости и жестокости... И законность эта обосновывалась, высказанно или невысказанно, но всегда в своей железной внутренней логике, примерно так: что бы то ни было, главное сохранить это более вечное по отношению к отдельному входящему в нее индивиду целое, ведь сам этот индивид крепит смысл своего краткого, смертного бытия принадлежностью к этому целому и его будущности. Только в этой народной, национальной общности сохраняются, пусть и не персонализированно для подавляющего большинства, твои земные дела, как и свершения твоих предков, и тех, кто придет после тебя, в том числе прямо генетически родо-с тобой связанных, твоих детей, внуков и правнуков... Сам ты можешь пытаться осуществлять христианскую заповедь о любви к ближнему, умиляться вплоть до жертвы своей жизнью, а твоя родина, выстроенная веками страна должна выжить, продлиться, не расплыться, устоять и усилиться несмотря ни на что и любыми средствами. И эта логика клеточно неотъемлема и всеобща, глубоко въелась в то, что называется *нормой* отношения. Тот же Данилевский и многие другие на этой логике стояли, не говоря уже о практических, государственных деятелях.

Да и сами апологеты христианской политики, выдвигая ее как идеал, говоря словами Федорова для истории *как проекта и как акта* мирового христианского дела, в своих непосредственных политических реакциях, диагнозах и рекомендациях также ближе к сердцу и уму брали свои, родные, российские, православно-славянские интересы и никак не требовали пойти на *нравственный* перегиб западным, восточным, южным и прочим притязаниям чужих государств, так сказать, возлюбить их, как себя и больше самих себя, подставить правую щеку, когда тебе нанесли оплеуху

по левой. Напротив, нередко желали им усугубления внутренних противоречий и общего ослабления... Анастасия Гачева точно вспомнила тут федоровское отвержение альтруизма, предполагающего пестование эгоизма в объектах приложения твоей жертвы. *Со всеми и для всех* — да, это замечательно, но пока, увы, невыполнимо, как и возлюбить ближнего словно самого себя (что горестно констатировал тот же Достоевский у гроба своей первой жены) — для этого нужна другая природа, или, по крайней мере, общее признание ее необходимости и начало работы над ней. (Лев Толстой этого не понимал, полагая, что возможно просто через сознательное открытие для себя законов истинной жизни ее так и организовать.)

Итак, в идее христианской политики вовсе не предполагается альтруизм вплоть до жертвенного отказа от интересов и завоеваний, принципов и идеалов своего народа, своей религии, тем более что такой *альтруизм*, даже когда он хоть в некоторой дробь проявляется той же Россией, воспринимается другими вполне *эгоистично*, как и полагается в этой паре нравственного сознания, без всякой ответной мягко-уступчивой реакции. А более того с внутренним подхихикиванием (вот, мол, Россия — дура) или подозрительным выискиванием в ее милосердных уступках коварного подспуда...

И тем не менее идеал христианской политики надо разрабатывать и объявлять «городу и миру», стремясь договориться о взаимном исполнении ее принципов. Но такое возможно, если, наконец-то, будет принято общее «ради чего» это. Если это ради единого, всех и каждого касающегося дела радикальной борьбы со смертью, разрушительными стихиями природы и космоса, обретения высшей обоженной природы...



---

## ПРОЕКТЫ

---

**В.С. Борисов**

### **ФЕДОРОВСКИЕ САДЫ КАК ЭДЕМ ВОСКРЕШЕНИЯ (ландшафтная визуализация идей Философии Общего Дела)**

#### **Для чего нужны Федоровские сады?**

Прошедшие сто лет после опубликования в 1907 г. сочинений Н.Ф. Федорова показали, что его идеи мало известны широкой публике.

Парадокс заключается в том, что идеи Федорова были известны многим главным умам русской элиты на протяжении последних 130 лет. Достаточно упоминания таких столпов русской культуры как Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, В.С. Соловьев, В.Я. Брюсов, А.А. Блок, В.В. Маяковский, Н.А. Клюев, А.М. Горький, М.М. Пришвин, А.П. Платонов, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, П.А. Флоренский, А.Л. Чижевский, С.П. Королев.

Начиная с 1974 г., в Москве ваш покорный слуга ежегодно проводил в день смерти мыслителя вечера его памяти.

Первый вечер состоялся в 1974 г. у меня дома в крохотной однокомнатной квартирке под деревянной лестницей старого двухэтажного доходного дома на Таганской улице постройки федоровских времен.

Замечательный кирпичный узорчатый фасад этого дома несмотря на реконструкцию до сих пор сохранился (дом № 27). На этом первом поминальном вечере и было-то всего четыре человека: С.Г. Семенова да я с женой и другом. Потом вечера памяти ежегодно проводились мною по возможности в день смерти Николая Федоровича: 15 декабря (старый стиль), или 28 декабря (новый стиль). Следующие вечера проводились уже на солидных площадках. Особо помнятся вечера памяти, которые мне удалось провести в Московском городском бюро экскурсий, в Музее архитектуры

имени Щусева, в Институте общей и неорганической химии РАН, в НИИ «Гипромез» и в Главном архитектурно-планировочном управлении г. Москвы. Эти поминальные вечера представляли собой синтетическую форму популяризации идей Федорова. В них неизменно выступала С.Г. Семенова, известные писатели, философы, художники, поэты, ученые, общественные деятели, композиторы, певцы и хоры. И даже показывались коллекции предметов крестьянского бытового искусства, которые так ценил Николай Федорович. Эти залы уже собирали до семисот человек. Это уже не мало, но и не много. На этих вечерах памяти часто демонстрировался фильм о Федорове супругов С. Барановой и М. Баранова, которых я увлек своими рассказами о великом мыслителе. Фильм назвали «Московский Сократ». Он был лауреатом Всероссийского и Московского фестиваля любителей кино на темы охраны памятников. Это был первый фильм о Федорове. Второй, уже профессиональный, фильм о Федорове назывался «Притча о Воскрешении» (авторы сценария — Галина Шергова, Виктор Жданов, режиссер — Леонид Ниренбург). В нем с моей подачи впервые была показана родина Федорова, открытая мною в 1985 г., — село Ключи Сасовского района Рязанской области. Фильм был показан по Центральному телевидению в 1990 г.

Ставшие традиционными в 1974 — начале 1980-х гг. поминальные Федоровские вечера были своеобразным прообразом Федоровских чтений, о проведении которых я так давно мечтал. И вот в 1988 г. в городе Боровске прошли первые Федоровские чтения, которые организовал замечательный художник и общественный деятель В.Е. Гурьев. В.Е. Гурьев бывал на Федоровском семинаре, который работал в рамках Держинского отделения МГО ВООПИИК в 1985—1989 гг. под руководством С.Г. Семеновой. В 1990—1992 гг. заседания семинара проходили в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН.

В 1993 г. был организован Музей-читальня Н.Ф. Федорова при Центральной библиотеке № 219 Юго-Западного округа г. Москвы, преобразованный в 1998 г. в Музей-библиотеку Н.Ф. Федорова.

В 1982 г. вышли избранные труды Н.Ф. Федорова в 85-м томе серии «Философское наследство». Наконец, в 1995—2000 гг. опубликовано трудами С.Г. Семеновой и А.Г. Гачевой Собрание сочинений Н.Ф. Федорова. В советские годы появился ряд публикаций в журналах и альманахах о Федорове. С 1990-х гг. стали появляться книги о Федорове. Это, конечно, прежде всего, многочисленные работы С.Г. Семеновой, книга воронежских краеведов А.Н. Акиньшина и О.Г. Ласунского «Н.Ф. Федоров и его воронежское окружение». Отдельные сочинения и фрагменты сочинений Н.Ф. Федорова печатались за рубежом: в Англии, Сербии, Японии, Герма-

нии и Америке. В учебниках по философии для вузов появились разделы, посвященные Федорову.

Казалось бы, прогресс распространения идей Федорова налицо. Однако только немногочисленные издания советского периода и раннего постсоветского имели относительно приличные тиражи — 30—50 тыс. экземпляров. Постсоветские издания отличает мизерный тираж — 500, 1000, 3000 экземпляров.

Поэтому не удивительно, что даже талантливые журналисты на страницах одной из самых массовых и популярных московских газет в рассказе о Федорове называли его малоизвестным философом...

Несмотря на это, скажем прямо, многие провидческие построения Федорова уже воплотились в жизнь. Но часто не в том целостном виде, как их мыслил философ, и без всякой ссылки и оглядки на него. И причина этого в неизвестности идей Федорова, в их непопулярности.

Чтобы федоровская мысль пульсировала и развивалась, нужны дальнейшие усилия общественности, нужны большие тиражи и новые формы продвижения и укоренения проективного мышления автора Философии общего дела. Нужны новые формы и новые энтузиасты, осведомленные о федоровском наследии.

В размышлениях о путях популяризации наследия Федорова в наши дни у меня и возникла идея создания федоровского текста на языке садово-паркового искусства.

Книга или любой написанный текст работают, когда их читают. Этот текст надо иметь перед глазами. Но надо еще иметь желание и возможность читать. А садово-парковая композиция воздействует на человека помимо его воли, самым фактом своего объемного, пространственного, временного бытия.

«Сад немой, но он говорит», — писал академик Д.С. Лихачев в своей книге «Поэзия садов». Своими формами, подбором растений, всей своей композицией, всем своим физическим составом сад воплощает некие идеи. Еще более он становится внятным, когда в нем появляются надписи, подписи, т. е. всевозможный этикетаж. И совсем он становится понятным, когда в нем звучит живое слово экскурсовода, будь то создатель сада или человек, посвященный в его замыслы.

Сад — это постоянно действующая на сознание и чувства человека книга, вне зависимости, знает ли прохожий или посетитель язык, на котором записано содержание замысла всей композиции ландшафта, в котором оказался человек. Конечно, количество людей, которые посетят Федоровский сад, будет не так уж велико. Но в любом случае это будет духовной подпиткой для людей, ищущих смысл жизни. А если Федоровские сады появятся повсюду?

Цель моего садотворения — начать движение за создание Федоровских символических садов как разновидности Библейских садов. Пусть эти сады станут своеобразными текстами, книгами, претворяющими федоровские идеи в форме садово-парковых композиций. Пусть они станут своеобразной формой пропаганды и популяризации учения о Воскрешении.

Идея Федоровских садов актуальна и в связи с неблагоприятным — да что там катастрофическим — положением книги в современном обществе.

### **Библия на помойке**

В последние пять лет я столкнулся с невиданным и неслыханным в советское время явлением. Едва ли не каждый день я вижу на помойке выброшенные книги в огромном количестве.

Газеты и журналы выбрасывают давно. Но книги на помойке — явление новое! Выбрасывают все. Сначала я встречал детективы, детские книжки, учебники школьные и вузовские, всевозможные справочники. Потом стала появляться классика — зарубежная и отечественная. Выбрасывают даже книги по искусству, альбомы. А ведь их всегда отличала высокая стоимость. На помойках появились книги философские и духовные. И наконец священные книги — Библия и Евангелие.

Библия на помойке!!! Это не метафора. Это практика современного обихода и символ нашего времени.

Что это такое?! В чем же причина?

Причина в евроремонте? Книги заменил Интернет? Телевизор? Радио? Видеомагнитофон?

Неужели никому не приходит в голову книги кому-нибудь подарить или попросту отнести в библиотеку? При опросе выяснилось — приходит. Но книги берут с неохотой. Жены ученых мужей протестуют против появления новых книг в квартире. Попытки сдать книги в библиотеки встречают равнодушие, пренебрежение и даже принципиальное сопротивление у библиотекарей. Хотя в районных библиотеках всегда нет нужных книг, особенно классики.

При этом книгоиздательская, книготорговая деятельность отнюдь не умерла, а даже весьма процветает.

Но ощущение кризиса книги, на мой взгляд, налицо. И это еще один стимул к тому, чтобы передать идеи и информацию о Федорове в форме садово-парковой композиции, делать сады на федоровские темы, сады как книги.

Конечно, сады-тексты, сады-книги не менее уязвимы. Если книги можно выбросить на помойку, сады могут затоптать и вандальски разо-

рить и разрушить. Но с другой стороны, вандалов бояться — садов не сажать, а жить надо так, чтобы не было мучительно больно за непосаженный сад у подъезда, там, где ты живешь.

### Что такое Федоровский сад?

Сразу скажем — это сад философский. Но разве такие бывают? Ведь сады делают для питания, украшения, отдыха и развлечения. При чем здесь философия?

Но оказывается, философские сады человечество делает давно. Более того, самые знаменитые сады цивилизации создавались на основе больших идей: религиозных, философских, мифологических, символических, аллегорических.

Возьмем для примера самые яркие и знаменитые шедевры садово-паркового искусства разных времен и народов:

Сады Семирамиды;

Сад в Тиволи кардинала Ипполита д'Эсте под Римом;

Версальский парк;

Сад камней монастыря Реандзи в Киото.

*«Сады Семирамиды»* — под таким названием вошли в мировую историю, пожалуй, самые известные сады в мире. Их включили в число семи чудес света Древнего мира.

Сооруженные в Вавилоне на четырех или пяти террасах, пирамидально возвышающиеся над городом, они производили ошеломляющее впечатление и казались висящими в воздухе. Отсюда другое их название — «Висячие сады Вавилона».

В основу этой поразительной садовой композиции положена идея копирования пейзажа. По преданию, предметом для копирования стали холмы Мидии (царь Навуходоносор II, видя тоску по родным местам своей жены, мидийской принцессы, велел построить эти сказочные сады).

Образ цветущих холмов и гор послужил прообразом для воспроизведения его на плоской равнине Вавилонии. А с другой стороны пирамидально-ярусная композиция Висячих садов Вавилона своим обликом перекликалась с месопотамскими культовыми сооружениями — зиккуратами, которые одновременно были и астрологическими обсерваториями. Силуэт их, высоко вознесенный над городом, напоминал гору, явно реализуя древнейшую религиозно-философскую мифологию Мировой горы как Оси Мира.

### *Сад виллы кардинала Инполита д'Эсте*

Этот сад является вершиной итальянского стиля в садово-парковом искусстве. Разбитый в 1550 г. по проекту Пирро Лигорио, он представляет типичный итальянский сад, расположенный на террасах. Но «основное магическое действие виллы д'Эсте принадлежало каскадам и фонтанам»<sup>1</sup>. Водные потоки в саду разливаются одновременно в трех направлениях — вверх, вниз и по горизонтали. Фонтаны — вверх, водопады — вниз, бассейны распластались на плоскости. И все это шумит, поет, свистит, ухает, звучит, как канонада.

Оказывается, таким образом изображается идея Всемирного потопа, этого всеочищающего от людской скверны и греха явления Божественной природы.

### *Версальский парк*

Он выполнял государственно-представительские и образовательно-воспитательные функции. Это очень глубоко понимал его создатель — король Людовик XIV. Монарх лично проводил экскурсии по Версальскому парку, превратив их в культурно-политический церемониал. Его перу принадлежит даже текст наставления — как, в какой последовательности и из каких точек осматривать грандиозный королевский парк. Так экскурсии стали королевским делом...

Версальский парк является моделью математически упорядоченного, четко структурированного мира, имеющего гармоническую иерархию. Композиция парка представляет собой гигантскую книгу, отражающую многие актуальные аспекты политики, науки, культуры и искусства.

В физике и математике в это время шел процесс утверждения передовой ньютоновской теории о корпускулярной, т. е. лучевой, структуре света солнца. Недаром парк организован как система гигантских просек. Их называли лучами. Посреди парка проходит Большой канал, «вытянутый с запада на восток и, будучи всегда освещенным, прозван А. Ленотром "светящейся осью"», — пишет С.Н. Палентреер<sup>2</sup>. Тема солнечного света развивается и в скульптурном убранстве парка. Центральное место в нем занимают образы Аполлона, бога солнечного света, и его матери Латоны. В связи с этим становится понятным и уподобление самого короля Людовика XIV солнцу, и то, что главные лучи просеки, если их мысленно провести, сходятся в одной точке — на королевском дворце, а точнее, в спальне самого Короля-Солнце, который говорил: «Государство — это я».

Надо заметить, что формула «король-солнце» не есть претенциозное и подобострастное изобретение просвещенного Гуманизма XVII века. Этот глубоко религиозный образ восходит к библейским временам, когда самы-



ми благодетельными силами для страны, ее земли и народа, понимались «физическая сила — солнце... и сила политическая — царь»<sup>3</sup>. Пророк Иеремия «Солнцем» поэтически называет царя Соломона, мудрого строителя порядка в своем светлом царстве, благодетельного гения своей страны, своего светлого и справедливого государства.

Тема солнечного света присутствует и в учении Федорова. Он дал поразительное по глубине и точности определение ботаники: «...ботаника — наука о солнечных лучах в форме растений» (I, 262). Кто хоть раз занимался земледелием или садоводством, знает насколько велика зависимость произрастания растений от освещенности. Именно на путях изучения растительных процессов Федоров видел возможность распознавания тайн жизни и воскрешения. К.Э. Циолковский, размышляя о возможных формах бессмертия человека, пришел к теории «лучистого человечества». В русской живописи начала XX века не случайно возникает «лучизм» М. Ларионова, который все видимые формы изображал как преломление лучей.

### *Японский сад камней в монастыре Реандзи в Киото*

Кому-то этот сад камней покажется скудным зрелищем, словно забытой стройплощадкой.

На 200 квадратных метрах, на ровной площадке, усыпанной светлым гравием, расположено 15 камней, слегка обросших мхом. Но комментарии этой ландшафтной композиции ошеломляют своей философской глубиной.

Первоначальный замысел сада, созданного в Средневековье, достоверно неизвестен. Есть версия, что 15 камней изображают семейство тигрицы, переплывающее водный поток. Другая версия — 15 камней изображают гребень дракона, нырнувшего в облака. По третьей версии, оказывается, что 15 камней никогда не увидишь сразу с одной точки зрения. Один всегда будет скрыт другими. Это как бы выражает принципиальную непознаваемость мира с одной точки зрения и его бесконечность. Последнее толкование ландшафтной композиции так меня поразило, что я подумал: а нельзя ли с помощью садового языка выразить федоровские идеи?

Так родилась первая федоровская композиция, которую я назвал «Круги земные».

В основу замысла легли слова Экклезиаста: «...все... возвращается на круги своя» (Экклезиаст, 1:6), «...есть время разбрасывать камни и... время собирать камни» (Экклезиаст, 3:5). И идея Федорова о воскрешении.

В сущности, эта композиция стала моим первым русско-японским садом камней на федоровскую тему.

В композиции присутствуют пять металлических кругов: один в центре, четыре вокруг в виде креста расположены по странам света. Вся ком-

позиция обнесена камнями, изображающими горные кряжи в миниатюре и окружающими долину Четырех гор.

В центральном круге — вода, над ней вечнозеленое растение пихта. В четырех других металлических кругах горкой насыпаны: серая гранитная щебенка, белая мраморная галька, черный сверкающий антрацит, красные гранитные камешки. Это как бы четыре горы: Серая, Белая, Черная и Красная.

Символический смысл таков: посреди цветущей земли проходит Дорога жизни — асфальтовый тротуар возле моего дома. Эта дорога подводит к горной долине, в которой находятся Четыре горы. Серая гора символизирует наши серые будни, Белая — светлые праздники, Черная — горькие дни печали, уныния и смерти, а Красная — наше Воскресение.

А в центре долины высится вечнозеленое Древо Жизни, которое склонилось над колодцем Озера Глубокой Надежды.

Так жизнь человеческая и движется по кругу от серых будней к светлым праздникам, через черные дни к прекрасным надеждам на Воскресение.

Первая клумба на тему философии общего дела стала символической композицией.

К сожалению, из-за ремонта теплотрассы эту композицию пришлось в 2007 г. демонтировать, и она будет восстановлена на новом месте.

### О символизме Федоровского сада

В текстах Федорова содержатся проникновенные слова о важности символических «деяний». Да-да, так и написано: «деяний». Обратим внимание, что мыслитель употребляет слово высокого штиля, облагораживая делание, приобщая его к сфере идеального.

Символы пронизывают нашу жизнь, как повседневную обыденную, так и высшую духовную, формируют наши реальные поступки.

*«С <...> деяниями, представленными символически <...> много умственной, сердечной работы», — пишет Федоров (I, 73).*

Мыслитель дает множество определений воскрешения, отражающих разные грани понятия:

- 1) действительное,
- 2) мнимое,
- 3) имманентное,
- 4) трансцендентное,
- 5) словесное,
- 6) художественное,

- 7) символическое,
- 8) бессознательное,
- 9) отвлеченное,
- 10) филологическое,
- 11) темное,
- 12) светлое.

Такое разнообразие воскресительных деяний Федоров видит в разных уровнях возможностей людей, их знаний и умений. «Воскрешать», пишет он, можно только «соразмерно со знанием и умением» (I, 461).

Ниже всего в своем «рейтинге» воскрешений Николай Федорович ставит воскрешение отвлеченное и мнимое, говорит о «...неудовлетворительности мнимого воскрешения» (I, 136). А вот символическое воскрешение ставит высоко, давая ему статус нравственного императива. Причем под символическим творчеством он подразумевает не только архитектуру, скульптуру, живопись и литературу, но и природу: «По легендам <...> вся природа посредством аллегорико-символических объяснений делалась учителем нравственности» (I, 167).

Символическое мышление легло в основу христианской культуры и стало главным способом постижения мира и выражением божественных сущностей. Более того, один из глубочайших христианских мыслителей Псевдо-Дионисий Ареопагит вообще считал, что небесные сущности можно передать только в символах.

Вот почему в христианстве получили такое большое развитие символическое богословие и символические книги. Одной из самых глубоких духовных книг стала «Новая Скрижаль», раскрывающая символику православного богослужения, а с текстом «Символа Веры» встречается каждый человек с первых шагов на христианском пути.

В связи с таким пониманием природы символа и природы как таковой и родилась моя идея создания символического Федоровского сада.

Для воплощения композиции Федоровского сада мною было использовано несколько символических приемов:

- 1) числовая символика,
- 2) малое заменяет большое (миниатюризация),
- 3) наименования,
- 4) переименования,
- 5) копирование,
- 6) схематизация (геометризация и симметрия),
- 7) прихотливость (свободная, как бы случайная компоновка и асимметрия).

## Садотворение и федоровская идея регуляции природы

К образу садов Федоров в своем учении обращается неоднократно. Причем эти образы возникают у него при формулировании им самой главной думы — о Воскрешении. Сады, которые вспоминает Федоров, — самые главные и знаменитые в истории человечества. Это Эдемский сад и Висячие сады Вавилона.

Эдем — первый сад на Земле, точка начала человеческой истории.

Осмысляя путь человечества, Федоров приходит к мысли, что история началась «Эдемом рождения», а закончится «Эдемом воскрешения» (I, 139).

Надо сказать, что все мировые религии для описания своих главных понятий обращались к образам растительного царства. Так, во всех религиях присутствует образ Мирового Древа и Древа Жизни.

В буддизме главным символом является дерево-баньян (смоковница, фикус) и лотос.

В исламе итогом пути правоверного человека является рай, который в Коране описывается как *сад*.

В христианстве главным символом в итоге стал Крест — Крестное Древо, Живоносное Древо, процветшее на крови Христовой. Сам Крест, по преданию, был изготовлен из ствола срубленного и загубленного Древа Жизни в Эдемском саду. И Федоров, следуя этой глубокой традиции и описывая цель человеческой истории, приходит к образу сада, и называет историю «Эдемом воскрешения».

В своих текстах Федоров не дал окончательного названия своего учения. Этих названий у него можно насчитать несколько десятков. Вот некоторые из них:

- 1) Вопрос о братстве.
- 2) Вопрос о восстановлении всемирного родства.
- 3) Всеобщее дело.
- 4) Общее дело.
- 5) Внехрамовая литургия.
- 6) Внехрамовая Пасха.
- 7) Санитарно-продовольственный вопрос.
- 8) Пасхальные вопросы.
- 9) Кремлевский вопрос.
- 10) Пасхально-кремлевские вопросы.
- 11) Старый Путь, или Пасхально-Кремлевский вопрос.
- 12) Пасхально-Кремлевский, или Кладбищенский вопрос.
- 13) 12 Пасхальных вопросов.

- 14) Всеобщее объединение.
- 15) Всеобщий синтез.
- 16) Супраморализм.
- 17) Отцетворение.
- 18) Психократия.
- 19) Искусство как игра и как дело.
- 20) Учение о воскрешении.
- 21) Долг Воскрешения.
- 22) Эдем Воскрешения.

Все эти названия актуальны и их специфичность объяснима, но «*Эдем Воскрешения*», пожалуй, самое поэтичное и емкое. Оно понятно ученым и неученым, объединяет науку и религию.

Наряду с Эдемом Федоров вспоминает и Вавилонские сады.

Висячие сады Вавилона продемонстрировали, что невозможное стало возможным. Посреди испепеляющей жары, в пустыне, человеческими руками сотворен зеленый оазис, состоялось полное преобразование среды обитания, но в размере только царской резиденции.

Конечно, образ Вавилона имеет неоднозначный смысл. Он противоречив. Он положителен и отрицателен.

Другой вавилонский образ — Башня. Он еще более противоречив и поучителен.

История строительства и разрушения Вавилонской башни показывает и колоссальные возможности человечества, и «иллюзии о возможности необычайных свершений»<sup>4</sup>. Она предупреждает о ложном пути, ведущем к хаосу и трагедии, и о Божьем суде «над человеческими иллюзиями о своих безграничных возможностях»<sup>5</sup>.

Вот почему Федоров пишет так осторожно о Вавилонских садах: «...первоначальные Кремли (как Вавилон, Экбатана, даже Иерусалим с горою Мориа) были памятниками Эдема, или Памира.

<...> Назначение же Кремля состоит в восстановлении Эдема, потерянного нами раем, не в смысле висячих садов (как в Вавилоне), а в видах соединения всех сынов в храме с обсерваториею для воскрешения отцов» (I, 262). И все же, учитывая двойное значение вавилонского опыта, предлагает: «И нам пора снять анафему с Вавилона, который был не грешнее же Парижа, Лондона, или Петербурга и Москвы» (I, 132).

Само по себе любое садоводство, будь то плодовое или декоративное, является частью земледелия. Земледелие же Федоров считал самой серьезной, нужной и благотворной, и, главное, богоугодной деятельностью, которой занимается человечество. Занятие земледелием есть ничто иное, как выполнение завета Божьего, данного Адаму. Ведь Библия прямо указыва-

ет, для чего Бог создал человека: «И взял Господь Бог человека, которого создал, и поселил в саду Эдемском, чтобы возделывать его и хранить его» (Быт. 2:16).

Отсюда вытекает понимание земледелия и труда садовника как божественного и святого дела. Федоров пишет: «Литургия <...> имеет свое начало в земледелии, и концом которого будет возвращение гниющих веществ в те именно тела, которым они принадлежали» (I, 264).

Возделывание и хранение сада есть одновременно и культ сада, и регуляция природы. Ведь продукты земледелия дают и питание и здоровье. «Разрешение продовольственно-санитарного вопроса составляет сущность земледелия и литургии» (I, 264).

Продовольственно-санитарные вопросы Николай Федорович называл великими. Именно решая их через земледелие, человек глубоко входит в растительную жизнь, наблюдая ее, изучая ее, и, начав понимать сами растительные процессы, сможет понять механизм природы и осмысленно использовать «созидательные силы живого организма», регулировать жизнь как всего живого вокруг себя, так и свою. У Федорова возникает образ земледельца-ученого, садовода-исследователя, образ проективный, величавый и загадочный...

В своем главном сочинении «Вопрос о братстве» Николай Федорович пишет так: «Величие вопросов санитарного и продовольственного как составных частей общего вопроса о воскрешении.

<...> Земледелие, управляя метеорическими процессами земли, будет все глубже входить в жизнь растительную, усвоить себе растительные процессы, пользоваться созидательной силою живого организма, чтобы самому себе фабриковать всю телесную оболочку со всеми органами, кои делали бы ненужными искусственные покровы и орудия, то есть всю мануфактурно-промышленную деятельность» (I, 265).

Таким образом, идея регуляции природы как пути к воскрешению навеяна Федорову человеческим опытом земледелия, садоводства, т. е. опытом «вхождения в растительную жизнь», которая так ярко воскресает каждой весной.

Здесь уместно еще раз вспомнить слова Федорова: «Ботаника — наука о солнечных лучах в форме растений». В процессе изучения свойств Солнца и будет прощупываться тайна жизненной энергии, начнут опознаваться ее механизмы и процессы.

### Сад-музей ландшафтных идей

В своем проективном учении Федоров выдвигает идею Всеобщего музея как орудия воскресительного дела. По проекту Федорова Всеобщий

музей должен включать в себя собственно музеи, школы, образовательные и высшие, обсерватории с вышкой и кладбище.

Как и в какой степени можно представить это в символическом саду?

Школа. Я иногда провожу в своем саду экскурсии для детей и студентов. Несколько раз уже приезжали на экскурсию ученые. Обсерваторию с вышкой соорудить в саду проблематично. Кладбище сделать во дворе — меня сейчас не поймут, хотя в патриархальных культурах кладбище находилось в центре поселения. Но без кладбища федоровская идея пуста. Поэтому у меня возникла идея сделать символическое кладбище.

Так появилась клумба под названием «Кладбище тропических растений». В клумбе размером 1,5 × 1 м, обложенной камнями, я поместил несколько засохших растений: пальмы, драцены, можжевельник, юкки, молочай.

Растения — удивительные создания. Засохшие и мертвые, они прекрасно смотрятся. Мертвые листья все равно благоухают.

В сущности, получилась композиция из сухостоев — «икебана». Очень содержательно и вполне приемлемо для любого зрителя. Мертвому дана вторая жизнь, пусть хоть и временная.

Принцип музея, надо сказать, сразу возник при желании делать сад. В своем саду я решил собрать мотивы и элементы главных садовых стилей как композицию идеальных моделей мира, как главных ландшафтных идей. Так появились элементы садовых стилей: французского, английского, японского, китайского, планируется ввести и мавританского.

Что такое ландшафтные идеи? Это, с одной стороны: 1) аллея; 2) клумба; 3) дорожка; 4) альпинарий; 5) сад камней; 6) рутерий; 7) лабиринт; 8) ручей; 9) водопад; 10) фонтан (первые семь у меня уже воплощены). А с другой стороны, все эти элементы сада используются для выражения идей всеобщего дела.

## Федоровские темы в саду

### Символ Воскрешения — Пальма

Воскрешение — центральное понятие в учении Федорова. Естественно, решив делать сад на темы философии Общего дела, я стал размышлять, как же в формах садово-паркового искусства выразить это понятие?

Первым приемом, который я применил, был прием символического наименования. В композиции из камней «Круги земные» одну из четырех гор, сложенную из красноватого гранитного щебня, я назвал Горой Воскрешения, о чем я уже рассказывал.

Принцип подобного символического наименования в свое время использовал патриарх Никон при создании архитектурно-ландшафтной

иконы Святой Земли в Новом Иерусалиме. Один холм он назвал горой Фавор, другой — Елеонской, третий — Сионом.

Прием символического наименования и прием символического переименования широко применялся в разных сферах человеческой деятельности. Например, в системах государственных наград и титулов царской России — титулы: князь Таврический, граф Рымникский, князь Итальянский; в политике советского государства — существовавшие названия городов переименовывались — Петроград в Ленинград, Самара в Куйбышев, Екатеринбург в Свердловск, Ленинград в Санкт-Петербург и т. д.

А какое же растение может символизировать Воскрешение?

Так получилось, что первое растение, которое я посадил в будущем Федоровском саду перед входом в свой подъезд, был папоротник. Из 10 тысяч ныне известных папоротников я выбрал страусник (*Matteuccia struthiopteris*). Это самый роскошный из всех папоротников, произрастающих в нашей зоне. Он зимостоек, длина его листьев достигает 160—180 см. Существует еще более грандиозный страусник, вайи которого достигают 2,5—3 м (*Matteuccia pennsylvanica*) — страусник пенсильванский. Перистые листья страусника, симметрично растущие из одной точки, напоминают пальму. Не хватает только высокого ствола.

Причина, по которой я выбрал своим первым растением страусник, заключается в том, что он ярко напоминает образы моего детства, образы пышной северо-кавказской растительности, где так незабываемо представлены пальмы и кипарисы. А лучшего ботанического образа я не встречал в своей жизни.

Я решил, что страусник будет моей северной пальмой, а туи, которые я потом тоже посажу, будут моими кипарисами.

Назад к самым великолепным образам детства — вот что было первым импульсом при выборе растений.

А пока я продолжал искать растение-символ Воскрешения и стал внимательней перечитывать Федорова, отслеживая его упоминания Царства Флоры и надеясь найти прямые указания или подсказки в текстах самого мыслителя.

И это случилось. Вот этот текст из I тома:

«Христос есть воскреситель, и христианство есть воскрешение; завершением служения Христа было воскрешение Лазаря; *и не с лавром и миртом, символами войны и мира, а с ветвями пальмы, символом воскрешения, он был встречен народом*» (I, 142).

Эта цитата подтвердила правильность моего пути к символическому Федоровскому саду. Итак, пальма — признанный самим Федоровым символ воскрешения. А я интуитивно, бессознательно, посадил папоротник



как первое растение Федоровского сада. Папоротник — северная пальма. Пальма без ствола. Но оказалось, в теплых странах произрастают и древовидные папоротники, например, диксония. Потом выяснилось, что современная наука первым деревом земли считает архептерис — древовидный папоротник, т. е. папоротник со стволом, имеющий вид «классической» пальмы.

Но папоротник папоротником, а что мне мешает посадить настоящую пальму? Так в моем Федоровском саду появились настоящие пальмы.

Существует около 3400 видов пальм. Принципиально по внешнему виду выделяются пальмы с перистыми листьями и веерными. В моем саду с мая по октябрь в контейнерах растут как веерные пальмы, так и перистые.

Но если задаться вопросом, ветками какого же вида пальмы встречали Христа в Иерусалиме, придется остановиться прежде всего на перистой пальме. Именно виды финиковой пальмы имеют перистые листья. Кстати, в Средиземноморье название финиковой пальмы звучит как «феникс» (Phoenix). Также звучит название сказочной птицы, которая умирает, сгорая, и воскресает.

Именно финиковая пальма произрастала в обилии в Святой Земле времен Иисуса. Последнее воскрешение Христос осуществил в городе Вифании, который называли «Домом фиников». Именно перистая пальма изображалась на монетах Иудеи как символ страны, являясь, видимо, самым приметным и характерным растением ландшафта.

На свете существует 17 видов финиковых пальм. Они все хороши. Но наиболее распространенными в Святой Земле и доступными для нас в смысле покупки являются три вида перистых пальм-фениксов: *Phoenix dactylifera*, *Phoenix canariensis* и *Phoenix roebelenii*.

Пальмовидная структура растений при виде сверху напоминает образ солнца-звезды, который даже дети рисуют архетипически очень характерно: из одного центра, точки или круга, расходятся во все стороны симметрично лучи. Связь образа пальмы с солярным рисунком-знаком очевидна. Также очевидна связь воскрешения природы с лучами и энергией Солнца.

С эстетической точки зрения крона пальм производит неотразимое впечатление — глаз не оторвать от этой ясной и четкой гармонии, всей этой изысканности и великолепия, воплощающих модель мира и красоту его светила.

Существует еще несколько видов растений, имеющих пальмовидный характер, со стволом или без: юкки, корделины, драцены, агавы, хосты, окопники. Пальмовидный характер габитуса растений называют еще «розеткой». Пальмовидный силуэт имеют и штамбованные стриженные

розы и любые лиственные породы. Поэтому в композицию своего Федоровского сада, помимо собственно пальм, я ввел всевозможные пальмовидные растения. Они и формируют главный воскресительный лейтмотив сада.

От центрального подъезда моего дома относительно давно была сделана асфальтированная дорога, ведущая к центральной клумбе двора. Эту аллею я обсадил пальмовидными растениями и назвал «Воскресенской аллеей».

Если на юге праздник Входа Христа в Иерусалим отмечали ветками пальмы, то на Дальнем Западе — ветками тиса («Тисовое воскресенье»), а на Дальнем Севере — на Руси — ветками вербы («Вербное воскресенье»). Поэтому как пасхальные символы у меня и появляются в саду все три древних символа воскресения — пальмы, тис и верба (ива).

Словари символов указывают еще на два вида цветов, которые называют пасхальными — лилии и анемоны: их я тоже посадил.

К сожалению, из-за солнечной экспозиции моего участка (тень и полутень), анемоны так и не зацвели. А вот сто лилий разных цветов, в том числе ослепительно-белые, двадцать дней показывали свое величие.

Тему пасхального цветения воплощают в моем саду 3 тысячи красных тюльпанов. Как красные пасхальные яички на зеленых стержнях, они создают истинный праздник.

Пасхальная тема воплощена еще в семи небольших овальных клумбах, напоминающих контур яйца.

Таким образом, тему Воскресения, Пасхи в саду символизируют:

- 1) пальмы,
- 2) пальмовидные растения (юкка, корделина, агава, драцена, окопник, хосты),
- 3) тис ягодный,
- 4) верба (ива),
- 5) тюльпаны красные,
- 6) лилии белые,
- 7) анемоны,
- 8) семь пасхальных овальных клумб.

### Воскресенская аллея

Аллея — быть может, первая и древнейшая ландшафтная идея, визуально утверждающая власть человека над природой. В аллеях деревья высаживаются рядами, на равном расстоянии друг от друга, так, как нигде никогда не растут в природе. Это и есть *регуляция природы* в буквальном и переносном смысле...

В теплое время года в контейнерах растут на моей аллее финиковые пальмы как главный символ *Воскрешения*. Высаживались пальмовидные драцены (9 штук символизировали 9 ангельских чинов).

Между ними растут в нижнем ярусе хосты разных видов (розеточно-пальмовидная форма). Листья хосты напоминают еще и листья подорожника. Подорожник в Средневековье входил в число 9 священных трав и символизировал «дорогу к Христу» и «путь Христа». Существует множество видов и сортов хост, один вид так и называется — хоста подорожниковая.

Впрочем, обычному подорожнику в связи с его исключительным символическим значением позволяет произрастать в моих федоровских садах повсюду. Он никогда не выпалывается. Он у меня — не сорняк, а драгоценное напоминание о Спасителе.

Планируется высадка садовых форм подорожника с пурпурными листьями.

В сезон 2008 г. на Воскресенской аллее солировало 13 юкк (в честь 12 апостолов и Иисуса Христа).

Юкка с точки зрения ботанической классификации не относится к семейству арековых, т. е. собственно пальм, а относится к семейству агавовых, что переводится как «видная, статная, красивая». Но любой человек при взгляде на юкки увидит визуальное сходство их с главным символом воскрешения — пальмой.

Юкки относятся к высоко декоративным растениям и давно из-за своего притягательного облика и неприхотливости культивируются как в садах и парках, так и в домах. Существует около 50 видов юкк на их родине — Северной Америке. Одним из самых впечатляющих видов юкк является юкка коротколистная. Для ее сохранения в природе в США даже организовали специальный заповедник в штате Калифорния, недалеко от Ривер-Сайда, который называется «Национальный памятник дерева Иисуса» (Yoshua Tree National Monument).

Да, именно деревом Иисуса в Америке именуют это выдающееся растение, волнующее всех своим пальмовидным и человекоподобным обликом!

Воскресенскую аллею украшают 12 вечнозеленых хвойных колонновидных растений, напоминающих кипарис как символ бессмертия. Это туи, можжевельники и кипарисовики.

Важную тему на Воскресенской аллее воплощают рододендроны. Вечнозеленый рододендрон — символ бессмертия. Но в переводе на русский язык «рододендрон» означает «розовое дерево». Уподобление азалии (второе название рододендрона) розе знаменательно и символично. Этим как

бы переносится на рододендрон многозначная, многогранная и сложнейшая символика самой розы — самого почитаемого цветка в христианском мире. И когда размышляешь о многозначности образа розы, вспоминаются в первую очередь мысли о воскрешении, о Христе и радости.

Кстати, на Кавказе русские люди столь неудобно произносимое слово «рододендрон» русифицировали в «рададу», где слышится «радостный» корень, что крайне уместно, когда видишь ошеломляющее цветение этого прекрасного растения. И все буйство тропических лесов не может затмить радостной красоты и нежности цветущей радады.

### Центральная клумба и ее форма

«Испокон веков» в центре нашего двора между тремя серо-кирпичными пятиэтажками постройки 1956 г. находилась семиугольная клумба. В центре ее на постаменте стоял бюст Ленина. По истечении времени бюст исчез, постамент рассыпался, а мой федоровский сад, начавшись с миксбордера вдоль дома, перебрался через тротуар в середину двора и дорос до этой клумбы. Ее надо осваивать.

Планируется центральную клумбу преобразить в восьмиугольную. Почему?

Восьмиугольник — емкая, традиционная и многозначная форма в православной символике. Православные храмы принято делать в плане четырех видов: в форме круга, прямоугольника с выпуклой частью наподобие корабля, крестовидной форме и форме восьмигранника. Каждая форма знаменательна. «Так, форма церковей наподобие корабля внушает верующим, что чрез море жизни может провести нас в небесное пристанище только Церковь. Восьмиугольная форма храмов означает, что Церковь подобно путеводной звезде сияет в этом мире. Круглая форма выражает вечное существование Церкви, а крестообразная — что крест составляет истинное основание Церкви», — сообщается в «Кратком учении о Богослужении православной церкви»<sup>6</sup>.

Итак, восьмигранная форма символизирует *путеводную звезду*. Образ путеводной звезды — самый подходящий для *Центральной клумбы*. Кроме того, оказалось, что «единственная звезда, допущенная в христианскую символику — восьмиконечная»<sup>7</sup>.

Образ подобной звезды используется и в иконографии Божией Матери. Более того, он входит в число пяти обязательных ее элементов. Среди них: «1. Нимб; 2. Мафорий; 3. Звезда; 4. Поручи; 5. Именованье»<sup>8</sup>.

Оказалось, что восьмилучевая звезда на мафории Богородицы имеет два значения: «Во-первых, символ непорочности Приснодевы ”до рождества, в рождестве и по рождестве“, и, во-вторых, *символ Святой Троицы*»<sup>9</sup>.

Но, кроме того, «само число восемь в нашей церкви имеет значение будущего века <...> после Страшного суда будет день восьмой — Жизнь Вечная»<sup>10</sup>.

И еще одно поразительное толкование восьмигранника: «Восемь ассоциируется с идеей обновления, *воскрешения*, откуда берет начало восьмиугольная форма купели <...> По мнению Климента Александрийского Христос помещает под знак восьмерки того, *кого он воскрешает*»<sup>11</sup>.

### Ограда Центральной клумбы

Федоров, развивая свое учение о Троице, приводит его к идее Воскрешения. Он их ставит так близко, что в своей программной, можно сказать, итоговой статье, «Супраморализм», написанной в 1902 г., за год до смерти, приходит к идее *Троице-Воскресенского* школы-храма (I, 407).

Понятие *Троицы* и *Воскрешения* у Федорова почти аналогичны: «Троица в смысле общего дела» есть «воскрешение умерших», — пишет мыслитель (I, 131).

Атрибутом праздника Троицы в православной Руси является береза, а атрибутом Пасхи как праздника Воскресения Христова — верба (ива).

Так возникла идея Центральную клумбу Федоровского сада оградить березовыми пеньками как невысокими, в полметра, колонками, между которыми размещены по *три* арки из гнутых ивовых прутьев.

Живучесть и приживаемость ивовых прутьев так велика, что они неистребимо ожили и проросли, умиляя и поражая всех своими трогательными зелеными веточками в сезон 2008 г.

Березово-вербная ограда Центральной клумбы Федоровского сада стала зримым образом Троице-Воскресенской темы.

С другой стороны, березово-ивовый плетень — это одновременно и стильный элемент сельского образа жизни, который так ценил Николай Федорович и из которого он вообще выводил происхождение литургии.

### Наполнение Центральной клумбы

В центре клумбы, к которой подводит Воскресенская аллея, размещен главный символ Воскрешения — Пальма.

В сезон 2008 г. ее представляла корделина (*Cordyline Australis*). В природе их существует 15 видов. По ботанической классификации корделина относится к семейству драценовых, а не к семейству арековых, т. е. собственно пальм. Но она имеет яркий пальмовидный облик. Поднимаясь на высоту 2,5 м, ее крона фонтаном длинных линейных листьев с красной прожилкой посередине, шаровидно распадаясь в диаметре 2,5 м, производит завораживающее впечатление. Она словно зеленое солнце венчает главную клумбу.

По странам света вокруг пальмы-корделины были размещены четыре «рай-деревя» или «пальмы Христа», клещевины (*Ricinus communis*). Число четыре намекает на четырех евангелистов, описавших земную жизнь Христа.

Тему солнца продолжают и четыре куста кориопсиса. Их небольшие ярко-желтые ромашковидные цветы сразу вызывают ассоциации с главным светилом.

Планировалось высадить семь кустов амаранта. Исходя из названия этого растения («амарант» в переводе с греческого — «бессмертный»), амарант символизировал бессмертие. Число семь намекало на семь церковных таинств.

По кругу было высажено 24 куста декоративной капусты разных цветов, имеющих розеточно-пальмовидную форму. Они символизировали 12 пророков Ветхого Завета и 12 апостолов Нового Завета.

А в третьем ряду от ограды выросло 13 канн (*canna indico*) разных видов. Из-за поздней высадки они зацвести не успели, но радовали своей роскошной листвой.

Канна — высокодекоративное растение. Помимо прекрасных цветов она поражает своими огромными листьями. Почти все авторы, описывающие это растение, обязательно называют его листья «банановыми». А банановые листья являются самыми большими на земном шаре, достигая длины 6 м.

Строго говоря, именно «банановые» листья канн стали поводом для замены ими настоящих банановых кустов, которые пока не удалось раздобыть.

Банан — одно из растений, претендующих на звание Древа Знания из Эдемского сада. Известность его как райского дерева была столь велика, что великий систематизатор ботаники Карл Линней в первом издании знаменитого труда «*Species Plantarum*» в 1753 г. описал его как *банан райский* (*Musa paradisiaca*), а во втором — как *банан мудрецов* (*Musa sapientum*).

С другой стороны, даже в джунглях Африки была известна особая значимость бананового дерева. Так, у ибибио, племени из Южной Нигерии, существовало верование, согласно которому «банановые деревья <...> обладают способностью возвращать к жизни человека <...> исцелить находящегося при смерти человека»<sup>12</sup>.

Таким образом, в Центральной клумбе моих федоровских садов присутствуют почти все образы православного иконостаса, аллегорико-символически представленные растениями и числами.

### Сад как храм

В конце концов, храм в физическом смысле — это камни, дерево и земля (краска)...

Через символическое осмысление и художественное соединение трех материалов с храмовым действием, объединяющим все искусства, храм превращается в образ мира, прошедшего, настоящего и будущего.

Сад, в сущности, тоже тяготеет к тому, чтобы превратиться в храм.

Сад-храм через символично-аллегорическое осмысление тоже может быть моделью мира и зримо повествовать о божественном замысле, о смысле человеческой жизни, об истории и ее цели. В саду те же элементы — камни, деревья, земля, краски цветов, вода, ароматы...

Надо не забывать, что *Первый сад* на Земле — Эдем — в сущности, был и *Первым Храмом*, где *Первый Человек* напрямую общался с *Богом*...

### Клумба Памир

В системе историософских образов Федорова Памир занимает центральное место. Николай Федорович описывает драматургию исторического процесса, который развивается между двумя полюсами, Памиром и Константинополем. Для Федорова Памир — «Царь кладбищ и Кремлей» (I, 138). Иногда Памир в выражениях мыслителя отождествляется с Эдемом: «Первоначальные Кремли (как Вавилон, Экбатана, даже Иерусалим с горою Мориа) были памятниками Эдема или Памира» (I, 262).

Памир как могила праотцев, как прародина людей, — священное место, он подлежит всечеловеческому исследованию. «Памир то же самое для знания, что Голгофа для веры. Голгофа была могилою Адама символически, Памир стал могилою праотцев гипотетически» (I, 159).

В моем символическом саду Памир решен в форме квадратной альпийской горки. На ней высажены горные папоротники — листовики сколопендровые, пальмовидные по образу, бальзамины красного цвета (цвета пасхального красного яйца), а венчает горку пальмовидная агава.

Альпинарий является очень популярной идеей в современном садовом искусстве. Впервые в Европе он появился в Англии в 1742 г. и распространился по всему континенту. Возникновение мотива каменной горы было вызвано явным влиянием ландшафтных идей китайских садов, где издавна развивался культ гор и камней. Китайская идея в Японии была доведена до совершенства в садах камней. Мы чаще всего, не в последнюю очередь благодаря средствам массовой информации, вспоминаем в этом случае прежде всего Японию.

Но обожание гор и камней отнюдь не является монополией японского или китайского искусства.

На Святой Руси издавна существовал культ *Святых Гор* и *Святых Камней*.

У Федорова в его историософских исканиях упоминаются около двух десятков прославленных и святых гор: Олимп, Парнас, Мориа, Альпы, Голгофа, Сион, Елеон, Эльбрус, Куэнь-Лунь, Тянь-Шань, Алтай, Арарат, Назир, Меру, гора Самарянская.

На *Святой Руси* есть даже особо чтимая икона. Она так и называется — *Святогорская*. Это икона Божией Матери «Умиление», явившаяся в 1563 г. в Святогорском Успенском мужском монастыре Псковской епархии на Святой Горе при озере Табаленца. Празднуется 19 марта.

Дореволюционный «Полный православный богословский энциклопедический словарь» (СПб., 1900) сообщал: в разных концах Святой Руси существует пять монастырей, называющихся *Святогорскими*. На юге — Святогорская Успенская мужская пустынь в Харьковской губернии, основанная в XIII веке, на севере — Святогорский Успенский мужской монастырь Псковской епархии, основанный в 1569 г. Иваном Грозным. На западе — Святогорский Зимненский женский монастырь около г. Владимира Волынского, известный с XI века. Кроме этого были Святогорский Казанский скит, приписанный к Коневскому Рождественскому монастырю, основанный в 1796 г.; и Святогорский мужской монастырь, основанный в пяти верстах от г. Пскова в XIII веке, позже превратившийся в архиерейский дом<sup>13</sup>.

В сознании каждого православного человека навсегда запечатлелись названия таких прославленных *Святых Гор*, как Арарат, Афон, Новый Афон. Это уже не говоря о *Святых Горах Святой Земли*. Таких только в *Земле Обетованной* находится около двух десятков: Голгофа, Фавор, Елеон, Синай, Мориа, Сион, Кармель, гора Низвержения, гора Заповедей Блаженства, гора Искушения, гора Соблазна, гора Мужей Галилейских, гора Злого Совещания...

«Вся деятельность Христа связана с горами. С их вершин Он проповедует (одна из главных проповедей Его так и называется — *Нагорная*), на горе Он молится, постится и являет чудо Светоносного Преображения; накануне своей казни Он молится в Гефсиманском саду на Елеонской горе, и с этой же горы происходит Его Преславное Вознесение. И само распятие Господа Нашего Иисуса Христа также случается на горе Голгофе»<sup>14</sup>.

Поэтому православное библейское сознание так тесно связано с образами *Святых Гор*. В самой Библии содержится около пятисот упоминаний гор и холмов.

Не менее принципиальным для христианского исторического и религиозно-символического мышления является культ *Святых Камней*. Камни и скалы в Библии упоминаются даже чаще, чем горы и холмы —



свыше шестисот раз. «Камень можно считать не только первым орудием, но и первым Символом, в котором Человек запечатлел свои познания, свое умное Слово и Число», — пишут А.В. и А.А. Зиновьевы, исследователи палестинских древностей<sup>15</sup>. Свт. Григорий Богослов (329—389), описывая путь Богопознания, так использовал образы горы и камня: «Я шел вперед с тем, чтобы познать Бога. Поэтому я отделился от материи и от всего плотского, я собрался, насколько мог, в самом себе и поднялся на вершину горы. Но когда я открыл глаза, то смог увидеть задняя Божия, и это было покрыто камнем».

Можно даже сказать так: святыни *Святой Земли* — это прежде всего *камни*.

Недаром русские паломники привозили из Палестины *простые камешки* с прославленных *Святых Гор* и вмуровывали их в оклады икон наравне с *драгоценными камнями* как бесценные напоминания о сокровенных событиях Священной Истории, которые свершались в тех местах, где побывали благочестивые богомольцы.

Иногда, если камень невозможно было получить, привозили землю или даже пыль, собранную с особо твердых почитаемых камней, как сообщал архимандрит Леонид Кавелин в своей книге «Старый Иерусалим и его окрестности».

Но не меньшее почитание вызывали и родные камни на Руси, осмысленные как святые. «В центральной России насчитывается свыше тысячи почитаемых камней, которые испокон веков украшают и освящают родной ландшафт», — сообщает академик В.А. Чудинов в своей книге о священных камнях славян<sup>16</sup>.

Особое почитание вызывали камни, на которых обретались иконы Богородицы, Пророка Илии и Николая Угодника.

Широко известны многочисленные камни-следовики, запечатлевшие следы Богородицы и Николая Угодника. Широко известны и почитаемы также камни преподобных Александра Ошевенского, Макария Желтоводского и прославленного Серафима Саровского.

Некоторые камни на Руси были даже крещены. Камни, допущенные к этому чину киевским князем Ярославом, полоцкими князьями Борисом и Рогволодом, получили название Ярославлевы камни, Борисовы камни и Рогволодов камень.

Существовал обычай в некоторые праздники выносить камни из храмовой ризницы для всеобщего доступа к ним. Христианские храмы даже обменивались камнями, как обменивались иконами.

Особая духовная значимость камней даже породила предание о том, что некоторые чудотворные иконы приплыли на камне (история чудо-

творной иконы Николая Угодника села Бабкино Новгородской епархии; ср. рассказ о том, как приплыл на камне в Великий Новгород преподобный Петр Римлянин).

Образы камней в языке Библии часто играют ключевую роль. Некоторые образы библейских камней превратились в крылатые выражения и вошли в обиход многих православных христиан и всех образованных людей: «камень преткновения» (Рим. 9:33); «краеугольный камень» (Ис. 28:16; Еф. 2:20—21); «камень-свидетель» (Нав. 24:27; Быт. 31:44—54); «Бог-скала» (Быт. 49:24); «камень веры», «сердце каменное» (Иез. 36:26); «камень испытанный» (Ис. 28:16); «камень крепко утвержденный» (Ис. 28:16).

В Новом Завете Христос называется «живым камнем» (1 Пет. 2:4), «краеугольным камнем» (Еф. 2:20—21), «духовным камнем» (1 Кор. 10:4); верующих, в свою очередь, сам Господь называет «живыми камнями» (1 Пет. 2:5).

Обращают на себя внимание говорящие имена: апостол Петр — по-гречески «Камень». Христос называет Петра также «Кифой», что по сиро-халдейски означает то же, что «Петр» по-гречески, т. е. «скала» или «камень».

В Откровении Иоанна Боголова читаем: «Имеющий ухо (слышать) да слышит, что Дух говорит церквам: побеждающему дам вкушать сокровенную манну, и дам ему *белый камень*, и на камне написано новое имя, которое никто не знает, кроме того, кто получит» (Откр. 2:17). Этими словами «символически изображаются приговор Божьего суда над каждым христианином», — комментирует это место А.П. Лопухин в своей знаменитой «Толковой Библии»<sup>17</sup>.

Но камень можно использовать как символ не только в слове, но и в действии, в символическом действии.

Так пророк Моисей поставил у подножия горы Синай жертвенник и двенадцать камней по числу колен израилевых. Таким образом он создал яркую символическую ландшафтную композицию из камней.

Наивысшим выражением образа воскресения Иисуса Христа, без сомнения, является *Камень, отваленный от входа в гроб* (Мф. 28:2; Мк. 16:4; Лк. 24:2; Ин. 20:1). Образ дополняется картиной *пустого каменного гроба* (Мф. 28:6; Мк. 16:6; Лк. 24:3, 22:33; Ин. 20:5—9).

В Земле Обетованной до сих пор хранится много камней-свидетелей Священных событий. Но среди них *двенадцать камней* вызывают особые чувства. Это, прежде всего, *три* камня в храме Гроба Господня в Иерусалиме: «камень Помазания», «Затворный камень» и «Столб Поругания»; затем «камень Беседы Господа» у Иерихонской дороги около Вифании; «камень Моления о Чаше», камень со следом ступни на Елеонской горе;

«камень Отдыха Богородицы» на Елеоне; «камень Авраама», «камень Иоанна Предтечи», «камень апостола Фомы», камень со следом ступни на горе Мориа и «камень побиения Святого Стефана» у моста через Кедронский поток.

Патриарх Никон, создавая архитектурно-ландшафтную икону Святой Земли под Москвой в Новом Иерусалиме, избрал для символических копий именно три первых камня. Они, слава Богу, до сих пор хранятся в Воскресенском соборе под названиями: «Камень Миропомазания», «Каменные Узы Спасителя», «Камень-подобие колонны, на котором сидел Христос, когда возлагали на Него Терновый венец».

Таким образом, пророк Моисей и патриарх Никон показали пример символических операций с камнями как способов преобразования ландшафта.

Символика культа *Святых Гор* заложена в самом устройстве православного храма. Не случайно самая значимая — восточная часть храма — так и называется — *алтарь*, что в переводе с латинского означает *Возвышенный жертвенник*. Там же в алтаре возвышается символический трон — «возвышенное место для алтаря: это место Златоуст в своей литургии назвал *Горним* местом и *Горним* престолом». Прославленная энциклопедия символики православной церкви «Новая Скрижаль» сообщает: «Горнее место означает кафедру Иисуса и сидения Его одесную Бога»<sup>18</sup>.

Символика культа *Святых Камней* присутствует и в понимании всего алтаря как *каменной* гробницы Господа Нашего Иисуса Христа, куда после распятия положил Его Иосиф Аримафейский. «Святая трапеза есть гроб, а алтарь — гробница вокруг гроба»<sup>19</sup>, — разъясняет «Новая Скрижаль».

Главнейшим же действием в чине освящения основания храма является то, когда архиерей после «многия молитвы и псалмопения, препоясался и сам первый начал носить [камни] и полагать основания»<sup>20</sup>. Причем архиерей совершает символические действия и воздвигает из камней особую смысловую композицию.

В седьмой главе третьей части Новой Скрижали, посвященной раскрытию символики чина освящения храма, содержится даже специальный параграф, посвященный этому священнодействию архиерея, который называется «Первые камни полагаются крестообразно». Этот параграф заканчивается цитатой из Симеона Солунского, из которой следует, что Христа может символизировать камень: «Архиерей <...> сам берет камень и известь, снисходит в ров и полагает в основание крестообразно, показуя тем, что он положил в основание *незыблемый камень — Христа*»<sup>21</sup>.

Таким образом мы видим, что давно существует православный путь символического и художественного осмысления гор и камней, превращающий все в сад.

## Клумба Константинополь

Образ Константинополя не менее значим в историософии Федорова, чем Памир. Если Памир — «Царь Кладбищ и Кремлей», то Константинополь — «Царь городов» (I, 138).

Константинополь — это гипотетический центр превращения разрушительной силы в живоносную (I, 147). Он — «*первое место, осененное крестом*» (I, 147). Константинополь — емкий символ христианской цивилизации: «Семя, в котором сосредоточилось все, выработанное человечеством» (I, 135).

Как же символически можно представить Константинополь в саду? На ум сразу же приходит образ главного константинопольского храма, огромного и величайшего храма православного мира — собора Святой Софии. Конечно же, образ Софийского собора является символом Константинополя. Это грандиозная, непревзойденная купольная постройка. Причем купол представляет собой полусферу, проекция которой есть круг. Этот купол парит над городом и как бы покрывает всю Вселенную. Темы сферы, круга и полукружий являются господствующими в облике храма и централируют пространство под куполом, висящим как бы без видимых опор.

Храм посвящен Софии, что переводится как «мудрость». Софийное мышление и стало первой основополагающей гранью православного измерения. Недаром первыми государственными храмами Руси, в ее главных центрах с юга до севера, стали Софийские храмы — София в Киеве, София в Полоцке и София в Новгороде.

В Софийном мышлении речь идет о Божественном замысле Создателя о мире, о Его Мудром Замысле. В бытии все последовательно, все взаимосвязано, и ни один волос не упадет без воли Божией.

Так вот, весь мир сразу в замысле Божиим и есть София, то есть Мудрость. Как же это можно выразить геометрически? Только формой сферы и круга, символами вечности и всей Вселенной. Вот почему клумба *Константинополь* была сделана круглой.

Круглая клумба, наверное, самая древняя форма ландшафтного преобразования мира. Недаром даже самая заурядная простушка-дачница, задумав впервые сделать клумбу, обязательно сделает ее круглой. Это самая оптимальная форма, чтобы вместить в нее сразу все. А любому начинающему цветоводу обязательно хочется всего и сразу.

Круглую клумбу, символизирующую Константинополь, можно назвать и Софийной.

В центре круглой клумбы я высаживаю пальму или другое пальмовидное растение, символ Воскрешения. С помощью серебристых цинерарий формирую светлый равноконечный крест. А для цветовой яркости в

рукавах креста высаживаю красные бальзамины, символ борьбы с тленом и смертью.

Планируется в будущем круглую клумбу украсить моделью константинопольского храма Святой Софии. Модель будет представлять собой ажурную контурную металлическую конструкцию из прочных железных прутьев. Под изображением купола будет закреплено 40 небольших горшочков с цветами, скорее всего с красными бальзаминами (у Софии Константинопольской под куполом 40 окон).

### Клумба Кремль

Кремль у Федорова является важнейшим понятием. Его значение равно понятию Эдема.

Одно из самоназваний учения мыслителя — «Пасхально-Кремлевский вопрос».

Федоров дает удивительное толкование смысла Кремля — это крепость, охраняющая прах предков с целью их будущего воскрешения. Анализ иконографии и храмографии Соборной площади Московского Кремля расшифровывает проективный и прогностический смысл его как *центра борьбы со смертью*.

Успенский собор как ядро и сердце Московского Кремля порождает успенское мышление. Сутью его является воскресительный аспект — Воскрешение Богородицы. Недаром праздник Успения называют Второй Пасхой, а у Федорова возникает название «Пасхально-Кремлевский вопрос».

Клумба «Кремль» сделана в виде квадрата. Квадрат — символ земной тверди и твердыни крепостной. На клумбе планируется сделать из прочных металлических прутьев контурную модель Соборной площади Московского Кремля. Сама же квадратная клумба обрамлена зубчатым бордюром, сделанным из полукруглых спилов срубленных деревьев. В будущем появятся зубцы, повторяющие мотив кремлевских стен.

Как символ Воскрешения в центре клумбы высаживается пальмовидное растение. В 2008 г. стояла роскошная юкка, высотой 1,7 м. Ее обрамляют 12 вечнозеленых хвойников, туи и можжевельники, символы бессмертия, а цветочное наполнение осуществляют бальзамины трех цветов — красные, синие, белые — как символы борьбы с тленом.

### Клумба Троица

Учение о Троице, по Федорову, призывает к согласию, объединению в воскресительном деле. Федоров исходит из толкования Троицы и самих определений этого понятия: «Троица Нераздельная и Неслиянная», «Троица Живоначальная», говорит о «Троице оживления» (I, 89).

Троицкое мышление вместе с Успенским и Софийным является важнейшими гранями православного измерения мира. Если Софийное мышление говорит о программе Премудрости Божией, Успенское указывает, куда эта программа направлена — на обожение человека, Троицкое же намекает, как реализуется эта программа, указывает на принцип творчества, который заключается в жертве за мир и в воскрешении, на необходимость всеобщего единения.

Как символически выразить эти столь сложные понятия?

Христианство давно искало и нашло такой образ. Все энциклопедии символов указывают на геометрический образ — треугольник. Кроме этого известны и растительные символы — анютины глазки, ирис и береза.

В моем символическом саду сделана треугольная клумба, высаживались анютины глазки и ирис. Когда я закончил строить *треугольную* Троицкую клумбу и поднял глаза вверх, то с удивлением обнаружил, что клумба оказалась у подножия *трех* берез.

В дальнейшем планируется высадить на эту клумбу коллекцию цветов, имеющих трехчастные признаки или в листьях, или в цветах.

В сезон 2008 г. были высажены помимо виол: бальзамины (символы борьбы с тленом); декоративная капуста пальмовидно-розеточной формы (символ воскрешения); кохия как образ кипариса (символ бессмертия). Все перечисленные растения высаживались в количестве 12 штук в честь 12 апостолов.

### Пуп земли — Федоровский камень

Итак, справа от Воскресенской аллеи разместились четыре геометрические клумбы под названием «Памир», «Константинополь», «Кремль» и «Троица». Они символизируют главнейшие образы федоровской историсофии и теологии. Клумбы имеют круглую, квадратную, треугольную формы. Это космогонические фигуры, лежащие в основе геометрического устройства мира. Они же символически отражают своей геометрией три измерения православного сознания — Софийное, Успенское, Троицкое мышление. В центре их размещаются пальмы или пальмовидно-розеточные растения, символизирующие воскрешение. Образ пальм и пальмовидных растений по всему саду проходит как ведущий визуальный мотив.

В северо-восточном углу сада размещается горка под названием Афон, еще один значимый образ православной культуры. От Афона отходит как длинное крыло (18 м) в форме буквы Г длинный миксбордер (18 × 1,2 м), засаженный по центру «крылатыми» папоротниками-страусниками. Этот миксбордер дает четкие грани, отделяющие сад от дворового газона. Все четыре клумбы имеют один модуль. Их диаметр 3 м. Расположенные по

центральной оси участка, они словно нанизаны на нее. В общем, эту часть сада отличает четкость контуров клумб. В ней господствуют прямые линии. Это регулярная часть, отчасти похожая на регулярный партер.

Прямо противоположный характер носит участок с левой стороны Воскресенской аллеи. Эта сторона отличается господством прихотливых кривых линий, рисующих с помощью булыжников контуры рабаток.

Смысловым и визуальным центром является огромный валун весом с полтонны. Он размещен не по центру, а немного смещен от центральной оси к востоку.

Камень этот я обнаружил еще в 2004 г. в соседнем дворе. После доброй беседы с рабочими, ремонтировавшими в 2007 г. дворовую теплотрассу, экскаваторщик Василий сделал поистине царский подарок — бесплатно привез и установил впечатляющий валун.

Огромный камень я посвятил Федорову и назвал «Пуп земли» или «Камень веры».

Под валун я закопал *белый камень* из села Ключи. Я его привез из моей второй поездки на родину Федорова.

Впервые я посетил родину Николая Федоровича еще летом 1985 г. сразу же, когда по архиву Тамбовской гимназии и найденному в нем свидетельству о рождении Федорова открыл, где родился мыслитель, кто была его мать, крестный отец, где он крестился, а также факт обучения его в Шацком уездном училище.

Устанавливать огромные камни как смысловые доминанты в парках и садах — древнейшая ландшафтная идея. Еще в Древней Греции в священной роще Аполлона в Дельфах у знаменитого Оракула появился первый подобный «Пуп земли» («Омфалос»), обозначающий центр мира. Говорят, он упал с неба. Позже любой уважающий себя греческий город стал обзаводиться своим «Пупом земли», и их появилось много. Есть *Пуп Земли* и в Иерусалиме.

А в Москве, таким образом, появился своеобразный памятник Н.Ф. Федорову в год столетия выхода в свет I тома «Философии Общего Дела».

Камень, брошенный в воду, порождает волны-круги. И от Федоровского камня, размещенного в центре небольшой круглой площадки, тоже пошли волны. «Волны красоты». Так я назвал три длинные рабатки, полукругом как бы начавшие «разбегаться» от Федоровского «Пула земли». Засажены преимущественно красными тюльпанами (цвет пасхальных яиц), они три месяца в году великолепно украшают пейзаж двора сначала своими зелеными розетками, а десять дней — ярким цветением.

Первую «волну красоты» я посвятил Космосу, вторую — Бессмертию, третью — Воскрешению, т. е. трем грандиозным задачам развития

человечества, которые поставил Николай Федорович в своем проникновенном проекте.

### Эдем-Кавказ

Федоровский камень я разместил в той части сада, которой я уже спонтанно дал название «Кавказское ущелье». В глубине участка стоит неприглядный квадратный кирпичный куб, размером почти 2 × 2 м, одно из технических сооружений двора. Возникла идея преобразить его в дольмен, то ли методом росписи, то ли выкладкой камнями. И сделать водопад, от которого бежит ручей. Технически это вполне доступно.

Водные затеи в саду — водопад и ручей — прекрасные ландшафтные идеи. В данном случае они действительно позволяют воспроизвести характерный образ кавказского ущелья.

Копирование пейзажей в той или иной степени относится к древнейшей ландшафтной идее.

Принцип копирования — главнейший метод культурно-художественного процесса, в том числе в садовом искусстве. Так, в Древнем Вавилоне в Висячих садах копировали цветущие холмы Мидии. Императоры Древнего Китая, присоединяя к себе новые царства или княжества, приказывали в садах своей столицы воспроизводить самые красивые пейзажи покоренных государств. Первый китайский император, объединивший чуть ли не всю Поднебесную, Цинь Шихуанди, создал в окрестностях своей столицы, Сяньян (современный Сиань), знаменитый парк Шаньминьюань, представляющий собой империю в миниатюре.

В современной Европе есть парки «Маленькая Голландия», «Маленькая Франция»...

Для создания растительного образа Кавказского ущелья я посадил папоротники: листовик сколопендровый, страусники, многорядники и щитовники; скополии и окопник кавказские, падуб колхидский, лавровишню, пихту кавказскую (Нордмана) и рададу (так в Адыгее называют рододендрон понтийский и желтый местные жители).

В садово-парковом искусстве сейчас очень модно делать невысокие или какие хочется подпорные стенки из плитняка, часто в технике сухой кладки, т. е. без раствора. Картина получается очень эффектная в наших плоских рельефах. Но мне почему-то казалось, что подобные стенки — искусственная выдумка современных дизайнеров.

Однако в 2007 г. я впервые попал в настоящее кавказское ущелье Рубфаго в Адыгее под Хаджохом и ахнул. Все отвесные стены ущелья высотой с десятиэтажный дом на протяжении нескольких километров причудливо выложены плитняком. Он идет слоями, и горизонтально, и вертикально,



и, извиваясь, орнаментально. Это результат естественных геологических процессов, а не искусственная выдумка дизайнеров. Я изумился и загорелся идеей применить указанный способ кладки в своем саду. И мой сосед по дому Ю.В. Елецких, будучи сведущим в строительстве, своими золотыми руками, по-русски, с живинкою, замечательно сделал в моем Кавказском ущелье настоящие плитняковые подпорные стенки не выше 50 см из... бетонного мусора, предварительно его обработав.

Так что мое Кавказское ущелье становится все более и более похожим на райский уголок.

Занявшись флорой Северо-Западного Кавказа, я обнаружил настоящий ботанический рай. Справочник профессора МГУ А.С. Зернова называет более 2600 видов, для сравнения полевой атлас И.А. Шанцера «Растения средней полосы европейской России» указывает 2000 видов<sup>22</sup>. Оказывается, 70 процентов садовых растений мировой садовой владычицы Англии вывезено из России. И преимущественно с Северо-Западного Кавказа. Многие северо-кавказские растения могут перенести и московские зимы. И совсем удивительным открытием стала для меня информация о том, что одним из десяти возможных мест, где мог быть библейский Эдем, современная наука называет Кавказ.

Таким образом, Кавказское ущелье вполне подходит для Федоровского символического сада под названием «Эдем Воскрешения».

### Волны красоты как лабиринт жизни

Рабатки «волн красоты», которые «разбегаются» от Федоровского камня в виде полукружий, автоматически сопровождаются сетью дорожек, которые складываются в *лабиринт*. Сеть извилистых дорог проложена так, что, начавшись от входа, который как бы запирает или открывает Федоровский камень, проведя по всему «ущелью», снова приводит к нему. Все возвращается на круги своя. Другими словами, от Федорова ушли, но, пройдя свои круги, к Федорову же и пришли.

Лабиринт — одна из ярчайших ландшафтных идей — вот уже 4000 лет культивируется человечеством в самых разных материалах. Лабиринт рисовался на бумаге, выкладывался мозаикой на полу церковей, выкладывался камнями на открытом воздухе, делался из дерна, строился как архитектурное сооружение, создавался с помощью стриженных кустов.

Символика лабиринта столь емкая, что включает в себя «абстрактные идеи, понятия общего характера, конкретные объекты и нравственные суждения, о чем свидетельствуют интерпретации, рассматривающие лабиринт как извилистый путь, способный сбить человека с верной дороги»<sup>23</sup>.

Ближе всего к федоровскому мышлению следующие символические трактовки лабиринта:

- 1) лабиринт греха;
- 2) путь в Иерусалим;
- 3) путь Спасения;
- 4) пасхальный лабиринт (в текстах средневековых исчислений Пасхальной встречаются изображения лабиринта);
- 5) лабиринт как изображение мира;
- 6) лабиринт как символ смерти и воскрешения;
- 7) лабиринт как символ блуждания души в поисках Бога.

В моем символическом Федоровском саду четыре дорожки «лабиринта» означают следующее.

Первая дорожка ведет в тупик.

Вторая — путь сквозь тернии (библейское выражение). На дорожке действительно растут колючие растения — два боярышника, установлены пни с корягами. Короче, пробираться непросто.

Третья дорога — путь преткновений. На ней почти через каждый шаг встречаются булыжники, как камни преткновения. Их 12. На каждом камне преткновения своя надпись: гордыня, чревоугодие, блуд, сребролюбие, зависть, гнев, уныние, труд, карьера, слава и т. д.

Четвертая дорога — самая широкая. Ее обрамляют справа 40 пеньков. Обрамление делалось днями сорокадневного Великого поста. Эта широкая и свободная дорожка ведет к спасению и подводит к клумбе, которая называется «Ноев Ковчег».

### Клумба «Ноев Ковчег»

Мы все строим свой Ковчег спасения. Пытаемся спастись чем можем. Кто строит карьеру, кто любовь, кто семью, кто копит деньги. Ноев ковчег — первый образ Спасения. Клумба «Ноев Ковчег» сделана в форме лодки (судна) из дерева, как и ковчег Ноя. В центре клумбы посажена пальма (в сезон 2008 г. рос папоротник-страусник) как символ Спасения и Воскрешения, обсаженная бальзаминоом (символом борьбы с тленом).

### Альпийская горка «Арарат»

Ноев ковчег причалил к горе Арарат. Поэтому рядом сделана очередная альпийская горка высотой под 2 м, сложенная из серых бетонных глыб и увенчанная белоснежными камнями, привезенными с Кавказа и изображающими снежную вершину.

Когда Ной сошел на твердую землю, он посадил первое растение — виноград. На моем Арарате тоже будет посажен виноград. Отроги альпий-

ской горки украшают спиленные штаббованные деревья, покрашенные розовой краской и изображающие цветущий миндаль (символ весеннего возрождения и продолжения жизни).

### Клумба «Бесконечность»

Рядом с Араратом еще две клумбы. Одна круглая — на ней растет огромный папоротник, символ воскрешения, а рядом сделана клумба в форме восьмерки, знака бесконечности.

Арарат — первое место, куда ступила нога людей после спасения от Всемирного потопа. После этого началось бесконечное развитие человеческой цивилизации. На следующем участке будут сделаны клумбы, символизирующие важнейшие образы цивилизации послепотопного периода. Будут сделаны клумбы «Стоунхендж», «Египет», «Сады Семирамиды» и «Мавританская».

### Рутерий

В переводе с английского слово «root» означает «корень». Использование корней, пней, сучьев и коряг уже полвека активно используется в дизайне современных садов. В дизайне моего сада напиленные пни активно использованы в изготовлении бордюров-клумб «Кремль», «Троица», «Ноев ковчег» и для садовых кресел.

Семь пней с дуплами используются как вазоны для красивых коряг. Часть коряг и сухостойных стволов будет покрашена. Один пень стал удачным пьедесталом для найденной на Кавказе коряги, охватившей камень. Эту скульптурную композицию я назвал «Живое и мертвое». Название заставляет напряженно думать и понять, где же живое и что мертвое — камень или дерево?

Вроде бы дерево живое, а камень — мертвое. Но дерево засохло, а камень жив, точнее вечен...

Рутерий я называю «вторая жизнь древес», что перекликается с федоровскими экологическими интуициями.

В Библии дерево неоднократно вспоминается как спасительный символ. Оно упоминается во всех видах: как ветвь, дерево, посох, дрова, строительный материал.

В деревянном Ноевом ковчеге мир с его живыми существами был спасен от Всемирного потопа. Под деревом Бог явился Аврааму у дуба Мамврийского; с посохом Моисей во главе еврейского народа перешел море; посох пробил ключ живой воды; в Мерре кусок дерева, брошенный в горькую воду, сделал ее сладкой; жезл Аарона неожиданно и чудесно процвел миндалем, дал плод и обозначил его первосвященство.

Давид сравнивает человека-праведника с растением, дающим плоды. Исая пророчесствует о древе Иесеевом, от корня которого произрастет ветвь Мессии. Сам Христос называет себя плодоносящей лозой виноградной, а людей — виноградинками.

Иоанн Дамаскин говорил, что через дерево пришла смерть, так и через Древо Жизни должно быть даровано Воскресение. И, как известно, мысль о Воскресении до сих пор является источником счастья, надеждой для тела и духа.

### Базовые растения для Федоровского сада

В формировании ассортимента символического Федоровского сада возникает вопрос: что такое «федоровское» растение?

Если иметь в виду образ Эдема, то, в сущности, подойдет любое растение. Но тогда не будет повода вспомнить Федорова и его идеи. А в символическом саду все взывает к слову, требует объяснений.

Для отражения тем Философии Общего Дела подойдут растения, отвечающие следующим признакам:

- 1) растения, прямо упомянутые Федоровым как символы;
- 2) растения, являющиеся символами понятий, которыми оперирует Федоров;
- 3) растения, в названии которых, научных и народных, звучат темы Федорова;
- 4) растения, используемые в борьбе с тленом (применяемые в приготовлении бальзамов и т. д. и т. п.);
- 5) все лекарственные растения.

### **Первый предварительный список базовых растений для Федоровского сада**

#### Символы Воскрешения и Пасхи

1. Пальма — все виды собственно пальм и любые пальмовидные, розеточные и штамбованные растения.
2. Верба (ива) — символ Вербного воскресенья.
3. Тис — символ Тисового воскресенья (аналог Вербного).
4. Лилия — пасхальный цветок.
5. Анемон — символ и эмблема Пасхи.
6. Тоунсендия — «пасхальные ромашки».
7. Папоротник — все пальмовидные виды.
8. Первоцвет — примула, баранчики, «ключики» (нар.) — символ ключей апостола Петра от рая, символ весны.

9. Тюльпан — символ весеннего воскресения природы.

10. Айлант — «северная пальма», «небесное дерево».

#### Символы Христа

11. Клещевина — «Пальма Христа», «Рай-дерево».

12. Морозник — «Рождественская роза».

13. Страстоцвет.

14. Подорожник — символ проторенного пути, тропы ко Христу, олицетворение пути Христа.

15. Хоста подорожниковая.

16. Частуха подорожниковая.

17. Девясил — «Око Христа».

#### Символы Троицы

18. Береза.

19. Ирис.

20. Виола — «анютины глазки».

#### Символы Богородицы

21. Роза.

22. Лилия — символ Благой вести.

23. Ландыши — «слезы Богородицы».

#### Символы Бессмертия

24. Ширица — амарант (греч. «бессмертный»).

25. Мак — символ вечной жизни.

26. Бальзамин — символ борьбы с тленом, использовался в составе бальзамов для бальзамирования.

27. Драцена — священное дерево, сок использовался для бальзамирования.

28. Женьшень — символ долголетия и бессмертия.

#### Претенденты на звание Древа Жизни

29. Кедр.

30. Кипарис.

31. Пихта.

#### Претенденты на звание Древа Познания

32. Яблоня.

33. Апельсин.

34. Абрикос.
35. Виноград.
36. Гранат.
37. Банан.
38. Инжир.

Растения, упомянутые в Библии и особо отмеченные Федоровым

39. Акация — символ спасения (из акации был сделан Ноев ковчег).
40. Олива — символ мира.
41. Мирт — символ войны.

### **Кого и что федоровские сады воскресили в действительности?**

В условиях эпохи второго российского капитализма, после моих многолетних занятий бизнесом, он воскресил в первую очередь меня, мою душу, мое желание воплотить прекрасные идеи Общего дела.

Подавляющее число людей, попадающих в сад, говорят о том, что у них поднимается настроение и пробуждается все самое лучшее, что есть на сердце. Уходят грусть, уныние и весь негатив современной жизни от красоты сада и нестандартного ландшафта двора. «Спасибо за прекрасный сад», — говорят каждый день многие, проходя мимо.

Один прохожий, оказалось, работает на соседней улице. Как-то он признался: «Я работаю тут неподалеку. И каждое утро схожу на две остановки раньше, чтобы лишний раз пройтись и увидеть твой сад, потому что душа радуется и крылья вырастают». Простой работяга, подвергнувшись воздействию *воскресительной красоты*, глубоко и правильно понял его смысл.

Другой восторженный сосед даже встал на колени, восхищенный, по его словам, «светлой аурой сада». Он, правда, оказался поэтом и был, к тому же, мягко выражаясь, в чрезмерно хорошем расположении духа...

Одна женщина призналась, что после посещения сада, прикосновения к креслам, сделанных из пеньков, и доброго слова в саду, у нее куда-то на время уходят недуги, тревоги, страхи и боль.

Еще один мужчина признался, что когда он приезжает в наш двор два раза в месяц в налоговую инспекцию, первым делом он бежит посмотреть на сад, не зная, что он называется Федоровским «Эдемом воскрешения».

Сначала я хотел все делать в саду сам. Но через год у меня в сподвижниках сначала появилась студентка Анна Елизаветская. Потом стали подходить другие соседи, спрашивая: «А можно и нам участвовать в созидании сада?»

Соседи стали понемногу помогать, кто рассадой, кто деньгами. В последнем случае особенно хочется отметить супругов Ирину и Игоря Кузнецовых. Стали сами приносить декоративные растения жильцы соседних домов, даже люди из других районов и пригородов, случайно или нет оказавшиеся рядом с садом.

Соседка по дому Татьяна Айвазова ежегодно стала привозить из отпуска красивые камни с Черного моря.

Растения стали приносить даже мужики-выпивохы, от которых, казалось, этого никак ожидать было нельзя. И совсем «неожиданно» некоторые мужчины из соседних дворов стали разбивать новые цветники у себя. Процесс, как говорится, пошел.

Честно говоря, на такой отклик я в глубине своей души тайно и надеялся. Я надеялся на исправление нравов двора, ведь пьянки, шприцы от наркотиков, ругань, драки и убийства видеть уже не было сил.

Однажды глубокой осенью, когда сад уже замер в ожидании зимы, кто-то принес и поставил в банке на пенек у клумбы «Ноев Ковчег» огромную срезанную цветущую бело-розовую лилию на радость и удивление мне и всему миру. Лилия простояла пять дней, пока не выпал снег.

Федоровские сады воскресили у нескольких человек желание тоже стать садовниками своих дворовых цветников, то есть исполнить библейский завет и уподобиться *Первому и Второму Садовникам на Земле, Богу и Адаму*.

Федоров говорил: «Должно жить не для себя и не для других, а со всеми и для всех» (II, 177). Так оно и оказалось.

Мои усилия по преобразению среды обитания сразу заметила и управа. Выразила устно благодарность и даже привезла на следующий день 500 цветков — в первый год моего сада.

Правда, не заметить моих трудов было невозможно — управа находилась... в нашем же дворе. Но, к сожалению, через год управа съехала и забыла про меня. И сколько потом в течение трех лет я ни ходил в управу, выпрашивая привезти плодородную землю и рассадку, ничего у меня не получалось. Но после участия в 2006 г. в московских конкурсах «Цветы у дома» и «Улучшаем свое жилище», результаты которых превзошли мои ожидания (первое и вторые места, почетные грамоты управы, префектуры, Правительства Москвы), управа снова стала помогать.

Первым человеком из властей, который оценил мои садовые труды и идеи, оказалась интересная женщина — первый заместитель главы управы Люция Альбиновна Воскресенская. Прошу обратить внимание на знаменательную фамилию, созвучную с федоровской темой («Люция», кстати, означает «свет», а «альба» — «белый»). Интересно, что в ее рабочем

кабинете находится только одно комнатное растение — но какое! Финиковая пальма, символ воскресения. Затем интерес к саду проявили глава управы Петр Михайлович Поволоцкий, начальник организационно-аналитического отдела префектуры СВАО Ольга Ивановна Иванова. И наконец сама «Великая покровительница садов и цветов», как я ее называл, префект Ирина Яковлевна Рабер: под ее руководством в округе были созданы такие замечательные садово-парковые композиции, как «Сад будущего», «Сад новорожденных», «Этнографическая деревня в Бибирево», «Большой каньон в Отрадном». Более того, И.Я. Рабер отдала распоряжение Департаменту природно-исторических территорий использовать мои садово-парковые разработки в рамках ежегодного фестиваля цветников и реализовать фрагмент Федоровского сада — клумбу «Библейские круги земные».

Надо сказать, что мое нынешнее занятие садом для меня стало неожиданным. Когда в свои восемнадцать лет в 1966 г. я покидал родной Майкоп, отправляясь учиться и «на ловлю счастья и чинов», я дал себе зарок никогда не заводить садов и огородов. У нас, как в любом маленьком провинциальном городке, был свой огород, и меня заставляли работать в нем, что мне крайне не нравилось, казалось скучным, отвлекало от детских занятий. Единственная безуспешная попытка посадить цветок надолго отвратила желание что-либо сажать. Хотя Царство Флоры меня всегда притягивало и манило. Меня же за отлынивание от хозяйственных трудов наказывали, даже били, отбив охоту возиться в земле.

Но все возвратилось на круги своя. Начав свою «трудовую деятельность» на родительском огороде и отвергнув ее, я снова вернулся к трудам на земле. И теперь смотрю на это как на награду и, вдохновляясь цветением сада, воскресаю духом. А соленый пот садовых трудов и усталость улечиваются, оставляя радость свершения конкретного дела. И я себе иногда говорю: «А ведь все получилось хорошо...».

Почти сорок лет я бродил по каменным джунглям Москвы в битвах за кров, заработок и счастье. Но меня всегда томила какая-то неясная мечта. И этой мечтой оказался прекрасный сад.

О Москве я мечтал с шести лет. Для меня она была образцом красоты. И только в таком городе я мечтал жить. Видимо, цветная фотография Кремля и храма Василия Блаженного, попавшие однажды мне на глаза, глубоко запали в мою душу.

Позже, изучая архитектуру Москвы, водя экскурсии по ее старым улицам, читая лекции о московских церквях, я служил московской красоте и как мог прославлял ее.

Но мне, как оказалось, не хватало прекрасного сада.



Занятие садом, говорят, — удел отцов. И действительно, став отцом и даже дедушкой, я приступил к своему самотворению в 2003 г. Но где растить сад? Покупать дачу? Но кто увидит мой сад там? С дачами проблемы: надо ее строить или купить, нужна машина (я их терпеть не могу), на дачах вандализм и воровство, на даче жить надо постоянно; на дачах — изнуряющая борьба с сорняками... Во всяком случае, лучше и легче возделывать сад в Москве, прямо у подъезда.

Философский сад у подъезда? Нонсенс это или сенсация? Это ни то и ни другое.

В современных мегаполисах, оказалось, начался процесс земледелия. Деревня стала возрождаться в... городе. В Пекине, например, жители расхватывали участки земли у подъездов. И бросились возвращать мини-сады. Земли стало не хватать. Тогда оставшиеся не у дел горожане стали брать под свое шефство просто отдельные деревья. И необязательно в своем дворе, у своего дома, а даже на соседних улицах.

### Легко ли быть садовником в своем дворе?

Но возделывать сад в городе, во дворе своего многоэтажного дома, оказалось не так-то просто, ибо *райская красота усилием берется*. Недаром у Экклезиаста сказано, что кто передвигает землю и камни, может надсадить сердце. (Правда, моя соседка, старая казачка Таисия Федоровна, сказала мне, что занятие садом укрепляет *сердечную мышцу*.)

Давным-давно мой друг, известный философ и богослов Николай Лисовой сказал примерно следующее: «Что ты носишься со своим Федоровым? Да, в культурном строительстве он — грандиозная величина. Но он совершенно не понимал силы зла и укорененности его в жизни».

Когда я только начал делать сад, одна соседка в возрасте неожиданно заявила: «Зря делаешь. Ты не знаешь, какие у нас злые люди. Потом пожалеешь». Тогда я подумал, что она имеет в виду вандализм. О нем, конечно же, и я сразу подумал, разрабатывая свой проект: «Ну вот, я посажу цветы, а дети их оборвут». Ведь сорвать цветы — в общем-то, любимое детское хулиганство. Несколько раз я и сам грешил этим в детстве.

Но я решил, что если делать красиво, осмысленно, рука вандала не должна подняться: «Зачем рушить красоту?» Красота клумб будет как бы и ее охраной.

Желание сделать федоровский сад было так велико, что я решил сажать цветы во что бы то ни стало. Мой вывод поддержали и слова соседки по дому И. Полубояриновой, основательницы цветника у своего подъезда. На мой вопрос — «А как ты решала вопрос с вандализмом?» — она ответила: «А я решила сажать, пока не перестанут рвать цветы!»

За все пять лет детское хулиганство не было проблемой. Воровать растения несколько раз пробовали не дети, а взрослые — чтобы посадить у себя на даче. Именно дворовым детям иногда удавалось пресекать эти поползновения.

Но кое-что в жизни моего федоровского сада меня ошеломило.

Однажды пьяные соседи, проходя мимо сада и выясняя отношения между собой, стали брать камни с красивых альпийских горок и убивать друг друга.

Элементы красоты моего сада они превратили в орудия убийства и смерти.

Красота их не спасла. Один умер, другая в тюрьме.

Считается, что разведение цветов — дело безобидное. Им занимаются люди, ушедшие на покой и никому не нужные. «Иди сажай цветочки! Ты слаб и не способен к жизненной борьбе» — так обычно говорят.

Но оказалось, что разведение сада во дворе требует стойкости в противостоянии с противниками красоты.

Накал озлобления противников сада был столь высок, что я понял, в каком примерно состоянии ослепления находились люди, которые убили безгрешного Христа, пришедшего подарить всему миру красоту, Свою любовь и спасение. Что уж говорить о грешном садовнике, раздражающем многих своим трудом и успехом и желающем облагодетельствовать людей равнодушных, которым на красоту наплевать!

Противниками сада оказались люди, которые палец о палец не ударили для благоустройства двора. Обычно их нападки на нас, как заметила сподвижница по саду Анна Елизаветская, случались во время Великого Поста, чаще на Страстной Неделе. В эти весенние дни нас особенно часто можно было видеть в саду с лопатой.

За пять лет три раза пришлось столкнуться с осатанелым сопротивлением.

Конечно, во дворе сталкиваются прямо противоположные интересы. Двор-то общий.

Два раза подходили мужики, нетрезвые, и требовали прекратить посадки — мол, детям негде бегать, негде гонять в футбол. А им негде выпить. Одна мамаша злобно заявила: «А камни опасны для ребенка. Убрать сад камней!» В связи с этим ее муж пригрозил, что если я не прекращу расширять посадки, то он убьет меня, после чего исчезнет, и никто искать его не будет.

Итак, садовника за прекрасный сад хотят убить.

Но вандалов бояться — садов не сажать. Смерти бояться — лучше не жить.

А сорок сороков райских садов в Москве все равно зацветут! Ибо сказано, что все силы ада не одолеют Врат Рая, земным образом которого и станут федоровские сады.

### Где можно увидеть первый федоровский сад?

Сад разбит среди трех обычных кирпичных пятиэтажек в проходном дворе. Он абсолютно доступен всем. Вход бесплатный. Расположен он в Москве, у станции метро «Ботанический сад», последний вагон от центра, в пятнадцати минутах ходьбы, в районе Ростокино, на ул. Сельскохозяйственная, дом 11, корпус 2.

Обратите внимание на говорящие совпадения названия — и станции метро, и района, и улицы — с федоровскими мотивами.

Запись на экскурсии по телефонам: 8-903-750-82-91, 8-(499)-181-35-37

### Публикации о саде

#### Журналы:

*Варич И.* Империя красоты // Московский ритм. 2006. № 35. С. 14—15.

*Борисов В.* От сада камней до первого Библейского сада в России // Московский ритм. 2006. № 36. С. 30—32.

В Москве теперь есть Эдем // Цветочный клуб. Июнь 2007. № 7 (64). С. 14.

*Терина В.* Театр одного садовника // Вестник цветовода. Июль 2008. № 13 (105). С. 20—21.

#### Газеты центральные:

*Пичугина Е.* Руки до сада дошли от досады // Московский комсомолец. 8 августа 2006. № 175 (24 238). С. 7.

*Анохин Д.* Чтобы не было больно за непосаженный сад // Вечерняя Москва. 30 мая 2007. № 95 (24 499). С. 1, 3.

*Пичугина Е.* Тюльпан или пропал // Московский комсомолец. 31 мая 2007. С. 9.

*Раевская М.* Ноев ковчег причалил к Белокаменной // Вечерняя Москва. Еженедельный выпуск. 5—10 июня 2008. № 98 (24 876). С. 1, 5.

*Новикова В.* Не мешайте красиво жить — лучше помогите материально // Аргументы недели. № 15/2. 17 августа 2006. С. 28.

*Борисов В.* Здесь будет райский сад // Труд. 11 ноября 2006. С. 4.

*Мигулина К.* Садовник с Сельскохозяйственной // Труд. 7—13 июня 2007. С. 14.

*Маянцева А.* На северо-востоке столицы выросли пальмы // Комсомольская правда. 8 июня 2007. С. 6.

В городе появился частный музей-сад. Тюльпановое море // Аргументы и факты. 23—29 мая 2007. № 21 (1386).

*Борисов В.С.* Вандалов бояться — сады не сажать // Нить Ариадны. № 1. Май 2007. С. 1.

### Газеты окружные и районные:

*Пилипейко Ю.* Вирус красоты заразил ростокинского жителя // Квартирный ряд 13—25 октября. С. 19.

*Балкарей М.* Не двор, а Ботанический сад // Ростокинская панорама. Июль 2006 № 7 (62).

*Она же.* Они правильно разбросали камни // Там же. Август 2006. № 8 (63).

*Она же.* Сад в Ростokino собрал урожай призов // Звездный бульвар. Октябрь 2006. № 19 (96).

### **Примечания**

<sup>1</sup> Самые красивые и знаменитые парки и сады. М.: Аванта, 2005. С. 63.

<sup>2</sup> *Палентреер С.Н.* Садово-парковое и ландшафтное искусство. Избранные труды. М., 2003. С. 174.

<sup>3</sup> Толковая Библия А.П. Лопухина. Т. 2. Стокгольм, 1987. С. 48.

<sup>4</sup> Словарь библейских образов. СПб., 2005. С. 127.

<sup>5</sup> Там же. С. 128.

<sup>6</sup> *Рудаков А.* Краткое учение о Богослужении православной церкви. М., 1991. С. 16.

<sup>7</sup> *Лукин Ю.Н.* В мире символов. Харбин, 1936. С. 7.

<sup>8</sup> *Алексеев С.В.* Энциклопедия православной иконы. Основы богословия иконы. СПб., 2004. С. 174.

<sup>9</sup> Там же. С. 161.

<sup>10</sup> *Лукин Ю.Н.* В мире символов. Харбин, 1936. С. 7.

<sup>11</sup> *Жульен Н.* Словарь символов. Челябинск, 1999. С. 61.

<sup>12</sup> *Фрезер Д.* Ритуал смерти и воскрешения // *Фрезер Д.* Золотая ветвь. Дополнительный том. М., 1998. С. 456.

<sup>13</sup> Полный православный богословский энциклопедический словарь. Репринт. Т. 2. М., 1992. С. 2015.

<sup>14</sup> Символы. Знаки. М., 2007. С. 631.

<sup>15</sup> *Зиновьев А.А., Зиновьев А.В.* Круги Рефаимов. Владимир, 2005. С. 164.

<sup>16</sup> *Чудинов В.А.* Священные камни и языческие храмы древних славян. М., 2004.

<sup>17</sup> Толковая Библия А.П. Лопухина. Т. 3. С. 527.

<sup>18</sup> *Архиеп. Нижегородский и Арзамасский Вениамин (Краснопевков).* Новая Скрижаль, или Объяснение о церкви, о литургии и о всех службах и утварях церковных: В 2 т. Т. 1. М., 1992. С. 20—21.

<sup>19</sup> Там же. Т. 2. С. 11—12.

<sup>20</sup> Там же. С. 304.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> *Зернов А.С.* Флора Северо-Западного Кавказа. М., 2005. *Шанцер И.А.* Растения средней полосы европейской России. М., 2004.

<sup>23</sup> *Керн Г.* Лабиринты мира. СПб., 2003. С. 233.

**Л.В. Бабанова, Л.П. Гриненко,  
И. Позднякова, С. Ромашкина**

## **ПРОЕКТ СОЗДАНИЯ ЭКСКУРСИОННОЙ ТРОПЫ НА РОДИНЕ Н.Ф. ФЕДОРОВА**

Жить нужно не для себя и не для других,  
а со всеми и для всех.

*Н.Ф. Федоров*

Н.Ф. Федоров — наш земляк: он родился на Рязанской земле, в с. Ключи Сасовского района. Поэтому внимание в его наследие для нас не просто интересное, а необходимое дело. Сам Н.Ф. Федоров, будучи учителем истории и географии, начинал изучение этих предметов с родного кусочка земли, с малой родины.

Мы решили, что нельзя получить полное представление о философе как о человеке, если не побывать в том месте, где он родился, не почувствовать ту атмосферу, которая окружала его.

После поездки в с. Ключи, на родину Н.Ф. Федорова, у нас возникли мысли о разработке маршрута, с помощью которого можно было бы проводить экскурсии по федоровским местам. Тем более что побывать на Сасовской земле и почувствовать ту обстановку, которая окружала Н.Ф. Федорова в детстве, стремятся многие исследователи его наследия.

Приступая к разработке проекта, мы ставили перед собой следующие задачи: изучить материалы по биографии и взглядам Н.Ф. Федорова; провести социологический опрос в с. Ключи с целью актуализации работы; разработать маршрут тропы в с. Ключи; определить места остановок с учетом познавательных, эстетических и рекреационных целей экскурсии; отобрать и подготовить необходимый для проведения экскурсии материал.

### **Результаты социологического опроса**

В октябре 2006 г. нами был проведен опрос населения с. Ключи. Его цель: определить, какая часть населения имеет представление о том, что с. Ключи — родина философа Н.Ф. Федорова.

Для опроса использовались следующие вопросы:

1. Фамилия. Имя. Отчество.
2. Живете ли Вы в селе постоянно? Как долго?
3. Что вы знаете о Н.Ф. Федорове?

По результатам соцопроса из 100% респондентов 87,5% ничего не знали о Н.Ф. Федорове и только 12,5% располагали информацией о философе.

Первую группу опрошенных (87,5%) составляли не только люди, которые временно приезжали в с. Ключи, но и старожилы села.

Как видим, работа над проектом создания экскурсионной тропы поможет познакомить с личностью и идеями Федорова не только гостей, но и жителей его родины.

### **Описание маршрута экскурсионной тропы**

Экскурсионная тропа по федоровским местам, на наш взгляд, должна включать в себя следующие остановки:

1. Село Ключи — центр Вселенной?
2. Преодоление времени.
3. Память о предках.
4. Церковь бессмертных.
5. Экология и Н.Ф. Федоров.
6. Значение воды в жизни Н.Ф. Федорова.
7. Любимое место.
8. Бесконечность.
9. Подведение итогов.

#### **Остановка 1. Село Ключи — центр Вселенной?**

*(Начало экскурсионного маршрута расположено в непосредственной близости от платформы 404-й километр, примерно в 3 километрах от с. Ключи)*

В Государственном музее Л.Н. Толстого в г. Москве хранится картина «Три философа» (Л.Н. Толстой, В.С. Соловьев, Н.Ф. Федоров). Первые две фамилии нам хорошо знакомы, последняя известна далеко не всем. Между тем Николай Федорович Федоров родился здесь, в с. Ключи Сасовского района. Поэтому Н.Ф. Федоров нам интересен как человек, живший на той земле, где живем теперь мы. К сожалению, Федоров прожил в с. Ключи всего 7 лет. Однако, по мнению многих психологов, становление характера человека происходит примерно в этот период. Поэтому цель нашей экскурсии — окунуться в ту атмосферу, подышать тем воздухом, увидеть все то, что окружало философа, что могло повлиять на формирование его будущих идей.

По мнению одного из исследователей наследия Н.Ф. Федорова, с. Ключи — это центр Вселенной. Для нас это — маленькое село на крайнем востоке Рязанской области, в нескольких километрах от границы с Мордови-

ей. Однако мы допускаем мысль о Ключах как о центре Вселенной, потому что именно здесь родился философ, чьи идеи легли в основу многих учений, повлияли на взгляды многих выдающихся людей того времени.

## **Остановка 2. Преодоление времени** *(Кладбище. Старая и новая часовни)*

Преодоление времени Н.Ф. Федоров связывал с памятью о предках. По его мнению, расширение памяти есть преодоление времени. Сохранить память о предках помогает кладбище. Это вторая остановка экскурсионной тропы.

Кладбище в с. Ключи считается самым красивым в районе. Темные сосновые вершины смыкаются в вышине со светлыми березовыми. Поют птицы. Поистине — это место упокоения.

Для Н.Ф. Федорова это место, где покоятся те, которые в будущем будут воскрешены. Философ имел в виду воскрешение человеком не самого себя, а в первую очередь отцов и матерей, а затем всей цепи предков. Воскрешение — одна из главных его идей, которая будет воплощена благодаря развитию науки. В настоящее время проводятся различные исследования в области клонирования. Клонирование человека пока запрещено. Однако можно говорить о пророческих мыслях философа.

Кладбище в с. Ключи удивительно еще и тем, что на его территории жители построили небольшую часовню, над входом которой написано: «В память усопшим и убиенным воинам». На основании этой надписи, сделанной, по-видимому, в честь воинов, погибших в Великой Отечественной войне, мы предположили, что часовня была построена во второй половине XX века. В ней собраны разные иконы. Потолок часовни украшен венками из цветов. Есть место, где можно поставить свечку. Войти в часовню может каждый желающий в любое время. За часовней нет специально закрепленного человека, который бы ухаживал за ней. Это делают все жители, что создает на кладбище своеобразный уют. Часовня напоминает описанные Н.Ф. Федоровым обыденные храмы, которые строились на Руси за один или несколько дней во времена великих бедствий.

Выйдя за ворота кладбища, мы можем увидеть новую часовню, построенную руками Александра Матвеевича Воробьева на свои средства и на средства, собранные жителями не только с. Ключи, но и близлежащих деревень. Сам А.М. Воробьев родился в этих краях, в с. Ключи похоронены его предки, в честь которых он начал строительство новой часовни, своими руками воплощая федоровскую идею сохранения памяти о предках.

### **Остановка 3. Память о предках** *(Возле дорожного знака «Ключи»)*

Память о предках составляет основу истории. История с. Ключи тесно связана с родом князей Гагариных, тех его представителей, которые проживали в с. Ключи Елатомского уезда Тамбовской губернии (ныне Сасовского района Рязанской области).

В год рождения Николая Федорова (1829) село принадлежало князю Ивану Алексеевичу Гагарину. Гагарины — русский княжеский род, ветвь князей Стародубских. Родоначальник — князь Михаил Иванович Голибе-совский, по прозвищу Гагара (17-е колено от Рюрика).

В 1832 г. умирает князь Иван Алексеевич и с. Ключи переходит по наследству старшему сыну — Павлу Ивановичу Гагарину (1798—1872), отцу Н.Ф. Федорова. В это время в с. Ключи проживало 50 крестьянских семей, всего 294 человека.

После отмены крепостного права Павел Иванович Гагарин разорился и, по словам актера А. Ленского (одного из сыновей), «сильно бедствовал».

По данным Всесоюзной переписи 1989 г. в с. Ключи проживало 155 человек. По данным на 2003 г. в селе постоянно проживает 70 человек. В настоящее время число жителей составляет около 30 человек и, к сожалению, постоянно уменьшается.

### **Остановка 4. Церковь бессмертных** *(Разрушенная деревянная церковь — Покровская* *(Покрова Пресвятой Богородицы)*

Перед нами разрушенная деревянная церковь — Покровская (Покрова Пресвятой Богородицы). Она была построена в 1900 г. на средства прихожан и частных благотворителей — князей Гагариных и лесопромышленника Третьякова. Снаружи церковь была обшита тесом и окрашена белой масляной краской, внутри оштукатурена, расписана художественной живописью и украшена красивым иконостасом из липового дерева; содержалась церковь в отличном порядке. Вокруг храма была устроена на средства князя Н.Н. Гагарина красивая деревянная ограда. От главных ворот ограды до западных дверей храма сделана из цемента красивая дорожка; на середине дорожки выставлена мозаичной работы доска, на которой изображен год, месяц, день посещения Архипастырем прихода с. Ключи (1911 года июня 12 дня).

«Такая надпись сделана для увековечивания в памяти прихожан светлого события — Архиерейского посещения прихода. Утварь и ризница в



церкви села Ключей ценные, имеются в большом количестве и соблюдаются весьма бережно. При снабжении храма утварью и ризницей принимает видное участие местный благотворитель И.С. Пимкин. При храме имеется прекрасный хор певчих, устроенный трудами настоятеля и существует стройное общее пение. В Ключевском приходе считается 245 домов и 706 прихожан мужского пола и 744 женского пола; прихожане все православные, к храму Божию усердны и к причту почтительны», — писалось в «Тамбовских епархиальных ведомостях» в 1912 г.<sup>1</sup>

Интересен случай, связанный с церковью. В годы революции один из жителей села хотел снять крест. Но при попытке сделать это он упал и сломал шею.

Над входом в церковь висит икона, посвященная Троице. Образ Троицы имеет большое значение в учении Н.Ф. Федорова. Троица — олицетворение согласия, любви и живоначального единства. Именно по образцу Троицы, по мнению Н.Ф. Федорова, должно произойти объединение людей для достижения «всеобщего дела». В 1891 г. (500-летие кончины преподобного Сергия Радонежского) философ загорелся идеей строительства храма Святой Троицы при Румянцевском музее, предлагая сделать его похожим на первый на Руси Троицкий храм, воздвигнутый преп. Сергием Радонежским и его братом Стефаном. Однако власти были против этого, т. к. деревянный храм мог стать источником распространения пожара. Но это событие не повлияло на отношение Н.Ф. Федорова к образу Троицы как церкви бессмертных.

### **Остановка 5. Экология и Н.Ф. Федоров**

*(Эта остановка находится в лесу на подходе к месту, где располагалась усадьба)*

Поражают своей величавостью вековые сосны. Остановимся и послушаем, как шумит ветер в их вершинах. Возникает ощущение бескрайности Земли, ответственности человека за ее судьбу. Эти мысли схожи с идеями Н.Ф. Федорова. Будет здорова Земля — будет свет и смысл, будет радость и праздник.

Известно, что «ойкос» в переводе с греческого означает «дом», «жилище»; «логос» — «наука». Из этих частей складывается термин «экология». Впервые его употребил немецкий биолог Э. Геккель. Примерно в это же время о целесообразности изучения Земли как жилища человеческого рода говорил Н.Ф. Федоров.

В книге «Природно-заповедный фонд Рязанской области» говорится о необходимости восстановить исторический облик этих мест. И это не-

случайно. Село Ключи находится в зоне смешанных лесов, которые на юге Рязанской области практически повсеместно сведены под пашню. Поэтому еще актуальней становится проблема сохранения той природы, которая окружала будущего философа.

### **Остановка 6. Значение воды в жизни Н.Ф. Федорова**

*(Ручей)*

По тропинке к месту усадьбы мы можем подойти к мостику через ручей. Здесь мы делаем следующую остановку.

Этот ручей когда-то своей водой омывал банки с соленьями, находившиеся в погребах. Благодаря холодной воде соленья могли подолгу храниться. Князь П.А. Гагарин отправлял эту воду на подводах в г. Москву, когда жил там зимой.

Вода в этом ручье имеет высокое содержание йода и серебра, в 1950-е гг. здесь, при содействии министра здравоохранения СССР С.В. Курашова, тоже уроженца здешних мест, планировалось строительство санатория.

Известно, что вода для всего живого имеет огромное значение. Вода в жидком виде есть только на планете Земля. Благодаря ей и существует жизнь.

В жизни Н.Ф. Федорова вода также играла важную роль. «Без этой ласковой, женской стихии, всегда приносившей Николаю Федоровичу обновление сил, он буквально жить не мог, в зимнем городском заточении томился по ней, как по возлюбленной, и при первой возможности шел к ней навстречу»<sup>2</sup>.

### **Остановка 7. Любимое место**

*(Место бывшей усадьбы)*

Далее по тропинке мы проходим через старый яблоневый сад и выходим на поляну. Здесь, по-видимому, располагались дворовые постройки усадьбы Гагариных. Место бывшей усадьбы зарастает лесом. Само имение князя Гагарина, к сожалению, разграблено и сожжено после 1917 г.

На поляне мы можем увидеть старый дуб. Этот могучий дуб, под которым мы расположились, — символ Стародубского княжества, откуда произошли князья Гагарины.

Это любимое место многих, кто посещает с. Ключи. Возле него мы делаем «привал» и «листаем» страницы биографии философа.

## Остановка 8. Бесконечность

*(Эту остановку мы сделаем на возвышенности, с которой хорошо видно деревню Ивановку и ее окрестности)*

Деревня Ивановка находится в непосредственной близости от с. Ключи, на пути нашего следования.

Перед нами, как на ладошке, раскинулись деревянные домишки и небольшие огородики возле них. За деревней — луга и леса. Ивановка, как островок в той бесконечности, которая ее окружает. Природа России, ее бескрайность, повлияла на характеры людей, живущих в ней.

У Н.Ф. Федорова бесконечность — это, прежде всего, бесконечность человеческого духа, который призван к делу регуляции природы (овладение стихийными, слепыми силами материи, перестройка собственного несовершенного организма, выход в космос). Вершиной регуляции является победа над смертью. С мыслью о бесконечности мы отправляемся к последней точке маршрута.

## Остановка 9. Подведение итогов

*(Для подведения итогов нами выбрано место в лесу возле платформы 404-й километр)*

Мы располагаемся на лавочке за столиком и делимся своими впечатлениями от экскурсии: размышляем о том, что увидели, что больше всего поразило.

- Ключи — действительно необыкновенное место с необычно красивой природой. На фоне янтарных сосен — белоствольные березы, в кронах которых поют разные птицы. Где-то совсем близко стучит дятел.
- Здесь чистый целебный воздух, который помогает не устать.
- В лесу течет ручей с лечебной водой, содержащей йод.
- Во всем чувствуется необыкновенная забота со стороны жителей об этом уголке.

Все это заставляет участников экскурсии погрузиться в тот мир, который окружал Н.Ф. Федорова, помогает им думать о жизни так, как это делал философ: «Жить нужно не для себя и не для других, а со всеми и для всех».

## Примечания

<sup>1</sup> Тамбовские епархиальные ведомости. 1912. № 21. С. 728—731.

<sup>2</sup> Семенова С.Г. Философ будущего века: Николай Федоров. М., 2004. С. 73.

**В.П. Васильев, С.В. Прохоров,  
В.Д. Тавинцев, А.С. Царев**

## **ПРОЕКТ «ДУБРАВА»**

Рязанский край насчитывает около двух десятков славных имен, связанных с русским космизмом, с российской, советской космонавтикой. Это и сам основатель философского течения русского космизма — Н.Ф. Федоров и его ученик — родоначальник теоретической космонавтики, мыслитель и экспериментатор К.Э. Циолковский и конструкторы ракетной техники братья Уткины, космонавты В.В. Аксенов, Г.М. Стрекалов и др.<sup>1</sup>

Суть проекта — собрать желуди с мест, где родились эти замечательные люди (бывшая усадьба князей Гагариных возле с. Ключи Сасовского р-на, где родился Н.Ф. Федоров, с. Ижевское — родина К.Э. Циолковского и т. д.), и затем посеять их на Европейской территории России и не только.

Мы собрали с помощью наших помощников желуди с Рязанской земли и раздали их на X Федоровских чтениях в Москве (ноябрь 2007). Они ушли в Китай, Японию, Сербию, Украину и, конечно, в Россию.

Еще одним толчком послужила встреча со скульптором В.М. Клыковым в его мастерской в 2003 г. Это был год, когда мы вспоминали столетие ухода из жизни Н.Ф. Федорова. Много интересного и ценного рассказал он о своем взгляде на философию Федорова. Вячеслав Михайлович поведал об одном историческом факте, о котором мы никогда не слышали. Когда стягивались войска под Полтаву, у Петра I было 36 000 человек, у Карла XII — чуть меньше. Но Турция, будучи союзником Карла XII, подготовила своего вассала — Нагайскую Орду (это Ставропольский край сегодня), и стотысячное конное войско нагайцев пошло на подмогу Карлу XII. Оно остановилось километрах в 80-ти южнее Курска. Но жители города устроили засаду в дубравах и ночью напали на нагайцев, цепями связали Палвана-богатыря и утопили его в реке. И Нагайская Орда повернула обратно. А история могла бы пойти по-другому. В.М. Клыков поставил на этом месте большой семиметровый памятный крест. И памятник Георгию Победоносцу в нашей Рязани — это последняя его работа. Обидно, Вячеслав Михайлович ушел из жизни так рано — в 61 год.

Дуб черешчатый в средние века занимал всю нашу Восточно-Европейскую равнину: от Южной Карелии до Запорожья и от гор Урала до Англии. Но к нашему времени дуб был бездумно вырублен, и цель этого проекта — возродить дубравы России. Может быть, XXI века хватит на это. Дуб часто упоминается в наших сказках, былинах, легендах (Смерть Кащей-бессмертного в яйце, оно в сундуке, сундук висит на дубе; «У Лу-

коморья дуб зеленый»...). Из дуба делали прочные бытовые вещи; он — олицетворение мощи русского народа. Живет дуб долго — 300—500 лет, отдельные деревья — до 1000 лет.

В России за вторую половину XX века создан мощный ракетно-ядерный щит, который является фактором сдерживания. Память об этом щите сохраняется в различных музеях России и СНГ. Но в средние века у Руси тоже был Северный щит — Северный Ледовитый океан, который мы успешно осваивали. Навыки жизни в суровых условиях Арктики как-то способствовали открытию русскими Антарктиды. Что, по словам выдающегося мореплавателя Дж. Кука, было невозможно сделать.

Но был у Руси и южный щит — Великая Русская Засечная Черта длиной около 3700 км, немного уступающая Великой Китайской стене (5000 км), из них 1000 км черты приходилось на Рязанское княжество<sup>2</sup>. Она простиралась от Харькова на Липецк — Пензу — Ставрополь-на-Волге — Оренбург. Возможно, для уточнения местоположения засечной черты потребуется расшифровка космических снимков: Роскосмосу и карты в руки.

Для устройства засеки в дубовых (!) лесах валили три ряда дубов вершиной к врагу, потом ветки дубов снова прорастали, создавая дополнительную преграду. И если кто протаптывал тропинку в засеке, подвергался смертной казни<sup>3</sup>. Нам нужно, подобно Китаю, возродить куски Великой Русской Засечной Черты. В течение нескольких веков она служила защитой Рязанского и других княжеств<sup>4</sup>. В память об этом так и видится цепь ферм-кордонов, где занимались бы лесным хозяйством, подготовкой ягодных, грибных угодий, обслуживанием туристов, показом устройства засек и методов их обороны. В Рязанском княжестве это были Заокская, Ряжская, Шацкая Засеки, где не было лесов, они дополнялись земляными валами.

На рязанской карте сохранились населенные пункты, несущие отзвуки Великой Русской Засечной Черты: с. Засечье, Большой и Малый Пролом Шацкого района. Пролом — ловушка — просека, она постепенно сужалась, и если вражеская конница попадала туда, ее уничтожали с боковых сторон.

История повторяется! 8 марта 2008 г. в радиопередаче «Фронтовики, наденьте ордена» по Народному радио радиослушательница вспоминала, как их, молодых девушек, в начале Великой Отечественной войны мобилизовали, и они валили деревья южнее Москвы ближе к Туле, и получались противотанковые завалы, как она сказала: «Против танков Гудариана». 500 лет прошло!

Необходимо привести в порядок жемчужину туризма — р. Пру, так воспетую Паустовским, она зарастает в верхнем течении, летом 2007 г. невозможно было проехать на байдарке через Мартыново озеро. Зарастает

ее протока возле с. Подлипки, в которой растут сосны необыкновенной толщины, их возраст определяют в 300 лет. Можно организовать на ней активный туризм: расчистка завалов, поиск мореного дуба — ценного сырья для промышленности.

«Нам, живущим на огромном пространстве земли, еще не ведомо острое чувство тоски по дикой природе» (В.М. Песков)<sup>5</sup>. Удивительно предвидение Федорова: «Чрез нас, чрез разумные существа, достигнет природа полноты самосознания и самоуправления, воссоздаст все разрушенное и разрушаемое по ее еще слепоте и исполнит тем волю Бога, делаясь подобием Его» (IV, 165). И, действительно, воссоздана Александрийская библиотека в Египте, идет подготовка к восстановлению Фаросского маяка — одного из чудес света; сохранились упавшие в море каменные блоки маяка.

В колыбели европейской цивилизации г. Афины реставрируют Пропилеи, разобран «по косточкам» Парфенон и его воссоздают заново, исправляя ошибки реставрации XIX века.

Своеобразно выполняется «память атома», о которой говорил Циолковский<sup>6</sup>; атомы вновь воссоединяются, образуя то или иное тело. Воссозданы части Великой Китайской стены, и они впечатляют. В марте 2006 г. был найден фундамент замка, где родился знаменитый Робин Гуд (Англия), а уже летом того же года началось строительство этого замка (!). Нам бы так.

Уже ученик Федорова Н.П. Петерсон в конце XIX века нанес на карту защитный вал, идущий от границ Спасского уезда Тамбовской губернии (ныне Спасского района Рязанской области) до границ Нижне-Ломовского уезда Пензенской губернии<sup>7</sup>. Так что наш проект является выполнением наказа Федорова и его учеников.


Пример восстановления лесов у нас есть. Это Сталинские лесополосы, мы видели их в Оренбуржье, они несут свою охранную службу и являются подспорьем при заготовке дров. По приказу Сталина были восстановлены сосновые боры и на Украине.

Буквально на днях появилась статья, где обсуждается метод вживления ДНК человека в клетки растений. «В итоге каждая клетка растения будет содержать в себе цепь ДНК человека, которую в любой момент можно выделить и воссоздать из нее человека-донора». Нужны юридические и моральные обоснования этого дела. Долговечный дуб очень подходит для такого дела.

В противовес Катону Старшему из Древнего Рима, в противовес всем войнам и разрушениям, всем накопленным горам оружия, атомным бомбардировкам Хиросимы и Нагасаки... мы говорим: «Карфаген должен быть восстановлен!» Дубравы должны быть возрождены.

Мы стали «копать глубже». Оказывается, Восточно-Европейская равнина лежит на древнем каменном образовании — Русской платформе, так ее называют геологи. Это одно из самых спокойных мест на Земле. Ни вулканов, ни землетрясений, ни цунами... У нас возник Новогодний тост: «За Русскую платформу!»

Нам нужно воспользоваться опытом американцев: в годы Великой депрессии они посадили 20 млн деревьев. У нас новобранцы из Тульской области сажают дубки на Бородинском поле, в Сибири сажают (по заказу) именные деревья. Совместными усилиями рязанских клубов садоводов, РНИ, школ и вузов в 2009 г. посажено 450 дубков в память о выпускных классах школ и выпускных группах вузов.

P.S. При голосовании на выборах любого уровня ставьте в бюллетене отметку в форме дерева . Этим Вы выразите свою обеспокоенность экологией, поддержите проект «Дубрава» и возрождение Великой Русской Засечной Черты.

### Примечания

<sup>1</sup> 5-я Международная научно-техническая конференция. К.Э. Циолковский — 150 лет со дня рождения. Космонавтика. Радиоэлектроника. Геоинформатика. Тезисы докладов. Рязань, 2007. С. 311.

<sup>2</sup> *Беляева Т.* Зеленые стены России // Наука и жизнь. 2004. № 5. С. 20—25.

<sup>3</sup> Сообщено Л.В. Чекуриным.

<sup>4</sup> *Каргалов Ю.Р.* На степной границе. М.: Наука, 1973.

<sup>5</sup> Комсомольская правда. 26.01—02.02.2006.

<sup>6</sup> *Циолковский К.Э.* Грезы о земле и небе. Тула, 1986.

<sup>7</sup> Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. СПб., 2005. С. 146.

Т.С. Сергеева

## ...ВСЕХ ПОИМЕННО НАЗВАТЬ

Более десяти лет газета «Московская правда» совместно с Управлением ФСБ по г. Москве и Московской области ведет под рубрикой «Открытый архив» проект «Возвращенные имена». С 18 марта 1997 г. на наших страницах вышло в свет более 170 выпусков со списками людей, пострадавших — начиная с 25 октября (7 ноября) 1917 г. — в ходе политических репрессий на территории г. Москвы, впоследствии реабилитированных. Эти списки, в которых мы успели опубликовать более 35 тысяч имен, порой называют «расстрельными», но таковыми они не являются, потому

что здесь значатся люди, приговоренные не только к ВМН (высшей мере наказания — расстрелу), но и к различным срокам ИТЛ — исправительно-трудовых лагерей ГУЛАГа.

Мы искали слова, какими можно было бы выразить суть и значение проекта. Рубрика «Открытый архив» говорила о том, что весной 1997 г. основная часть архивно-следственных дел реабилитированных жертв политических репрессий из архива Московского управления ФСБ была передана на хранение в Государственный архив Российской Федерации. Каждому делу был присвоен соответствующий номер ГАРФ, который публикуется в газетных списках после сведений об имени, отчестве, фамилии, годе рождения, месте работы и домашнем адресе на момент ареста пострадавшего лица. Обратившись с заявлением в главный отечественный архив (этот «орган памяти», как сказал бы философ памяти Николай Федорович Федоров) и указав номер дела, родственники могут с этим делом ознакомиться, узнать о судьбе близких людей, когда-то, казалось, навсегда вычеркнутых из книги бытия, а теперь возвращаемых в книгу общенародной памяти.

Те, кто постарше, помнят, что слово «возвращение» с конца 1980-х по частоте употребления в печати вышло на одно из первых мест. Возвращались из бездны забвения, из-под спуда, из спецхрановского и иных, реальных, заточений люди, книги, произведения искусства, запретные мысли, неосуществленные художественные идеи, целые пласты истории... Наш проект возвращал и продолжает возвращать честное имя безвинно пострадавшим людям. Читатели, не находящие на наших страницах своих родственников, просят помочь их разыскать и непременно опубликовать их имена, поскольку в этом есть особый высший смысл для всех сегодня живущих. Короткую архивную справку о Юлиусе Яновиче Плакше, заведовавшем до войны московской баней, я обнаружила, готовя очередной выпуск списков для «Московской правды», когда его дочери Людмилы Плакше уже несколько лет не было в живых. А я, треть века знакомая с ней, знала, как она мечтала увидеть своими глазами печатное свидетельство о восстановлении доброго имени своего отца, арестованного по доносу соседей и погибшего в лагере. Дочь «врага народа» Людмила Юльевна осенью 1941-го, когда фашисты стояли у стен Москвы, пошла добровольцем на фронт и закончила войну в победном сорок пятом в Кенигсберге (нынешнем Калининграде)...

Удивляло на заре проекта, удивляет читателей газеты и ныне, что в скорбных списках редко встретишь представителей партийной верхушки, больших начальников, крупных деятелей науки, искусства, в основном это люди от станка и сохи, что объясняется, вероятнее всего, тем, что



в 1930-е гг. (пик «большого террора» пришелся на 1937-й) с руководителями высокого ранга «разбирались» в центральном управлении НКВД. А управление наркомата внутренних дел по Москве и области занималось лицами, отнесенными либо к «бывшим», как то: думцы, царские генералы, белогвардейцы, кулаки, священнослужители, либо к безвестным, именованным, «неученым» (как называл их автор «Философии общего дела») людям труда. И без каждого из них, как говаривал о себе герой Андрея Платонова, «народ неполный». Именно для них, по мысли Н.Ф. Федорова, «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 жизни) удалении от могилы праотца и в постоянном стремлении возвратиться к ней...» (I, 137—138).

Интуитивно чувствовала, что именно эту позицию следует выбрать, найти точки человеческого соприкосновения с далеким временем и очень тяжелым, кровоточащим материалом. В нашей — крестьянско-рабочих корней — большой семье-«родове», не сумевшей за целое прошлое столетие по-городскому обособиться, сохраняющей по сю пору и двоюродные, и троюродные связи, хотя, естественно, своими «малыми» семьями живем по отдельности, никто, насколько мне известно, посажен «за политику» не был. Однако, как исчерпывающе сказано на сей счет у Владимира Высоцкого, вроде все мы в нашей стране пострадавшие: в одной семье безвинно павшие, в другой — безвинно севшие... Но вот чтобы «непострадавших» виноватили, это знамение нового века. В теледиспутах, подобных «К барьеру!», доморощенные обличители уже тычут пальцем в осмеливающихся возражать: «А у вас в семье кто конкретно пострадал от репрессий?»

На заданный в типичной американской манере вопрос отвечаю: с каждым героем очерков в «Возвращенных именах», прослеживая его судьбу, сострадая ему, я словно породнилась. Епископ Серпуховский Арсений (Жадановский), пастырь добрый, душу положивший за свою паству, за веру Христову, был первым, чье архивно-следственное дело я прочла. Всего один штрих, потрясший ум и сердце: по изменяющейся от допроса к допросу, слабеющей, теряющей четкость подписи подследственного на листах дела угадывалось, что из него, больного старика, в застенках НКВД выбивали признательные показания, но мужества духовного подвижника сломить не смогли. Он был расстрелян на полигоне НКВД в подмосковном Бутове 14(27) сентября 1937 г. в день Воздвижения Животворящего Креста Господня. Ныне здесь каноническая территория Русской Православной церкви, это место, где нашли последний приют сотни убитых священников, церковнослужителей, монахов, называют русской

Голгофой. «На память водрузился крест». На крови, как и ведется испокон веков на Руси, воздвигнут храм святых Новомучеников и Исповедников Российских. Память о владыке Арсении хранят и в подмосковном Серпухове, в чем я смогла убедиться, побывав в тамошнем Высоцком мужском монастыре.

А началось с того, что, внимательно читая списки перед публикацией, мгновенно выделяла знакомые с младенчества названия: Преображенская площадь, улицы Семеновская, Ткацкая, Суворовская, Черкизовская, Просторная, Потешная, Игральная... Родилась я и до семи лет жила в доме 24 по Преображенскому валу. Несколько корпусов этого дома, построенного вблизи одноименного рынка в 1920-х гг. методом народной стройки на месте гигантской свалки, составили целый квартал. В довоенные годы его называли «кварталом из будущего». Здесь и обосновались, став московскими жителями, приехавшие из рязанской деревни мои дед и бабушка — старообрядцы. Здесь у них родились три дочери, старшая станет моей матерью... Кстати, через много лет я вернулась в эти края и живу здесь уже треть века.

Нахожу имя арестованного, жившего в 24-м доме. Наверняка, его знали все жильцы, и мои родные тоже... Читаю названия предприятий тогдашнего Сталинского района: ткацкая и прядильная фабрики, электроламповый завод. Завод имени Лепсе, здесь трудился дедушка... Номерные оборонные заводы, кажется, вот на этом в войну грузчиком работала моя бабушка... Как много женских имен в этом списке, да и профессии этих девушек и женщин существуют ли ныне: платочница, бахромщица, вышивальщица? А вот рядом с Черкизовским прудом, на который выходит окно моей комнаты, существовали китайские прачечные, и бабушка Ольга Васильевна рассказывала, что училась стирать у работавших там мужчин. Не их ли фамилии я встретила в списках сегодня?

Так и случилось, что через память родных мест я прикоснулась к общему прошлому, которого сама не переживала. Далекое минувшее словно бы приблизилось и открылось моему пониманию. Пасхальным днем несколько лет назад, когда мы возвращались с Преображенского кладбища, где похоронена бабушка, мою тетю окликнула пожилая женщина, как оказалось, до сих пор живущая в том же доме 24. Узнав, что это я веду полосу «Возвращенные имена», сказала, что читает и очерки о людях, и сами списки; ведь не Ивановы ж мы, родства и предков не помнящие...

А потом в редакцию пришел человек из комиссии по увековечению памяти жертв политрепрессий в городе Вязники, принес выпущенную там Книгу памяти. Его приход подтвердил верность моего подхода к освещению трудной темы. Хотя откуда гостю было знать, что он приехал с ма-

лой родины моего умершего отца, из милого моему сердцу небольшого города Владимирской области, воспетого незабвенным Алексеем Фатьяновым? Конечно же, я по-родственному написала о вязниковском мартирологе, включившем немало имен репрессированных православных священников. Еще и в память моей горячо веровавшей во Христа бабушки Макрины Фроловны.

Конечно, мало бы проку вышло из нашего проекта, когда бы не реальная помощь множества людей. Надежда Степановна Грищенко из службы регистрации и архивных фондов УФСБ РФ по Москве и Московской области, прекрасный специалист и душевный человек, с энтузиазмом выполняла заявки на архивно-следственные дела, которые, бывало, доставлялись в Москву издалека. Так, в архиве УФСБ по Тульской области было обнаружено дело на Викентия Петровича Смерчко. По материалам этого архивно-следственного дела, а также хранящихся в ГАРФе «расстрельных» дел на братьев Смерчко Владимира Петровича и Романа Петровича, на их сестру Нину Петровну Взентек и ее мужа Казимира Иосифовича Взентека, я написала большой очерк о семье Смерчко-Взентеков. Тем самым и их потомкам чешско-польского происхождения, оставшимся жить в России, открылась история рода.

Отец Ксении Федоровны Любимовой был расстрелян в Казахстане. Не имея возможности туда добраться, она, выйдя на пенсию, нашла действенный способ отдать поклон памяти отцу. Когда была создана общественная ставшая вскоре межведомственной под эгидой правительства Москвы комиссия по восстановлению прав реабилитированных жертв политических репрессий в столице и Подмосковье, Ксения Федоровна всей душой отдалась этой деятельности. Когда началось издание московской Книги памяти жертв политических репрессий, стала ее редактором. Но еще до того она, освоив списанный на работе сына компьютер, собственноручно набрала первый бутовский мартиролог по так называемым расстрельным книгам. Какую боль вызывало только простое прикосновение к этим документам с пометами палачей, проводивших смертоубийство в Бутово: в иную ночь количество жертв доходило до нескольких сот мужчин и женщин... А Ксении Любимовой выпало первой свести вместе 20 761 имя бутовских жертв в период с августа 1937-го по декабрь 1938-го из «отнятого», по слову Анны Ахматовой, и наконец-то возвращенного списка.

Авторитетнейшим знатоком темы является Лидия Алексеевна Головова, объединившая в качестве председателя редакционной коллегии многотомного издания «Бутовский полигон. 1937—1938 гг.» множество бескорыстных, увлеченных авторов. В результате создан свод уникальных материалов по истории и краеведению России XX столетия. Автор очер-

ков и исследований о Бутове и его мучениках, книги о подмосковной бериевской тюрьме Сухановка, Лидия Головкова владеет даром не только письменного, но и устного слова. Ее рассказы, когда она вела отечественных и зарубежных участников международного конгресса «Сопrotивление в ГУЛАГе» по кладбищам в Бутове и в районе совхоза «Коммунарка», незабываемы.

Сегодня кажется странным, что о председателе историко-литературного общества бывших узников ГУЛАГа «Возвращение» и руководителе одноименного издательства Семене Самуиловиче Виленском я впервые услышала, когда меня попросили связать с ним японскую журналистку, работавшую над материалом о Соловецком лагере особого назначения. Теперь, когда я, как, впрочем, и все вокруг, вовлечена в просветительскую и публикаторскую деятельность «Возвращения», остается только учиться у человека, перешагнувшего 80-летний рубеж, организаторской и деловой хватке, работоспособности, умению заглядывать вперед и доводить замыслы до завершения. Последний по времени конгресс «Сопrotивление в ГУЛАГе» венчался концертом в Большом зале Московской консерватории: симфонический оркестр исполнял «Реквием» Александра Локшина, за дирижерский пульт встал специально прилетевший в Москву Рудольф Баршай. Загадка, как это удалось Виленскому. В декабре 2008 г. состоялось восстановление в отечественной литературе большого писательского имени — Георгий Демидов (1908—1987). Общественности была представлена выпущенная «Возвращением» первая книга Демидова на русском языке «Чудная планета». На презентацию приезжала живущая в Америке дочь писателя Валентина, рассказавшая о многострадальном пути к читателю произведений бывшего колымского каторжанина. В 1980 (!) г. все — до последней строчки — рукописи были арестованы сотрудниками КГБ. После смерти отца Валентина Георгиевна обратилась к А.Н. Яковлеву, архив был возвращен ей в июле 1988 г. «Предлагаемые произведения — лишь небольшая часть отцовского наследия», — сказано в предисловии к книге демидовских «колымских рассказов», это вступительное слово названо «Воспоминания об отце».

Не могу не вспомнить двух ревностных помощников проекта «Возвращенные имена», увы, ныне покойных. Леонид Лукич Чижевский, «сын расстрелянного отца», «Лукич», как он любил называться, полагал, что сыновья обязаны рассказывать о местах, где завершили путь их отцы (для него это была Инта), заботиться об обустройстве мест захоронения предков, об увековечивании их памяти. Если сын Луки Чижевского во властных структурах, в различных учреждениях проводил идею памятника «Безвинно убиенным», то Николай Павлович Колесников был поборником едине-

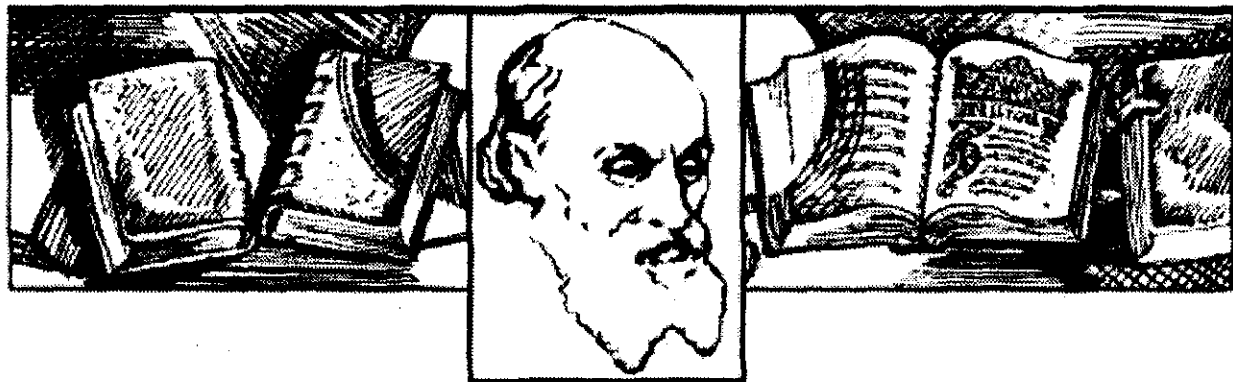
ния многих столичных раздробленных организаций незаконно репрессированных граждан (и их детей) в мощную силу. К сожалению, в жизнь не было воплощено ни то, ни другое. Да и у детей репрессированных родителей если на что и хватает ныне сил, то, как у Игоря Маргулева, на то, чтобы написать книгу «Минувшее — живи», посвященную строителям Казанского авиазавода, и среди них собственному репрессированному отцу...

Среди постоянных авторов полосы назову с благодарностью доктора исторических наук Александра Юрьевича Ватлина, фрагменты будущей книги которого «Террор районного масштаба» и других материалов публиковались в «Возвращенных именах», и социолога Видвуда Павловича Штрауса, исследующего «латышский» аспект темы московских репрессий.

И напоследок скажу о читательской помощи. Пришло в редакцию письмо, Валентина Михайловна Зимина (Соколова) сообщала, что увидела в списках Александра Михно и его супругу, в начале Великой Отечественной войны девочка Валя жила с ними по соседству. После того Н.С. Грищенко предоставила для знакомства несколько толстенных папок дел, заведенных на братьев Михно, оказалось, что в большой семье царского генерала Михно несколько сыновей были репрессированы. Удалось разыскать их родственницу Марианну Борисовну Карамян-Михно, ее рассказы, документальные свидетельства легли в основу моего большого очерка «Время и семья Михно».

И характернейший для нашего проекта штрих: оказалось, что мы с Валентиной Михайловной, лично не знакомые, связаны общим местом и временем, людьми, которых знали. Она работала завучем той школы на Новопесчаной улице, где училась моя подруга, с которой я до сих пор дружу, а моя незабвенная школьная учительница химии Мария Моисеевна Вайнберг была блистательным методистом-предметником в тогдашнем Ленинградском районе, с тех давних пор и помнит ее Валентина Михайловна, преподававшая химию. А разве не впечатляет такое совпадение? Ленинградка Мария Вайнберг, угодившая как политическая в 1930-е гг. в тюрьму, написала о своем пребывании там пародийную поэму и фрагмент той поэмы был опубликован в антологии поэзии узников ГУЛАГа издательством «Возвращение»?

Вспоминается федоровский завет: «Жить со всеми и для всех». Чтобы сознательно держаться этой линии, и следует пестовать нашу, потомков, слишком короткую память, пробуждать ее воскресительные свойства по отношению к предкам. Норовя же отринуть то, что забвению не подлежит, мы тем самым лишаем себя возможности понять смысл минувшего, не исключая самых трагических его страниц. Во имя будущего. Во имя отцов и сыновей.



## МАТЕРИАЛЫ К БИОГРАФИИ

**В.В. Богданов**

### **НОВОЕ О ДАТЕ РОЖДЕНИЯ Н.Ф. ФЕДОРОВА**

До сих пор в литературе остается неизвестной точная дата рождения Н.Ф. Федорова. Более того, в энциклопедических и биографических словарях и поныне называется неверный год рождения философа. Так, в «Большой советской энциклопедии» указано: Н.Ф. Федоров родился в 1828 г.<sup>1</sup> Тот же год рождения — 1828-й — фигурирует и в недавно изданном солидном «Большом российском энциклопедическом словаре»<sup>2</sup>.

Между тем еще в 1985 г. московский искусствовед В.С. Борисов установил, что философ родился в 1829 г. (вернее, был крещен 26 мая 1829 г.)<sup>3</sup>. В Государственном архиве Тамбовской области (ГАТО) он обнаружил свидетельство о дате крещения новорожденного Н.Ф. Федорова. Вот выписка из этого источника: «1834 года апреля 2 дня дано сие Тамбовской губернии Елатомского округа с. Вялсы от приходского священника Николая Федорова в том, что у проживавшей Елатомской округи в сельце Ключах дворянской девицы Елисаветы Ивановой 1829 года мая 26 дня незаконнорожденный сын мною молитствован и того же, 26-го числа мая с дьяконом Василием Антоновым и дьячком Кирилою Феофилактовым по обряду христианскому крещен, которому при святом крещении наречено имя Николай»<sup>4</sup>.

Далее этот документ был воспроизведен в книге известного исследователя жизни и творчества Н.Ф. Федорова С.Г. Семеновой «Николай Федоров: Творчество жизни»<sup>5</sup>. Она констатировала: свидетельство о крещении Федорова было найдено в бумагах Тамбовской гимназии, в которой учился Николай. В дальнейшем на основе этого свидетельства у некото-

рых авторов дата крещения будущего философа автоматически преобразовалась в день его рождения<sup>6</sup>.

Расскажем о нашей находке архивного источника, устанавливающего точную дату рождения Н.Ф. Федорова. В Государственном архиве Липецкой области (ГАЛО) обнаружено «Дело о службе учителя географии и истории Липецкого уездного училища Николая Федорова», апрель 1854 г. — март 1857 г.<sup>7</sup> Здесь, в частности, есть интересующий нас документ. Приведем его полностью.

«Свидетельство.

По указу Его Императорского Величества из Тамбовской духовной консистории купеческому сыну Николаю Федорову в том, что рождение и крещение его, Николая, по метрическим книгам, поданным Елатомской округи села Вяльсы от священно церковнослужителей за тысяча восемьсот двадцать девятый год значится так: У проживающей в деревне Ключах дворянской девицы Елизаветы Ивановой родился сын Николай незаконно двадцать шестого, а крещен двадцать седьмого числа мая. Молитствовал и крестил его священник Николай с причтом. При крещении восприемниками были коллежский регистратор Федор Карлов и мещанская жена Александра Яковлева.

В удостоверении чего ему, Николаю, сие свидетельство о рождении и крещении его вследствие заключения сей консистории на основании 945 статьи [приложения?] к Уставу свода законов для представления при определении в Тамбовскую губернскую гимназию за нижеследующим подписанием и приложением казенной [печати] и дано Августа 25 дня 1842 года.

Подписал Покровский иерей Михаил Архангельский.

Скрепил: помощник секретаря св. Глуховский.

Верно: Штатный смотритель Иван Незнанов»<sup>8</sup>.

Теперь соотнесем приведенный документ, хранящийся в Государственном архиве Липецкой области, с источником, обнаруженным В.С. Борисовым в Государственном архиве Тамбовской области. Анализ «Свидетельства» в фондах Тамбовского архива вызывает у внимательного исследователя несколько вопросов. Прежде всего, мы видим, что свидетельство было написано 2 апреля 1834 г. приходским священником Николаем Федоровым. Но как можно понимать в контексте данного источника, запись: «1829 года мая 26 дня незаконнорожденный сын мною молитствован и того же, 26-го числа мая с дьяконом Василием Антоновым и дьячком Кирилою Теофилактовым по обряду христианскому крещен»<sup>9</sup>? Трудно дать однозначный ответ на этот вопрос. К тому же «Свидетельство», как можно предположить, писалось не на основе записи в метрической книге «села Вяльсы Елатомской округи»<sup>10</sup>, а представляет собой своеобразное

письменное подтверждение приходского священника о факте крещения новорожденного мальчика Николая. Скорее всего, священник зафиксировал здесь устные свидетельства родных пятилетнего ребенка без обращения к записи в метрической книге (кстати, последняя в документе даже и не упоминается).

Совершенно в другом виде представляется нам «Свидетельство», найденное в госархиве Липецкой области. Во-первых, это уже официальный документ, данный Тамбовской духовной консисторией «купеческому сыну Николаю Федорову о рождении и крещении его»<sup>11</sup>. Во-вторых, в свидетельстве приводится конкретная запись из метрической книги церкви «села Вяльсы Елатомской округи» о днях рождения и крещения младенца Николая. И, в-третьих, свидетельство было выдано на руки самому Николаю Федорову 25 августа 1842 г. «для представления при определении в Тамбовскую губернскую гимназию»<sup>12</sup> (без этого документа, конечно, тринадцатилетнего «незаконнорожденного» мальчика в губернскую гимназию ни в коем случае не приняли бы).

Таким образом, обнаруженный нами источник в фондах Государственного архива Липецкой области достоверно свидетельствует: *Николай Федорович Федоров родился 26 мая 1829 г., а на следующий день — 27 мая — он был крещен.*

### Примечания

<sup>1</sup> Большая советская энциклопедия. 3-е изд. Т. 27. М., 1977. С. 260.

<sup>2</sup> Большой российский энциклопедический словарь. М., 2005. С. 1656.

<sup>3</sup> Борисов В.С. Кто же мать Н.Ф. Федорова? // Общее дело. Сборник докладов, представленных на I Всесоюзные Федоровские чтения (г. Боровск, 14—15 мая 1988 года). М., 1990. С. 233—234.

<sup>4</sup> Государственный архив Тамбовской области (ГАТО). Ф. 105. Оп. 7. Д. 4. Л. 107.

<sup>5</sup> Семенова С.Г. Николай Федоров: Творчество жизни. М., 1990. С. 10.

<sup>6</sup> См.: Алексеев П.В. Философы России XIX—XX столетий. Биографии. Идеи. Труды. М., 2002. С. 1010—1011.

<sup>7</sup> Государственный архив Липецкой области (ГАЛЮ). Ф. 11. Оп. 1. Д. 62. Л. 1—47.

<sup>8</sup> Там же. Л. 5.

<sup>9</sup> ГАТО. Ф. 105. Оп. 7. Д. 4. Л. 107.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> ГАЛЮ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 62. Л. 5.

<sup>12</sup> Там же. Л. 5.



В.В. Богданов

## НОВАЯ ВЕРСИЯ ПРОИСХОЖДЕНИЯ МАТЕРИ НИКОЛАЯ ФЕДОРОВА

### История вопроса

В 1985 г., как уже говорилось в предыдущей статье, В.С. Борисов впервые обнаружил в Государственном архиве Тамбовской области свидетельство о крещении Федорова, на основе которого выяснились некоторые сведения о матери философа. До этого в литературе о ней высказывались противоречивые, зачастую легендарные мнения, явно построенные на слухах и непроверенных предположениях. Ее считали то крепостной князей Гагариных, то пленной черкешенкой или грузинской княжной-красавицей, в которую влюбился отец будущего мыслителя Н.Ф. Федорова — князь Павел Иванович Гагарин. При этом не было известно даже ее имя.

Из документа, обнаруженного В.С. Борисовым, следовало: мать Н. Федорова — «дворянская девица Елизавета Иванова»; на момент рождения младенца Николая (май 1829 г.) она жила в сельце Ключи Елатомского уезда Тамбовской губернии (ныне село Ключи Сасовского района Рязанской области). Свидетельство было оформлено 2 апреля 1834 г., то есть в тот момент, когда ребенку было почти пять лет; из контекста архивного документа не совсем ясно местонахождение матери Федорова к апрелю 1834 г. Прочитируем источник: «1834 года апреля 2 дня дано сие Тамбовской губернии Елатомской округи села Вялсы от приходского священника Николая Федорова в том, что у *проживавшей* Елатомской округи в сельце Ключах дворянской девицы Елизаветы Ивановой...»<sup>1</sup>. Обратим внимание на выражение «у проживавшей», а не «у проживающей». Следовательно, можно предположить, что к апрелю 1834 г. мать Н.Ф. Федорова не жила в сельце Ключи, а находилась в каком-то другом месте.

### Версия первая: мать Н.Ф. Федорова — Макарова

Как мы знаем, у Федорова были две старшие сестры — Елизавета Павловна и Юлия Павловна Макаровы. Исследовательница О.Б. Муратова, занимавшаяся в архивах родословной Федорова, предположила: скорее всего мать Николая Федоровича была из рода дворян Макаровых, поскольку именно такую фамилию носили две ее первые незаконнорожденные дочери от князя Павла Ивановича Гагарина. Тогда существовала традиция давать внебрачным дочерям фамилию матери. Известный философ и писатель С.Г. Семенова в книге, посвященной жизни и де-

тельности Н.Ф. Федорова, предположила, что «Иванова значит просто дочь Ивана, и тогда получается — Елизавета Ивановна без указания фамилии»<sup>2</sup>.

Для проверки этой версии мы обратились в архивы. Было решено проанализировать переписные книги Елатомского уезда Тамбовской губернии конца XVIII — первой половины XIX века. Не вдаваясь в подробности исследовательской работы, сообщим лишь о том, что владельцами сел и деревень Елатомского уезда были Гагарины, Гедеоновы, Петины, Свищовы, Фатьяновы, Чубаровы. Однако фамилии дворян Макаровых в Елатомском уезде попросту не оказалось. Следовательно, маловероятно предположение о том, что мать Федорова носила фамилию «Макарова».

### Версия вторая: мать философа — Иванова

В ходе архивного поиска возникла мысль: а что если в документе и впрямь указана девичья фамилия дворянской девицы Елизаветы — Иванова? И снова обращаемся к изучению старых книг, дворянских списков и других источников. И вот новые находки. Среди владельцев Елатомского уезда фигурируют, как выяснилось, *Ивановы*. Так, в сельце Концово земель владел Иван Иванов. Правда, этот населенный пункт находится далеко от сельца Ключи — севернее, километрах в 30-ти, на дороге из Касимова в Темников. А вот в 1803 г. в селе Сасове жил и хозяйствовал коллежский асессор Григорий Алексеевич Тепляков. Удалось найти любопытный документ: оказывается, у этого помещика был бурмистр Иван Иванов, который, в частности, писал от лица своего хозяина в «Объявлении»: «...Село Сасово и пустоши Вялсы <...> Черноклинья с прочими межи <...> недвижимого имени со крестьяны <...> дошло в 1802 году в сентябре месяце по купчей <...> Григорью Теплекову»<sup>3</sup>.

В этом же документе есть «полевая утвердительная записка», в которой значатся «село Сасова с селом Вялсою, с деревнями Петровской, Мордвиновкой, *Ключами*, Черноречьем, Таировкой и Кузминской». Тут же присутствуют князя Гагарины, владевшие недвижимым имением Сасово, Вялсы.

Однако больше всего в архивных документах заинтересовал нас «Андрей Иванов сын Иванов». Андрей Иванович владел в конце XVIII века именно в Сасовской округе совместно с другими помещиками пустошью Светлая, которая относилась к селам Коргошино, Заболотье и Хреново; он имел участок земли в пустоши Черноклинья; ему же принадлежала и часть пустоши Кострикинской, что также относилась к селу Сасову; Андрей Иванович Иванов был также совладельцем «Черного Большого въезжего

леса», который был в ведении жителей сел Глятково, Фраповское («Подтенигузово тож»), Гавриловское, Кобяково, сельца Новое Амечево и некоторых других деревень<sup>4</sup>.

Весьма примечателен тот факт, что А.И. Иванов являлся соседом и даже совладельцем князей Гагариных. Вот, к примеру, выписка из документа: «Пустошь Земецкая, Черноклиня тож, принадлежащая к селу Сасову, Алексея Федорова сына Турченинова <...> по купчей действительному камергеру и ковалеру князю *Ивану Алексеевичу Гагарину* <...> *Андрею Иванову сыну Иванову*»<sup>5</sup>. Как известно, князь Иван Алексеевич Гагарин — дед Н.Ф. Федорова по отцовской линии. Вполне вероятно предположить, исходя из приведенного факта, что Андрей Иванович Иванов — дед Н.Ф. Федорова по материнской линии.

Еще одно свидетельство давней связи этих двух людей, своеобразного пересечения их судеб. Изучали мы чертежный архив планов и книг Шацкого уезда. И вот какое совпадение было обнаружено. Приведем две краткие записи: «Проданная земля из Шацкой засеки Андрею Иванову сыну Иванову: всего земли — 511 десятин, октябрь 1780 г.»; и тут же: «Проданная земля из Шацкой засеки князю Ивану Алексеичу сыну Гагарину: всего земли — 1531 десятина, октябрь 1780 г.»<sup>6</sup>.

Итак, приведенные сведения, основанные на изучении архивных источников, позволяют нам высказать предположение, что мать Николая Федоровича Федорова — дворянская девица *Елизавета Андреевна Иванова*. Необходимо подчеркнуть: пока не обнаружены в архивах документальные подтверждения этой гипотезы. Но поиск продолжается.

### Примечания

<sup>1</sup> Борисов В.С. Кто же мать Н.Ф. Федорова? // Общее дело. Сборник докладов, представленных на I Всесоюзные Федоровские чтения (г. Боровск, 14—15 мая 1988 года). М., 1990. С. 233—234; ГАТО. Ф. 105. Оп. 7. Д. 4. Л. 107.

<sup>2</sup> Семенова С.Г. *Философ будущего века: Николай Федоров*. М.: Пашков дом, 2004. С. 14—15; Рукопись О.Б. Муратовой. Архив Музея-библиотеки Н.Ф. Федорова (г. Москва).

<sup>3</sup> РГАДА. Ф. 1340. Оп. 2. Д. 3535. Л. 2.

<sup>4</sup> Там же. Ф. 1355. Оп. 1. Д. 1582. Л. 36 об., 37 об., 43 об., 44 об., 45.

<sup>5</sup> Там же. Л. 42 об.

<sup>6</sup> Там же. Ф. 1354. Оп. 493. Д. 1245. Л. 22 об.

В.В. Богданов

## НИКОЛАЙ ФЕДОРОВ В ЛИПЕЦКЕ (начало педагогической деятельности русского религиозного философа)

Осень 1851 г. Двадцатидвухлетнему юноше Николаю Федорову является его идея: «Новая Пасха, то есть Всеобщее воскрешение» (IV, 16). Он бросает дерзновенный вызов смерти, главному злу человека. С этого момента начинается период интенсивной духовной жизни, переоценка всего. Два года Николай Федорович настойчиво занимается самообразованием, глубоко входит в церковную службу. Вскоре перед ним возникает вопрос: куда ему самому идти, кого учить. Как пишет С.Г. Семенова, «вставала <...> необходимость какой-то формы миссионерства, пусть и самой прикровенной. Для него этой формой стала школа, причем школа начальная, дающая первое направление душе и уму; он пошел к детям, к тем естественным носителям детского чувства родства, которое для Федорова было критерием нравственности»<sup>1</sup>.

Начало педагогической деятельности «Московского Сократа» связано с уездным городом Тамбовской губернии — Липецком. В «Аттестате» Федорова, хранящемся в Архиве Российской государственной библиотеки, читаем: «По надлежащем испытании в Тамбовской гимназии, Высочайшим указом определен учителем истории и географии в Липецкое уездное училище с 1854 года февраля 23-го»<sup>2</sup>. Однако до настоящего времени мы ничего не знали о подробностях службы молодого Николая Федорова в Липецке, не имели представления об особенностях его характера, а также о методике преподавания.

Один пример. В 1995 г. в Липецке был выпущен фундаментальный труд «Липецкая школа», посвященный «развитию и перспективам народного образования, преемственности поколений, духовности, судьбам и опыту липецких учителей-новаторов, педагогов-просветителей»<sup>3</sup>. К сожалению, в этом солидном педагогическом краеведческом альманахе даже не упоминается фамилия оригинального мыслителя, религиозного философа Николая Федоровича Федорова, который именно здесь начал путь педагога-просветителя. Так что обнаруженный в фондах Государственного архива Липецкой области комплекс документов об учителе географии и истории Николае Федорове позволяет открыть новую важную страницу его жизни и деятельности.

Мало осталось свидетельств о Федорове-педагоге, его педагогических воззрениях. Вкратце обрисуем философские основания педагогической теории мыслителя. Николай Федорович видел неравномерность распреде-

ления образования в России. Он ратовал за приближение знания к жизни посредством опытов, наблюдений. Своеобразна позиция Федорова по вопросам нравственного воспитания подрастающего поколения. Он считал, что нравственны лишь те сыновья, любовь которых к отцам безгранична. Не отдельная семья воспитывает нравственность, а атмосфера в обществе должна быть такова, что появление высоконравственной личности становится закономерностью<sup>4</sup>.

Сам метод его преподавания истории и географии, предметов, которые, по мнению Федорова, должны дать первые и важнейшие сведения учащимся, был также необычен. Он утверждал «принцип активного участия самих учащихся в познании»<sup>5</sup>, которое должно стать одновременно их нравственным воспитанием. Учебники он «не считал основной формой обучения, заменял их общей программой, планом, а собственно материал знаний добывался учителем вместе с учениками, его сотрудниками, — из непосредственного изучения родного края, его географических особенностей, растительного и животного мира, его истории, запечатленной в местных памятниках, из наблюдений над природными явлениями»<sup>6</sup>. Естественно, такая система наталкивалась на непонимание и противодействие со стороны коллег, привыкших к традиционному методу обучения, и высшего начальства.

Преподавание истории в представлении Федорова «тесно связывалось с географией. Неотделимость географии от истории — это нераздельность пространства и времени, пространства земли, где живут и жили люди, мы сами, наши родители и предки, и толщи протекшего времени, поглотившего и поглощающего всех живущих»<sup>7</sup>. Николай Федорович пытался положить в основу своего преподавания, которое соединял с нравственным воспитанием детей, прежде всего начало родственности. Поэтому он начинал изучение географии и истории с изучения детьми их родного края, истории их семей, считая, что школа должна «поддерживать общение каждого с родиной и готовить к изучению ее, как части вселенной...» (I, 49).

Н.Ф. Федоров выражал следующую мысль: школа должна готовить участников «космической жизни», а не нынешней «рыночно-гражданской», должна «воспитывать в своих питомцах планетарное, космическое чувство, открывать им эволюционное призвание человека разумного — "считать землю только исходным пунктом, а целое мироздание поприщем нашей деятельности"»<sup>8</sup>.

Нравственный облик Федорова-учителя высок. Ему были свойственны самоограничение, добросовестность в работе. Он отстаивал интересы учеников, оказывал помощь бедным воспитанникам, относился к своим

ученикам как к сыновьям, никогда не применял методы формального принуждения, настаивал на добровольности и нравственном примере.

Можно предположить, что уже в Липецке Николай Федорович был своеобразным сеятелем великих идей восхождения человека, его выхода в космос. Наукой, способной объединить и знания, и ученых, по Федорову, является астрономия. Под астрономией он понимал «науку мироздания», а это гораздо большее, чем наблюдательная астрономия. Наука мироздания, как ее видел философ, это синтез естествознания и человекознания, задачей которого является превращение человека из *зрителя* миров безмерно-го пространства в их *правителя*.

В Липецком уездном училище начинающий педагог Федоров внимательно присматривался к детям, активно помогал тем из них, кто стремился к знаниям, имел искорку в глазах. Он оставался с учениками после уроков, занимался с отстающими, вел откровенные беседы с любимцами: советовал прочесть определенную книжку, связанную с интересами, задатками ребенка. Поэтому не случайно в провинциальном городе Липецке Николай Федоров воспитал фактически своего ученика и последователя, имя которого до последнего времени остается малоизвестным. Купеческий сын Евграф Васильевич Быханов (1839—1915) с 1846 по 1854 г. учился в Липецком уездном училище. Молодой педагог Николай Федоров всего несколько месяцев преподавал Быханову историю и географию<sup>9</sup>. Но и за это время учитель сумел разглядеть в пытливом пятнадцатилетнем подростке исследовательские задатки. Беседовал с ним, советовал читать определенную литературу. Их взаимодействие продолжалось и в последующие годы.

Быханов тоже стал педагогом. Самозабвенно увлекался астрономией, в свободное время вел наблюдения за небесными светилами. Выпустил в свет две книги — «Астрономические предрассудки и материалы для составления новой теории образования планетной системы» (издал анонимно в 1877 г.), «Нечто из небесной механики» (1894). Изложил в них оригинальные идеи о происхождении планет солнечной системы. Поэтому некоторые ученые стали называть Е.В. Быханова «Циолковским в астрономии»...<sup>10</sup>

На пересечении улиц Первомайской и Коммунальной областного города Липецка есть здание с примечательной мемориальной доской: «На этом месте находилось Липецкое уездное училище, в котором в 1854—1857 гг. преподавал русский философ и мыслитель Николай Федорович Федоров».

Здесь необходимо сказать о липецких краеведах — исследователях — Валерии Полякове и Ирине Жировой. Именно они впервые обнаружили в фондах ГАЛО уникальные материалы о начале педагогической деятельно-

сти Н. Федорова<sup>11</sup>. Речь идет о «Деле о службе учителя географии и истории Липецкого уездного училища Николая Федорова», хранящемся в фондах Государственного архива Липецкой области (ГАЛО)<sup>12</sup>.

Из этого дела выясняются подробности службы Николая Федорова с 23 февраля 1854 г. по 27 января 1857 г. учителем истории и географии Липецкого уездного училища. Содержание бумаг источника позволяет открыть новые, доселе неизвестные, страницы биографии Федорова и уточнить или подтвердить уже имеющиеся данные. Так, из свидетельства, выданного Н.Ф. Федорову 25 августа 1842 г., мы впервые устанавливаем точную дату рождения будущего мыслителя — 26 мая 1829 г. (по ст. ст.). Документы свидетельствуют, что Н.Ф. Федоров с августа 1842 г. по июль 1849 г. обучался в Тамбовской губернской гимназии, а затем по протоколу совета Ришельевского лицея в Одессе от 17 августа 1849 г. был принят без испытаний на I курс камерального отделения. Известны результаты испытаний Федорова (июнь 1850 г.): догматическое богословие — отличные, психология — достаточные, теория поэзии — хорошие... По протоколу совета лицея от 19 марта 1852 г., Н. Федоров «из числа студентов уволен вследствие просьбы». В конце 1853 г. он держал испытания в педагогическом совете Тамбовской гимназии и был удостоен звания учителя истории и географии уездного училища.

Проясняются из документа и особенности характера начинающего педагога: вспыльчивость, эмоциональность, категоричность в отстаивании собственной точки зрения, бескомпромиссность.

Что же представляли из себя уездные училища России середины XIX века? Эти учебные заведения находились в ведении Министерства народного просвещения. По мнению известного педагога того времени Н. Бунакова, система преподавания в уездных училищах была далека от совершенства. Прежде всего, она представляла собой «неудачное сокращение гимназического курса». Поэтому уездное училище не давало «ученикам ни оконченного развития для самообразования, ни реальных знаний». Их курс не был «приноровлен и для перехода в средние учебные заведения: кончившие уездное училище поступают только во 2-й, а по большей части в 1-й класс гимназии, потому что некоторым предметам в училищах вовсе не учатся (например, естественной истории)». В уездных училищах учились в основном дети чиновников, не имевших средств для содержания в гимназии. Учащиеся усваивали здесь чтение, письмо и счисление, т. е. учились «не для диплома». На учителях уездных училищ, как правило, лежало «все женское образование в уездных городах»<sup>13</sup>.

Липецкое уездное училище было открыто в 1830 г. В 1850-е гг. училище состояло из 3 классов. Сверх положенного было разрешено препода-

вать алгебру до уравнения 2-й степени, а также немецкий и французский языки. По штату положено 7 преподавателей, а также почетный смотритель (в 1854 г. — Иван Гордеевич Незнанов).

Штатный смотритель училища исправно выполнял циркуляры и распоряжения вышестоящего начальства и даже был награжден знаком отличия за 25 лет беспорочной службы. Но вот в 1854 г. на службу в «подведомственное» И.Г. Незнанову учреждение в качестве учителя географии и истории поступил Н.Ф. Федоров. Поначалу это событие никем особо замечено не было. Но «с некоторого времени г. Федоров начал обнаруживать дерзкий характер, своеобразие и неповиновение»<sup>14</sup>, о чем штатный смотритель и написал рапорт директору училищ Тамбовской губернии Дзюбину. В рапорте угадывается сильное негодование на поведение и образ жизни молодого учителя: его жизненный аскетизм, отсутствие привязанности к материальным благам с чиновничьей точки зрения выглядят предосудительно.

Не меньшее негодование смотрителя вызывает и позиция Федорова как воспитателя. Николай Федорович категорически против телесных наказаний и вступает в противоборство с учителем русского языка Степановым и учителем приходской школы Ерковым из-за того, что те бьют учеников розгами и оставляют их на целый день без обеда. Опять же — это было чем-то неслыханным! Еще Устав 1828 г. предусматривал ряд «мер исправления» нерадивых учеников. К ним относятся выговора, «пристыжения»... и, наконец, наказание розгами.

Учитель Федоров требовал «привести в исполнение постановление, в силу которого право налагать наказание на учеников предоставляется училищному Педагогическому совету, а не прихоти учителя». В своей объяснительной записке он заявлял: «Дурные обращения г. Степанова и г. Еркова с учениками тем более мне неприятно и грустно видеть, что преподавание географии и тем более истории при таком обращении я считаю совершенно невозможным».

Это уже походило на скандал. И попечитель Харьковского учебного округа предложил «объявить учителю Липецкого уездного училища г. Федорову, чтобы он немедленно подал прошение об увольнении от службы».

В последующие годы (до 1868 г.) Николай Федорович преподавал в семи провинциальных городах Центральной России. Только в Богородском уездном училище проработал он 6 лет, в остальных задерживался на полгода — год. Согласно Аттестату, в трех из семи случаев мыслитель уходил в отставку «согласно прошению, по болезни»<sup>15</sup>. Однако можно предположить, что одной из причин, вызывавших частую смену мест службы, были и конфликты, подобные тому, что разыгрался в Липецком уездном училище. Впрочем, данная гипотеза требует дополнительных разысканий.



Друг и ученик Федорова В.А. Кожевников эпитафией к главе «Воспитатель и учитель» своей книги, посвященной изложению биографии и системы идей мыслителя, взял такие его слова: «Самонаблюдение и взаимонаблюдение, в отличие от гуманистически философской заповеди "Познай самого себя", должны превратиться в исполнение заповеди "Познайте друг друга!" и послужить основанием к исполнению высшей заповеди "Любите друг друга!", в чем и состоит сущность воспитания»<sup>16</sup>.

В настоящей публикации представлены все материалы, вошедшие в «Дело о службе учителя географии и истории Липецкого уездного училища Николая Федорова». Восстановленные по смыслу слова заключены в квадратные скобки, расшифровки сокращений — в угловые.

Выражаю искреннюю благодарность за оказанную помощь при подготовке к печати документов дела директору ОГУ ГАЛО Юрию Ивановичу Чурилову и сотрудникам архива Е.А. Жуковиной, Г.И. Лузиной, С.Т. Сладких, Е.П. Щукиной.

### Примечания

<sup>1</sup> Семенова С.Г. *Философ будущего века: Николай Федоров*. М., 2004. С. 41.

<sup>2</sup> Там же. С. 32; Румянцевский аттестат Н.Ф. Федорова // *Начала*. 1993. № 1. С. 148.

<sup>3</sup> Тонких В.Е., Шахов В.В. *Липецкая школа*. Липецк, 1995. С. 2.

<sup>4</sup> Петрова Н.А. *Философские основания библиотечно-педагогической теории Н.Ф. Федорова*. Лекция. М., 2001. С. 8—9.

<sup>5</sup> Семенова С.Г. *Философ будущего века: Николай Федоров*. С. 48.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же. С. 48.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Государственный архив Липецкой области (ГАЛО). Ф. 11. Оп. 1. Д. 59. Л. 14 об., 15, 24, 29.

<sup>10</sup> См.: *Леонов Н.И.* Новое имя в истории русской науки // *Огонек*. 1949. № 34. С. 23—24; *Он же.* Русский самородок Евграф Быханов // *Труды Института истории естествознания Академии наук СССР*. Т. 4. М., 1952. С. 195—215; БСЭ. 2-е изд. 1951. Т. 6. С. 439; *Биографический словарь деятелей естествознания и техники*. Т. 1. М., 1958.

<sup>11</sup> См.: *Поляков В.* Преподаватель Липецкого уездного училища — Николай Федоров // *История — философия — культура. Первые историко-философские чтения, посвященные 40-летию Липецкой области. Тезисы докладов и сообщений*. Липецк, 1994. С. 37—39; *Жирова И.* Этот дерзкий и своенравный Федоров // *Липецкая газета*. 21 июля 2000. № 141—142.

<sup>12</sup> ГАЛО. Ф. 11. Оп. 1. Д. 62. Л. 1—47.

<sup>13</sup> *Бунаков Н.* Очерк народного образования в Вологодской губернии // *Журнал Министерства народного просвещения*. 1864. № 6. С. 121, 123.

<sup>14</sup> Дело о службе учителя географии и истории Липецкого уездного училища Николая Федорова // ГАЛО. Ф. 11. Оп. 1. Д. 62. Следующие ниже цитаты приводятся по этой единице хранения.

<sup>15</sup> Борисов В.С. Уход Н.Ф. Федорова из Румянцевской Библиотеки // Начала. 1993. № 1. С. 149.

<sup>16</sup> Кожевников В.А. Опыт изложения учения Н.Ф. Федорова по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. М., 2004. С. 56.

**ДЕЛО О СЛУЖБЕ УЧИТЕЛЯ ГЕОГРАФИИ И ИСТОРИИ  
ЛИПЕЦКОГО УЕЗДНОГО УЧИЛИЩА  
НИКОЛАЯ ФЕДОРОВА**

**7 апреля 1854 г. — 26 марта 1857 г.**

Из дирекции училищ Тамбовской губернии Харьковского учебного округа, 30 марта 1854 г., № 289.

Получено 7 апреля 1854 г.

Г<осподину> штатному смотрителю Липецкого уездного училища.

Высочайшим приказом по гражданскому ведомству 23 минувшего февраля № 37 окончивший курс в Тамбовской гимназии Федоров определен в службу учителем истории и географии Липецкого уездного училища.

По предписанию г-на управляющего Харьковским учебным округом от 17 марта за № 678, уведомляя Вас о сем, предлагаю по прибытии г-на Федорова в город Липецк, допустить его на законном основании к отправлению возложенной на него должности. При чем присовокупляю, что о выдаче г-ну Федорову третняго (видимо, одна треть оклада. — В. Б.) и в зачет жалованья его превосходительство сообщил Тамбовской казенной палате.

Подписал: директор училищ Дзюбин.  
Верно: Штатный смотритель Незнанов.

Из дирекции училищ Тамбовской губернии, 1 апреля 1854 г., № 295.  
Получено 7 апреля 1854 г.

Г<осподину> штатному смотрителю Липецкого уездного училища.

Уведомляю Вас, что вновь определенный учитель истории и географии вверенного Вам училища Николай Федоров уволен мною, согласно его прошению, в отпуск в губернский город Тамбов с 1 сего апреля впредь на двадцать дней.

Директор училищ Дзюбин.

Из дирекции училищ Тамбовской губернии, 27 апреля 1854 г., № 359.  
Тамбов. Получено 2 мая 1854 г. Г<осподину> штатному смотрителю Липецкого уездного училища.

В дополнение к предписанию моему от 30 истекшего марта за № 289, препровождая при сем четыре свидетельства за №№ 6343, 93, 3209 и 3237

окончившего курс наук в Тамбовской гимназии Федорова, определенного учителем Липецкого уездного училища, предлагаю Вам, списав с оных копии для составления формулярного списка о службе г. Федорова, подлинные возвратить ко мне. Директор училищ Дзюбин<sup>1</sup>.

### Свидетельство

Предъявитель сего, исключенный из купеческого звания указом Правительствующего Сената от 15 сентября 1849 года за № 34775, Николай Федоров православного вероисповедания, имеющий от роду 22 года, первоначально поступил в Тамбовскую губернскую гимназию, в которой, как видно из аттестата, выданного ему из этой гимназии 20 октября 1849 года за № 1283, находясь (в Тамбовской гимназии. — В. Б.) с августа 1842 года, окончил при отличном поведении полный курс гимназического учения и оказал на окончательном испытании следующие успехи: в Законе Божьем — 5, в русском языке — 5, математике — 4, физике — 4, истории — 5, географии — 5, латинском языке — 4, немецком языке — 4, французском языке — 3, греческом языке — 4. Из всех предметов получил — 4.

### Выписка из протокола совета Одесского Ришельевского лицея

17 августа 1849 года, принят без испытания в первый курс Камерального отделения, в котором находясь, на проходивших в июне месяце 1850 года испытаниях показал успехи: Богословии — 5, психологии — 3, поэзии — 4, всеобщей истории — 5, русской истории — 3, физике — 4, геодезии и минералогии — 3, зоологии — 3, политической арифметике — 4, сельском хозяйстве — 4, французском языке — 3.

По протоколу Совета от 23 августа 1850 года состоявшемуся Николай Федоров удостоен переводом во 2-й курс камерального отделения.

[В лицее] находился по день увольнения из числа студентов — 19 марта [1852]. Одесса, апрель 1852 г.<sup>2</sup>

### Свидетельство

По указу Его Императорского Величества из Тамбовской духовной консистории купеческому сыну Николаю Федорову в том, что рождение и крещение его, Николая, по метрическим книгам, поданным Елатомской округи села Вяльсы от священно церковнослужителей за тысяча восемьсот двадцать девятый год значится так: У проживающей в деревне Ключах дворянской девицы Елизаветы Ивановой родился сын Николай незаконно двадцать шестого, а крещен двадцать седьмого числа мая. Молитствовал и крестил его священник Николай с причтом. При крещении восприемника-

ми были коллежский регистратор Федор Карлов и мещанская жена Александра Яковлева.

В удостоверение чего ему, Николаю, сие свидетельство о рождении и крещении его вследствие заключения сей консистории на основании 945 статьи [приложения?] к Уставу свода законов для представления при определении в Тамбовскую губернскую гимназию за нижеследующим подписанием и приложением казенной [печати] и дано Августа 25 дня 1842 года.

Подписал Покровский иерей Михаил Архангельский. Скрепил: помощник секретаря священник Глуховский. Верно: штатный смотритель Иван Незнанов<sup>3</sup>.

### Свидетельство

Объявитель сего, бывший студент Ришельевского лицея, по окончании курса учения в Тамбовской гимназии с правом на чин № 10 класса, исключенный из купеческого звания указом Правительствующего Сената от 15 сентября 1849 года за № 34775 Николай Федоров по надлежащем испытании на основании Положения, Высочайше утвержденного в 1-й день марта 1846 года в Педагогическом совете Тамбовской гимназии, удостоен звания учителя истории и географии уездного училища. Для удостоверения в этом выдано ему сие свидетельство с приложением казенной печати. Харьков. Декабря 9 дня 1853 года. Подлинное подписал управляющий Харьковским учебным округом генерал-адъютант Кокошкин. Скрепил правитель канцелярии (подпись).

Верно: Штатный смотритель Иван Незнанов.

№ 74. Получено 7 июля 1855 года

Его Высокоблагородию господину штатному смотрителю

Липецких училищ

Учителя истории и географии Николая Федорова сына Федорова

### Прошение

По встретившимся домашним обстоятельствам я нахожусь в необходимости в июле месяце отлучиться в столичный город Москву, почему покорнейше прошу Ваше Высокоблагородие исходатайствовать мне у высшего начальства отпуск на 28 дней, считая срок оному с 3 июля месяца 1854 года. К сему прошению учитель истории и географии Липецкого уездного училища Николай Федоров руку приложил<sup>4</sup>.

Июня 20 дня 1856 года. № 57. Об учителе истории и географии Федорове.

Его Высокородию г. директору Училищ Тамбовской губернии  
Рапорт

Учитель географии и истории подведомого мне училища г-н Федоров с некоторого времени начал обнаруживать дерзкий характер, своеволие и неповиновение и неоднократно наносил не только товарищам своим, но и посторонним лицам оскорбления. Доходившие до меня неоднократно жалобы о его грубом и дерзком обращении вынуждали меня сделать ему замечания, и чтобы истребить в нем такие дурные наклонности, я употреблял все средства, чтобы сблизить его с обществом, но все усилия мои остались тщетными.

Он в своих грубых понятиях всех ставил ниже себя, пренебрегал опрятностью до того, что иногда являлся ко мне в одних калошах без сапог, и во всю минувшую зиму, невзирая на мои убеждения, носил бороду. В недавнее же время простер свою дерзость до того, что начал вступаться в распоряжение других учителей по классным их занятиям: разбил учителя русского языка Степанова за то, что он хотел наказать ученика, а потом 23 числа минувшего мая не только разбил, но грозился даже бить учителя приходского училища Еркова за то только, что он по приказанию моему сказал ученику, чтоб он не смел ходить в класс без верхнего платья. За каковой поступок я вынужден был сделать ему строгий выговор; но он, наговоривши мне грубости, прекратил тотчас же свои занятия в классе и совершенно оставил должность, от которой и до сих пор упорно уклоняется.

Представляя о сем на благоусмотрение В<ашего> В<ысокородия>, осмеливаюсь присовокупить, что г-н Федоров, как по дерзости и грубости своего характера, так и по образу мыслей, пропитанных вредными лжеучениями Запада: равенством, свободой, непризнанием власти и совершенным невниманием к служебным обязанностям, не может быть терпим в настоящей должности. Ибо он, мечтая о равенстве, внушает ученикам неповиновение наставникам, не внимает никаким советам и наставлениям, упорно носит бороду и одевается до того неопратно, что даже приводит в стыд своих товарищей; а на преподавание своего предмета смотрит с пренебрежением, как на механическую работу, доставляющую ему пропитание. Отчего происходит, что ученики по предметам географии и истории остаются в неудовлетворительном состоянии. Штатный смотритель Иван Незнанов<sup>5</sup>.

1856 года июня 30 дня. Города Липецка второй части 12 класса учитель Липецкого уездного училища Николай Федоров, вследствие предьявленного мне отношения штатного смотрителя Липецких училищ от 24 июня за

№ 58, которым просит городническое правление истребовать от меня училищные вещи, находящиеся у меня, которые при сем прилагаю. 1) Атлас Российской империи царства Польского и великого княжества Финляндского; 2) Классный журнал об успехах и поведении учеников за 1855/56 Академический год; 3) Всеобщую историю Берте (или Ферте. — В. Б.); новый же полный самоучитель французского языка, Москва 1826 года, в корешке — мною потерян. Учитель истории и географии Николай Федоров. Кварт<альный> над<зиратель> (подпись)

1856 года 2 июля. Учитель Липецкого уездного училища, исправляющий должность штатного смотрителя сего училища Семен Степанов, дал сию расписку в том, что: Атлас Российской империи царства Польского и великого княжества Финляндского, два классных журнала об успехах учеников за 1853/54, 1855/56 годы, Арифметику Больмана, получены. Учитель Липецкого уездного училища С. Степанов. Кварт<альный> н<адзиратель> (подпись).

7 августа 1856 года, № 79. О доставлении сведений о причинах уклонения от должности.

Учителю географии и истории Липецкого уездного училища г. Федорову.

Во исполнение предписания дирекции училищ Тамбовской губернии от 30 июля за № 681, предлагаю Вам М<илостивый> Г<осударь> доставить мне *сведение* (текст, данный курсивом, перечеркнут. — В. Б.) объяснение *по следующим предметам*: 1) *Какие причины побудили Вас самовольно оставить должность*; 2) *о неприемлемом и дерзком Вашем обращении во время классных занятий с товарищами г.г. Степановым и Ерковым, за что Вам деланы были мною замечания; о причинах самовольного оставления должности, о противозаконном ношении бороды несообразном с званием чиновника, а тем более наставника юношества ношении бороды, и о причинах неоказания равно и о том, почему ученики уездного училища в течение минувшего Академического года не оказали никаких успехов в преподаваемых Вами предметах. Каковое объяснение доставить ко мне как можно поспешнее для представления начальству. Подписал: Штатный смотритель Незнанов.*

7 августа 1856 года, № 80. О доставлении пакета учителю Федорову. В Липецкое Городническое правление

Не имея сведений о местопребывании учителя географии и истории подведомого мне училища Николая Федорова, покорнейше прошу Город-

ническое правление доставить г. Федорову препровождаемый при сем пакет за № (прочерк в тексте. — В. Б.) вместе с сим обязать его о скорейшем по оному с его стороны исполнением. Каковое обязательство и доставить ко мне для приобщения к делу. Подписал: Штатный смотритель Незнанов.

10 августа 1856 года. Города Липецка 2 части учитель Липецкого уездного училища Николай Федоров дал эту расписку в том, что присланный при отношении штатного смотрителя Липецких училищ от 7 сего августа за № 80 нашел мой конверт под № 79. [Его] я получил и обязуюсь учинить по оному должное исполнение, в чем и подписуюсь. Учитель истории и географии Николай Федоров. Квартальный надзиратель (подпись)

Копия. № 70. Получено 19 августа 1856 года

Его Высокоблагородию г-ну штатному смотрителю Липецких училищ

Учителя географии и истории Липецкого уездного училища  
Николая Федорова

#### Объяснение

Вследствие Вашего отношения от 7 августа имею честь представить Вам краткое объяснение по следующим 4 пунктам, означенным в Вашем отношении: 1) о неприличном и дерзком обращении во время классных занятий с товарищами г.г. Степановым и Ерковым. В донесении вашем Дирекции Тамбовских училищ о неприличном моем обращении с товарищами Вы вероятно не забыли упомянуть и о дурном обращении этих товарищей с учениками. Быть равнодушным зрителем такого обращения, какое позволяют себе г.г. Степанов и Ерков с детьми, очень трудно, и я действительно не всегда мог удержаться в границах приличия и (тогда? — В. Б.) невольное негодование выказывалось даже дерзко. Для отстранения подобных неприятностей я предлагал вам, г. смотритель, привести в исполнение постановление, в силу которого право налагать наказание на учеников предоставляется Училищному Педагогическому Совету, а не прихоти каждого учителя. Вы, г-н смотритель, не только отвергнули справедливое мое требование, но даже обещали сами наказывать учеников. После сего дальнейшее мое пребывание в училище могло послужить только к усилению наказаний. Вот причина самовольного оставления должности. Дурное обращение г.г. Степанова и Еркова тем более было мне неприятно (и грустно) (Так в тексте. — В. Б.) видеть, что преподавание географии и особенно истории при таком обращении я считаю совершенно невозможным. Если к этому присоединить еще то обстоятельство, что во всем Уездном училище считалось только 16 учеников, из которых очень немногие по-

стоянно посещали уроки, а целые классы часто оставались пусты, то будет понятно, возможно ли при таком положении успешное преподавание преподаваемых мною предметов? Но Ваше выражение «ученики всех классов не оказали совершенно никаких успехов» заставляет меня сомневаться в справедливости ваших испытаний. Относительно же бороды могу сказать только, что действительно носил ее два или три месяца в течение нынешнего года. Подписал к сему сведению учитель географии и истории Николай Федоров руку приложил<sup>6</sup>.

Верно: штатный смотритель Иван Незнанов.

Копия. № 72. Получено 21 августа 1856 года.

Его Высокоблагородию господину штатному смотрителю Липецких училищ.

Учителя русского языка Семена Степанова

#### Объяснение

Учитель географии и истории Липецкого уездного училища г. Федоров в объяснении своем к Вам показывает, что дурное мое и г. Еркова обращение с учениками послужило ему главною причиною к самовольному оставлению должности, и было препятствием в преподавании географии и особенно истории; но, во-первых, я в течение пятнадцатилетней моей службы не только никогда не обращался с детьми дурно и грубо, но всегда старался привлекать их к себе ласковым обращением и развивать в нерадивых чувство стыда противу товарищей; приучал их к повиновению не дурным и грубым обращением, но увещаниями и наставлениями, служащими более к искоренению всяких дурных склонностей. Если же и употреблял меры наказаний, то только такие, которые свойственны детскому возрасту, и то по убедительной просьбе самих родителей, вверивших детей своих мне; а общие меры к наказанию нерадивых учеников постановлялись педагогическим Советом. Противу этих-то наказаний восставал г. Федоров и при всех учениках нанес мне личное оскорбление, всячески ругал меня и заставил невольно удалиться из класса, в чем и была мною принесена Вам жалоба.

Во-вторых, если дурное мое обращение с учениками служило ему препятствием в преподавании возложенного на него предмета, то это опровергается тем, что я не позволял себе входить к нему в класс во время занятий и потому не мог служить ему помехою. А так как он не употреблял никаких мер к побуждению учащихся к прилежанию и даже уничтожал меры наказаний, делаемых другими наставниками, и неоднократно внушал им, что они не должны слушаться, если будет с них взыскиваемо кем-либо из учителей, то от сего и произошло, что ученики более и более приучались



к неповиновению и нерадению, как замечено мною в некоторых и по моему предмету. Таким образом, если мы старались приучить детей к дисциплине, прилежанию и повиновению, то он, г. Федоров, послаблениями и вредными воздействиями давал им повод к неповиновению, своеволию и нерадению.

Подписал: Учитель русского языка Семен Степанов<sup>7</sup>.

№ 77. Получено 21 Августа 1856 года

Его Высокоблагородию г. штатному смотрителю Липецких училищ.  
Учителя Липецкого приходского училища Родиона Еркова

#### Сведение

В объяснении своем В<ашему> В<ысокоблагородию> учитель географии и истории г. Федоров обвиняет меня в дурном обращении с учащимися, и что это самое служило ему поводом к самовольному оставлению должности, и было препятствием в преподавании им географии и истории, на что объяснить честь имею: что я никогда не употреблял никаких жестоких мер к наказанию учащихся за проступки, а делал оные сообразно их возраста, и не иначе как с соизволения Вашего. И если ученик за всеми принимаемыми мерами не исправлялся, то я по Вашему совету призывал родителей, дабы они сами определяли меру наказаний своим детям; а самовольно и дурно никогда не обращался с детьми, тем более, что при первоначальном обучении поступающих в приходское училище малюток не требуется почти никаких мер строгости. Таким образом, я не только дурным обращением с учениками, но даже и занятиями моими не имел никаких столкновений с г. Федоровым, которые бы могли служить ему препятствием в преподавании, потому что уроки наши почти всегда были в разное с ним время; его начинались в 11 часов, а мои оканчивались в 12, следовательно нам не всегда удавалось быть вместе<sup>8</sup>; напротив г. Федоров почти всегда вступался в мои распоряжения по училищу — неоднократно делал мне неприятности, и наконец 23 числа минувшего мая месяца, когда я стал взыскивать с ученика, почему он пришел в класс без верхнего платья, г. Федоров с азартом вошел ко мне в класс, начал кричать на меня, чтоб я не смел никак требовать от ученика приличий одежды, потому что дети ходят на гуляньях и бывают в частных домах в одних рубашках; а им приказывал, чтоб они не повиновались мне, если я буду что от них требовать. Я объяснял ему, что действую вследствие приказаний штатного смотрителя и для соблюдения благоприличия в одежде, но он подтвердил, что и смотритель не имеет права приказывать им; а приличие в одежде он считает вздором.

И когда я отвечал, что не хочу ему повиноваться, а доведу о сем до сведения смотрителя, то он начал меня всячески ругать и даже грозился бить.

если я впредь буду делать какие-либо взыскания с учеников; о чем я и вынужден был принести Вам жалобу.

Если г. Федоров обвиняет нас в дурном обращении с учениками, то его грубое и дерзкое обращение с нами унижает нас даже в глазах тех же самых учеников и внушает им явные мысли к неповиновению и тем более, что когда ученики оставляемы были за леность на целый день в классе без обеда, то он всегда внушал им, чтобы и они не повиновались этим наказаниям, и отпускал домой, а иногда даже давал деньги, чтоб они покупали себе обед; тем самым приучил их к непочитанию даже в наказание оставления без обеда.

Из всего того видно, что я никак не мог служить поводом к самовольному оставлению им должности и препятствием в преподавании географии и истории. Подписал: Учитель приходского училища Родион Ерков.

23 октября 1856 года. Господину штатному смотрителю Липецкого уездного училища. Вследствие предписания его сиятельства господина помощника попечителя Харьковского учебного округа предлагаю Вам объявить учителю вверенного Вам училища г<осподину> Федорову, чтобы он немедленно подал прошение об увольнении от службы. Директор училищ Дзюбин.

№ 111. Получено 3 ноября 1856 года. Его Высокоблагородию г. штатному смотрителю Липецких училищ  
Учителя истории и географии Липецкого уездного училища  
Николая Федорова

#### Прощение

Объявленное мне чрез полицию приказание г-на помощника попечителя Харьковского учебного округа подать в отставку и собственные домашние обстоятельства, препятствующие продолжать службу, вынуждают меня обратиться к Вашему высокоблагородию с покорнейшею просьбою исходатайствовать мне у высшего начальства увольнения от службы. Подписал: К сему прошению учитель истории и географии Липецкого уездного училища Николай Федоров руку приложил<sup>9</sup>. Верно: Штатный смотритель Иван Незнанов.

№ 112. Получено 3 ноября 1856 года. Его Высокоблагородию г. штатному смотрителю Липецких училищ  
Учителя истории и географии Липецкого уездного училища  
Николая Федорова

## Прошение

По домашним обстоятельствам я не могу ожидать в здешнем городе увольнения от службы, а имею крайнюю необходимость отправиться в столичный город Москву. Посему покорнейше прошу Ваше Высокоблагородие испросить мне от Дирекции Тамбовских училищ отпуск в означенный город. К сему прошению учитель истории и географии Липецкого уездного училища Николай Федоров руку приложил.

Ноября 4 дня 1856 года. № 119. Об увольнении в отпуск учителя г. Федорова.

Его Высочайшему г. директору училищ Тамбовской губернии

Рапорт

Учитель географии и истории подведомого мне училища г. Федоров в поданном на имя мое прошении изъяснил, что по домашним обстоятельствам он не может ожидать в г. Липецке увольнения от службы, а имеет крайнюю необходимость отправиться в столичный город Москву; почему и просит моего ходатайства об испрошении ему отпуска. Штатный смотритель Иван Незнанов.

Министерство Народного просвещения. Дирекция училищ Тамбовской губернии. 9 ноября 1856 года. № 1063. Тамбов.

№ 115. Получено 25 ноября 1856 года. Г<осподину> Штатному смотрителю Липецкого уездного училища.

Вследствие представления Вашего от 4 ноября за № 119 об увольнении учителя вверенного Вам училища Федорова в 28-дневный отпуск в столичный город Москву, уведомляю Вас, что за представлением г. Федорова к увольнению вовсе от службы я не могу удовлетворить его ходатайства. Директор училищ Дзюбин.

Министерство Народного просвещения. Дирекция училищ Тамбовской губернии. 6 марта 1857 года, № 248. Г<ород> Тамбов.

№ 19. Получено 17 марта 1857 года.

Г<осподину> Штатному смотрителю Липецкого уездного училища (Незнанову<sup>10</sup>).

Высочайшим приказом по гражданскому ведомству 27 минувшего января (№ 20) учитель Липецкого уездного училища г-н Федоров уволен от службы по прошению. Вследствие предписания Его Превосходительства Господина Попечителя Харьковского учебного Округа от 20 минувшего февраля за № 378, уведомляю Вас об этом к надлежащему с Вашей

стороны исполнению, предлагаю Вам прилагаемые при сём три документа г. Федорова, а именно: 1) метрическое свидетельство за № 6343, 2) свидетельство за № 3237 на звание учителя уездного училища по предмету истории и географии, 3) свидетельство за № 43 о науках выдать ему по снятии с оных в точности копий для хранения при училищных делах и о времени получения и выдачи г. Федорову означенных документов донести мне.

Исправляющий должность директора училищ, Инспектор гимназии Бернгард.

ГАЛО. Ф. 11. Оп. 1. Д. 62. Л. 1—47.

### Примечания

<sup>1</sup> Как видим, Н.Ф. Федоров поступил на службу в Липецкое уездное училище по рекомендации (и, видимо, протекции) Дзюбина (имя отчество установить не удалось), директора училищ Тамбовской губернии Харьковского учебного округа. О покровительстве Дзюбина молодому учителю Федорову свидетельствует и тот факт, что «вновь определенный учитель» сразу же написал прошение на имя директора училищ по поводу первого отпуска с 1 по 20 апреля 1854 г. Федоров ездил в губернский город Тамбов и собирал необходимые бумаги «для составления формулярного списка о службе».

<sup>2</sup> Н.Ф. Федоров учился в Одесском Ришельевском лицее с августа 1849 г. по март 1852 г.

<sup>3</sup> На основании данного свидетельства можно с уверенностью констатировать: Николай Федорович Федоров родился 26 мая (старого стиля) 1829 г., а на следующий день был крещен. См. в наст. сборнике публикацию «Новое о дате рождения Н.Ф. Федорова».

<sup>4</sup> Мы не знаем о том, имел ли Н.Ф. Федоров до лета 1855 г. связь с Москвой по загадочным «домашним обстоятельствам». Возможно, он помогал обустроиться в первопрестольной своей сестре Елизавете Павловне Полтавцевой. Затем, наездами бывая в Москве, Федоров неизменно останавливался у нее.

<sup>5</sup> В рапорте штатного смотрителя Липецких училищ И. Незнанова, хотя и с сознательными искажениями, вызванными негативным отношением штатного смотрителя к молодому учителю, стремлением очернить его в глазах начальства, отражено столкновение Федорова-педагога с устоявшейся консервативной системой преподавания, жестокими методами воспитания учащихся. Характерно, что штатный смотритель стремится представить Федорова как радикала и бунтаря, приверженца идей Великой французской революции и возмутителя основ. Усилия учителя защитить детей, которые в тогдашней школьной системе были абсолютно бесправны, расцениваются как дерзкий вызов, как потворство своеволию учащихся, сознательное настраивание их против наставников. Крайняя скромность одежды, соответствовавшая аскетическому образу жизни мыслителя, расценивается как неопрятность. Более того, Федоров обвиняется в формальном отношении к занятиям: якобы он, для которого работа в школе всегда была священным служением (вспомним его слова: «Учитель добрый душу свою полагает за детей»), смотрит на преподавание как на «механическую работу», не влагая в него души. И даже «ношение бороды», внешний знак федоровского консерватизма, получает в толковании смотрителя революционный, бунтарский смысл. Впрочем, с таким же подозрением правительственные чиновники в 1850-е гг. реагировали на носивших боро-

ду славянофилов — И.В. Киреевского, К.С. Аксакова и др., видя в них возмутителей спокойствия, лиц неблагонадежных и неугодных самодержавию (Примечание А.Г. Гачевой).

<sup>6</sup> «Объяснение» Николая Федорова — весьма примечательный документ. Здесь с полной силой проявляется личность 27-летнего учителя истории и географии. Принципиальность, бесстрашие, честность, любовь к детям — вот основные черты характера учителя Федорова. Николай Федорович упорно отстаивал свою точку зрения в спорах с начальником, учителями. Затем, поняв тщетность усилий исправить положение, он бросил смелый вызов и штатному смотрителю, и некоторым традиционно мыслящим коллегам. Когда начались доносы, гонения, Федоров, выражая протест, не стал выходить на службу.

<sup>7</sup> Свидетельства учителей Липецкого уездного училища Семена Степанова и Родиона Еркова (см. его ниже) о своем коллеге Николае Федорове тоже показательны. Степанов пишет, что 15 лет верой и правдой служит на преподавательском поприще, старается ласково, бережно обращаться с вверенными учениками; примечательно его стремление развивать в детях чувство стыда «противу товарищей», приучать их к повиновению, «не дурным и грубым обращениям». Ерков тоже старается выказать себя «благонамеренным» учителем; он исходит из сложившейся в Липецком уездном училище традиционной системы преподавания, пытается связать создавшуюся в коллективе необычную ситуацию с нетрадиционной системой преподавания, которую стремится внедрить Федоров.

<sup>8</sup> Ни С. Степанов, ни Р. Ерков не поняли смысла горьких слов Н.Ф. Федорова: «Дурное обращение г.г. Степанова и Еркова тем более было мне неприятно (и грустно) видеть, что преподавание географии и особенно истории при таком обращении я считаю совершенно невозможным». Федоров, радовавшийся за родственные, доверительно-сердечные отношения между учителем и учениками, считал их необходимым условием для преподавания предметов, которые считал не просто дающими знания, но воспитующими, формирующими личность ребенка. Позднее он напишет: «География говорит нам о земле как о жилище; история же — о ней же как о кладбище» (II, 212). И так определит свою задачу как учителя: «Я должен был обучать истории светской, русской и всеобщей, и обязан был ей, почитаемой за предмет роскоши, за предмет ненужный, придать значение священное» (II, 72) (Примечание А.Г. Гачевой).

<sup>9</sup> В 1856/57 учебном году обстановка в стенах Липецкого уездного училища вокруг Николая Федорова накалилась до предела. К разбирательству с учителем-бунтовщиком была привлечена полиция. Николай Федорович еще занимал должность, а из губернского центра в уездный город уже летели послания, требующие его окончательного увольнения.

<sup>10</sup> Не установлено, как отразился инцидент с непокорным, нетрадиционно мыслящим педагогом Николаем Федоровым в стенах Липецкого уездного училища на штатном смотрителе Иване Незнанове. По крайней мере, к 1863 г. в Липецком уездном училище штатным смотрителем был коллежский асессор Николай Максимович Калинин (См.: Памятная книжка Тамбовской губернии на 1864 год. Тамбов, 1863. С. 76).

А.Г. Гачева

## Н.Ф. ФЕДОРОВ В СЛЕДСТВЕННОМ ДЕЛЕ Н.П. ПЕТЕРСОНА

4 апреля 1866 г. бывший студент юридического факультета Московского государственного университета Д.П. Каракозов совершил покушение на императора Александра II. Вскоре после ареста и первых допросов выяснилась принадлежность покушавшегося к революционному кружку, который позднее в исторической литературе будет назван ишутинским, по фамилии его организатора и руководителя, двоюродного брата Каракозова Н.А. Ишутина.

Ядро кружка, возникшего осенью 1863 г., составили бывшие выпускники Пензенского дворянского института П.Д. Ермолов, М.Н. Загибалов, Д.А. Юрасов, П.А. Федосов, В.С. Карачаров. Д.П. Каракозов и ряд других участников (П.Ф. Николаев, Н.П. Странден, В.Н. Шаганов и др.) вошли в кружок позднее.

Увлеченные идеями Н.Г. Чернышевского, молодые люди планировали создавать производственные ассоциации с целью показать народу преимущества социалистического общежития. В качестве первого шага в 1864—1865 гг. были открыты швейная и переплетная мастерские, обсуждался план создания сельскохозяйственной общины, чугунолитейного завода и др. Свои идеи ишутинцы стремились распространять как в студенческой среде, так и среди народа, намеревались открывать школы для детей бедняков, тайная цель которых состояла в воспитании из малышей будущих революционеров (в сентябре 1865 г. открыли бесплатную школу в Москве).

Находясь во внутренней оппозиции к государственной власти, ишутинцы одобряли Польское восстание 1863 г., поддерживали связь с польскими революционерами, а в конце 1864 г. содействовали побегу из Московской пересыльной тюрьмы польского революционера Я. Домбровского. Летом 1865 г. были установлены контакты с революционером и фольклористом И.А. Худяковым, а через него — с другими радикально настроенными лицами в Санкт-Петербурге, с так называемой «молодой эмиграцией» за границей. Вынашивался совместный план освобождения Н.Г. Чернышевского, который отбывал каторгу в Сибири.

Наиболее радикально настроенные участники кружка настаивали на переходе от пропаганды и создания ассоциаций к прямой борьбе с правительством путем террора. Н.А. Ишутин планировал покрыть Россию сетью революционных кружков. С целью осуществления этого плана в начале 1866 г. внутри кружка было создано тайное революционное обще-

ство «Организация», а внутри организации — законспирированная группа «Ад», задачей которой было предотвращение провокаций и предательства в собственных рядах. При этом лишь немногие члены кружка знали о замысле Д.В. Каракозова, который планировал цареубийство в надежде, что оно подтолкнет народ к активным действиям против правительства.

Покушение на Александра II и незамедлительно начатое расследование уже в апреле 1866 г. привели к арестам как членов кружка, так и ряда лиц из их окружения. Было арестовано около 200 человек, среди которых были представители московской и петербургской интеллигенции, а также студенчества. Большинство арестованных после допросов было освобождено, а 32 участника кружка осенью 1866 г. были приговорены Верховным уголовным судом к каторге и ссылке.

Среди арестованных по делу Д.П. Каракозова оказались сначала друг и ученик Н.Ф. Федорова Н.П. Петерсон, а затем и сам Н.Ф. Федоров.

Будущий публицист, педагог, юрист, один из издателей сочинений Федорова, горячий сторонник его идей Николай Павлович Петерсон (1844—1919) родился в деревне Барановка Краснослободского уезда. Окончил Пензенский дворянский институт и в 1861 г. был принят без экзаменов в Московский университет на историко-филологический факультет, однако по стесненным материальным обстоятельствам был вынужден отозвать свои документы. Впрочем, осень 1861 г. мало способствовала нормальной учебе — разыгрались студенческие волнения. «Собирались сходки, ходили к дому генерал-губернатора с какими-то требованиями, на лекции никто почти не ходил и ничему не учились»<sup>1</sup>, — вспоминал впоследствии Николай Павлович.

Его и самого, было, захватили эти волнения, мечталось о правде, справедливости, мгновенном изменении жизни, но в начале 1862 г. в Москве появился Л. Толстой, приглашавший молодежь учительствовать в организованных им народных школах. Петерсон вместе с товарищами-студентами пришел к писателю в гостиницу на Лубянке, и тот, убежденный в бесплодности выступлений протеста, раскрыл перед юношами иной идеал — «плодотворной работы над просвещением народа, который казался тогда Льву Николаевичу источником истины, блага и красоты, но источником закрытым за отсутствием органов, способных проявить внутреннее содержание. Внося в среду народа грамотность, мы должны были способствовать, помогать народу выразить его внутреннюю сущность, сказать *свое слово*, и мы должны были прислушиваться к этому слову, а не вносить в народ что-либо свое»<sup>2</sup>.

Результатом беседы стало горячее согласие Петерсона послужить благому делу. Вскоре он переехал в Ясную Поляну, откуда был послан пре-

подавать сначала в Головлинской, а затем в Плехановской народных школах. Однако работа, несмотря на искреннее усердие учителя, пошла туго: сказался и юный возраст (Петерсон был самым младшим из всех яснополянских учителей — ему исполнилось тогда только 17 лет), и незнание крестьянской жизни (думал с мужиками «компанию свести», а они посмеивались над «студентом», считали его «простачком», «глупеньким»)<sup>3</sup>, и отсутствие навыков преподавательской работы. Наконец, плата за обучение была настолько нищенской<sup>4</sup>, что, не получая вспомоществования от родных, молодой учитель просто не мог себя содержать. В конце концов он оставил преподавание и, по предложению Толстого, стал работать секретарем журнала «Ясная Поляна» (летом и осенью в журнале были помещены две статьи Петерсона, посвященные его первым педагогическим опытам)<sup>5</sup>. А спустя год, в 1863-м, вновь подал документы в университет — теперь уже на медицинский факультет — характерный сдвиг интересов с гуманитарной в естественнонаучную, да еще медицинскую сферу! Явно не обошлось без влияния тургеневского Базарова, героя «Отцов и детей», вышедших в свет в 1862 г., — позднее в своих показаниях по делу Д.П. Каракозова Петерсон признается, что первые представления о нигилизме он получил именно из этого романа<sup>6</sup>.

В стенах университета осенью 1863 г. происходит сближение Петерсона с кружком «ишутинцев». Возможно, первоначальным толчком к этому сближению было то, что ядро кружка составляли его товарищи по Пензенскому дворянскому институту и гимназии, общение с которыми напоминало об отрочестве, о семье, о родных и давно не виденных им местах. Но затем революционная деятельность серьезно увлекает юношу — до такой степени, что весной 1864-го, оставив университет, он уезжает в г. Богородск, заняв место преподавателя арифметики и геометрии тамошнего уездного училища, с тайной целью вести среди местной интеллигенции «пропаганду революционно-социалистических идей»<sup>7</sup>.

Именно в Богородске 15 марта 1864 г. Петерсон знакомится с Федоровым, учителем истории и географии Богородского уездного училища. Один из членов кружка еще в Москве говорил о нем Петерсону как о «человеке необыкновенного ума и честности». «Мы же тогда думали, — с доброй усмешкой писал спустя много лет Николай Павлович, — что все умные и честные люди на нашей стороне»<sup>8</sup>. Так что к Федорову новоиспеченный пропагандист отправился сразу же по приезде, надеясь, что приобретет первого единомышленника. Но беседа с Федоровым принесла совсем не те результаты. Его собеседник, человек, столь же чистый и жертвенный, как и эти «русские мальчишки», «человек необыкновенного ума и честности — самоотверженный и напоминавший своею жизнью Рахметова»<sup>9</sup> (так



характеризовал Федорова Петерсону упомянутый член кружка, наслышанный об удивительном учителе города Богородска), сказал юному радикалу то, что совершенно не согласовывалось с его представлением о сущности передовых убеждений. А главное — прямо и просто, буквально в нескольких фразах, представил ущербность того идеала, на алтарь которого Николай Павлович так мечтал принести свою жизнь. «...Не понимаю, о чем вы хлопчете? По вашим убеждениям, все дело в материальном благосостоянии, и вот ради доставления материального благосостояния другим, которых не знаете и знать не будете, вы отказываетесь от собственного материального благосостояния, готовы пожертвовать даже жизнью. Но если и тем людям, о которых вы хлопчете, материальное благосостояние так же неважно, как и вам, — о чем же вы хлопчете?»<sup>10</sup>. «Начав так беседу, — вспоминал уже на склоне жизни Н.П. Петерсон, — Н<иколай> Ф<едорови>ч сказал потом, что даже так называемые великие принципы французской революции свидетельствуют о крайнем недомыслии и легкомыслии провозгласивших — ”свобода, равенство и братство“, — потому что из свободы следовать своим личным влечениям, исполнять свои прихоти и из завистливого равенства произойдет не братство, а вражда. Нужно искать прежде всего братства, а все прочее (т. е. свобода и равенство) приложится, потому что, почувствовав себя братьями, мы не будем лишать своих братьев свободы, поднявшись же над своими братьями, мы и их поднимем до себя. Затем Н<иколай> Ф<едорови>ч припомнил, что Руссо говорит, будто все люди рождаются свободными. — Но на что свободными, — спрашивает Н<иколай> Ф<едорови>ч, — на то, чтобы умереть? — Новорожденный без забот о нем непременно должен умереть; а всякая о нас забота налагает на нас обязанность в отношении заботящихся о нас, делает нас несвободными в отношении наших близких»<sup>11</sup>.

Федоров высказал Петерсону свое глубинное убеждение: никакой совершенный строй на земле невозможен, пока в бытии царствует смерть, социальные реформы недостаточны, если не будет целостного преобразования человека, и нравственного, и физического, изымающего жало греха и смерти из его естества. Перед юношей предстала иная, высшая логика, логика любви и печалования, в которой «вопрос о богатстве и бедности» уже не был верховным и главным вопросом, уступая место другому, всеобъемлющему, нудящему к ответу вопросу — «вопросу о жизни и смерти», а вопрос «почему сущее существует?» отступал перед бьющимся в сердце вопросом, «почему живущие страдают и умирают»<sup>12</sup>. Федоров говорил Петерсону о том, «что мы не обречены на бессмысленное существование, а затем и на бесследное исчезновение, что наша цель — всеобщее воскрешение, восстановление всего погибшего и жизнь бессмертная»<sup>13</sup>. Шести-

десятьнику, «не сомневавшемуся тогда, что все произошло само собою, путем эволюции»<sup>14</sup>, философ дал такое толкование эволюционного процесса и места и роли в нем человека, которое впоследствии поставило учение «всеобщего дела» фундаментом активно-эволюционной, ноосферной мысли XX века (В.И. Вернадский, П. Тейяр де Шарден). Он заговорил о человеке как вершине природно-космической эволюции, как существе, в котором воссияла божественная искра сознания, призванная принести много плода. «...Человек — носитель разума не может не сознавать бессмыслицы создания для того, чтобы созданное было разрушено. <...> Человек — существо не разумное только, но и чувствующее, а также и способное к действию; человек не только сознает бессмыслицу создания для разрушения созданного, но и чувствует боль разрушения, страдает от потери близких. Куда же он направит свою деятельность, если не на избавление от претерпеваемых им страданий», если не на «сохранение своего существования», на «восстановление тех, без которых его собственное существование становится горестным и теряет всякий смысл»<sup>15</sup>. Стать сознательно-творческим орудием блага, борцом с энтропийными силами бытия, вести всю природу к ее одухотворению и преображению — так понимал Федоров долг человека в мире.

«Перерождение убеждений», совершившееся в Петерсоне после первой беседы с мыслителем, — совершилось мгновенно, почти по-евангельски. «Не разрушение и смерть, а жизнь бесконечную проповедовал Николай Федорович, и я отвернулся от прежней своей деятельности»<sup>16</sup>. Савл обратился в Павла. Петерсон навсегда оставляет революционную пропаганду, становится преданным учеником и последователем мыслителя.

Самый переход от социалистических и атеистических убеждений к учению глубоко религиозному, основанному на идее обожения, преображения мира и человека, на чаянии «воскресения мертвых и жизни будущего века», лишь на первый, скользящий взгляд мог показаться нелогичным и странным. Вспомним размышления Достоевского о нигилизме и атеизме как о той низшей, последней ступени отрицания, с которой начинается... восхождение к вере, причем к вере истинной, совершеннолетней, сознательной. «Нигилисты — это в сущности были мы, вечные искатели высшей идеи»<sup>17</sup>, — говорит Версолов Аркадию в подготовительных материалах к «Подростку». Для Достоевского русский нигилизм 1860-х гг. рожден тоской по идеалу, жаждой всей правды и всего смысла, нежеланием примириться на всякого рода «пищеварительных философиях». В стремлении шестидесятников к обновлению жизни, не раз подчеркивал он, было много искренней и горячей веры, было сердечное боление за всех и несомненный религиозный пафос. Самый их поиск спасения вне Бога и вне церкви

не в последнюю очередь объяснялся оторванностью христианства от мира, оторванностью, которую впоследствии пыталась преодолеть религиозно-философская мысль рубежа XIX—XX веков, ища плодотворного взаимодействия христианства со всей сферой человеческого творчества, науки, искусства, общественной жизни. Для шестидесятников, в сущности тех же «русских мальчиков», бившихся над вопросом «есть ли Бог, есть ли бессмертие?» (вспомним свидетельство Тургенева о Белинском, заявившем однажды ему «с горьким упреком»: «Мы не решили еще вопроса о существовании Бога, а вы хотите есть!»<sup>18</sup>, — а ведь шестидесятые годы были полны тем же пафосом), этот спасительный путь еще не был дан. Традиционное же разведение христианства и исторического строительства, христианства и общественной, государственной жизни в духе «кесарево — кесарю, Божие — Богу» и приводило «русских мальчиков», жаждавших не просто знания истины, но и осуществления ее, вопрошавших даже не «Кто виноват?», а именно «Что делать?», к отвержению христианства, к проповеди «разумного эгоизма», а потом — и к сознательному, порой грубому, нигилизму.

Петерсон в своих революционно-социалистических увлечениях, разумеется, не дошел до подобных крайностей; его главный пафос — служение ближнему, и для этого он готов был отказаться от материальных благ, пожертвовать собой, вероятно, даже пойти на костер. Потому-то с такой надеждой и пришел к Федорову, который, как о нем рассказывали, жил аскетом, не признавал никакой собственности и все жалованье раздавал нуждающимся. Но аскеза Федорова была во имя идеи всеобъемлющей и абсолютной, во имя богочеловеческого дела «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (I, 401), — дела, в котором призван участвовать весь род человеческий и где найдут применение все его силы, умения, способности. Федоровское понимание христианства как раз и разрешало то главное противоречие, над которым бились «русские мальчики» в век девятнадцатый и которое заставляло мучительно вопрошать:

*И в праве ли или не в праве к счастью  
Стремиться здесь, средь мира человек.  
Он, созданный ему безвестной властью,  
Он, мучимый страданьем целый век?*

*В пещере ль жизнь, в пустыне ль примиренье?  
Вопросы те уже ль не решены?*

И.С. Аксаков. После 1848 года

Впоследствии, уже в пору зрелости, Петерсон будет писать, что только в христианстве, воспринятом активно и творчески, ставшем «делом спа-

сения от смерти», — единственный по-настоящему реальный путь преодоления в молодом поколении безверия, индивидуализма и нигилизма, разрешения конфликта «отцов и детей». Пережив и перерастая опыт шестидесятников, ценя пафос делания, «невозможность удовлетвориться заботой лишь о себе и даже заботиться только о близких нам»<sup>19</sup>, жажду «общечеловеческой солидарности», свойственные демократической молодежи, он в то же время стремился восполнить изъяны выдвигаемого ими общественного и нравственного идеала. Вслед за Федоровым утверждал, что корни зла не в несовершенном социальном строе, а в самом природном порядке вещей, основанном на борьбе особей, вытеснении, смерти. Писал о человеке как венце эволюции, призванном направлять ее в соответствии с высочайшим религиозным идеалом. Соглашаясь с выдвигаемой «реалистами» апологией науки, призывал расширить ее задачи и границы, указывал на необходимость ориентации ее на «дело жизни», на преодоление смертоносных, разрушительных сил как во внешнем мире, так и в природе самого человека. «Природа не храм, а мастерская, и человек в ней работник, — отвечал он известной декларации Базарова, — но этот работник должен же что-нибудь создать, и не может работа его оставаться всегда бесплодной, и природа не на веки же вечные должна остаться мастерскою?!.. И храм, пока он не создан, а лишь создается, тоже еще не храм, а лишь мастерская; так и природа — мастерская, заключающая в себе все необходимое для создания из нее храма, а человек — работник в ней, создающий храм...»<sup>20</sup>.

Путь к такому совершеннолетнему пониманию был начат именно тогда, весной 1864 г., когда уездный учитель Н.Ф. Федоров последовательно и терпеливо знакомил восторженного юношу со своей системой идей. В первые недели знакомства они почти не расставались. «Отправляясь в училище, — вспоминал Петерсон, — я заходил за ним, и из училища уходили обыкновенно вместе; пообедав у себя на квартире, я шел к Н. Ф-чу, и мы отправлялись гулять на реку Клязьму, в лесок, бывший тогда около Богородска, вообще в окрестностях города и никогда по самому городу (в 1864 г. весна была ранняя, скоро стало сухо и так тепло, что 25 марта, на Благовещенье, мы гуляли уже без верхнего платья); затем пили вместе чай на квартире Н. Ф-ча, и я уходил от него поздно ночью»<sup>21</sup>.

Важное место в разговорах Петерсона и Федорова занимал вопрос о школьном преподавании. Педагогические взгляды мыслителя к тому времени уже сложились, и он щедро делился своими идеями с младшим товарищем. Когда спустя несколько месяцев Федоров переведется в г. Углич, а Петерсон, не захотев оставаться без него в Богородске, с 1865 г. станет учителем в Бронницах, он попытается осуществить в этом уездном горо-

де некоторые образовательные идеи Федорова. Начнет организацию при уездном училище музея с различными коллекциями на основе местного материала (археологической, исторической, геологической, энтомологической и др.), чтобы дать возможность учащимся всесторонне изучать историю, природу, культуру родного края, самим участвовать в собирании необходимых сведений (так прилагался федоровский принцип активности учащихся в процессе познания). Запланирует создание школьного огорода, аквариума и скотного двора, на котором трудились бы сами ребята, организацию метеорологических наблюдений. Его инициатива будет всецело поддержана как образованными жителями Бронниц, так и местной властью — об организации музея сообщат в губернских ведомостях, в совет музея войдут губернский предводитель дворянства, председатель земской уездной управы, все учителя уездного училища, а также исправник с помощником, который был членом губернского статистического комитета, коллекционером древностей и собирался пожертвовать свои коллекции создаваемому музею<sup>22</sup>.

К сожалению, довести этот замысел до конца Н.П. Петерсон не смог: 28 апреля 1866 г. его арестовали в связи с делом Д.В. Каракозова. Но на протяжении всей своей жизни он периодически возвращался к идее устройства школы по мыслям Н.Ф. Федорова. Во второй половине 1870-х гг. в Керенске, где Петерсон служил по юридической части, он стал инициатором открытия при Покровской церкви г. Керенска церковно-приходской школы. Программа для школы была составлена им по мыслям Федорова, который выступал за соединение образования и религиозного воспитания и выдвигал идею школы-церкви, где молитва неразрывно соединяется с исследованием, а исследование — с молитвой. В сентябре 1875 г. Петерсон начал даже специальную статью под заглавием «Церковно-приходская школа», и в связи с этим писал Федорову: «Главное содержание этой статьи, без сомнения, Ваши мысли, не знаю, так ли, как должно, мною поняты, но я старался переработать эти мысли, или, лучше сказать, усвоить их» (IV, 571). А в конце 1877 г., обращаясь к Достоевскому с изложением идей Федорова, сделал это в форме статьи «Чем должна быть народная школа?».

Мечта создать федоровскую школу не покидала Петерсона даже на склоне лет. 27 марта 1905 г., обсуждая в письме В.А. Кожевникову события русско-японской войны, явившейся потрясением для России, он признавался: «Но мы не можем, конечно, ожидать, когда сами события разбудят спящих, а потому я считаю своим долгом с осени устроить у себя дома школу с помощью моих дочерей, а может быть, и сына, который в нынешнем году кончает курс гимназии, — школу, в которой обучение было бы соединено, по возможности, с исследованием местности, школу

с вышкою для изучения небесных явлений, с метеорологическою станциею; в устройстве этой школы я надеюсь на Вашу помощь, заключающуюся в указании пособий для определения растений, насекомых, руководств для производства ботанических и зоологических экскурсий; в особенности не можете ли Вы мне помочь указанием руководства для *геологических исследований*, — здесь это особенно важно: снеговые горы от нас всего в пяти-шести верстах. Сделайте милость, не откажите помочь в этом; живя в Москве, Вам легко это сделать»<sup>23</sup>. А в 1909 г. шестидесятипятилетний судья открыл на окраине г. Верного при церкви Введения во храм Пресвятой Богородицы церковно-приходскую школу грамоты. Вот как писали об этом начинании «Туркестанские епархиальные ведомости» (1909. № 5): «Н.П. Петерсон — ближайший ученик покойного нашего философа Н.Ф. Федорова, задался высокой целью создания *новой христианской школы* по мыслям своего великого учителя. От души желаем высокочтимому Николаю Павловичу успехов в его святом деле <...>». Сам же Петерсон в статье, разъясняющей идею созданной им школы, подчеркивал, что эта школа замышлялась как школа «не только грамоты», но «молитвы и труда» и что только в единстве веры и знания по-настоящему возможно формирование целостной личности.

Примечательно, что принцип единства веры и знания, их соработничества в деле «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (I, 401), составлявший основу учения всеобщего дела и полагавшийся Федоровым в основу образовательного процесса, не сразу был воспринят Н.П. Петерсоном. Как признавался Николай Павлович позднее в одном из писем В.А. Кожевникову, поначалу он понимал это учение «весьма несовершенно и даже нечестиво», «представлял его себе тогда воскрешением без Бога силами одного человека»<sup>24</sup>. Именно в таком духе, подчеркивал он в том же письме, излагал он это учение в своих показаниях по делу Д.В. Каракозова<sup>25</sup>. И действительно, обращаясь к материалу следственного дела Н.П. Петерсона, мы не встретим здесь ни ключевой для Федорова идеи сыновства человека Богу, ни идеи Троицы как образца для человеческого общежития, ни темы Церкви как возглавительницы всеобщего дела, ни концепции внехрамовой литургии. Понимание этих идей придет к Петерсону потом. Пока же мысли Федорова о восстановлении всемирного родства, рожденные в другую эпоху<sup>26</sup>, проходят как бы сквозь мутное стекло, адаптируются к уровню развития и понимания двадцатилетнего молодого человека, который восточнее дышит воздухом шестидесятых годов. И тем не менее налицо существенный сдвиг: уже не в революционном насилии, не в борьбе с себе подобными видит он путь к совершенствованию общественной жизни, а в «знании и нравствен-

ности», их углублении и взаимном, оплодотворяющем действии. «Жизнь по Евангелию и знание — вот единственные пути, которые приведут нас в царство Божие»<sup>27</sup>. Да, Петерсон понимает пока Христа не как Богочеловека, поправшего смерть, первенца из умерших, Спасителя и Воскресителя, а в духе Э. Ренана — как проповедника нравственных заповедей. И Бога рисует не как Творца и Промыслителя мира, а «как тот идеал, к которому люди со временем должны прийти»<sup>28</sup>. Но и такое понимание Бога, оказывается, таит в себе созидательные потенции, понуждая человека духовно расти, дабы приблизиться к идеалу чаемого совершенства, в своей собственной жизни явить высокий нравственный образец.

Как сообщал Петерсон в своих показаниях, через Федорова он надеялся повлиять на своих товарищей по ишутинскому кружку дабы отвлечь их от идеи революционного насилия. С этой целью он знакомит с Николаем Федоровичем трех активных ишутинцев — Д.А. Юрасова, М.Н. Загибалова и П.Д. Ермолова. Сам Загибалов свидетельствовал о встрече с Федоровым в своих показаниях следующее: «...весной 1864 года, проездом из Москвы в деревню, я заезжал к нему (Н.П. Петерсону. — А. Г.) с Юрасовым. Пробыл я у него 2 дня и в это время виделся и познакомился с Учителем Богородского Училища Федоровым, к которому, после прогулки, мы зашли пить чай, причем имели разговор философского содержания: именно насчет учения идеалистов и материалистов. Разговора же политического содержания не было. Говорили еще об ходе образования в существующих заведениях, так, между прочим, и о их училищах и говорили при том, что хорошо бы было учить мальчиков естественным наукам и некоторым ремеслам»<sup>29</sup>. Судя по этому скупому свидетельству, Н.Ф. Федоров не стремился прямо переубеждать юношей, слишком уверенных в своей правоте, не затрагивал их политических взглядов; он пытался сдвинуть окуляры их видения, дать им более глубокое понимание вещей, направить энергию «русских мальчиков» в мирное, практическое русло. Петерсон, по всей видимости, рассказывал Федорову о намерениях его товарищей устроить школы, и Николай Федорович стремился познакомить своих собеседников с собственными взглядами на школьное обучение, которое должно быть воспитанием не революционеров, как того хотели ишутинцы, не «блудных сынов», не знающих любви к отцам, а «сынов человеческих», исполненных долга памяти и любви к своим отцам и предкам. При этом, зная преклонение шестидесятников перед наукой, он стремился заострять те грани своего учения, которые были связаны с проблемой развития научного знания, призванного, как и другие стороны человеческой деятельности, работать на дело жизни.

Пытался беседовать Федоров и с другим членом ишутинского кружка П.Д. Ермоловым, самым младшим из всех ишутинцев (ему на момент след-

ствия не исполнилось еще и двадцати лет), «самым даровитым» из них и наиболее увлеченным идеей борьбы за социальную справедливость. Она состоялась летом 1865 г. в Бронницах, куда Ермолов приехал погостить к Петерсону. Петерсон сообщал, что, желая познакомиться своего товарища, «самого даровитого из кружка», с Федоровым, он специально ездил за философом в Москву<sup>30</sup>. «...Я был приглашен Петерсоном в Бронницы провести несколько времени и полечиться, — показывал на следствии Ермолов. — У него я познакомился с Федоровым. У меня был с ним спор. Он высказывал ту мысль, что не действовать революционным путем и что социализм еще не может повести к благу, так как не доказано, чтобы он был самой лучшей организацией общества и что нужно людям заниматься наукой для отыскания настоящей истины. Я оспаривал его и защищал социализм и революцию. Петерсон был на стороне Федорова»<sup>31</sup>. Как видим, с П.Д. Ермоловым Н.Ф. Федоров разговаривал уже напрямую, указывая, прежде всего, на изъяны того идеала, на алтарь которого юноша мечтал принести все свое имение и даже жизнь. Однако переубедить П.Д. Ермолова мыслителю не удалось. Н.П. Петерсон позднее объяснял это, среди прочего, тем, что слишком далеко зашла тогда, в 1865 г., деятельность кружка, она «расширилась и углубилась, установились новые связи, с которыми трудно было порвать»<sup>32</sup>.

Как можно заключить из показаний самого Николая Федоровича, говорил он с ишутинцами и об ассоциациях, которым те придавали столь большое значение. Мы не имеем прямых свидетельств о том, как именно он, для которого существовал только один, высший и совершенный, образец подлинного объединения людей — Троица Неслиянная и Нераздельная, — пытался переубедить молодых ревнителей в их вере в ассоциацию как в идеал справедливой социальной организации. Но спустя двенадцать лет ученик Федорова Петерсон прямо выскажется на страницах печати в духе идей своего учителя об «ассоциациях, корпорациях, торговых и других всяких товариществах», видя в них создания капитализирующегося и утилитарного общества, примеры псевдоединства, основанного не на доверии и любви, а «на чувстве страха за свое существование или же на желании получить барыш, выгоду, пользу, хотя бы и на счет ближнего». «Устройство надежного контроля каждого за всеми и всех за каждым — попросту, поголовного шпионства из боязни, как бы кто не надул кого» — такова, по убеждению Петерсона, обратная сторона секулярных союзов, и им может и должно быть противопоставлено истинное единство, создаваемое под сению Церкви Христовой, которая «с самого основания своего имела своею задачею воспитание в людях чувства общения» и должна была «вести людей к миру, взаимной любви, единомыслию, заботе друг от друге»<sup>33</sup>. В критике бывшего ишутинца в адрес «артелей, ассоциаций, коопераций» как



мнимых, несовершенных форм общности звучат полемические нотки по отношению и к мировоззренческим иллюзиям бывших товарищей, а упоминание «поголовного шпионства» невольно заставляет вспомнить конспиративную группу «Ад», которая и была создана ишутинцами в целях именно такого шпионства...

Еще одно примечательное обстоятельство выясняется из показаний Н.П. Петерсона. Во время пребывания П.Д. Ермолова в Бронницах туда на один день заезжал и Д.В. Каракозов. В Бронницах он пробыл всего несколько часов, и с ним Федоров уже никаких разговоров не вел. Кто знает — останься Каракозов у Петерсона подольше, услышь он от Федорова то, что услышал в свое время сам Петерсон, и выстрел у Летнего сада мог бы и не прозвучать...

Увы, история сослагательного наклонения не признает. Выстрел прозвучал — и волна арестов захлестнула и уже отошедшего от революционной деятельности Петерсона, и Федорова, имя которого упоминали на следствии и Каракозов — как знакомого Петерсона, и сам Петерсон. Обстоятельства этого ареста и последовавших за ним допросов Н.П. Петерсон так передавал в своих воспоминаниях: «28 апреля 1866 года я был арестован, потому что после покушения 4-го апреля я был неосторожен, не скрывал, что хорошо знаю Каракозова и его товарищей, и, не одобряя их поступка, говорил, что знаю их за людей хороших, хотя и заблуждающихся. Об этом было донесено. После моего ареста был арестован и Н. Ф-ч по случаю знакомства со мною. Под арестом Н. Ф-ч пробыл всего три недели, как ни в чем не виновный был освобожден и снова получил место учителя уездного училища в г. Боровске, Калужской губернии. А я был предан Верховному Уголовному Суду со всеми причастными к событию 4-го апреля, и за недонесение о том, что у Юрасова скрывался Домбровский, был присужден к заключению в крепости на восемь месяцев с зачетом времени, проведенного под предварительным арестом, и с уменьшением этого наказания по случаю бракосочетания Государя-Наследника. 2-го декабря 1866 года я был освобожден из Петропавловской крепости»<sup>34</sup>. В письме Н.П. Петерсона В.А. Кожевникову от 13 марта 1905 г., где также кратко изложена история ареста учителя и ученика, читаем: «Оба мы были допрашиваемы Комиссиею, учрежденною тогда в Москве под председательством генерал-губернатора В.А. Долгорукова. Николай Федорович возбудил в членах Комиссии глубокое к себе почтение, что отразилось в благожелательстве и ко мне, и это до такой степени, что на другой год по окончании этого дела я и Николай Федорович давали уроки детям одного из членов Комиссии Михайловского. (В настоящее время Михайловский, его жена и дети, сын и дочь, наши ученики, давно уже умерли.) Показания Николая Федоровича, которые он

давал Комиссии, сохранились, конечно, и где-то в Архиве, нельзя ли чрез П.И. Бартенева разыскать дела этой комиссии и извлечь из них то, что показывал Н-лай Ф-ч. Интересно бы было для меня, по крайней мере, прочитывать в настоящее время и то, что показывал я»<sup>35</sup>.

Ныне материалы следственных дел и Н.Ф. Федорова, и Н.П. Петерсона, представляющие собой ценный источник к изучению биографии философа и его ученика, обстоятельств их знакомства, общения и деятельности в 1864—1866 гг., разысканы и печатаются в настоящем сборнике. Следственное дело Н.П. Петерсона дано в извлечениях, основу публикации составляют фрагменты, так или иначе связанные с обстоятельствами жизни и общения Федорова и Петерсона. Следственное дело Н.Ф. Федорова, подготовленное к печати В.В. Богдановым, представлено целиком.

При подготовке текста к печати в значительной части случаев сохранялись особенности орфографии и пунктуации оригинала. Конъектуры публикаторов помещены в квадратных скобках, расшифровки сокращенных слов — в угловых.

Дело Н.П. Петерсона печатается по: ГАРФ. Ф. 272. Оп. 1. Д. 21.

### Примечания

<sup>1</sup> Петерсон Н.П. <Из воспоминаний о Федорове> // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. СПб., 2004. С. 132.

<sup>2</sup> Он же. Из записок бывшего учителя // О Толстом: Международный толстовский альманах. М., 1909. С. 260.

<sup>3</sup> Н.П.П. [Н.П. Петерсон]. П-новская школа // Ясная Поляна. 1862. № 10. С. 35—36.

<sup>4</sup> Как вспоминал Н.П. Петерсон, из 13 или 14 учеников, с которыми он занимался, платили ему за обучение только пять человек (Дело Московской следственной комиссии об учителе Бронницкого уездного училища Николае Петерсоне // ГАРФ. Ф. 272. Оп. 1. Д. 21. Л. 40 об.).

<sup>5</sup> Н.П.П. [Н.П. Петерсон]. Г-ская школа // Ясная Поляна. 1862. № 6. С. 32—39; Он же. П-новская школа // Там же. № 10. С. 24—37.

<sup>6</sup> Дело Московской следственной комиссии об учителе Бронницкого уездного училища Николае Петерсоне. Л. 44.

<sup>7</sup> Петерсон Н.П. <Автобиография> // НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 78. Л. 1 об.

<sup>8</sup> Он же. <Из воспоминаний о Федорове>. С. 132.

<sup>9</sup> Он же. Из записок бывшего учителя. С. 263.

<sup>10</sup> Он же. <Из воспоминаний о Федорове>. С. 133.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же. С. 135, 136.

<sup>13</sup> Там же. С. 133—134.

<sup>14</sup> Там же. С. 134.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Петерсон Н.П. Автобиография. К. 11. Ед. хр. 5. Л. 8.

<sup>17</sup> Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 16. Л., 1976. С. 53.

<sup>18</sup> *Тургенев И.С.* Воспоминания о Белинском // *Тургенев И.С.* Полн. собр. соч. и писем: В 28 т. Т. 14. М.: Л., 1967. С. 29.

<sup>19</sup> *Петерсон Н.П.* Н.Ф. Федоров и его книга «Философия общего дела» в противоположность учению Л.Н. Толстого «о непротивлении» и другим идеям нашего времени. Верный, 1912. С. 46.

<sup>20</sup> Там же. С. 59.

<sup>21</sup> *Петерсон Н.П.* <Из воспоминаний о Федорове>. С. 133.

<sup>22</sup> См.: ГАРФ. Ф. 272. Оп. 1. Д. 21. Л. 63—65 об.

<sup>23</sup> Н.П. Петерсон — В.А. Кожевникову. 27 марта 1905 // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. СПб., 2008. С. 20.

<sup>24</sup> Н.П. Петерсон — В.А. Кожевникову. 13 марта 1905 года // НИОР РГБ. Ф. 657. К. 10. Ед. хр. 25. Л. 15—15 об.

<sup>25</sup> Там же. Л. 15 об.

<sup>26</sup> О Н.Ф. Федорове как человеке *пятидесятих* годов см.: *Гачева А.Г.* Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров: Встречи в русской культуре. М., 2008. С. 92—94.

<sup>27</sup> ГАРФ. Ф. 272. Оп. 1. Д. 21. Л. 62.

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Там же. Д. 14. Л. 250—250 об.

<sup>30</sup> Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 140.

<sup>31</sup> ГАРФ. Ф. 272. Оп. 1. Д. 14. Л. 160; см. также: Красный архив. 1926. Т. 4. С. 117.

<sup>32</sup> Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 140.

<sup>33</sup> *Петерсон Н.П.* Письмо в редакцию «Справочного листка района Моршанско-Сызранской железной дороги» (IV, 503—504; в данном томе собрания сочинений Н.Ф. Федорова в разделе «Приложение» опубликованы и другие тексты, имеющие отношение к истории знакомства Достоевского с учением «всеобщего дела»).

<sup>34</sup> *Петерсон Н.П.* <Из воспоминаний о Федорове>. С. 140.

<sup>35</sup> Н.П. Петерсон — В.А. Кожевникову. 13 марта 1905 года. Л. 15—15 об.

## **ДЕЛО МОСКОВСКОЙ СЛЕДСТВЕННОЙ КОМИССИИ ОБ УЧИТЕЛЕ БРОННИЦКОГО УЕЗДНОГО УЧИЛИЩА НИКОЛАЕ ПЕТЕРСОНЕ**

**[Письмо попечителя Московского учебного округа Д. Левшина  
кн. В.А. Долгорукову]<sup>1</sup>**

29 апреля 1866 г.

№ 1155

Москва

Милостивый Государь

Князь Владимир Андреевич

Имею честь препроводить при сем к Вашему Сиятельству представленное мне директором училищ Московской губернии письмо к нему штатного смотрителя Бронницких училищ, из которого Вы усмотреть изволите, что учитель Бронницкого уездного училища *Петерсон* находился в связи и дружеских сношениях с тем кружком, к которому принадлежал Каракозов<sup>2</sup>.

Сделав распоряжение о немедленном удалении Петерсона от занимаемой им должности, дальнейшее расследование по этому делу предоставляю на благоусмотрение Вашего Сиятельства.

Примите, Милостивый Государь, уверение в совершенном моем к Вам почтении и преданности

Д. Левшин.

**[Докладная записка полковника Воейкова]**

Управление  
Московского жандармского  
штаб-офицера  
30 апреля 1866 года  
в г. Москве

Секретно

Переданную мне г<осподином> московским губернатором князем Алексеем Васильевичем Оболенским<sup>3</sup> переписку об арестованном учителе Бронницкого уездного училища *Петерсоне*, знакомом с давнего времени с государственным преступником Каракозовым, обще с найденными у него бумагами и книгами, при сем имею честь представить на рассмотрение и распоряжение Комиссии, присовокупляя, что Петерсон содержится при Тверском частном доме, доставленный в Москву арестованным, бронницким уездным исправником, флота капитан-лейтенантом Шван<sup>4</sup>, в принятии сего арестанта и опечатанных бумаг, 30-го сего апреля, выдана г-ну Шван из вверенного мне управления квитанция за № 258-м.

Полковник Воейков.

**[Письмо штатного смотрителя Бронницких училищ Василия  
Калайдовича директору училищ Московской губернии  
А.Н. Соколову<sup>5</sup>]**

Получено 28 апреля 1866

Конфиденциально

Милостивый государь  
Александр Николаевич!

Чрезвычайное событие, случившееся 4 апреля, поставило нас, русских, в такое чутко-сторожевое положение, что иные людские речи и поступки, не имевшие в прежнее время особой важности, теперь делаются как бы несколько знаменательными. Вот повод, по которому я считаю святою обя-

занностию высказать Вам известные мне и моим сослуживцам черты жизни и характера нашего учителя г. Петерсона.

Человек этот, по словам Вашего предместника, подававший хорошие надежды, переведен из Богородска в Бронницы с небольшим год тому назад<sup>6</sup>; он, по своей внешней обстановке, не возбудил во мне симпатии, но впоследствии его беседы обнаружили в нем некоторое стремление на службу человечества, основанное, к несчастью, не на краеугольном камне — Христе, а на каком-то рассудке, совершенно еще неустановившемся; верует он по Ренану и не скрывает ни от кого (кроме учеников) своих идей, хотя и ходит иногда в Церковь; идеи эти еще до 4 апреля он проводил даже Законоучителю, чем и поставил себя в другое к нему отношение; собственности у него почти нет, да и другие, по его словам, иметь ее не должны; деньги же на потребности жизни, не довольствуясь жалованьем, он не чуждается брать в долг; ходит в плохой одежде, общества не избегает, но заметно ищет единомышленного знакомства. Прежде, говорил он, его убеждения были чем-то дурны. Эти (неизвестные нам) неправильные убеждения, по его словам, остались однако и теперь в его товарищах по Пензенскому Институту и частью по Московскому Университету; с подобными товарищами он видался и даже один из них, Ермолов<sup>7</sup>, гостил у него в Бронницах, а Каракозов приезжал за Ермоловым. Книг особенно безнравственных, кроме Ренана, я не видал у него. Когда же событие 4 апреля сделалось известным, г. Петерсон первый сказал мне об этом с видимой печалью, выразивши подозрение в этом ужасном поступке на людей, подобных его бывшим товарищам, причем объяснил, что если его подозрения сколько-нибудь справедливы, то с людьми такого свойства он прекращает всякое сношение, а когда в следующем за тем № газет была объявлена фамилия преступника, то у него как бы невольно вырвались сожаление к Каракозову и слова: «За что погибает человек?» Но Законоучитель попросил его не продолжать далее. Молва о сожалении г. Петерсона к преступнику носится по городу.

С искреннейшим уважением и совершеннейшею преданностию честь имею быть Вашим, Милостивый государь, покорнейшим слугою

Василий Калайдович.

27 апреля 1866 г.

г. Бронницы.

[Акт ареста и обыска в квартире Н.П. Петерсона  
от 28 апреля 1866 г.]

1866 года апреля 28 дня г<осподин> бронницкий исправник флота капитан-лейтенант Н. Шван вследствие предписания его сиятельства господина Московского гражданского губернатора от 27 апреля за № 50, полученного по эстафете вышеписанного числа, пригласив с собою как депутата со стороны училища коллежского асессора Немова, назначенного для этой цели г. штатным смотрителем титулярным советником Калайдовичем, и вместе с полицейским Ратманом, купцом Корнеевым и Бронницким полицейским надзирателем Чистоновым вошли в квартиру, занимаемую в доме Бронницкого мещанина Артема Тимофеева Баулина учителем математики местного училища Николаем Павловичем *Петерсон*. В квартире в это время находился кончивший курс в Богородском уездном училище сын бывшего письмоводителя Богородского городничьего правления губернского секретаря Гусева Петр Егоров Гусев — молодой человек восемнадцати лет от роду, на спрос вошедших объяснил. В субботу 23 числа текущего апреля месяца г. Петерсон отправился в Москву чрез станцию железной дороги — Каменское, куда намерен был дойти пешком, цели его поездки г. Гусев объяснить не мог, — по словам г. Петерсона, он должен был возвратиться в Бронницы в понедельник или во вторник, но до сих пор не возвращался. При этом г. Немов заявил, что г. Петерсон, отправляясь в Москву, имел увольнительный билет от штатного смотрителя сроком — на три дня. По расспросам г. Гусев сказал, что Петерсон отправляясь в Москву, хотел остановиться у брата его, живущего на Ильинке в Юшковом переулке в доме Варгина в квартире № 1 у Улыбина. Кроме того, он иногда бывает у Прозина — студента Московского университета, которого квартира находится на Малой Никитской в доме, где помещается Коммерческий суд в верхнем этаже. Г<осподин> Гусев проживает в квартире г. Петерсона с 10 декабря прошлого 1865 г., приготавливаясь в уездные учителя пользуется уроками своего хозяина, с которым познакомился, будучи в Богородском училище учеником, где г. Петерсон был преподавателем. В течение того времени, как г. Гусев проживал на квартире Петерсона, к нему на Масленице из Москвы приезжали студенты Петровской Земледельческой Академии г. *Лимберг* и *Кутыев*<sup>8</sup>, цели посещения их ему, Гусеву, неизвестно; бывшего вольного слушателя Московского университета Каракозова г. Гусев видал и был несколько раз у него на квартире в Москве в прошлом 1865 году, к которому заходил по поручению от г. Петерсона, состоявшем в том, что г. Петерсон просил г. Каракозова содействовать успеху открытия Музея при

Бронницком Уездном Училище, — собиранием насекомых, и только последний раз застал его дома, что было летом в 1865 г.; в то время с Каракозовым на одной квартире жили г. Ермолов и Ишутин<sup>9</sup>; квартира эта находилась в Конюшках близ реки Москвы у местного ряда недалеко от Зоологического сада, <...> указать дом этот может: посещал эту квартиру с знакомым своим неизвестного ему звания Федором Афанасьевым *Никифоровым*<sup>10</sup> — приказчиком Косметического магазина под фирмою «Новый магазин», находившегося в прошлом году на Никитской, а теперь переведенного куда-то в другое место. Приказчик этот был знаком, как видно, с Каракозовым и товарищами его по квартире; познакомился же г. Гусев с упомянутым выше приказчиком чрез г. *Петерсона*, который в бытность г. Гусева в Москве на квартире брата его однажды с ним отправился к Никифорову и рекомендовал ему г. Гусева как желающего готовиться на получение звания уездного учителя и чтобы Никифоров помог в чем сможет, а тот проявил согласие, хотел заниматься с г. Гусевым историей, говоря, что предмет этот ему знаком: но это осталось без уточнения; где же воспитывался сам Никифоров, того он не объяснял, и вообще о Никифорове г. Гусеву известно только одно и то случайно, что он уроженец Смоленска; во все посещения г. Гусева квартиры Каракозова Никифоров был постоянно с ним, и в разговоре своем с хозяевами при г. Гусеве не обнаруживал никаких особых политических воззрений, из которых г. Гусев смог бы заключить о каких-либо преступных замыслах как хозяев квартиры, так и Никифорова.

Во время расспросов вошел в квартиру родной брат г. Петерсона, *Михаил Петерсон, 14 лет, молодой человек*, из расспросов которого стало известно, что в прошлом 1865 в начале июня месяца г. Каракозов посещал брата его, пробыв в Бронницах всего только несколько часов, и отправился обратно в Москву, взяв в собою гостившего недели две у брата его г. *Ермолова*, и больше [М. Петерсон] г. Каракозова в Бронницах не видал; впрочем в скором времени по отъезде г. Каракозова отправился сам в Москву, где и пробыл до августа месяца.

После расспросов приступлено было к обозрению бумаг и книг, находившихся в квартире г. Петерсона; из них учебники на русском языке, пропущенные цензурою, оставлены, а рукописные, а также письма и различные заметки опечатаны и занесены в особо прилагаемую при сем опись.

Во время последней работы, а именно в 4 часа пополудни *прибыл из Москвы хозяин квартиры г. Петерсон, который на расспросы объяснил:* уроженец он Пензенской губернии Краснослободского уезда, сын титулярного советника Петерсона, проживающего в Краснослободске в доме второй жены своей и находящегося в настоящее время в отставке. Пер-

воначальное образование получил в Пензенском Дворянском институте, куда поступил в 1854 г. на казенный счет; в числе воспитанников института был и *Ермолов*; Каракозов же в это время был *воспитанником Пензенской гимназии*, изредка с ним встречался. После чего предъявлял свои права на поступление на филологический факультет в Московский университет в 1861 г. в июле, где вряд ли был записан в списки, ибо не поступив, (я)<sup>11</sup> тотчас же возвратил свои бумаги и, пробыв в Москве до января месяца 1862 г., отправился в Тульскую губернию в Ясную Поляну в имение графа Толстого, для занятия должности учителя в сельской школе; жил в Москве с июля 1861 г. по январь 1862 г. без всякого определенного занятия, — существуя сперва весьма скудно <...> сначала в долг, а потом на деньги, высланные ему<sup>12</sup> от Отца. У графа Толстого пробыл около года и в январе следующего 1863 года возвратился в Москву, где в августе поступил в Университет на Медицинский факультет, существуя около года в Москве уроками <...> Не окончив курса в университете в половине марта 1864 г. отправился в Богородск на должность уездного учителя, в этой должности утвержден 31 декабря того же года и перемещен в г. Бронницы в марте 1865 года.

Отправился в Москву в субботу с вечерним поездом с целью отдать долг Никифорову — приказчику, о котором говорил г. Гусев и которого звание г. Петерсону также не известно, но как кажется ему, он мещанин. Цель поездки была купить книги, склянки и реактивы для химической лаборатории и других надобностей; прибыв в Москву, отправился прямо на квартиру г. Добротворского<sup>13</sup>, который живет на Басманной у Богоявления в Девишном переулке в доме Кудрявцева, где провел три ночи моего пребывания в Москве, а четвертая проведена мною у *жены умершего артиста Полтавцева*<sup>14</sup>. <...>

<...> Относительно образа мыслей Каракозова г. Петерсон объяснил, что направление их было такое же, как и у большей части молодежи, с *некоторым социальным оттенком и недовольством существующим порядком*; принадлежал ли он какой-либо особой политической партии, того г. Петерсон не знает, а если и принадлежал, то какой именно и кто ее составляет, того ему не известно; высказываясь не стесняясь о своих социальных убеждениях, Каракозов никогда не упоминал о своем преступном намерении, и что его понудило к тому, того г. Петерсон не знает и не понимает. Последний раз с Каракозовым г. Петерсон виделся в октябре или ноябре месяцах прошлого 1865 г. <...>

*По осмотре книг, привезенных г. Петерсоном из Москвы, они оказались следующие:* 1. Ручная книжка для грамотного поселянина. 2. На французском языке химия Лорана. 3. История развития Европы два тома, пе-



ревод с английского. 4. Химическая лаборатория Штамера — перевод с немецкого. 5. Ботанические беседы — перевод Бекетова<sup>15</sup>.

Вызванный хозяин Бронницкий мещанин *Баулин* на расспросы объяснил, что г. Петерсон живет у него в доме с 27 февраля настоящего года, живет тихо, гостями в течение этого времени у него кроме сослуживцев его и местных жителей, да и то весьма редко, никого не видал; *кроме одного бывшего на Страстной и Пасхальной неделях, приехавшего откуда-то, и кто он такой, ему не известно; и вообще входя редко в его помещение*, г. Баулин не мог объяснить, как живет и чем занимается г. Петерсон.

*Постановлено*: обо всем оказавшемся записать в настоящий протокол, который и утвердить подписями присутствующих; бумаги, найденные у г. Петерсона, портреты и книги, за исключением учебников, описать, прошнуровать, опечатать печатями г. исправника и депутата г. Немова и отобрать. Г. Гусева обязать подпискою не отлучаться из города и дому, и отобрав его вид, сдать под надзор полицейского надзирателя Чистонова. А г. Петерсону объявить, что он с настоящей минуты арестован.

Бронницкий исправник Н. Шван.

Депутат со стороны училища учитель Немов.

Полицейский надзиратель Чистонов.

Полицейский Ратман, [купец] Корнеев.

Присутствовал и правильность акта утверждаю П. Гусев.

Присутствовал и правильность акта утверждаю учитель Петерсон.

Присутствовал М. Петерсон.

За неграмотностию мещанина Баулина по его просьбе Александр руку приложил.

### **Опись бумаг, заарестованных в квартире учителя Бронницкого уездного училища Николая Павлова Петерсона при обыске**

1. Тетрадь на двадцати семи листах пронумерованных и прошнурованных.
2. Тетрадь на сорока листах пронумерованных и прошнурованных.
3. Книга на семидесяти двух прошнурованных листах.
4. Тетрадь на двадцати восьми пронумерованных и прошнурованных листах.
5. Четыре портрета: из них три женских и один мужской (штаб-офицер).
6. Тетрадь на тридцати четырех пронумерованных и прошнурованных листах.
7. Разные бумаги на семи прошнурованных и пронумерованных листах.

8. Переписка на шести прошнурованных и пронумерованных листах.

9. Книга на шестидесяти восьми прошнурованных и пронумерованных листах.

10. Разные документы, а именно: 1. Прошение к начальнику Межевых топографов его, Петерсона. 2. Медицинское свидетельство сыну коллежского асессора Павла Петерсона<sup>16</sup> Михаилу. 3. Метрическое свидетельство его же Михайлы за № 8869. 4. Копия станового. 5. Копия с аттестата Павла Иванова Петерсон. 6. Копия с Медицинского свидетельства о здоровье сына его Петерсона Михаила. 7. Свидетельство о неимуществе г. Петерсона. 8. Копия с указа об отставке Петерсона.

11. Книга *Le Christ devant le siècle au nouveaux témoignages des sciences en faveur du Catholicisme. Par Rosellu de Logues* на трехстах пятидесяти шести писанных листах.

Уездный исправник Н. Шван.

Полицейский надзиратель г. Бронницы Чистонов.

Полицейский Ратман, [купец] Корнеев.

Присутствовал и правильность описи утвердил

Учитель Петерсон.

В акте этом пропущено то обстоятельство, что я заявлял господину штатному смотрителю и господину Директору Московских училищ о своем знакомстве с Каракозовым.

Петерсон.

[Письмо гр. Муравьева<sup>17</sup> князю В.А. Долгорукову]

Получено 7 мая 1866 г.

*Секретно*

Милостивый Государь

Князь Владимир Андреевич!

Имею честь препроводить при сем к Вашему Сиятельству копию с показаний преступника Дмитрия *Каракозова*, о знакомстве и сношениях его с Бронницким учителем *Петерсоном*, покорнейше прося сообщить мне все те сведения, которые будут обнаружены председательствуемою Вами Комиссиею, в отношении Петерсона.

Примите, Милостивый Государь, уверение в совершенном моем почтении и преданности.

Граф Муравьев.

## Копия с показаний преступника Каракозова

<...> Имею честь объяснить, что я действительно был хорошо знаком с Бронницким учителем Петерсоном и был у него в Бронницах. Отношения мои к нему состояли в том, что он был членом одного московского кружка, к которому принадлежали мои товарищи Странден<sup>18</sup>, Ермолов, Ишутин и который заботился о распространении школ и ассоциаций, и я имел с ним сношения как с членом кружка, к которому принадлежали мои товарищи, чтоб уяснить путь и средства для открытия школ. Я ездил к нему в Бронницы только один раз, именно прошлого года летом, кажется в начале июня месяца.

В то время он высказывал, каким путем он думал повести дело и с этою целью им была даже написана программа, в которой говорилось о необходимости заводить при школах гербарии и аквариумы и вообще как можно более знакомить учеников с естественными науками. Предполагалось для этого собирать деньги посредством подписки. Я познакомился с ним вскоре после моего приезда в Москву, где встретил его у одного из моих товарищей, кажется, у Страндена. Петерсон же довольно часто ездил в Москву, преимущественно во время праздников, когда он был свободен от занятий. В Москве он останавливался, как говорил он, у какого-то учителя Федорова. Этого учителя Федорова я встретил у него и в Бронницах, когда приехал к нему. В Бронницах я был недолго, менее суток. В переписке с Петерсоном не находился. Из Бронниц отправился обратно в Москву. Подписал Дмитрий Владимиров Каракозов.

**[Из отношения московского генерал-губернатора  
кн. В.А. Долгорукова (управление Московским генерал-  
губернаторством) М.Н. Муравьеву от 20 мая 1866]**

Управление  
Московского  
Генерал-губернатора  
20 мая 1866 г.  
№ 102

Милостивый Государь!  
Граф Михаил Николаевич,

Состоящий под следствием в председательствуемой мною Комиссии учитель Бронницкого уездного училища Петерсон *доведен* до сознания в обнаружении бывшего революционного общества, с злонамеренною це-

лю. Показания его, данные 17 и 18 сего мая, очень важны и касаются многих лиц, вытребованных в Санкт-Петербург. Поэтому я считаю нужным сообщить на усмотрение Вашего Сиятельства выписку из ответов Петерсона, из которых Вы усмотрите, что Никифоров уже после события 4 апреля выражал свои настояния о повторении злоумышления. <...>

**[Шифрованная телеграмма гр. М.Н. Муравьева московскому генерал-губернатору кн. В.А. Долгорукову от 25 мая 1866]**

Получено 25 мая 1866 года  
В 6 часов вечера

Москва, генерал-губернатору.

Встречается необходимость в личности учителя Петерсона, прошу прислать его арестованным сюда, по миновании надобности он будет возвращен.

Граф Муравьев.

**[Телеграмма кн. Долгорукова М.Н. Муравьеву от 27 мая 1866]**

Петербург

Графу Муравьеву.

Сегодня с шестичасовым вечерним поездом отправляется в Петербург учитель Петерсон.

**[Письмо В.А. Долгорукова гр. М.Н. Муравьеву]**

Управление

Московского

Генерал-губернатора

27 мая 1866 г.

Милостивый государь

Граф Михаил Николаевич!

Согласно шифрованной депеши Вашего Сиятельства, от 25 сего мая, имею честь уведомить, что мною сделано распоряжение об отправлении учителя *Петерсона* сего числа с вечерним поездом в Петербург; но при этом нужным считаю присовокупить, что ему, Петерсону, предстоят многие еще вопросы по делам председательствуемой мною Комиссии и сверх того по его указанию должны быть произведены местные изыскания, поэтому ему необходимо быть в Москве, вследствие чего и имею честь по-

корнейше просить Ваше Сиятельство по миновании надобности приказать возвратить Петерсона в Москву.

Примите, милостивый государь, уверение в совершенном моем почтении и преданности. Подписал Князь Долгоруков.

**[Прошение Н.П. Петерсона кн. В.А. Долгорукову от 4 июля 1866]**

Ваше Сиятельство!

В Бронницах остался мой брат без всяких средств к существованию. Хотя я и просил г. Штатного Смотрителя написать моему отцу, чтобы он взял брата к себе; но мой отец не в состоянии дать брату какое-нибудь воспитание; я же его готовил в Школу Межевых Топографов, куда надеялся поместить его на казенный счет. Со времени моего ареста некому заняться приготовлением брата, а потому он по всей вероятности не в состоянии будет выдержать экзамена для поступления в Школу Межевых Топографов. Так как Ваше Сиятельство были ко мне столько снисходительны в то время, когда я являлся в комиссию, то я и осмеливаюсь просить Ваше сиятельство снизойти к несостоятельности моего отца и поместить моего брата в какое-либо казенное заведение. Я вполне уверен, что Вы по доброте своей не откажете мне в этой милости.

Николай Петерсон

1866-го года,  
июля 4-го дня.

**[Отношение В.А. Долгорукова П.Д. Максимову,  
Бронницкому предводителю дворянства]**

Секретно

Милостивый государь  
Павел Дорофеевич!

Арестованный по производимому Высочайше утвержденною под председательством моим следственною комиссиею делу, учитель Бронницкого уездного училища Николай *Петерсон* вошел ко мне с прошением о помещении оставленного им в г. Бронницах брата его Михаила 14-ти лет в какое-нибудь учебное заведение на казенный счет, так как отец их, Петерсонов, не имеет никаких средств не только к воспитанию означенного мальчика, но и к содержанию его у себя.

Принимая во внимание, что после арестования учителя Николая Петерсона, у которого жил и учился брат его Михаил, последний остался в безвыходном положении, я обращаюсь к Вам, Милостивый Государь, с почтеннейшею просьбою принять участие в судьбе этого мальчика и не имею

те ли Вы в виду какой-нибудь возможности к помещению его в учебное заведение на казенный счет или же на иждивение благотворительных особ; о распоряжении же, какое будет Вам угодно сделать, не оставить меня уведомлением.

Примите, милостивый государь, уверение в совершенном моем почтении и преданности. Подписал генерал-адъютант князь Долгорукий.

### [Из показаний Н.П. Петерсона]

1866 года мая 11 дня в присутствии Комиссии допрашиван учитель Бронницкого уездного училища Петерсон.

*Объясните звание Ваше, имя, отчество и фамилию, сколько Вам от роду лет, какой Вы веры, если Православной, то бываете ли ежегодно на исповеди и у Св. причастия и где именно?*

Зовут меня Николай Павлов Петерсон, от роду имею двадцать один год, исповедания православного, на исповеди и у Святого причастия бываю, но с 1862 года по сие число не был. Где же был в последний раз на исповеди и у Св. причастия, названия села припомнить не могу; но в это время я проживал в деревне Плеханове по приглашению графа Льва Николаевича Толстого учителем в заведенной школе для обучения крестьянских детей<sup>19</sup>. Плеханово отстояло от того села, где я в последний раз говел, в четырехверстном расстоянии Тульской губернии, Крапивенского уезда.

*Когда и где Вы рождены и крещены, кто Ваши родители, как зовут их и кто были Вашими воспитателями?*

Родился в 1844 году, Пензенской губернии, Краснослободского уезда, в деревне Барановке. Родители мои титулярный советник Павел Иванов и Марья Григорьева Петерсон, воспитателем у меня был служивший уездным судьей Николай Петров Каблуков, а воспитательницей родственница г. Каблукова Александра Иванова Каблукова. Крещен я в церкви села Усад. <...>

*Где Вы воспитывались и какое получили ученое звание?*

Воспитывался в Пензенском Дворянском Институте, где окончил курс и получил аттестат, дающий мне право на без-экзаменное поступление у Университет.

*Если Вы учебным начальством удостоены какого-либо звания, давно ли занимаете эту обязанность и какой преимущественно преподаете*

*предмет, а также с которого времени находитесь в Бронницком училище и где прежде занимались?*

Выдержав в Московском университете экзамен на звание уездного учителя по предметам арифметике и геометрии, вследствие чего и получил место в Богородском уездном училище, где находился около года, преподавал арифметику и геометрию во всех трех классах; 1865 года тем же званием в город Бронницы был переведен. По приезде моем из Пензы в Москву в 1861 году в июле месяце я подал господину ректору Московского университета просьбу о принятии меня в число студентов, и следующие деньги за первое полугодие двадцать пять рублей мною внесены в правление Университета, но по прошествии около 15 или 20 дней по стесненным моим денежным обстоятельствам был вынужден потребовать внесенные мною 25 рублей назад из правления Университета и, взяв оттуда же мои бумаги, отказался от вступления в число студентов. И с августа месяца 1861-го по январь месяц 1862-го года проживал в Москве без всяких определенных занятий, имея возможность к существованию в помощи моих товарищей: Фризе, Прозин, Тростянский, Добронравов<sup>20</sup>. Получив же в ноябре от отца деньги, я по возможности расквитался с моими товарищами.

В январе месяце 1862-го года чрез посредство не окончившего курс в Казанском университете студента Сердобольского<sup>21</sup> я был отрекомендован графу Льву Николаевичу Толстому, к которому и явился на квартиру в гостинице Лебяди. Граф Лев Николаевич Толстой предложил мне, как мировой посредник, ехать в Тульскую губернию, в Крапивенский уезд, в одну из волостей его участка и занять место учителя в какой-либо сельской школе, получая в вознаграждение за каждого учащегося в месяц по 50 копеек серебром. И кроме сего за занятия по изданию журнала «Ясная Поляна» особое вознаграждение. Условившись с графом Толстым, я в том же январе месяце отправился в его имение, Тульской губернии, Крапивенского уезда, Ясную Поляну; издержки путевые были на счет графа; из Ясной Поляны я переехал в село Головнино, в имеющуюся там школу; но так как уже там был преподаватель, то я остался в оном только семь дней и переехал в деревню Плеханово, где и занял место учителя, где имел тринадцать или четырнадцать учеников, из коих за обучение мне платили только пять человек.

Не будучи в состоянии существовать столь малой платой, я пробыл в Плеханове только до Святой недели и, отправившись к графу Толстому, я объяснил, что мне невозможно продолжать моих занятий. Граф Толстой предложил мне остаться у него в доме и занять должность секретаря журнала «Ясная Поляна», на что я согласился и пробыл у графа до половины сентября 1862 года.

К сим ответам учитель уездного училища Николай Павлов Петерсон руку приложил.

При сем присутствовали:

Председатель Комиссии Князь Долгоруков  
Члены Комиссии: Генерал-майор Тишин-Берте  
Свиты Его Величества генерал-майор Арапов<sup>22</sup>  
Корпуса жандармов полковник Воейков  
Гвардии штабс-капитан Михайловский<sup>23</sup>

Предложены 12-го мая 1866 г.

С половины сентября 1862 года и до половины января 1863 года я занимался по приглашению графа Сергея Николаевича Толстого с воспитанником его, проживающим у купчихи Марьи Михайловы-Шишкиной в городе Туле<sup>24</sup>. Но, вероятно, графу Толстому показались мои познания недостаточными для того, чтобы я мог заниматься с его воспитанником, то он предложил место управляющего, на что я сначала было согласился, но по прошествии нескольких дней я от предложенного им мне места отказался и немедленно отправился в Москву <...>.

В начале сентября [1863] я начал посещать лекции, ибо поступил в число студентов Московского университета по медицинскому факультету. Я продолжал слушать лекции до января месяца 1864 года, но не внесши денег за второе полугодие за слушание лекций, я был принужден оставить Университет. <...> я поселился с двумя моими товарищами по Пензенскому институту Странденон и Кутыевым в доме Мельникова на Большой Бронной, с которыми я и прожил до марта месяца 1864 года, в марте месяце я был назначен исправляющим должность учителя в Богородское уездное училище, откуда, как в начале сего ответа было мною объяснено, переведен в город Бронницы тем же званием, где находился при исполнении своих обязанностей до дня моего ареста, т. е. до 28-го апреля 1866-го года.

*Не изучали ли Вы социалистического учения, если изучали, то с которого времени, от кого именно и под каким руководством.*

Изучением, в собственном смысле этого слова, социалистического учения не занимался, статьи же с социалистическим направлением читать мне приходилось в нашей журналистике, и кроме того я читал вещь не цензурированную, а именно — «С того берега» Герцена, кроме того мне приходилось читать номеров 20 «Колокола», издаваемого Герценом.



*Читали ли Вы сочинения русских или иностранных писателей, относящихся до социализма, нигилизма или ассоциации, если читали, то какие именно и от кого их приобрели?*

Что я читал, то мною объяснено в предыдущем ответе. Между социализмом же, нигилизмом и ассоциацией я не вижу никакого различия. Что касается до того, где я приобретал читанные мною номера «Колокола», «С того берега» и найденные у меня при обыске: сочинение Лорана и рукопись неизвестного мне автора об религии, все эти поименованные мною вещи приобретены мною покупкою в 1861-м году в самом Университете у студента, не знаю, какого факультета, по фамилии Яковлев<sup>25</sup>. Имя его мне не известно, где он ныне находится, не знаю <...> Вышепоименованный студент Яковлев в 1861 году имел по несколько экземпляров сочинений: Лорана, Фейербаха, «С того берега» и номеров «Колокола», которые и продавал совершенно открыто между студентами в самом Университете.

*Какой Вы взгляд усвоили себе при изучении вышеозначенных сочинений и находите ли Вы их полезными для общественной жизни и в чем именно?*

В Москву я прибыл, когда мне было семнадцать лет, и первое понятие о социализме я получил от студентов, которые говорили, что занесены эти понятия к нам сочинениями Герцена. Об нигилизме же я получил понятие, прочитав роман г. Тургенева «Отцы и дети». По молодости лет моих я вначале не отдавал себе отчета в том, полезны или вредны читанные мною сочинения, но когда я поместился для занятия к графу Льву Николаевичу Толстому, благодаря толкованиям его я совершенно понял тот вред, который могут принести у нас в России все вышепоименованные сочинения и производимое ими влияние на нашу учащуюся в Университете молодежь.

*Замечали ли Вы, что подобные сочинения идут в разлад с органическими учреждениями русского правительства и какое Вы возымели понятие по отношению к нему, после начитанности противоположных идей, то есть не производили они на Вас впечатлительного неудовольствия к существующим порядкам, до какой степени развивали Вы это неудовольствие и не сообщали ли Вы своего мнения другим и кому именно?*

Возвратясь от графа Толстого, я был под самым благодетельным влиянием его истолкований и думал, что все вышепоименованные сочинения с своими зловредными толкованиями идут в совершенный разлад с органическим устройством нашего правительства, и я нисколько не сочувствовал

этим вышепоименованным сочинениям. Но по прошествии нескольких месяцев, находясь опять в кругу молодежи и читая журнал «Современник» и «Русское Слово», опять увлекся идеями, которые высказывались в этих журналах и которые вращались в кругу этой университетской молодежи. Я присоединился к числу недовольных. Неудовольствия мои и моих товарищей, с которыми я больше водился, как то: Ермолов, Странден, Ишутин, Загибалов, Юрасов<sup>26</sup> и Кутыев Николай, состояли в том, что при освобождении из крепостной зависимости крестьян земля им не была отдана бесплатно, но положен был выкуп; впрочем же не нам одним принадлежали эти понятия и не мы одни об них говорили, но разговоры подобного рода бывали между всей университетской молодежью, нередко между собой совершенно не знакомой.

*Не принадлежали ли Вы к какой-нибудь политической партии или так называемому тайному обществу, стремящемуся к государственному перевороту в России, если участвовали, то в какой степени, с кем именно, кто управляет подобною организацией, каким путем и на каких основаниях?*

Ни к какой политической партии не принадлежу и не принадлежал, а также ни к какому тайному обществу, стремящемуся к государственному перевороту в России не принадлежал и не принадлежу и людей, управлявших подобного рода организацией, не знал и не знаю.

*Знаете ли Вы бывшего студента Московского университета Дмитрия Владимировича Каракозова, если знаете, то с которого времени, в каких отношениях с ним находились, в дружеских или нет, можете объяснить на это откровенно и со всею подробностью?*

Бывшего студента Московского университета Дмитрия Владимировича Каракозова я знаю с того времени, как он был в Пензенской гимназии, познакомился же я с ним в 1864 году в Москве, когда он приехал из Казани. Дружественных отношений у меня с Каракозовым никогда не было. Видался я с Каракозовым очень редко. <...>

*Где именно видались Вы с Каракозовым в Москве, с кем он имел проживание и кто в особенности с ним был дружен? Вообще объясните его круг знакомства и отношения его к своим друзьям и благотворителям?*

Видал я Каракозова на квартире у Юрасова, Страндена, Ермолова, Загибалова и Ишутина, с которыми он вместе жил на разных квартирах. Заметить, с кем Каракозов особенно был дружен, я не мог, потому что не пришлось в голову обратить на это внимания; кажется, что он был со всеми

в одинаковых отношениях. Круг его знакомства объяснить не могу. Отношений к его друзьям я тоже не знаю. <...>

К сим ответам учитель уездного училища Николай Павлов Петерсон руку приложил.

При сем присутствовали:

Председатель Комиссии Князь Долгоруков  
Члены Комиссии: Генерал-майор Тишин-Берте  
Свиты Его Величества генерал-майор Арапов  
Корпуса жандармов полковник Воейков  
Гвардии штабс-капитан Михайловский

Предложены 14 мая 1866 г.

*При посещении Вашем Каракозова в Москве что именно он высказывал Вам о будущих надеждах, о своих планах и предположениях?*

Бывая в Москве, я бывал в сущности у его товарищей по квартире, у него же у самого я никогда не бывал. Говоря в сем ответе «об нем», я предполагал Каракозова. Так как Каракозов чрезвычайно молчалив, то мне и не приходилось вести с ним никаких разговоров, по крайней мере я не помню ни одного с ним разговора, кроме того, в котором я защищал против его нападений науки естественные и оспаривал ту исключительную важность наук политико-экономических, которую Каракозов им приписывал.

*Сообщал ли Вам Каракозов о покушении своем на жизнь Государя Императора, для чего это было ему нужно, по чьему внушению он предпринял это злоумышление и кто уговорил его на такое преступное действие или кем именно он был на это руководим или поощряем?*

О покушении своем на жизнь Государя Императора Каракозов никогда мне не сообщал; для чего это ему было нужно, — я не понимаю; по чьему внушению он предпринял это злоумышление, — я не знаю и кто уговаривал его на такое преступное действие, — мне не известно; чтобы был кем-либо Каракозов руководим или поощряем на такое преступное действие, — мне также не известно.

*К какому именно обществу или кружку принадлежал Каракозов, какая была настоящая цель этого кружка в социальном отношении, какие идеи высказывались или создавались в этом учреждении и какое именно было Ваше в том участие?*

К какому-либо кружку или обществу принадлежал ли Каракозов, я не знаю; есть ли в Москве такие кружки или общества, — я также не знаю. <...>

*Каракозов показал, что он имел с Вами сношения как с лицом, принадлежащем к кружку его товарищей, по поводу открытия школ, как предполагалось этим кружком. Он пояснил, что был знаком с Вами как с лицом, находящимся в близких отношениях к его товарищам и по убеждению и по предполагаемой цели — открывать школы. Объясните Ваше существенное предприятие и истинную цель подробностей в школах? И с чьего разрешения предполагалось открыть сии школы?*

Показания Каракозова, что он имел со мной сношения как с лицом, принадлежащим к кружку, учрежденному с целью открывать школы, — ложно. Я не был с товарищами Каракозова, как он говорит, ни по убеждениям, ни по предполагаемой цели открытия школ в близких отношениях и это показание Каракозова на меня ложно. Я не видел никакой особенной потребности в заведении в Москве школ и не принимал в этом никакого существенного участия, а имел намерение вступить учителем в открывшуюся уже школу на Грузинской площади<sup>27</sup> как наемник, существенная же тут цель моя была иметь средства для жизни в Москве, чтобы продолжать Университетские занятия. Школа, открытая на Грузинской площади, как мне сказывали Ермолов, Юрасов, Загибалов, Ишутин, — имела дозволение правительства. <...> Распоряжались этой школой, как я мог заметить: Юрасов, Загибалов, Ермолов, Ишутин, Каракозов и все на одинаковых правах. <...>

*Каракозов объяснил еще, что его отношения к Вам состояли в том, что Вы были членом одного московского кружка, к которому принадлежали и его товарищи, и что Вы заботились о распространении школ и ассоциаций, а он, Каракозов, имел с Вами сношения как с членом кружка, чтобы уяснить путь и средства для открытия школ, объясните Ваши соображения насчет путей и средств и в чем именно заключались уяснения со стороны Каракозова?*

Показание Каракозова, что я вместе с ним и его товарищами принадлежал к одному московскому кружку, учрежденному с целью распространения школ и ассоциаций, ложно. Показания Каракозова, что он со мной имел сношения как с членом кружка, тоже ложь. Ни об каких путях и средствах для достижения какой-нибудь цели я с Каракозовым никогда не совещался.

*Тот же Каракозов показал, что он ездил к Вам в Бронницы летом прошлого года и Вы в то время высказывали, каким путем думали Вы повести дело и с этою целью Вами была даже написана программа, в которой говорилось о необходимости заводить при школах гербарииумы и аквариумы и вообще как можно более знакомить учеников с естественными науками. Предполагалось для этого собирать деньги посредством подписки. Объясните, где находится программа, Вами составленная, какой у Вас был план о школах, какой мог последовать результат от их устройства и какое было предприятие в заведении аквариума?*

Каракозов у меня прошлого года в июне месяце, которого числа не помню, на несколько часов, действительно, был, говорил ли я что-либо с ним в это время о моих планах, я не помню, программы же тогда у меня никакой не было; впоследствии я действительно написал программу для учреждавшегося в Бронницах музея и сообщал ее всем, с кем был знаком, в том числе, вероятно, и Каракозову. Я, действительно, говорил Каракозову, что нужно знакомить учеников с тою местностью, где помещена школа, во всех отношениях; а не с одними естественными науками, как утверждает Каракозов. Никаких сборов для этого я не предполагал делать ни посредством подписки, ни какими другими средствами. Составленная мною программа я не знаю, куда девалась, вероятно, я ее затерял. Плана для устройства в Москве школ у меня никакого не было, а потому и об результате оных я не имел никаких предположений.

Я имел намерение устроить аквариум, но не один, а вместе с тем огород, птичник, рыбный садок и по возможности все, что могло бы способствовать изучению той местности, где помещена школа.

*Тот же Каракозов показал, что Вы довольно часто ездили в Москву преимущественно во время праздников, когда были свободны от занятий, а останавливались, как сказывали ему, Каракозову, у какого-то учителя Федорова. Этого учителя Федорова он, Каракозов, встретил у Вас и в Бронницах, когда приехал к Вам. Объясните: справедливо ли это, и кто такой Федоров, где живет и в каких отношениях Вы с ним находились?*

Показание Каракозова, что я довольно часто ездил в Москву, справедливо, останавливался я на занимаемой квартире Каракозовым с его товарищами, иногда у Ивана Авксентьева, ныне студента Московского университета, один раз останавливался у актера Полтавцева во время его тяжелой болезни, от которой он и умер, на три дня. Полтавцев был женат на сестре Федорова. С Федоровым я познакомился в Богородске, где он был учителем, потом он перешел в Углич, но по болезни должен был выйти в отставку и проживал в Москве у сестры своей Полтавцевой<sup>28</sup>, у него же я

никогда не мог останавливаться, потому что он не имел своей собственной квартиры. В настоящее время Федоров находится в Богородицком уезде Тульской губернии. Отношения мои к Федорову состоят в том, что он помог мне отстать от убеждений, почерпнутых из чтения «Современника» и «Русского слова».

К сим ответам учитель уездного училища Николай Павлов Петерсон руку приложил.

При сем присутствовали:

Председатель Комиссии Князь Долгоруков  
Члены Комиссии: Генерал-майор Тишин-Берте  
Свиты Его Величества генерал-майор Арапов  
Корпуса жандармов полковник Воейков  
[1 подпись нрзб.]  
Гвардии штабс-капитан Михайловский

Предложены 17-го мая 1866 г.

*Из показаний того же Каракозова видно, что товарищи его, принадлежащие к кружку, состояли из следующих лиц: Ермолова, Страндена, Юрасова и что членом этого кружка были Вы, а потому объясните: Ваши отношения к названным лицам и какая была истинная цель устройства кружка?*

Составляли ли названные Каракозовым лица, т. е. Ермолов, Странден, Юрасов, Ишутин, Загибалов какой-нибудь кружок, я не знаю, по крайней мере я не принадлежал ни к какому.

Все здесь мною сказанное ложно. Желая искренно сознаться во всем, что я знаю об обществе, к которому я принадлежал одно время и которое состояло из Ермолова, Юрасова, Ишутина, Загибалова, Страндена, Федосеева, Карачарова, главным образом, а потом из Кутыева, Васильева, Капацинского, Шаганова, Николаева, Фалина<sup>29</sup>, я делаю это не из страха наказания, а потому я и хотел бы просить, Ваше Сиятельство, не уменьшать мне наказание за то, что это признание не совсем вынужденное. Должен я еще сказать, что Кутыев очень скоро отстал от этого общества.

Цель этого общества была — разжечь народные страсти, указывая им, т. е. народу, на то, что им землю не отдали без выкупа, что земля эта принадлежит им, соединиться с поляками и таким образом ниспровергнув существующий порядок, взять в свои руки правительственную власть и устроить порядок в России на социальных началах; одно из главных положений этого порядка было то, чтоб земля не принадлежала никому, а всему обществу.

Я вступил в это общество в сентябре или октябре 1863 года чрез посредство Ермолова, с которым я был в очень хороших отношениях с института.

В то время, когда приехал в Москву Ермолов, я жил на очень невыгодных для меня условиях у Петермана<sup>30</sup>, а именно только за стол и квартиру должен был заниматься несколько часов с его детьми, кроме того мне далеко было ходить в Университет, где я был тогда студентом; в виду этого Ермолов сговорился со мной или, лучше, я сговорился с Ермоловым, что буду получать от него ежемесячно по пятнадцати рублей, а по окончании курса возвращу ему все, что получу от него; впрочем, через месяц или два я отказался от этого вспоможения, потому что нашел урок у Ульяниных. В это время Ермолов и привлек меня в свое общество, которое составилось мало-помалу из тех лиц, о которых я упомянул выше. Первою обязанностью моею, возложенною на меня моими новыми товарищами, было проводить социалистические идеи в Университете и постараться, сделавшись кассиром студенческой кассы, о том, чтоб она соединилась с кассами губернскими; это было нужно для того, чтоб члены нашего общества могли, войдя в общую студенческую кассу, действовать на студентов. Я, действительно, скоро сделался кассиром от первого курса медицинского факультета, но не приведя ничего предполагаемого в исполнение, даже и не заявляя о своей мысли присоединить к общей кассе губернские на собрании кассиров, я скоро отказался от обязанностей кассира, потому что мне казалось слишком тяжело выпрашивать постоянно у своих сокурсников пожертвований в пользу бедных товарищей, на собраниях же кассиров косо смотрели на тех, кто приходил с небольшою суммою. <...> Пред Рождеством в том же году или, может быть, и после Рождества, хорошо не помню, мне показали типографские буквы, которые приобрел где-то Ишутин. В это время кому-то пришло в голову напечатать прокламацию к студентам, чтоб возбудить их энергию; нужно заметить, что революционные идеи в это время находили мало последователей; большая часть, несмотря на свой нигилизм, была совершенно равнодушна к тому, какой порядок царствует в России. Но прокламация эта не была напечатана, потому что все признали бесполезность ее. Я должен сказать, что это общество считало своим правилом для достижения цели не пренебрегать никакими средствами, т. е. оно не останавливалось ни пред ложью, ни пред всеми другими пороками, впрочем только для достижения цели, т. е. для устройства социального царства в России. Кажется, Ишутин хотел в это время сделаться извозчиком, устроить из них ассоциацию для покупки сообща всего необходимого и для устройства своего постоянного двора и вместе с тем проводить между ними свои революционные идеи. Я думал кончить курс в Университете, поступить в сельские учителя и развивать в учениках те

же революционные идеи. К сему ответу учитель Николай Павлов Петерсон руку приложил.

При сем присутствовали:

Председатель Комиссии Князь Долгоруков

Члены Комиссии: Генерал-майор Тишин-Берте

Свиты Его Величества генерал-майор Арапов

Корпуса жандармов полковник Воейков

[1 подпись нрзб.]

Гвардии штабс-капитан Михайловский

Предложено 18 мая 1866 г. продолжать показания предыдущего  
заседания 17-го числа

В 1863 году пред Рождеством Иштутин раз объявил мне, что он имеет возможность посредством каких-то поляков отворить остроги и таким образом произвести в Москве мятеж; но я заметил ему на это, что он безумствует, хочет озлобить против себя народ и уничтожить таким образом всякую возможность действовать в нашем направлении. Он и все наши со товарищи согласились со мною. Около того же времени было у нас принятие новых членов, о которых я уже упомянул выше, а именно Капацинского и Васильева. По этому случаю было, не знаю кем преимущественно, составлено подложное письмо как бы от какого-то руководящего общества; в этом письме говорилось, что всякий вступающий в число революционеров обязан проповедовать свои идеи и стараться составить около себя новый кружок, который имел бы связь с метрополией посредством того члена, который принадлежит к этой метрополии и успел устроить вокруг себя новый кружок; остальным членам первенствующий член сначала совсем не должен говорить о существовании того кружка, из которого он сам вышел, потом же, убедившись в преданности новобранцев, должен был пускать темные слухи, что они не одни, и наконец, только вполне надежных из своих новых товарищей знакомить с своими тоже некоторыми старыми товарищами. Все это было придумано на случай ареста; чтобы дело революции не могло быть потушено одним ударом. В этом же письме говорилось о том, что для достижения цели можно прибегать ко всяким средствам, главным образом надобно стараться распространить неудовольствие между дворянами, говоря о несправедливости отнятия крестьян, между крестьянами, что земля им не отдана без выкупа, между поляками, возбуждая их патриотизм. При этом новобранцам передавали и такие известия, что Сибирь хочет отделиться от России и Северо-Американские



штаты обещали взять ее под свое покровительство, если только сибиряки вырежут гарнизоны по Уралу; говорили также, что Малороссия уже встала и разрывает свои цепи, которыми была прикована к России; кроме того говорили, что Герцен разослал своих эмиссаров между татарами в Казани и есть надежда, что там вспыхнет возмущение. Все эти известия передавались за истинные не только новобранцам, но и мне; но я сильно в достоверности их сомневался, в особенности что касается Сибири и Малороссии; про Казань я слышал, что там разбрасывались прокламации и были произведены аресты. Так как почти все эти известия получались от Ишутина, а также и типографские буквы были им именно где-то добыты, то я и подозреваю, что он был знаком с каким-нибудь обществом. Могу только сказать, что Карачаров был знаком с обществом, к которому принадлежали Мосолов и Шатилов<sup>31</sup>. Знаю я об этом его знакомстве потому, что он вместе с Мосоловым и Шатиловым был арестован. Вот все, как я могу припомнить, что делалось нашим обществом со времени моего вступления в него, т. е. с сентября месяца 1863 года и до марта 1864 года.

В марте, вследствие прекращения моего урока и потому, что мне не хотелось тратить Ермоловских денег, нужных на общее дело, главным же образом в видах пропаганды своих идей, я отправился в Богородск, исправляющим должность уездного учителя. Моею обязанностью было там: приобрести как можно большее знакомство для выбора людей, пригодных для нашего дела; стараться преимущественно привлекать к этому делу людей богатых, которые могли бы много жертвовать; и потом вообще я обязан был пропагандировать. В первый же вечер я отправился к учителю истории и географии Федорову<sup>32</sup> и почти первыми моими словами были: «Выписываете ли Вы какие-нибудь журналы, например "Современник"?» «"Современника" не выписываем», — ответил. Я предложил было выписать сообща, но он сказал, что незачем, и доказал мне всю пустоту этого журнала и несостоятельность его идей. Доказал мне он все это на том самом произведении, которое считалось нами лучшим во всем «Современнике», а именно на романе Чернышевского «Что делать». Его ум, знания, перед которыми мои были ничто, да и не мои одни, но всех моих товарищей, меня поразили и я ему сознался во всем. Ему не слишком трудно было доказать мне, что революционные действия ведут только общество к порче, потому что эти действия и могут только держаться подобными средствами, как те, которые высказываются в польском катехизисе; что делая подлости для достижения какой-нибудь общей цели, человек невольно делается подлецом во всех отношениях; да и наконец, что дурными средствами нельзя достигнуть никакой другой цели, кроме дурной<sup>33</sup>. На Пасху я отправился в Москву совершенно увлеченный мыслями Федорова. Ког-

да я приехал к своим товарищам, то начал говорить против их затей. Они, конечно, удивились неприятно, ожидая меня совсем не с такими вестями; впрочем, обошлись со мной по-старому, дружески. Помню только слова Федосеева, сказанные им в защиту революции, на которую я нападаю: «Как не отрицай революции, она сама тебя (революция) отрицает». Я не знаю, что хотел он сказать этими словами, должно быть, этим он хотел выразить неизбежность революции. Впрочем, считая слова свои довольно ясными, он не хотел объяснить их. Желая своим сотоварищам от всей души отстать от их заблуждений и приняться за действительное дело, я просил их приехать ко мне, где бы они могли увидаться с Федоровым. И действительно, вскоре после Пасхи ко мне заехали по дороге, отправляясь в Пензенскую губернию, Загибалов с Юрасовым. Я их повел к Федорову, где он старался отвлечь их от того, чем они тогда занимались. Загибалов почти согласен был с ним, но Юрасов не соглашался<sup>34</sup>. Так эта попытка и осталась без всяких последствий.

Все лето 1864 года я ни с кем из своих товарищей не видался, потому что их в Москве никого не было; виделся я только с Шагановым, с которым впрочем мало был знаком, так как он в более тесные связи с нашим обществом вошел только после моего отъезда. Я его также приглашал к себе с целью познакомить его с Федоровым, он было обещал, но почему-то не приехал. Зимой в 1864 году, когда я держал экзамен на уездного учителя, мне сказали, что заведено тем же обществом, от которого я отстал, выехав из Москвы, переплетное заведение. В этом переплетном заведении были: Иванов Дмитрий<sup>35</sup>, Фалин, Васильев Василий и еще двое бывшие семинаристы, фамилий которых я не знаю. Цель этой переплетной, как мне говорили, чтоб ввести мало-помалу в нее членов из простых рабочих на основаниях артели. Таким образом им показали бы выгоду артельного производства и могли бы по этому образцу уже легче устраивать и другие артели. Я отдавал в эту переплетню несколько раз книги. Потом мне сказали, что устроено швейное заведение на тех же самых началах, как и переплетная. Я был в этом заведении [2] раза на святках 1865 года и на первый день Пасхи в том же году. Бывал я там очень недолго, мастериц потому не помню, исключая Ивановой Екатерины<sup>36</sup>, сестры того Иванова, который был в переплетном заведении.

Зимой в 1865 году мне предложили быть учителем в школе, которая открывалась на Грузинской площади<sup>37</sup>. Желая продолжать учение в Университете, я согласился было на это предложение, но с условием, что буду преподавать согласно с своими убеждениями и перейду в эту школу только в августе. Они были согласны на мои условия. Не помню, когда и от кого именно, потому что может от каждого я это слышал, я слышал, что на

ермоловские деньги была в одном из ближайших к Москве уездов, кажется, Можайском, снята фабрика с целью устроить из рабочих этой фабрики ассоциацию<sup>38</sup>. У кого была снята эта фабрика и кому она принадлежала, мне не говорилось.

Летом в 1865 году был у меня Ермолов, прожил три недели; приезжал он для того, чтобы быть в деревне, куда я хотел переехать на вакацию. Деревня же ему нужна была для поправления здоровья. У него была больная нога, ему посоветовали купаться, ходить же он почти не мог, вследствие этого-то он и приехал ко мне, так как на вакацию, как я сказал, хотел переехать в деревню на берегу Москвы реки. Но он не дождался, пока я перееду в деревню, и, кажется, накануне моего переезда за ним приехал Каракозов. Мне сказали, что Ермолову нужно было быть в Москве по каким-то денежным делам. Ермолов хотел опять воротиться ко мне, но не воротился; я слышал, что он после ездил в Нижний, Пензу, Саратов; по каким же делам разъезжал он, мне не было говорено.

Я воспользовался пребыванием у меня Ермолова для того, чтоб познакомиться его с Федоровым, который проживал тогда после Углича у своей сестры Полтавцевой и за которым я ездил тогда нарочно в Москву. У Федорова с Ермоловым произошел в первый же вечер сначала серьезный разговор, который потом перешел в колкости<sup>39</sup>. После этого разговора Федоров пробыл у меня несколько дней, но как он, так и Ермолов удерживались от всяких серьезных разговоров.

Таким образом мои отношения к прежним сотоварищам становились все тяжелее и мне всего бы приятнее было прервать с ними сношения, но я не мог этого сделать, так как оставался им должен и не мог заплатить своего долга; если бы я перестал у них бывать, то они прямо могли бы заподозрить меня в желании не отдавать им денег, которые им задолжал.

Я забыл сказать, что зимою в начале 1865 года или конце 1864 года на квартире Юрасова я видел Домбровского<sup>40</sup> и в это время Юрасов показывал мне какую-то карточку, которая им была названа значком, который имеется у каждого эмиссара польского народного жонда и который он взял у какого-то поляка, знакомого ему по поводу Домбровского.

Говоря об лицах, которые принадлежали к кружку, я забыл упомянуть Алабова<sup>41</sup>. Нужно заметить, что я не знаю, насколько близок был с этим кружком Фалин, мне думается, что он был простым орудием в руках этого кружка.

23 апреля 1866 года я получил от Никифорова письмо, в котором он просит меня прислать ему десять рублей, взятые мною у него взаймы еще прошлым летом, и просит вместе с тем, чтоб я выслал эти деньги не в страховом письме; но я не решился отправить денег в простом письме; а пото-

му отправился в Москву сам в тот же день, когда получил от Никифорова письмо. С Никифоровым я познакомился у Ермолова, кажется, постом великим в 1865-м году. По приезде моем в Москву Никифоров рассказал мне, что Каракозов на Масляницу, кажется, или около этого времени куда- [то] от товарищей своих скрылся; потом они услышали, что он в Петербурге. Так как в последнее время с ним сделалось что-то странное, так что боялись, как бы он не покусился на самоубийство, то Ермолов с Странденном поехали в Петербург отыскивать его. Они его нашли, по словам Никифорова, переодетым в мужицкое платье с пистолетом и он бродил перед дворцом. Они стали его уговаривать, чтоб он оставил это, что если его умысел и удастся, то пользы от этого выйдет немного, себя и нас же ты погубишь. И Каракозов, по словам Никифорова, послушался их, обещал без их разрешения ни на что подобное не решаться; но все-таки остался в Петербурге, только обещал по первому же письму приехать. Ему написали письмо перед Пасхой, и он к Пасхе, действительно, приехал в Москву, но через день или два скрылся и из Петербурга прислал свои фотографические карточки. Через несколько дней они узнали о случившемся 4-го апреля. Никифоров говорит, что когда услышали об этом событии, то все вполне были убеждены, что сделал это Каракозов. Теперь я считаю долгом заявить, что Никифоров говорил о необходимости повторить случай 4-го апреля, дабы тем устроить правительство. Я ему возразил, что если бы Государь Император не остался жив, то Каракозова и нас всех, кто ходит в сюртуках, народ по всей вероятности растерзал бы. Он хотя и соглашался со мной, но все-таки настаивал на своем и говорил еще, что надо убить еще Муравьева и Каткова<sup>42</sup>. Я отвечал, что это еще можно, но на Государя Императора руку поднимать нечего и думать. Он согласился оставить свой умысел на Государя Императора, но насколько это было искренно, я не знаю. Вскоре он хотел ехать в Петербург узнать, что делается с арестованными Ермоловым, Юрасовым, Загибаловым и другими, узнать он это хотел чрез какого-то Худякова<sup>43</sup>; приехав же из Петербурга, он хотел приехать ко мне договориться насчет Муравьева и Каткова. Говоря с ним о Муравьеве и Каткове, на самом деле я несколько не думал о приведении моих слов в исполнение; мне не хотелось только выпускать Никифорова из своих рук и или убедить его оставить свои умыслы, или же, если я не успею в этом, объявить правительству о том, что я знаю.

Теперь позвольте мне высказать свои убеждения и планы, на основании которых я действовал в Богородске и Бронницах.

С тех пор, как я стал осмысленно смотреть вокруг себя, я видел столько зла, неправды, притеснений одного другим одинаково как между людьми, так и в природе, такое повсеместное господство борьбы за существо-

вание представлялось мне, что я удивился, — каким это образом существо разумное и всеблагое могло устроить мир на таких не разумных, злых началах? Не будучи в состоянии разрешить этого вопроса, я решил, что нет существа разумного, которое управляло бы миром. Но тут явилось новое затруднение, а именно, каким образом объяснить понятие о таком существе, понятие, принадлежащее всему человечеству? Разбирая этот вопрос, я пришел к тому заключению, что нет другого разумного существа в мире, кроме человека, и понятие людей о Боге — ничто иное, как тот идеал, к которому люди со временем должны прийти. И в самом деле, если мы поверим науке, что вся природа — ничто иное, как постепенное развитие, посредством которого она дошла до человека, и потом сравним первоначальное органическое вещество с человеком, и притом с человеком при настоящем его состоянии, то нам не трудно прийти к тому заключению, что путь, пройденный клеточкою до человека, должен быть гораздо продолжительнее пути, который остался человеку при его теперешнем состоянии до того идеального состояния, которое он представляет себе в Боге. Достигнуть же этого можно всяческим нравственным совершенствованием себя, стараясь жить так, как Христос нас научил в святом своем Евангелии, и кроме того знанием. Жизнь по Евангелию и знание — вот единственные пути, которые приведут нас в царство Божие, т. е. в такое состояние, в котором чисто и ясно выражалась бы сущность человеческая, в котором человеческим дух совершенно погружен бы был в наслаждение собственным существом и в его познание; где не существовало бы ничего такого, что бы, как чуждая и враждебная сила, подавляло человеческий дух. Когда дойдет человечество до такого состояния, тогда будет общее воскресение всех живших когда-либо на земле. Так как знание и нравственность служат путями к такому состоянию, то и первейшая обязанность каждого человека способствовать всеми силами к увеличению этой нравственности и знания. До сих пор наука была в руках немногих и почерпала свои сведения из наблюдений, производившихся только в немногих местах, а потому была несовершенна; чтобы сделать ее совершенною, надобно перевести ее из рук немногих в руки всех людей, так как наука есть исследование истины, а истина должна быть достоянием всех; кроме того, наука для совершенства своего требует, чтоб были наблюдения производимы повсеместно и постоянно; чтобы привести этот план в исполнение, следовало бы во всякой школе производить всевозможные наблюдения и научать делать эти наблюдения также учеников; а так как школы должны быть везде, то и наблюдения сделались бы повсеместными; в каждой школе должны обучаться все дети этой местности, то и наука сделалась бы достоянием всех людей. Думая таким образом, мне самому хотелось способствовать пре-

успеху знания и я думал при Бронницком училище производить по возможности все наблюдения. С этой целью я хотел устроить огород, собрать гербарий, коллекцию насекомых, устроить аквариум. Потом я думал, когда у меня дело несколько устроится, отдать себя под покровительство земства, если бы оно нашло мое дело полезным, или же под покровительство своего начальства и с помощью того или другого расширять круг наблюдений. Но прежде чем предприятие мое было приведено в исполнение, приехал в Бронницы в августе месяце 1865-го года новый помощник исправника, действительный член статистического комитета Николай Абрамович Рождественский. Он большой любитель древностей и всяких редкостей и потому, будучи стряпчим в г. Волоколамске, он собрал там большую коллекцию монет, старого оружия, костей и разных остатков допотопных животных. Этот г. Рождественский подал мысль устроить при Бронницком училище музей для собирания древностей и редкостей, куда хотел пожертвовать свои коллекции. Но я думал, что если ограничиться только теми предметами, на которые указывал г. Рождественский, то не будет смысла устраивать музей при училище, потому что ученики не поймут ничего в древнем оружии, монетах и одежде. Поэтому я предложил следующий план:

1) При музее должна быть карта уезда, потому что ученики учатся геометрии, должны научиться снимать планы, так они должны знать и план своего уезда. Музей должен был приобрести инструменты для съемки планов. 2) При Музее должна была находиться коллекция всех почв, находящихся в Бронницком уезде, с обозначением на карте тех мест, где они находятся, и их протяжения. Ученики должны были научиться самыми простыми химическими способами разлагать эти почвы на составные части. Это нужно было для того, чтобы ученики, заучивая в географии названия почв, в разных местах находящихся, знали, какие бывают эти почвы. Музей должен был поэтому приобрести небольшую химическую лабораторию и самый элементарный курс химии. 3) При Музее должна была находиться местная метеорологическая таблица; но чтобы составить такие таблицы, нужны были местные метеорологические наблюдения, поэтому музей должен был приобрести термометры, барометр и устроить флюгер. Это нужно было потому, что в географии говорится о разных климатах и ученики, конечно, обязаны знать климат своей местности. 4) При музее должен был устроиться огород, где были бы не только огородные растения, но и собрана по возможности вся флора уезда; те же растения, которые нельзя бы было развести в этом огороде, должны были находиться в музее в сушеном виде. Это все для знакомства с местной флорой. 5) Для изучения местной фауны я предполагал собрать коллекцию насекомых, птичник, составленный не из одних домашних птиц, но из всевозможных,

находящихся в этой местности, рыбный садок, аквариум, скотный двор. Как в растениях, так и в животных я хотел улучшать породы чрез подбор известных признаков у родоначальников, словом, по системе Дарвина.

б) Для музея нужно было собрать коллекцию раковин, костей и вообще всех остатков органического допотопного царства для определения местного геологического разреза. Кроме того, при музее должны были собираться всевозможные статистические данные, относящиеся к Бронницкому уезду, а также и данные исторические.

Весь этот план не было возможности исполнить вдруг, потому что не было для этого ни средств, ни людей, а потому положено было приводить его постепенно. Так, на первый раз положили устроить огород, купить небольшую лабораторию, несколько необходимых руководств, собрать коллекцию образцов местных почв, коллекцию насекомых и гербарииум. Впрочем, обо все этом было объявлено в местных губернских ведомостях и говорилось в бумаге, отправленной к г. Директору, где просилось позволение устроить этот музей и поместить его в училище. Членами этого музея состоят: господин предводитель дворянства Максимов, председатель уездной управы земской Кустаревский, местный исправник Шванн, помощник исправника Рождественский, аптекарь Батцель, смотритель и все учителя уездного училища. <...>

Говоря о музее, я забыл упомянуть, что деньги на его устройство получались от добровольного пожертвования членов, а также и посторонних. Деньги эти находятся на руках г. Рождественского, как главного основателя этого музея. <...>

К сему ответу учитель уездного училища Николай Павлов Петерсон руку приложил.

При сем присутствовали:

Председатель Комиссии Князь Долгоруков

Члены Комиссии:

Свиты Его Величества генерал-майор Арапов

Корпуса жандармов полковник Воейков

Полковник [подпись неразборчива]

Гвардии штабс-капитан Михайловский

Предложены 19-го мая 1866 г.

<...>

*Как зовут учителя Федорова и где он ныне находится?*

Зовут его Николай Федорович Федоров; находится он теперь в городе Богородицке Тульской губернии учителем уездного училища. <...>

*Объясните подробности пребывания в Ясной Поляне, у графа Толстого, его тон рассуждений о революционных попытках и о социализме, а также не было ли там посетителей из таких личностей, которые принадлежали к революционному обществу, и поименуйте все те личности, которые были там вместе с Вами?*<sup>44</sup>

Объясняя подробности моего пребывания у графа Толстого, я могу сказать про самого графа Толстого, что у него никаких определенных взглядов не было, в одно время он увлекался Руссо и хотел обратиться в первобытное состояние, считал цивилизацию порчей, в другой раз он был совершенно противных мнений; но в школе и нам не проводил никаких социалистических или революционных идей. Во время всего моего пребывания у графа Толстого никто из лиц, участвовавших и участвующих в революционном обществе, не был. <...>

<...> В 1864 году, в ноябре месяце, я для упражнения во французском языке перевел статью Ревилья под заглавием «Апокалипсическая литература»<sup>45</sup>. Эта статья мне понравилась и я предложил прочитать ее Ермолову, Юрасову, Загибалову; но она им не понравилась и обратила внимание их только тем, что там между прочим Апокалипсис назван самою революционною книгою, которая когда-либо являлась. Как после я слышал, эта мысль была ими развита и Ермолов в таком исправленном виде давал эту статью читать какому-то своему знакомому на толкучке; а после она, как мне говорили, ходила по рукам в том классе народа, который бывает на толкучке. Пущена эта статья в народ, как я слышал от Ермолова, для того, чтоб показать народу, будто и религиозные книги содержат в себе революционные идеи. Я должен сказать, что переправлял Ермолов мною переведенную статью и пустил ее в народ совершенно без моего ведома и согласия. В том же 1864 году летом чрез Москву приезжали доверенные лица от раскольников, проживающих в Молдавии или Турции, наверное не знаю; они имели поручение исходатайствовать в Петербурге дозволение об том, чтоб предполагаемый ими к изданию журнал был допущен в России. Видался с этими раскольниками Шаганов, который мне об них и говорил; он же мне говорил, что Николаев был приглашен этими раскольниками быть редактором предполагавшегося к изданию журнала. Доверенные от раскольников лица приехали в Петербург и, как я слышал, должны были возвратиться; но были ли они опять в Москве и каков был результат их ходатайства, мне не известно. Это же обстоятельство я счел долгом объяснить здесь потому, чтобы показать намерение революцион-



ного общества войти в сношения с раскольниками, которое подтверждается следующим еще случаем: в 1863 году на Пасху когда я еще не был знаком с лицами, принадлежащими к революционному обществу, я видел Федосеева Павла, известного мне только в лицо, проповедующим на площади перед Иваном Великим кучке собравшихся около него социалистические идеи; при этом я ему заметил, что делать подобные вещи как опасно для него, так и вредно для слушающих его.

*Необходимо пояснить, для чего нужно было покушение на жизнь Государя Императора, предпринятое Каракозовым, по чьему руководству это было предположено и кто именно назначил Каракозова для исполнения этого злого умысла?*

На этот вопрос я не могу ничего удовлетворительного отвечать, потому что со мной об этом никто никогда ничего не говорил и я об этих обстоятельствах ничего не слышал. Могу только пояснить, что все революционное общество, т. е. Ишутин, Ермолов, Юрасов и прочие мною поименованные, выражали неудовольствие на правление Его Императорского Величества, говоря что все действия Его ничто иное, как только полумеры, приводя этому в пример освобождение крестьян и вместе с тем возложение на них выкупа земли.

*За что предполагалось убить графа Михаила Николаевича Муравьева и редактора «Московских ведомостей» Каткова, чье подстрекательство было в этом случае?*

Никифоров, говоря мне о необходимости убить графа Михаила Николаевича Муравьева, объяснял, что его надобно убить за то, что он, допрашивая арестованных товарищей, вероятно пытается их; издателя же и редактора «Московских ведомостей» Каткова за то, что он проводит крепостнические идеи и стоит за крепостников. Были ли сообщенные мне Никифоровым предложения об убийстве двух поименованных в этом ответе лиц собственно от него истекающими или они были кем-либо другим ему сообщены, я этого не знаю. Был ли он к тому кем подстрекаем, мне тоже не известно.

*<...> Вы, Петерсон, при разговоре в училище не только подтверждали проезд к Вам Каракозова, но даже позволили себе явно защищать и оправдывать его в преступлении 4 апреля. Объясните Ваше убеждение в отношении защиты?*

Чтобы дозволил себе я явно защищать Каракозова в преступлении, совершенном им 4-го апреля, это совершенно несправедливо; ни явно, и в

уме своем я никогда не оправдывал этого поступка; но при штатном смотрителе Калайдовиче, при законоучителе, священнике Александре и при учителях Немове и Добротворском я говорил, что я не знаю, что из меня могло выйти, если бы два года тому назад я не уехал из Москвы, и потому мне жалко Каракозова, потому что, сколько я знаю, он был человек честный и из него при других обстоятельствах мог бы выйти хороший человек; даже и этот поступок, доказывающий большую его ревность ко злу, доказывает, что он был бы так же ревностен и к добру; что я думаю наконец, сделал он это вследствие какого-нибудь фанатизма и что, вероятно, думал, поступая так, что жертвует собою общему благу.

<...>

1866 года, июня 21 дня. В присутствии Высочайше учрежденной Комиссии под председательством г. Московского генерал-губернатора был спрашиваем учитель Бронницкого Уездного училища Николай Павлов Петерсон и показал:

Не знаю, был ли я первый, сказавший г. штатному смотрителю Калайдовичу о событии 4-го апреля, но что оно меня опечалило, то это совершенная правда; подозрение на людей, подобных бывшим моим товарищам, в совершении этого преступления я высказывал не в тот раз, когда передал г. Калайдовичу о событии 4-го апреля, которое мне самому сделалось известно от военного доктора Соколова, шедшего на молебен по этому случаю, но по получении газет и по прочтении того, что стрелявший сказал, обратившись к народу: «Это за вас, братцы!» и на что народ у него вырвал полголовы длинных волос. Я говорил также г. Калайдовичу, что если мои подозрения сколько-нибудь оправдаются, то с людьми подобного свойства я прекращу всякие сношения; правда также, что когда получено было известие о совершении этого преступления Каракозовым, мне стало жалко как Каракозова, а также в особенности его товарищей, которых я больше знал и потому был больше расположен. При этом я говорил, что если бы я два года тому назад не уехал из Москвы, то не знаю, что и со мной могло бы быть и действительно сказал: «За что погибает человек!» Всякий раз, однако, я прибавлял к этим словам, что, каково бы ни было наказание для Каракозова, я признаю его вполне справедливым. Г. Калайдович сообщил, что я верую по Ренану<sup>46</sup>; хотя выражение это и слишком не точно, потому что веровать по Ренану нельзя, но я ничего не могу возразить против мнений Ренана. Своих убеждений я не скрывал, потому что, высказывая их, я мог слышать мнения других лиц и таким образом поверять свои. Главным же образом я их высказывал потому, чтоб ни совесть, ни другие не могли меня упрекнуть в умышленном утаивании своих убеждений с целию удер-

жаться на месте. Но я всегда говорил, как г. Калайдовичу, так и другим своим знакомым, что говорю я о своих убеждениях только с людьми взрослыми, с людьми, которые могут сами рассуждать, и не посягну никогда на религиозные понятия детей, потому что я вполне понимаю всю важность религиозного чувства и все ничтожество человека без этого чувства. Мне приходилось говорить о своих убеждениях и с законоучителем. Нужно заметить, что все мои убеждения казались членам революционного общества чуть не умопомешательством. Действительно, собственности я не имею и не считаю нужным иметь; также думаю, что в то время, когда все люди достигнут равенства в своем умственном развитии и когда натура человеческая изменится так, что не будет разницы способностей, тогда не будет разницы и в собственности; так как разница в количестве собственности зависит, по моему мнению, от разницы в умственном развитии, а также способностей, разницу собственности, имеющую такое основание, я признаю вполне справедливою. Деньги мне, действительно, приходилось занимать, потому что на мой счет жил брат, Гусев и кроме того мне нужны были книги; весной же мне явилась особенная нужда по случаю моей болезни и брата моего, а преимущественно по случаю устройства огорода, который я устраивал с чисто научной целью. Одежда у меня, действительно, плоха в сравнении с другими, потому что я считаю лучшим тратить-ся на вещи более полезные, чем хорошее платье. Общества я не избегал и очень естественно, что искал людей единомысленных, но поистине могу сказать, не находил таковых, хотя со стороны большей части знакомых и не находил явного, а главное, ясного противоречия. Да, я не скрывал ни от г. Смотрителя, ни от других моих знакомых, что прежде я увлекался революционными идеями, что от этих идей и теперь не отстали прежние мои товарищи и что я это считаю величайшим заблуждением. Я ни от кого не скрывал, что виделся с этими товарищами, что один из них, Ермолов, был у меня, а другой, Каракозов, приезжал за ним, т. е. за Ермоловым, по какому-то делу. Ренан у меня был на французском языке<sup>47</sup>; где он был издан и от кого я его получил, не помню, где он теперь находится, не знаю, потому что после переезда моего с одной квартиры вместе с несколькими другими книгами я его не нашел. Целью своей книги Ренан поставил изобразить жизнь Иисуса Христа на основании тех критических изысканий, которые были сделаны в последние десятилетия немецкими учеными.

Действительно, я сказал при составлении протокола 28-го апреля г. Исправнику, что Каракозов держался убеждений с социалистическим оттенком, которых придерживается и большинство молодежи. Из единомышленников Каракозова я могу назвать Юрасова, Загибалова, Ермолова, Ишутина, Николаева, Шаганова, Федосьева Павла, Страндена. За пять

дней до моего ареста, именно 23-го апреля я отправился в Москву с целью купить некоторые книги, а также склянки и реактивы для химической лаборатории, при этом же мне посоветовал Смотритель явиться к директору и объяснить ему о своем знакомстве с Каракозовым, что я и исполнил. Останавливался я в этот раз у Михаила Федоровича Добротворского, брата учителя Бронницкого уездного училища Сергея Федоровича Добротворского и одну ночь провел у вдовы бывшего актера Полтавцева.

Познакомил с Никифоровым меня, действительно, Ермолов, о чем я уже и объяснил в прежних моих ответах. Ермолов вполне разделял убеждения того революционного общества, к которому он принадлежал и направление которого в то время, когда я в нем принимал участие, т. е. между сентябрем 1863-го года и мартом 1864-го, мною объяснено в предыдущих ответах. Это общество называлось Организация, как я узнал, будучи вызван в Петербургскую комиссию. Деятельность Ермолова состояла в деятельном участии в делах этого общества.

Степень моего знакомства с учителем Федоровым я уже объяснял в прежних моих ответах, но считаю долгом объявить, что, объясняя Федорову об обществе, к которому я одно время принадлежал, я помню, что называл Юрасова, Ермолова, Загибалова, Шаганова и Каракозова; называл ли я еще кого, не помню. Говорил я ему о том, что общество это хочет устроить в России социалистический порядок и что для достижения своей цели оно считает позволительными всякие средства. Вот что, я хорошо это помню, было говорено мною Федорову. Не помню, какие подробности говорил я ему об этом обществе и говорил ли даже какие-нибудь. Я помню, что в разговоре с Федоровым мне приходилось больше слушать. Он мне ясно доказал неудовлетворительность социалистического порядка, так как он основывается чисто на материалистическом начале и притом невозможность его при неравенстве умственного развития и способностей. Никогда я не встречал более сильного противника, как Федоров, известного иезуитского правила — «Цель оправдывает средства». В особенности карал он это правило в последнем его проявлении в польском катехизисе<sup>48</sup>.

Чтобы я посылал когда Гусева с какими-либо поручениями в квартиру Каракозова, бывшую в Конюшках, недалеко от Зоологического сада, в доме Кацаурова, я не помню. Если и были с моей стороны делаемы поручения Гусеву, то вероятно они были слишком незначительны, что я мог об них забыть. Просить же Каракозова о содействии к открытию музея при Бронницком уездном училище собиранием насекомых я не мог, потому что он ко всякому подобному, чисто научному занятию отнесся бы с презрением. О средствах, какие я имел в виду к открытию музея, мною уже объяснено в прежних ответах. Действительно, после отъезда Ермолова во

время вакации я ездил в Москву, но не раз, а несколько раз и никогда не бывал там больше трех, четырех или пяти дней. Ездил же я туда, чтобы хлопотать о помещении брата в Школу межевых топографов. <...>

Студенты Петровской академии Лимберг и Кутыев были мне товарищами по Пензенскому институту; живут они в Петровском-Разумовском, — Кутыев в самой Академии, а Лимберг где-то вблизи от нее. В то время, т. е. между сентябрем 1863-го года и мартом 1864-го, когда я был членом революционного кружка, то и Кутыев к нему принадлежал, как я уже и объяснил это, говоря об этом кружке в прежних своих ответах. Потом Кутыев уехал из Москвы и, сколько мне известно, разошелся в убеждениях с революционным обществом. Вследствие нашей приязни Лимберг и Кутыев приезжали ко мне на Масленицу в нынешнем году в Бронницы. В это время я занят был преимущественно устройством музея при Бронницком уездном училище и просил их помочь мне в этом деле своими трудами, на что Лимберг согласился и обещал составить для Бронницкого музея коллекцию московских насекомых. Я приглашал его и также и Кутыева приезжать ко мне и в другое время, свободное от лекций в Академии, надеясь на их помощь по устройству Музея. Поэтому Лимберг и был у меня на Пасху, но в это время я был в горячке и потому мы не могли ничего сделать по музею. <...>

Найденные у меня при обыске портреты г. Тришатного, г-жи Тришатной и неизвестной мне особы принадлежат учителю Федорову<sup>49</sup>; портрет же начальницы Богородского женского училища г-жи Юговской<sup>50</sup> принадлежит мне; я получил его от г-жи Юговской, будучи учителем в Богородске. Книгу о католическом христианстве купил я на толкучке за дешевую цену и читал, чтобы иметь понятие о взглядах католицизма на учение Христа Спасителя. <...>

К сему показанию учитель Бронницкого уездного училища Николай Павлов Петерсон руку приложил. <...>

При сем присутствовали:

Председатель Комиссии Князь Долгоруков

Члены Комиссии:

Генерал-майор Тишин-Берте

Свиты Его Величества генерал-майор Арапов

Корпуса жандармов полковник Воейков

Действительный статский советник Политковский.

### *Примечания*

<sup>1</sup> Владимир Андреевич Долгоруков (1810—1891) — князь, государственный деятель, генерал от кавалерии. С 1865 по 1891 г. — московский генерал-губернатор. Возглавлял Московскую следственную комиссию по расследованию дела о покушении на Алексан-

дра II. Дмитрий Сергеевич *Левшин* (1801—1871) — генерал, государственный деятель, с 1863 г. — попечитель Московского учебного округа, вице-президент Общества истории и древностей Российских, в 1863—1867 гг. — президент Московского общества испытателей природы. С 1864 по 1867 г. был директором Московского публичного и Румянцевского музеев, способствовал пополнению его ценными коллекциями, привлекал к служению в Музеях известных ученых.

<sup>2</sup> Дмитрий Владимирович *Каракозов* (1840—1866) — участник ишутинского кружка. Окончил Пензенскую губернскую гимназию, учился на юридическом факультете Казанского университета, в октябре 1864 г. перевелся на юридический факультет Московского университета. Примыкал к радикальному крылу ишутинцев, пришел к идее царевубийства, полагая, что этим путем можно спровоцировать народное восстание. 4 апреля 1866 г. стрелял в Александра II в Петербурге при выходе царя из Летнего сада, но промахнулся. Приговорен к смертной казни.

<sup>3</sup> Алексей Васильевич *Оболенский* (1819—1884) — князь, государственный деятель, генерал от артиллерии, был московским губернатором с 1861 по 1866 г.

<sup>4</sup> Николай Карпович *Шван* (1826—1880) — из дворян Орловской губернии. Участник обороны Севастополя. После Крымской войны служил на Балтийском флоте: с 1862 г. был бронницким уездным исправником. В 1869 г. возвратился на флот. В 1872 г. окончил Военно-юридическую академию, получил чин капитана 1-го ранга.

<sup>5</sup> Александр Николаевич *Соколов*, с 1840 по 1863 г. служил в московских гимназиях, был инспектором 1-й московской гимназии. С 1864 по 1866 г. занимал должность директора Демидовского лицея, с января 1866 г. — должность директора училищ Московской губернии. Скончался в 1870-х гг.

<sup>6</sup> Перевод Н.П. Петерсона в Бронницы состоялся 10 марта 1865 г. (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 5. Ед. хр. 27. Л. 1 об.).

<sup>7</sup> См. примеч. 2 к «Следственному делу... Н.Ф. Федорова».

<sup>8</sup> Сведений о пензенском дворянине *Лимберге* разыскать не удалось. Николай Яковлевич *Кутыев* (ок. 1841—?) — выпускник Пензенского дворянского института, слушатель Московской Земледельческой академии. В 1866 г. привлекался по делу Каракозова, был обвинен в знании о существовании тайного общества и недонесении властям об этом, приговорен к 8-месячному заключению в крепости. В январе 1867 г. выслан в Рязанскую губернию под надзор полиции.

<sup>9</sup> Николай Андреевич *Ишутин* (1840—1879) — революционер, двоюродный брат Д.В. Каракозова, глава ишутинцев. Учился в Пензенской губернской гимназии. В 1863 г. поступил вольнослушателем в Московский университет. С осени 1863 г. — организатор и руководитель кружка ишутинцев. Выступал за широкое развитие производственных ассоциаций. В целях борьбы с правительством предлагал создать сеть законспирированных кружков. Был основателем и главой общества «Организация» и группы «Ад». Приговорен к смертной казни, которая после исполнения обряда приготовления к казни была заменена бессрочной каторгой. Во время заключения в Шлиссельбургской крепости повредился рассудком.

<sup>10</sup> Федор Афанасьевич *Никифоров* (ок. 1842—?) — мещанин. Жил в Москве, занимался торговлей, поддерживал связи с членами ишутинского кружка. Привлекался по делу Д.В. Каракозова, был обвинен в «изъявлении на словах умысла повторить покушение на жизнь государя» и в знании и недонесении о существовании тайного революционного общества «Организация». 24 сентября 1866 г. освобожден от суда, как юридически неизобличенный в возводимом на него обвинении. Отдан под особый надзор полиции.

<sup>11</sup> Местоимение «я», вторгающееся в рассказ от третьего лица, взято в скобки.

<sup>12</sup> Слово «мне», написанное первоначально, взято в скобки, сверху дано исправление: «ему».

<sup>13</sup> Михаил *Добровольский* — выпускник Рязанской семинарии. В 1866 г. привлечен Московской следственной комиссией по делу Д.В. Каракозова за сношения с государственными преступниками. От взыскания освобожден.

<sup>14</sup> Корнелий Николаевич *Полтавцев* (1823—1865/1866) — русский артист. Известность приобрел, играя в провинциальных театрах, в том числе и в Одесском театре, созданном кн. П.И. Гагариным, отцом Н.Ф. Федорова. Имел репутацию одного из лучших трагиков. С августа 1850 г. играл на московской сцене. Его лучшие роли — король Лир, Отелло, Кориолан, Фердинанд («Коварство и Любовь») и др. Был женат на старшей сестре Н.Ф. Федорова Елизавете Павловне Макаровой (в замуж. *Полтавцевой*).

<sup>15</sup> Речь идет об изданиях: *Заблюцкий-Десятовский А.П.* Ручная книжка для грамотного поселянина. СПб.: тип. Э. Веймара, 1853; *Дрэпер Дж. Вильям.* История умственного развития Европы / Пер. с англ. А.Н. Пыпина. СПб.: О.И. Бакст, 1866; *Штаммер К.* Химическая лаборатория: Руководство к практическому изучению химии без помощи учителя: В 3 ч. / Пер. с нем. А. Вериги. СПб.: Ред. журнала «Учитель», 1863—1864; *Ауэрсвальд Б. и Россмесслер Э.А.* Ботанические беседы / Пер. Акад. А.Н. Бекетова. СПб.: Т-во «Общественная польза», 1865. *На французском языке химия Лорана* — имеется в виду книга «Метод химии» (1854) французского химика-органика Огюста Лорана.

<sup>16</sup> Павел Иванович *Петерсон* — отец Н.П. Петерсона и его брата Михаила.

<sup>17</sup> О гр. М.Н. Муравьеве см. примеч. 56 к «Следственному делу... Н.Ф. Федорова».

<sup>18</sup> Николай Павлович *Странден* (ок. 1844—?) — член ишутинского кружка. Дворянин, выпускник Пензенского дворянского института, приехал в Москву для подготовки к поступлению в университет. Входил в «Организацию». Арестован 14 апреля 1866 г., обвинен в принадлежности к тайной группе «Ад». Смертный приговор был заменен пожизненной каторгой. В 1871 г. по высочайшему повелению был освобожден от каторжных работ и переведен на поселение. В 1884 г. получил помилование и возвратился в Пензу.

<sup>19</sup> В народной школе с. Плеханово Крапивенского уезда Тульской губернии, одной из школ, созданных Л.Н. Толстым, Н.П. Петерсон преподавал весной 1862 г. Впечатления о работе в этой школе см. в его статье: *Н.П.П.* [Н.П. Петерсон]. П-новская школа // Ясная Поляна. 1862. № 10.

<sup>20</sup> Генрих *Фризе* (ок. 1842—?) — студент Московского университета. Уроженец г. Пензы. Участвовал в московских студенческих волнениях 1861 г., за что в феврале 1862 г. был исключен из Московского университета без права поступления в течение двух лет в высшие учебные заведения. Затем учился в Дерптском университете. В декабре 1864 г. был выслан в Архангельск за «дерзкое письмо». С января 1865 г. проживал в Онеге. Иван *Прозин* — студент Московского университета. В 1866 г. привлекался Московской следственной комиссией по делу 4 апреля 1866 г., обвинялся в сношении с государственными преступниками, от взыскания был освобожден. Николай *Тростянский* — студент Московского университета. За участие в студенческих волнениях 1861 г. был исключен из числа студентов без права поступления в течение двух лет в высшие учебные заведения. Сведения о студенте *Добронравове* разыскать не удалось.

<sup>21</sup> *А.П. Сердобольский* — студент Казанского университета, затем учитель яснополянской школы Л.Н. Толстого, преподавал в деревне Головеньки.

<sup>22</sup> Николай Устинович *Аратов* (1825—1884) — представитель рода дворян Араповых, уроженец Пензенской губернии. Генерал-майор свиты Его Величества (с 1865 г.), в 1866—1878 гг. был московским обер-полицмейстером.

<sup>23</sup> Согласно воспоминаниям Н.П. Петерсона, детям именно этого члена Московской следственной комиссии позднее давали уроки сначала Н.П. Петерсон, а затем Н.Ф. Федоров.

<sup>24</sup> См. примеч. 36, 38 к «Следственному делу... Н.Ф. Федорова».

<sup>25</sup> Виктор Яковлев — студент Московского университета. В 1866 г. был привлечен по делу Д.В. Каракозова. За сношения с государственными преступниками выслан на родину в г. Тамбов под надзор полиции.

<sup>26</sup> О М.Н. Загибалове и Д.А. Юрасове см. примеч. 2 к «Следственному делу... Н.Ф. Федорова».

<sup>27</sup> Речь идет о воскресной школе для бедных, открытой в Москве по инициативе ишутинцев в ноябре 1864 г. Среди преподавателей школы были члены ишутинского кружка: П.Д. Ермолов, Н.А. Ишутин, Д.В. Каракозов.

<sup>28</sup> См. примеч. 14.

<sup>29</sup> Виктор Александрович Федосеев (1843—?) — дворянин, уроженец Тамбовской губернии. Учился в Пензенском дворянском институте. В Москве жил при матери. Входил в созданную ишутинцами «Организацию». Арестован по делу Каракозова. Предан военному суду, был обвинен в том, что приобрел яд для отравления своего отца, чтобы незамедлительно передать наследство на нужды ишутинцев. Приговорен к ссылке в Сибирь и церковному покаянию. Владимир Сергеевич Карачаров (ок. 1844—?) — дворянин, уроженец Саратовской губернии. По окончании Пензенской гимназии поступил в Санкт-Петербургский университет. В 1862 г. оставил университет и переехал в Москву. В 1863 г. был арестован по делу тайного общества «Земля и Воля», но спустя несколько месяцев освобожден из Петропавловской крепости на поруки. В конце концов был приговорен к месячному заключению, по отбывании которого жил в имении своих родителей под надзором полиции. В 1866 г. привлекался Московской следственной комиссией по делу 4 апреля за сношения с государственными преступниками, но от ответственности освобожден. Василий Васильев — член ишутинского кружка, один из организаторов в Москве переплетной мастерской. Владимир Николаевич Капацинский (1842—?) — уроженец Кавказа, студент Московского университета. Привлекался по делу Д.В. Каракозова за участие в неразрешенном обществе взаимного вспомоществования и за сношения с главными деятелями «Организации», приговорен к высылке. Вячеслав Николаевич Шаганов (1839—1902) — из купеческого сословия. Учился в Московском университете на юридическом факультете, по окончании которого служил судебным следователем в Нижегородской губернии. В 1866 г. вышел в отставку и поселился в Москве. Был активным членом кружка ишутинцев и созданного внутри него тайного общества «Ад». Приговорен к каторжным работам. В 1884 г. восстановлен в правах. Петр Федорович Николаев (1884—1910) — окончил Московский университет со степенью кандидата, готовился на степень магистра. Деятельный член «Организации». Арестован 2 мая 1866 г. и обвинен в принадлежности к тайному обществу «Ад». Приговорен к каторжным работам. В 1885 г. вернулся в Европейскую Россию, в 1887 г. был восстановлен в правах. Принимал участие в выработке программ партии социалистов-революционеров, вошел в ее состав. Был переводчиком в издательстве Солдатенкова, сотрудничал в «Русской мысли» и «Русских ведомостях». Николай Иванович Фалин (1843—?) — окончил Пензенскую гимназию, учился в Московском университете. В 1866 г. арестован по делу Д.В. Каракозова за участие в переплетной мастерской на артельных началах, устроенной ишутинцами. Был от ответственности освобожден.

<sup>30</sup> 12 мая 1866 г. Н.П. Петерсон показывал: «В конце апреля или в начале мая, как могу припомнить, поступил я к господину Петерману, который содержит пансион для бла-



городных девиц на Новой Басманной в доме князей Куракиных, занятия мои состояли в том, что я был ренетитором при двух его, Петермана, сыновьях. У г. Петермана прожил я немного более четырех месяцев, ибо в сентябре месяце я от него отошел» (ГАРФ. Ф. 272. Оп. 1. Д. 21. Л. 41об.—42).

<sup>31</sup> Речь идет о тайном обществе «Земля и воля» и его членах Юрии Михайловиче Мосолове (1838 — после 1915) и Николае Михайловиче Шатилове (ок. 1843—?). Оба были студентами Московского университета, организаторами студенческого общества «Библиотека казанских студентов» (1859), под прикрытием которого они создали тайный политический кружок. В 1862 г. кружок вошел в революционное общество «Земля и воля», составив его московское отделение (Мосолов был руководителем отделения). Ю.М. Мосолов и Н.М. Шатилов были арестованы в 1863 г. и заключены в Петропавловскую крепость, в апреле 1866 г. приговорены к лишению всех прав состояния и ссылке в Сибирь.

<sup>32</sup> В своих воспоминаниях о Н.Ф. Федорове Н.П. Петерсон сообщает точную дату первой встречи с мыслителем: 15 марта 1864 г. (Н.Ф. Федоров: *pro et contra*. Кн. 1. С. 132).

<sup>33</sup> В несколько иной версии свой первый разговор с Федоровым Петерсон излагает в воспоминаниях; там же приводит и мысли, которые философ высказывал ему на протяжении весны 1864 г., когда оба работали в Богородске (см.: Н.Ф. Федоров: *pro et contra*. Кн. 1. С. 133—138).

<sup>34</sup> Ср. фрагменты показаний М.Н. Загibalова и Д.Н. Юрасова, сделанные в ответ на прочитанный им на следствии фрагмент показаний Н.П. Петерсона:

*«Из показаний Д. Юрасова. 22 мая 1866»*

Ермолова вместе с Петерсоном и Федоровым я не видал и потому не могу знать разговора Ермолова с Федоровым. В 1864 году летом я был у Петерсона вместе с Загibalовым в г. Богородске, где в это время был учителем уездного училища и Федоров; действительно я, Загibalов и Петерсон заходили к Федорову, но не имели никаких политических разговоров, относящихся до наших занятий, и Федоров ни в чем не старался нас отвлечь и на его убеждения, которых не было, Загibalов не мог соглашаться с Федоровым, а я не мог упорствовать, потому что не было никаких рассуждений, разговор был между нами обыденный, подробности которого не могу теперь припомнить.

*Из показаний М. Загibalова. 23 мая 1866»*

В 1863 году познакомился я с Петерсоном, который принадлежал в это время к так называемому Пензенскому кружку. Виделся я с ним нередко и у себя в квартире, где жил в это время с Юрасовым и Ермоловым, и у него, где он жил, в то время с Странденем и Кутыевым. В начале 1864 года Петерсон определился учителем уездного училища в город Богородск, куда весной 1864 года, проездом из Москвы в деревню, я заезжал к нему с Юрасовым. Пробыл я у него 2 дня и в это время виделся и познакомился с Учителем Богородского Училища Федоровым, к которому, после прогулки, мы зашли пить чай, причем мы имели разговор философского содержания: именно насчет учения идеалистов и материалистов. Разговора же политического содержания не было. Говорили еще об ходе образования в существующих заведениях, так между прочим и о их училищах и говорили при том, что хорошо бы было учить мальчиков естественным наукам и некоторым ремеслам. После этого раза Федорова я больше не видал, а Петерсон бывал несколько раз в Москве, где останавливался в нашей квартире. В начале 1865 года, если не ошибаюсь, Петерсон был переведен, или сам перешел, хорошенько не знаю, в город Бронницы, откуда также иногда заезжал к нам и говорил, между прочим, что Бронницкое городское общество даст ему землю для разведения огорода, где бы он мог

работать с маль<чи>ками: он просил меня по этому поводу приискать в библиотеке заглавия книг по огородничеству» (ГАРФ. Ф. 272. Оп. 1. Д. 14. Л. 220, 250—250 об.).

<sup>35</sup> См. примеч. 40 к «Следственному делу... Николая Федорова».

<sup>36</sup> См. там же.

<sup>37</sup> См. примеч. 27.

<sup>38</sup> Речь идет о ватном заводе помещика А.Г. Орфано в Можайском уезде Московской губернии. В 1865 г. завод был арендован ишутинцами, которые намеревались превратить его в артельное предприятие.

<sup>39</sup> Ср. во вступ. статье к данной публикации фрагмент показаний П.Д. Ермолова об этом споре и показания Н.Ф. Федорова в публикации В.В. Богданова.

<sup>40</sup> Ярослав *Домбровский* (1836—1871) — польский революционер. С 1855 г. служил в царской армии, в 1859—1861 гг. учился в Академии Генштаба. Один из руководителей революционного офицерского кружка в Петербурге. Будучи направлен по службе в Царство Польское, присоединился к польским революционерам, разработал план польского восстания. В 1862 г. был арестован и заключен в варшавской цитадели, но и оттуда продолжал оказывать содействие польскому восстанию 1863—1864 гг. Осужден на 15 лет каторги, но в декабре 1864 г. бежал из пересыльной тюрьмы в Москве. После побега П.Д. Ермолов укрывал его на своей квартире. При содействии ишутинцев выехал во Францию. Позднее стал одним из военных деятелей Парижской коммуны.

<sup>41</sup> Гавриил *Алабов* — слушатель Московской Земледельческой академии. Привлекался по делу Д.В. Каракозова, был обвинен в участии в неразрешенном обществе взаимного вспомоществования и отдан под надзор полиции.

<sup>42</sup> Михаил Никифорович *Катков* (1818—1887) — публицист, общественный деятель, издатель журнала «Русский вестник» (с 1856) и газеты «Московские ведомости» (1850—1855, 1863—1887). В 1850-е гг. был умеренным либералом. С началом Польского восстания 1863—1864 гг. перешел на консервативные позиции. В передовицах «Московских ведомостей» резко критиковал революционные события в Царстве Польском.

<sup>43</sup> Иван Александрович *Худяков* (1842—1876) — участник революционного движения 1860-х гг., этнограф, фольклорист (издал сборники русских народных песен, сказок и загадок). Учился на историко-филологическом факультете Казанского и Московского университета. В июне 1865 г. познакомился с Н.А. Ишутиным, после чего ездил за границу, устанавливая контакты с А.И. Герценом, Н.П. Огаревым и так называемой «молодой эмиграцией». Возглавлял петербургскую группу ишутинцев. Участвовал в создании «Организации» и группы «Ад». Был приговорен к ссылке на поселение в Сибири.

<sup>44</sup> Данный вопрос вызван подозрительным отношением к Л. Толстому со стороны властей. Еще в 1862 г., благодаря донесению жандармского полковника Воейкова в III отделение о неблагонадежности одного из учителей яснополянских школ, за писателем был установлен негласный надзор, а летом 1862 г. в Ясной Поляне был произведен обыск.

<sup>45</sup> Альбер *Ревиль* (1826—1906) — французский протестантский пастор, богослов, историк религии.

<sup>46</sup> О Ренане см. примеч. 8 к «Следственному делу... Николая Федорова».

<sup>47</sup> Речь идет об французском издании знаменитой книги Э. Ренана «Жизнь Иисуса», которая рисовала Иисуса Христа как исторически существовавшего проповедника, максимально освобождая при этом евангельское повествование от элемента сверхъестественного.

<sup>48</sup> «*Польский катехизис*» — текст, обнародованный в русской печати в 1863 г. и содержащий свод «заповедей» представителям польской нации, желающим послужить ее освобождению от «ига» России и восстановлению Великой Польши. Предписывал жителям

Царства Польского — всячески противиться развитию «русского элемента» в крае, всем полякам — образовывать себя дабы превзойти образованием «ленивых» русских, людям образованным — служить в России, дабы в конечном итоге опутать страну тайной сетью и содействовать отделению Польши. По версии, усиленно распространявшейся властями, документ был найден на теле убитого польского повстанца. В исторической литературе считается фальшивкой.

<sup>49</sup> Речь идет о единокровной сестре Н.Ф. Федорова по отцу, княжне Зинаиде Павловне Гагариной (в замуж. Тришатной) и ее муже, полицмейстере г. Моршанска.

<sup>50</sup> Речь идет о Екатерине Юсовской. После того, как в 1859 г. женское отделение Богородского уездного училища приобрело самостоятельность и стало уездным женским училищем 2-го разряда, она была назначена штатным смотрителем данного училища. Некоторое время в этом учебном заведении, параллельно с работой в мужском училище, преподавал и Н.Ф. Федоров.

**В.В. Богданов**

## **СЛЕДСТВЕННОЕ ДЕЛО УЧИТЕЛЯ БОГОРОДИЦКОГО УЕЗДНОГО УЧИЛИЩА НИКОЛАЯ ФЕДОРОВА**

В Центральном историческом архиве г. Москвы хранится «Дело следственной комиссии об учителе Богородицкого уездного училища титулярном советнике Николае Федорове», датированное 21 мая — 19 ноября 1866 г., на 38 листах.

Впервые этот документ в фондах ЦИАМ обнаружил ногинский краевед Е.Н. Маслов. Выдержки из дела использовала биограф Н.Ф. Федорова С.Г. Семенова в книге «Философ будущего века: Николай Федоров» (М., 2004). В настоящем юбилейном сборнике данный источник впервые публикуется в полном виде.

Выражаю искреннюю благодарность за содействие при подготовке и сверке данного источника следующим сотрудникам Главного архивного управления города Москвы: директору Центрального исторического архива Москвы Е.Г. Болдиной, зав. отделом (читальный зал ЦИАМ) Н.А. Граненовой, ведущему методисту Е.В. Борисовой, зав. отделом сканирования и компьютерной обработки Центра микрографии и реставрации И.В. Фолиной, главному специалисту И.В. Шапошниковой, главному библиотекаря Научно-справочной библиотеки Т.А. Малаховой.

Сокращения текста обозначены отточиями в угловых скобках, восстановленные по смыслу слова заключены в квадратные, в круглых скобках даны пояснения составителя. Сохранены стиль и орфография оригинала.

ЦИАМ. Ф. 16. Канцелярия московского генерал-губернатора. Оп. 57. [Дела Секретного отделения]. Д. 143 — Об аресте учителя Богородицкого уездного училища Федорова по подозрению в принадлежности к тайному революционному обществу, 12 августа 1867 г. (май — ноябрь 1866 г.), на 38 лл.

Высочайше учрежденная под председательством Московского генерал-губернатора Комиссия<sup>1</sup>. 11 августа 1867 г., № 1972. Комиссия состоит при доме Московского генерал-губернатора.

Получ<sup>ено</sup> 12 августа [1867 г.]

В Секретное отделение канцелярии Московского генерал-губернатора.

Имею честь препроводить в Секретное отделение переписку о титулярном советнике Николае Федорове для хранения.

Делопроизводитель Комиссии (подпись)

1866 года Мая 21 дня. Высочайше учрежденная под председательством г-на Московского генерал-губернатора Комиссия, имея в виду из показания сознавшегося в принадлежности к тайному обществу с революционной целью учителя Петерсона, что он, Петерсон, по обязанности пропаганды имел разговор с учителем Федоровым о политических воззрениях и знакомил его с Ермоловым, Загибаловым и Юрасовым<sup>2</sup>, которые уже арестованы, положила: так как означенный Федоров находится учителем в Богородицком уездном училище, то от лица г-на председателя Комиссии отнестись к Тульскому губернатору и просить распоряжения о сделании у него обыска и имеющие оказаться бумаги или книги запечатать и препроводить в Москву вместе с личностью Федорова, которого доставить арестованным с жандармом к Московскому обер-полицеймейстеру, которого о сем уведомить с тем, чтобы по прибытии Федорова поместить его при частном доме; в чем и составлено сие постановление.

Председатель Комиссии К[нязь] Долгоруков

Члены Комиссии: генерал-майор (подпись)

Свиты Его Величества генерал-майор Арапов

Корпуса жандармов полковник Воейков

Гвардии штабс-капитан Михайловский

Делопроизводитель Комиссии Павловский.

Тульскому губернатору 21 мая [1866 г.], № 113<sup>3</sup>.

Управление Московского генерал-губернатора. 21 мая 1866 г. № 113.

Секретно. Отпуск.

Г-ну Тульскому губернатору.

По производимому Высочайше учрежденною под председательством моим Комиссиею делу признано нужным произвести обыск у учителя Богородицкого уездного училища Николая Федорова; почему я покорнейше прошу Ваше превосходительство распорядиться о сделании у него обыска и имеющие оказаться бумаги или книги запечатать и препроводить ко мне; а самого Федорова арестованным доставить в Москву с жандармом к Московскому обер-полицеймейстеру и о последующем меня уведомить.

Подписал генерал-адъютант князь Долгоруков.

Верно: Делопроизводитель Павловский<sup>4</sup>.

Управление Московского генерал-губернатора

23 Мая 1866 г. № 123.

Отпуск. Секретно.

Г-ну Московскому обер-полицеймейстеру.

Сделав распоряжение о доставлении в Москву учителя Федорова арестованным, я предлагаю Вашему превосходительству по прибытии его поместить для содержания при частном доме и куда именно он будет помещен, сообщить учрежденной под председательством моим комиссии. — Подписал генерал-адъютант князь Долгоруков.

Верно: делопроизводитель Павловский<sup>5</sup>.

(На бланке) Телеграф в Москве. 26 мая месяца 1866 года.

Из Тулы. Телеграмма № 415.

Москва Генералу-губернатору. Предложение вашего сиятельства № 113 получил только сегодня. Распоряжение сделано. Тульский губернатор Шидловский. Верно: (подпись)<sup>6</sup>.

МВД Московского обер-полицеймейстера канцелярия. Стол 1. По секретной части. Мая 28 дня 1866 года. № 679.

Получ<sup>ено</sup> 28 мая 1866 г. Секретно.

В Высочайше учрежденную под председательством г-на Московского генерал-губернатора Следственную Комиссию.

Вследствие предложения Его Сиятельства от 23 сего Мая за № 123 имею честь уведомить Комиссию, что учитель Богородицкого уездного училища Николай Федоров при отношении Тульского губернатора от 27 Мая за № 30 доставлен ко мне под конвоем двух жандармов, принят в моей канцелярии под квитанцию за № 677 и отправлен в Пречистенский част-

ный дом для содержания под арестом, с зачислением за Комиссиею; причем имею честь препроводить на распоряжение Комиссии представленное конвоировавшими Федорова жандармами переданное им Федоровым дорожною письмо, писанное по отзыву Федорова знакомым его Бронницким учителем Петерсоном.

Свиты Его Величества генерал-майор Арапов<sup>7</sup>.

22 февраля [1866 г.]

Нынче только получил Ваше письмо, дорогой мой Николай Федорович, и сейчас же Вам отвечаю. Я потому это говорю, чтоб Вы не подумали, будто я медленно исполняю Ваши просьбы. Посылаю Вам Ренана, Брокко, Дреппера, Интеллект<уальное> развит<ие> Европы. И только пока. Дреппера вышел только один выпуск, который Вы здесь и найдете. Техга (так в тексте — В. Б.) — Судьбы Еврейск<ого> народа — не добыл<sup>8</sup>.

Один из моих товарищей по музею военный доктор, другой артиллерийский офицер Платонов<sup>9</sup>. Доктор года два тому назад кончил курс в Медико-Хирургической академии, человек очень добрый, мягкий, готовый увлечься всяким хорошим делом, но не стойкий, скоро остывающий, читает «Русское Слово». Я с ним мало говорил еще о вещах, не касающихся прямо музея и не обыденных. Платонов... Как бы Вам определить его!.. Это человек умный... довольно, пожалуй даже очень... Но заражен [зачеркнуто] Он занимается преимущественно историей и, кажется, знает ее хорошо. Он года три, бывши офицером, слушал лекции на филолог<ическом> факультете. Думает выйти из военн<ой> службы и держать экзамен на кандидата. Ему лет 28. Отзывается очень дурно о Бронниц<ах> и бронни<ц>ких обитателях, ни с кем не знаком и, кажется, франтит своим одиночеством и пессимистическим отношением к Бронницам. Часто ездит в Москву, потому что там он мож [зачеркнуто] находит людей, с которыми, вероятно, злобствует против настоящего состояния общества, против его низкого развития и т<ому> п<одобное>. Много говорит о себе. Говорит, что делать нынче ничего нельзя. Только и можно заняться преподаванием; но преподавание он понимает только в виде давания уроков. Говорит, что век наш — век разрушения, а не созидания. Как видно, он не верит в успех нашего музея. Он как-то высказывался, что деятелей нет, знания мало. Все это правда, конечно, но хоть и с малым знанием все-таки необходимо приступить к делу, во-первых, потому что делаю — будешь учиться, а во-вторых, иначе никогда ничего нельзя будет сделать.

Программой музея Платонов доволен, только она ему кажется слишком обширной. Я познакомился с ним по случаю Ренана и только меня, кажется, в целом городе он и считает за равного себе. В особен<ности>, кажет-

ся, я его заставил задуматься недавно, когда он уезжал в Москву и бранил Бронницы; я же ему сказал, что Москва еще хуже. — Это почему! — спросил он. — Скажите мне, почему она Вам кажется лучше Бр<онниц>? — спросил я его. — Потому что там можно все-таки встретить людей и т<ак> д<алее> — ответ<ил> он. — А мне, отвечал я, потому-то она и противна больше Брон<ниц>, что там встречаются люди по-видимому могшие бы делать и вместе с тем ничего не делающие.

(Написано на полях письма.) Если Вы захотите приехать ко мне на Пасху, то напишите заранее; а то мне надобно на Страстной дня на 4 в Москву, и я боюсь с Вами разъехаться. Пока писать Вам нечего. Прощайте, Николай Федорович! Любящий Вас Н. П. <Ар?>тур Егорович Вам кланяется. Кланяется также Вас<илий> Федорович<sup>10</sup> с супругою<sup>11</sup>.

29 мая 1866 г.

В Комиссию под председательством г-на Московского генерал-губернатора.

Исправляющего должность пристава Пречистенской части.

Рапорт.

При отношении канцелярии г-на Московского обер-полицеймейстера сего числа за № 678 прислан ко мне для содержания в отдельной секретной арестантской камере учитель Богородицкого уездного училища Николай Федоров, с зачислением содержанием за оною Комиссиею<sup>12</sup>, согласно с сим Федоров арестован, о чем имею честь Комиссии донести.

Майор (подпись)

(В левом нижнем углу) № 2080. Мая 28 дня 1866 года<sup>13</sup>.

Министерство внутренних дел. Тульского губернатора канцелярия. Отделение. Мая 27 дня 1866 года. № 33. Тула.

30 Мая 1866 г. Секретно.

Г-ну Московскому генерал-губернатору.

Вследствие отношения Вашего сиятельства от 21 Мая сего года № 113, имею честь препроводить при сем тюк за печатями штабс-офицера корпуса жандармов Тульской губернии полковника Муратова и [с] буквами А и Т — Богородицкого уездного исправника.

В тюке этом находятся письма и книги, найденные при обыске у учителя Богородицкого уездного училища Николая Федорова, который (тюк. — В. Б.) вместе с ним препровожден мною к г. Московскому обер-полицеймейстеру под присмотром двух жандармов.

О получении сего тюка имею [честь] просить меня уведомить.

Губернатор Шидловский.

Управитель канцелярии (подпись)<sup>14</sup>.

1866 года, Июня 2 дня, в Высочайше учрежденной следственной Комиссии был спрошен учитель Богородицкого, Тульской губернии, уездного училища титулярный советник Николай Федоров сын Федоров, и показал:

Зовут меня Николай Федоров, сын Федоров, 38 лет, православной веры, у исповеди и святого причастия не был несколько лет, по случаю болезни и занятий, холост, из купеческого звания, а ныне учитель Богородицкого уездного училища, имею чин титулярного советника, никаких знаков отличия по службе не получал, под судом, следствием и в штрафах не находился; родился я в Тамбовской губернии, но в каком именно месте не знаю, родителей не помню<sup>15</sup>, первоначальное воспитание получил в Тамбовской гимназии, а потом находился в Одесском лицее, но курса наук не кончил; с 1854 года находился на службе учителем уездных училищ — Липецкого, Богородского, Угличского, Одоевского и Богородицкого. В последнее время постоянное мое местожительство находится в городе Богородицке, Тульской губернии; из разговорных языков иностранных не знаю, но умею посредственно читать, писать и переводить по-французски, за границу никогда не ездил.

С учителем Бронницкого уездного училища Николаем Павловым Петерсоном знаком коротко; познакомился же с ним со времени поступления его на службу в Богородское уездное училище, сколько припомню весною 1864 года, где я также находился учителем Истории и Географии, а Петерсон преподавал арифметику и геометрию. В Богородске я прожил с Петерсоном несколько месяцев, потому что в июле месяце того же 1864 года я был переведен на службу в город Углич; после этой разлуки с Петерсоном я виделся с ним в январе месяце 1865 года в Москве, когда я находился в отставке, а Петерсон приезжал сюда на праздники Рождества Христова; я жил тогда у артиста Полтавцева, женатого на моей родной сестре<sup>16</sup>, но где Петерсон останавливался, того не знаю, потому что у него не был; затем в продолжении лета 1865 года я несколько раз ездил к Петерсону в Бронницы и один раз в Богородск по перевод[у] Петерсона из этого последнего города в первый.

В последний раз я посетил Петерсона в Бронницах, сколько припомню, в конце июля 1865 же года. Во время разлуки моей с Петерсоном я вел с ним переписку. (Моя переписка зак...) (Так в тексте. — В. Б.) Мои письма к Петерсону не имели определенного характера, а заключались или в просьбе прислать книг, в возвращении ему занятых мною денег и т<ому> подобных, а Петерсон писал мне о своих педагогических занятиях, но о делах политики никогда не писал; впрочем, о содержании писем Петерсона можно судить по сохранившимся у меня подлинникам, опечатанным



в числе книг и бумаг. Образ мыслей Петерсона до знакомства моего с ним в 1864 году мне неизвестен, но судя по первым беседам его вначале знакомства мне показалось, что он придерживался нигилизма, но я подумал, что [он] не тверд в этих заблуждениях. Дальнейшие показания покорнейше прошу отложить по случаю моего утомления, и быть уверенным, что на предлагаемые мне вопросы я впоследствии буду отвечать с полною откровенностью. К сему показанию Богородицкий учитель Николай Федоров сын Федоров руку приложил.

Председатель Комиссии: К<нязь> Долгоруков

Члены Комиссии:

Генерал-майор Тишин-Берте

Свиты Его Величества генерал-майор Арапов

Гвардии штабс-капитан Михайловский<sup>17</sup>

1866 года Июня 15 дня, в присутствии Высочайше учрежденной следственной Комиссии под председательством г-на Московского генерал-губернатора оказан был титулярному советнику Федорову взятый у него на квартире в месте его жительства Тульской губернии Богородицкого уезда узел с принадлежащими ему бумагами, на котором по осмотре печати найдены целыми; а по вскрытии в нем оказалось: девять томов книг преимущественно на русском языке и между ними одна книга сочинений Ренана, кроме того разные письма и записки, которые опечатаны, пронумерованы и прошнурованы в пяти пакетах, кроме книг.

Председатель Комиссии: К<нязь> Долгоруков

Члены Комиссии:

Генерал-майор Тишин-Берте

Полковник Воейков

Гвардии штабс-капитан Михайловский<sup>18</sup>

Сей акт утверждаю моею подписью, причем имею честь присовокупить, что все опечатанные, пронумерованные и прошнурованные в пяти пакетах письма и записки, а равно и девять томов книг, в том числе и сочинение Ренана *Essais de morale et de critique*<sup>19</sup> принадлежат без изъятия (изъятия? — В.Б.) мне. Учитель уездного училища Тульской губернии Богородицкого уезда Николай Федоров сын Федоров.

1866 года 28 сентября я, нижеподписавшийся, получил сполна все означенные в сем акте книги и принадлежащие мне бумаги и письма опечатанные в пяти пакетах<sup>20</sup>. Учитель Богородицкого уездного училища титулярный советник Николай Федоров Федоров<sup>21</sup>.

МВД. Московского обер-полицеймейстера канцелярия. Стол 1 По секретной части. Июля 2 дня 1866 года. № 1192.

4 июля 1866 г. Секретно.

В Высочайше учрежденную под председательством г-на Московского генерал-губернатора Следственную Комиссию.

Имею честь препроводить при этом на усмотрение Комиссии прошение учителя титулярного советника Федорова.

Свиты Его Величества генерал-майор Арапов.

Правитель канцелярии Якубов<sup>22</sup>.

В Комиссию, учрежденную по Высочайшему повелению, состоящую под председательством Московского генерал-губернатора.

Учителя Богородицкого уездного училища титулярного советника Николая Федорова

#### Прошение

Покорнейше прошу онную Комиссию вызвать меня завтрашнего числа к себе для принесения по моему делу очень важной для меня просьбы. Титулярный советник Николай Федоров.

1 июля 1866 года<sup>23</sup>.

МВД Московского обер-полицеймейстера канцелярия. 11 июля 1866 г. № 1280.

12 июля 1866 г. Секретно.

В Высочайше учрежденную под председательством г-на Московского генерал-губернатора Следственную Комиссию.

Имею честь препроводить при этом на зависящее распоряжение Комиссии прошение, поданное учителем титулярным советником Федоровым, и письмо г-жи Воронковой<sup>24</sup>.

Свиты Его Величества генерал-майор Арапов<sup>25</sup>.

В Комиссию Высочайше учрежденную и состоящую под председательством г-на Московского генерал-губернатора

Учителя Богородицкого уездного училища титулярного советника Николая Федорова

#### Прошение

Покорнейше прошу онную Комиссию вызвать меня вечером сего 11 числа июля для переписки набело моих показаний. Расстраивающееся более и более здоровье мое заставляет меня опасаться, что я не в силах буду явиться в Комиссию. Посему всепокорнейше прошу уважить мою просьбу.

Учитель Богородицкого училища Николай Федоров<sup>26</sup>.

МВД. Канцелярия Московского обер-полицеймейстера. 18 июля 1866 г. № 1368.

19 июля 1866 г. Секретно.

В Высочайше учрежденную под председательством г-на Московского генерал-губернатора Следственную Комиссию.

Имею честь препроводить при этом на распоряжение Комиссии прошение учителя титулярного советника Федорова.

За отсутствием обер-полицеймейстера, полицеймейстер полковник (подпись)<sup>27</sup>.

В Комиссию, Высочайше учрежденную и состоящую под председательством Московского генерал-губернатора.

Учителя Богородицкого уездного училища титулярного советника Николая Федорова.

#### Прошение

Покорнейше прошу онную Комиссию вызвать меня 18 июля для принесения важного показания по моему делу.

Учитель Богородицкого училища Николай Федоров<sup>28</sup>.

1866 года, Июля 19 дня, в присутствии Высочайше учрежденной Комиссии под председательством Московского генерал-губернатора был спрашиваем учитель Николай Федоров Федоров и показал:

*1. Какие Ваши средства к жизни?*

Средства к жизни — получаемое мною жалованье 330 рублей (в год. — В.Б.).

*2. Когда Вы познакомились с Петерсоном и при каких обстоятельствах? Где Вы в то время служили и какие были Ваши переходы по службе?*

Познакомился я с Петерсоном как с товарищем по службе в городе Богородске, куда [он] приехал на должность учителя арифметики, весною 1864 года<sup>29</sup>. Из Богородска же летом я был переведен тем же званием в Угличское уездное училище, где оставался по 1865 год, когда по болезни в январе (1865 г. — В. Б.) был уволен в отставку, и по выздоровлении в сентябре того же года определен в город Одоев Тульской губернии, а оттуда переведен в город Богородицк, где и до сих пор состоял на службе. Во время отставки проживал в Москве.

*3. Какие были у Вас с Петерсоном предметы разговоров?*

Вообще разговоры наши были чисто педагогические, так как и его и моя должность обязывали нас к тому. Но я очень хорошо помню первый наш разговор, когда он в 1864 году пришел познакомиться со мной, как с новым товарищем. Разговор у нас завязался о получаемых в городе жур-

налах, причем речь зашла о «Современнике» и «Русском Слове»<sup>30</sup>. Эти оба журнала, как мне кажется, более других обращали внимание на себя Петерсона, но когда я стал говорить о их тенденциях и порицать направление этих журналов, то Петерсон был, по-видимому, совершенно со мной согласен, касательно значения, которое следует придавать этим журналам. При сем мы также коснулись тех статей, где говорилось, а больше умалчивалось о Польском деле<sup>31</sup>, и Петерсон согласился со мной и о несправедливости Польских притязаний и вообще о безнравственности всякой революции.

*4. Когда и по какому случаю Вы виделись с Юрасовым и Загибаловым, где именно и какие с Вами или при Вас были у них разговоры и суждения?*

Юрасов и, кажется, Загибалов проезжали весной 1864 года чрез Богородск после Святой недели и, как говорил Петерсон, ехали в Пензенскую губернию на лето; и помнится, говорил еще, что осенью опять возвратятся в Москву. Во время пребывания их в Богородске я виделся с ними сначала у себя, куда привел их Петерсон, а на другой день я был на квартире Петерсона, где опять их видел. При этих двух свиданиях разговор был общий. Дело шло об идеализме и материализме, по поводу некоторых журнальных статей «Современника» и «Русского Слова», причем Юрасов, как человек весьма неразвитой, особенно резко выражался об учении Канта и Гегеля, как мыслителей, не указывающих никакой практической цели. На это я заметил ему, что для того чтоб говорить о таких предметах, нужно иметь об них какое-нибудь понятие. Говорил я также о важности образования вообще и о средствах достижения сего. При этом, мне помнится, также было говорено об ассоциациях, которым Юрасов приписывал особое значение. Здесь однако же не было говорено ни о пропаганде, ни вообще о политической стороне вопроса. В разговоре, бывшем у Петерсона, толковали о католицизме и православии, причем отдавалось предпочтение последнему на том основании, что католицизм признает власть Папы, в то время как православие подчиняется Собору. Впрочем, это был даже не разговор, а собственная моя беседа; все слушали и никто ничего не возражал, вероятно, в том предположении, что предмет, по их мнению, не заслуживал обсуждения. Более этого во время пребывания Юрасова и Загибалова никаких разговоров у нас не было. И в этот же день оба они уехали.

По отъезде их, я, оставшись с Петерсоном, слышал его мнение об упомянутых лицах, что оба они люди пустые и мало подготовленные. С этих пор я более с ними не виделся и ничего более не слышал об них.

*5. Где и когда виделись Вы с Ермоловым, что Вы о нем знаете, какие были у Вас с ним разговоры и взаимные отношения?*

С Ермоловым я виделся в Бронницах на квартире Петерсона, где он пробыл, как я слышал, около 3 недель. В это время, в июне месяце 1865 года,

я жил в Москве, куда приехал Петерсон, собственно за мной, чтобы познакомиться меня с Ермоловым, но однако ж, как оказалось впоследствии, его желание сблизить нас не исполнилось, ибо после единственной беседы нашей мы расстались в весьма неприятных отношениях друг к другу. У нас с ним возник спор. Я излагал мои мнения о преподавании в том смысле, как и в разговорах с Петерсоном. Ермолов с горячностью возражал мне и под конец спора дошло дело до колкостей, так что я нашел нужным прекратить наши прения. Петерсон в этом споре не участвовал, но наверное слышал его, находясь за деревянной перегородкой. Это подтверждается еще и тем, что на другой день, идя со мной купаться, он говорил мне, что нужно было сначала разбить Ермолова в его убеждениях, а потом уже излагать свою теорию. Этим свиданием заключились все мои отношения к Ермолову, ибо оставаясь у Петерсона во все время пребывания Ермолова, хотя мы и были вместе, но разговоров между собою не заводили, и он на третий день после первого нашего спора уехал из Бронниц, а я еще оставался там в течение нескольких дней.

*6. Кто Вас познакомил с Никифоровым<sup>32</sup> и какие были между Вами отношения?*

О Никифорове узнал от Петерсона, который мне о нем говорил летом 1865 года, как о человеке, желающем учиться. По этому поводу был я у него 7 или 8 раз в Июле и частью в Августе (1865 г. — В.Б.). Эти посещения были для меня не затруднительны, так как он жил по дороге к Университету, в здании которого находится канцелярия попечителя округа<sup>33</sup>, куда ходил я в то время нередко для разузнания о ходе дела по предмету его определения на службу. Жил же он на Никитской улице, дома не помню, но указать могу. Все беседы мои были о самых первоначальных понятиях Истории и Географии, так как Никифоров был человек малоподготовленный, но любознательный. Других разговоров, выходящих из сферы учительской у меня с Никифоровым не было никаких. В бытность мою у Никифорова я никого у него не встречал. И с Августа месяца уже более его не видел.

*7. Знали ли Вы Каракозова, где Вы с ним познакомились, и какие были Ваши с ним сношения?*

Каракозова я лично не знал, и даже сознательно не видал, но может быть не эта же самая личность приезжала за Ермоловым, в бытность сего последнего у Петерсона в Бронницах в июне прошлого года<sup>34</sup>. Во всяком случае, кто бы ни был этот приезжий, я с ним никаких разговоров не имел и даже не мог иметь, потому что едва он приехал, как Ермолов стал собираться с ним к отъезду по железной дороге, чтобы поспеть своевременно на станцию, до которой еще нужно проехать 18 верст.

8. *Каким образом Вы отрицаете известность Вам Каракозова, когда сами говорили, что он в Бронницах остановился на квартире Петерсона, где и Вы жили? Неужели Вы не любопытствовали узнать, кто такой проживает в одном с Вами доме?*

Вероятно, я любопытствовал узнать, кто был этот приезжий и конечно Петерсон назвал его, потому у меня сохранилась в памяти эта фамилия. Но подробностей об нем никаких не знаю и Петерсон ничего мне не сообщал.

9. *Кто Вам известен из фамилии графов Толстых?*

Из графов Толстых я знаю одного только как автора «Детства и отрочества» и других повестей, помещаемых обыкновенно в «Русском Вестнике»<sup>35</sup>.

10. *Кто такая упоминаемая в письмах Ваших Марья Михайловна Шишкина?*<sup>36</sup>

Марью Михайловну Шишкину я знаю только понаслышке.

11. *Кто такие Платонов и военный доктор, о которых упоминает Петерсон в письмах своих?*

Платонова, артиллерийского офицера, не знаю и военного доктора, о котором упоминает Петерсон в письме своем, также я не знаю.

12. *Знаете ли Вы доктора Добротворского?*<sup>37</sup>

Доктора Добротворского также не знаю.

13. *Кто такой Половнев?*

Половнев — отставной чиновник, человек более всего любящий покой, но очень добрый и ни во что не вмешивающийся, а имел с ним сношения, как с хорошим человеком, который оказывал мне разного рода услуги.

14. *Бывали ли когда у гр<афа> Сергея Николаевича Толстого<sup>38</sup> в Ясной Поляне и какое у него собиралось там общество?*

У Сергея Николаевича Толстого в Ясной Поляне не был и ни о каком обществе никогда не слыхал.

15. *Какие книги давал Вам для чтения Петерсон?*

Книги привез мне Петерсон с собою следующие: Психология соч<инение> Вундта, История средних веков, III том Стасюлевича; Химические сведения, соч<инение> Джонстона; Фарадэ Силы природы и их отношения. Кроме того, прислал мне среди поста нынешнего года: Историю Дрэпэра, Наставление к этнографическим исследованиям Брокка, Ренана *Essais de critique et de morale*<sup>39</sup>.

16. *Какие Вы пересылали от себя книги Петерсону?*

Никаких сочинений к Петерсону не пересылал, да и достать вообще книг в Богородицке невозможно, но переслал обратно к Петерсону из привезенных им вышеупомянутых книг следующие: Психология Вундта, История Стасюлевича и соч[инение] Фарадэ.

17. Кто Вам известен из студентов или вольных слушателей Университета и Петровской Академии?

Из студентов или вольных слушателей университета, а равно и Петровской академии я ни с кем не был знаком.

18. Знали ли Вы Дмитрия Львова [сына] Иванова и сестер его<sup>40</sup> и какие были Ваши ко всем им отношения?

О Димитрии Львовиче Иванове и об сестрах его я никогда не знал и ничего не слыхал, равно как и об ассоциации взаимного вспоможения<sup>41</sup>.

19. Что Вам говорил Петерсон о революционных обществах и их стремлениях, и о членах, входящих в состав этих обществ?

О революционных обществах вообще я никогда ничего от Петерсона не слыхал, говорил он мне только о переплетной ассоциации, причем я, выслушав его, сказал ему: глупости затеяли они; гораздо полезнее каждому из них, выбрав какой-нибудь предмет, заняться им исключительно, и чрез то сделаться людьми полезными. Об именах участников в революционных обществах я ни от кого ничего не слыхал.

20. В какое время Петерсон был в Туле, долго ли он там пробыл и с кем он туда ездил?

Петерсон был в Туле около Крещения в 1866 году проездом в Богородицк и обратно в Бронницы, и сколько он там пробыл, мне неизвестно. Сопровождал ли его кто, не знаю, но помню, что по приезде ко мне он говорил, что ехал один. У меня же с ним во время его пребывания никого не было — это положительно знаю.

21. Когда, где и как именно Вам сделалось известно о покушении 4 Апреля [1866 г. — В.Б.] и при каких обстоятельствах?

О происшествии 4 Апреля сделалось первоначально известно в Богородицке, по слухам, от приезжего из Тулы, рассказывавшего, что там служили благодарственный молебен за спасение Государя от руки убийцы, но имени преступника никто еще не знал. Этому известию в Богородицке не придавали веры, не допуская мысли, чтобы кто-либо решился на подобное злодеяние. Впоследствии мы, а именно в Фомино Воскресение, узнали уже достоверно из газет, что разнесшийся слух был справедлив. Имя преступника не было упомянуто, и тогда все стали говорить, что это был поляк Ольшевский. Когда же несколько дней спустя имя Коракозова сделалось известно, то и тут утверждали, что этим именем назвался какой-то поляк, воспользовавшийся бумагами Коракозова.

22. Как объяснил Вам Петерсон о существовании тайного общества, к которому он принадлежал, высказывал ли он стремление и прежнюю цель этого общества и знали ли Вы от него или от кого другого, что Юрасов, Ермолов, Загубалов, Шаганов<sup>42</sup> и Каракозов [его члены]?

Объяснение Петерсона об обществе, к которому он принадлежит, я положительно ничего не слышал; да и мог ли я придать серьезное значение подобному его заявлению, если бы даже оно было, когда знал убеждение Петерсона, что Юрасов и Загибалов — люди совершенно пустые, а Ермолов, которого он признавал за умного человека, был только 18-ти летний юноша. Можно ли было подумать, что подобные люди захотят стать во главе революционеров. Правда, что об Юрасове, Загибалове и Ермолове я знал, что они были товарищами Петерсона по учению в Пензе и придерживались мнений «Современника» и «Русского Слова». Но более о всех помянутых лицах я ничего не знаю. Что касается до Шаганова и Коракозова, то первого из них и фамилия мне неизвестна вовсе, а второго я может быть видел только один раз, если это была та самая личность, которая приезжала за Ермоловым в бытность сего последнего у Петерсона в июне 1865 года.

*23. Известны ли были Вам чьи-либо замыслы и чьи именно касательно устройства в России правления на социальных началах основанного, и чьи суждения по этому предмету и какие именно Вам приходилось слушать?*

Насчет же намерения устроить в России социалистический порядок и средств к достижению этой цели я ничего от Петерсона не слышал никогда, и ни с кем в подобные суждения не входил.

*24. Какая мысль руководила Петерсона при намерении его устроить музей при училище?*

Музей, который Петерсон предполагал устроить при училище, должен был служить пособием для наглядного преподавания предметов Естественных наук. Сюда должны были входить: образцы почв, коллекции раковин, окаменелостей, аквариум, террариум и т<ому> подоб<ные> предметы<sup>43</sup>.

*25. Какие были у него на это предприятие средства?*

Средств для устройства музеума никаких не было, а Петерсон надеялся получить их от разных лиц, которые нашли бы осуществление его предположения полезным.

*26. Не имеете ли еще чего добавить ко всему вышеизложенному и все ли справедливо, что вы показали?*

Кроме всего вышеизложенного я не имею ничего и удостоверяю, что все, что сказано мною, совершенно справедливо, что убеждения мои всегда были чисты, что могут даже засвидетельствовать те лица, с которыми я находился в сношениях. Я всегда был против известного иезуитского правила, что цель оправдывает средства и горячо противодействовал умствованиям многих, утверждавших противное. Но все это были только простые разговоры, без малейшего намека на какие-нибудь близкие к нам, русским, вопросы.



К сему учитель титулярный советник Николай Федоров сын Федоров руку приложил. К сему показанию учитель титулярный советник Николай Федоров сын [Федоров] руку приложил.

При сем присутствовали: председатель Комиссии К<нязь> Долгоруков

Члены Комиссии: генерал-майор Тишин-Берте  
Действительный статский советник Политковский  
Корпуса жандармов полковник Воейков<sup>44</sup>.

\* \* \*

1866 года Июля 21 дня в присутствии Высочайше учрежденной под председательством Московского генерал-губернатора [Комиссии] дана очная ставка в разноречиях учителям Петерсону и Федорову.

<p>Учитель Николай Федоров при объяснении ему показаний учителя Николая Павлова Петерсона, что он объяснял ему, Федорову, об обществе, к которому одно время принадлежал он, Петерсон, и что он помнит, что называл ему, Федорову, фамилии членов того общества, Юрасова, Ермолова, Загибалова, Шаганова, Каракозова. Он еще говорил о том, что помянутое общество хочет устроить в России Социалистический порядок, что для достижения своей цели оно считает позволительным всякие средства, — на это учитель Федоров объяснил, что всего вышеизложенного он от Петерсона не слышал и что хотя всех вышепоименованных лиц, кроме Шаганова, знает, но вовсе не как членов какого-либо тайного общества. Причем утверждает прежде данное им показание без отмены. К сей очной ставке учитель Николай Федоров [сын] Федоров руку приложил.</p> <p>При сем присутствовали: председатель Комиссии князь Долгоруков</p> <p>Члены: Действительный статский советник Политковский Корпуса жандармов полковник Воейков Подполковник Маркелов</p>	<p>На это учитель Николай Павлов Петерсон отвечал: что ныне припоминает все обстоятельства разговоров своих с Николаем Федоровым; он, Петерсон, доходит до того убеждения, что действительно ссылка его на него, Федорова, неосновательна и что сей последний от него не мог слышать ни о существовании тайного общества, ни о членах, оное составлявших. Во всем же прочем утвердил свое показание. К сей очной ставке учитель Николай Павлов Петерсон руку приложил.</p> <p>При сем присутствовали: председатель Комиссии князь Долгоруков</p> <p>Члены: Действительный статский советник Политковский Корпуса жандармов полковник Воейков Подполковник Маркелов<sup>45</sup></p>
---	---

Канцелярия Московского обер-полицеймейстера, 27 июля 1866 г., № 1449.

28 июля 1866 г. Секретно.

В Высочайше учрежденную <...> Следственную Комиссию.

Имею честь препроводить при этом на распоряжение Комиссии два прошения учителя титулярного советника Федорова и одно слушателя Петровской Академии Зайкина<sup>46</sup>

Свиты Его Величества генерал-майор Арапов.

Правитель канцелярии Якубов<sup>47</sup>

В Комиссию, Высочайше учрежденную и состоящую под председательством Московского генерал-губернатора.

Учителя Богородицкого уездного училища, титулярного советника Николая Федорова

Прошение

Покорнейше прошу онную Комиссию вызвать меня завтрашнего, 25 Июля, дня для принесения важного показания о том предмете, о котором говорено было на очной ставке.

Учитель Богородицкого училища Николай Федоров.

24 Июля 1866 года<sup>48</sup>

В Комиссию, Высочайше учрежденную и состоящую под председательством Московского генерал-губернатора

Учителя Богородицкого уездного училища титулярного советника Николая Федорова

Прошение

Вторично обращаюсь с моею покорнейшею просьбою вызвать меня в онную Комиссию для принесения важного показания сего 26 июля числа (эта часть текста подчеркнута красным карандашом. — В. Б.). Кроме того прошу еще Комиссию не считать прежнего моего показания действительным по причине, которую я буду иметь честь лично объяснить Комиссии, а также и по той причине, что очная ставка была произведена не по всем статьям моего показания и даже главный пункт не был прочтен еще весь.

Учитель Богородицкого уездного училища, титулярный советник Николай Федоров.

26 июля 1866 года<sup>49</sup>

1866 года Июля 28 дня, в присутствии Высочайше учрежденной <...> Комиссии читано отношение Московского обер-полицеймейстера от 27

сего Июля за № 1449, при котором представлено им два прошения арестованного учителя титулярного советника Николая Федорова о вызове его в Комиссию для принесения важного показания о том предмете, о котором говорено было на очной ставке. Комиссия, имея в виду таковые заявления учителя Федорова, положила: вызвать его для спроса в Комиссию сего же 28 Июля, что и исполнить по сему постановлению. По вызове Федоров в Комиссии объявил, что он желает дополнить и разъяснить прежде данные им на вопросы Комиссии ответы, почему Комиссиею и предоставлено ему написать желаемые им дополнения и разъяснения своих ответов<sup>50</sup>, о чем и составлено сие постановление.

Председатель Комиссии Князь Долгоруков

Члены Комиссии:

Генерал-майор Тишин-Берте

Свиты Его Величества генерал-майор Арапов

Действительный статский советник Политковский

Корпуса жандармов полковник Воейков

Подполковник Маркелов

Гвардии штабс-капитан Михайловский<sup>51</sup>

1866 года Июля 29 дня. Высочайше учрежденная, под председательством Московского генерал-губернатора, Комиссия, рассматривая дело об учителе Богородицкого уездного училища Николае Федорове находит, что он арестован по случаю близкого знакомства его с учителем Петерсоном, и хотя знал либеральный образ его мыслей, но не обвиняется в сочувствии к революционным воззрениям и прямых обвинительных указаний на Федорова в виду не имеется. На очной же ставке Петерсон положительно сказал, что Федоров действительно не мог слышать ни о существовании тайного общества, ни о членах, оное составлявших. На этом основании Комиссия признает возможным освободить Федорова от ареста, а потому и положила: от лица г-на председателя Комиссии предложить Московскому обер-полицеймейстеру сделать надлежащее распоряжение об освобождении учителя Федорова; о чем уведомить попечителя Московского учебного округа с присовокуплением, что к допущению Федорова к занятиям по службе препятствий не встречается, в чем и составлено сие постановление.

Председатель Комиссии К<нязь> Долгоруков

Члены Комиссии:

Генерал-майор Тишин-Берте

Свиты Его Величества генерал-майор Арапов

Действительный статский советник Политковский

Корпуса жандармов полковник Воейков  
Подполковник Маркелов  
Гвардии штабс-капитан Михайловский.  
Делопроизводитель Павловский.  
Исполнено 29 июля  
Г. обер-полицеймейстеру № 544  
Попечителю Учебного округа № 54779<sup>52</sup>.

Управление Московского генерал-губернатора. 29 июля 1866 г.  
№ 544.

Отпуск Секретно

Г-ну Московскому обер-полицеймейстеру

По производимому Высочайше учрежденною под председательством моим Комиссиею делу признано возможным освободить от ареста содержащегося при Пречистенской части учителя Богородицкого уездного училища Николая Федорова Федорова, вследствие чего предлагаю Вашему превосходительству сделать надлежащее распоряжение об освобождении учителя Федорова и о последующем меня уведомить. Подписал генерал-адъютант Князь Долгоруков.

Верно: Делопроизводитель Павловский<sup>53</sup>.

Управление Московского генерал-губернатора. 29 июля 1866 г.  
№ 547.

Отпуск Секретно

Г-ну попечителю Московского учебного округа.

Арестованный учитель Богородицкого уездного училища, Тульской губернии, Николай Федоров Федоров оказался неприкосновенным к политическим делам, а потому сделав распоряжение об освобождении его, я нужным считаю уведомить о сем Ваше превосходительство и присовокупить, что к допущению Федорова к занятиям по службе его никаких препятствий не встречается. Подписал генерал-адъютант Князь Долгоруков.

Верно: Делопроизводитель Павловский<sup>54</sup>.

МВД Московского обер-полицеймейстера канцелярия. Стол 1. По секретной части. Июля 30-го дня 1866 г. № 1490.

1 августа 1866 г. Секретно.

В Высочайше учрежденную под председательством г-на Московского генерал-губернатора Следственную Комиссию.

Вследствие предложения Его Сиятельства от 29 сего июля, за № 544, сделав распоряжение об освобождении учителя Богородицкого уездного

училища Николая Федорова Федорова от ареста, имею честь уведомить об этом Комиссию.

Свиты Его Величества генерал-майор Арапов<sup>55</sup>.

1866 года ноября 19 дня Высочайше учрежденная под председательством Московского генерал-губернатора Комиссия, рассматривая дело об учителе Николае Федорове, находит оное достаточно обследованным, а потому и положила: на основании Высочайшего повеления, объявленного г-ну Московскому генерал-губернатору графом М.Н. Муравьевым<sup>56</sup> в отношении его от 15 Августа [1866 г.] за № 1775 дело о Федорове препроводить к г-ну Шефу жандармов, от лица г-на председателя Комиссии, в чем и составлено сие постановление.

За председателя Комиссии Н. Арапов.

Члены Комиссии: Действительный статский советник Политковский

Полковник Воейков

Полковник Маркелов

Гвардии капитан Михайловский

Делопроизводитель Комиссии Павловский<sup>57</sup>

Управление Московского генерал-губернатора. 21 Ноября 1866 г. № 1123. Секретно Г-ну Шефу Жандармов.

По производимому в председательствуемой мною Комиссии делу вытребован был к следствию учитель Богородицкого уездного училища Тульской губернии титулярный советник Николай Федоров, 38 лет, по случаю сделанного на него учителем Петерсоном показания в разговоре с ним о революции и в предоставлении ему свидания с Ермоловым, Загибаловым и Юрасовым и знакомства с Никифоровым.

При допросе в председательствуемой мною Комиссии учитель Федоров показал, что он познакомился с Петерсоном в 1864 году в г. Богородске, где оба они были там учителями. Когда же Петерсон заводил с ним разговор о журналах «Современник» и «Русское слово», то он, Федоров, возражал против их направления, порицая как польские притязания, так и безнравственность всякой революции; а что Петерсон принадлежал к революционному обществу, этого он, Федоров, не слыхал и о намерениях того общества к устройству социалистического управления в России ничего не знал. При свиданиях же у Петерсона с Юрасовым и Загибаловым разговор был общий об идеализме, материализме и об ассоциациях, но не было говорено ни о пропаганде, ни о политической стороне вопроса; а при свидании с Ермоловым сей последний хотя и заводил с ним разговор о преподавании, но как против замечаний его, Федорова, Ермолов делал свои

возражения с горячностью, так что доходило до колкостей, то он, Федоров, и прекратил прения.

Тогда же видел и Каракозова, который приезжал за Ермоловым, но разговора с ним не имел. В бытность свою в Москве Федоров бывал раз семь или восемь у Никифорова, по словам Петерсона, будто он хотел учиться, но кроме учительской беседы, других разговоров с ним не имел. При очной же ставке с Петерсоном сей последний положительно выразил, что Федоров действительно не мог слышать ни о существовании тайного общества, ни о членах, оное составлявших. На этом основании учитель Федоров и был от ареста освобожден.

Из вышеизложенного я усматриваю, что учителю Федорову не может быть приписываемо никаких преступных замыслов и нет в виду никаких доказательств на то, чтобы он знал о подготовительных в этом же роде действиях других лиц; но можно заключить, что как будто были попытки со стороны Петерсона к завлечению его, однакож Федоров не показал ни готовности, ни сочувствия; поэтому я и полагал бы, прекратив заведенное о Федорове дело, ограничиться учреждением полицейского надзора за действиями его и сношениями на будущее время. Таковое заключение мое на основании Высочайшего повеления, объявленного мне в отношении гр<афа> Муравьева от 15 Августа сего года за № 1775, имею честь сообщить на усмотрение Вашего сиятельства, препровождая при сем и подлинное о Федорове дело.

Верно: Надворный советник (подпись)<sup>58</sup>.

3 Отделение Собственной Его Императорского Величества канцелярии 1 экспедиции. 2 Августа 1867 г. № 2126.

Подлинное находится при деле о Воронковой<sup>59</sup>, № 67.

7 августа [1867 г.] Копия

Г-ну Московскому генерал-губернатору.

Высочайше учрежденная в С. Петербурге Следственная Комиссия, рассмотрев дела, препровожденные к г-ну генерал-адъютанту графу Шувалову<sup>60</sup>, при отношении Вашего сиятельства за №№ 1122, 1123, 1124, 1125, 1126 и 1127, заключила: учителя Богородицкого уездного училища титулярного советника Николая Федорова оставить от дела свободным.

О таком заключении Следственной Комиссии считаю долгом уведомить Ваше сиятельство, имея честь покорнейше просить о приказании сделать надлежащее распоряжение по этому предмету.

Подписал за отсутствием главного начальника Свиты Его Величества генерал-майор Мезенцов<sup>61</sup>.

Верно: Чиновник Комиссии (подпись)<sup>62</sup>.

1867 года Августа 8 дня Высочайше учрежденная под председательством Московского генерал-губернатора Следственная Комиссия, получив уведомление III Отделения Собственной Его Императорского Величества канцелярии от 2 сего Августа за № 2126 о том, чтобы учителя Николая Федорова оставить от дела свободным, положила: дело о Федорове сдать для хранения в Секретное отделение канцелярии Московского генерал-губернатора. О чем и написано это постановление.

За председателя Комиссии Н. Арапов.

Члены Комиссии: гвардии капитан Михайловский

Корпуса жандармов полковник Воейков

Полковник (подпись)

Делопроизводитель (подпись)<sup>63</sup>.

### Примечания

<sup>1</sup> 23 апреля 1866 г. в Москве была образована особая временная следственная комиссия под председательством генерал-губернатора князя В.А. Долгорукова с целью «обнаружения обществ, кружков и лиц, имеющих связи с пропагандистами» (см.: Дело Каракозова. Стенографический отчет заседаний Верховного уголовного суда. М., 1927. С. XIII). Московская комиссия играла относительно Петербургской следственной комиссии (учреждена в 1862 г.) подсобную роль.

<sup>2</sup> *Ермолов Петр Дмитриевич* (1845 — после 1884), революционер-народник, член ишутинского кружка. Родился в Пензенской губ., в дворянской семье; рано осиротел и в своих имущественных распоряжениях зависел от опекуна; в его имении (Наровчатский уезд) было около 1200 десятин земли; по достижении совершеннолетия намеревался употребить свое состояние на революционные цели. После окончания 7 класса Пензенского дворянского института приехал в Москву, имел намерение поступить в университет; в первый год своего пребывания в Москве посещал лекции по физике, но потом оставил. Приговорен судом к двадцатилетней каторге, замененной по конфирмации десятилетней (Александровский завод в Нерчинском округе); в 1872 г. сослан на поселение в Якутскую область, занимался хлебопашеством. В 1884 г. выехал в Центральную Россию, проживал, видимо, в Пензенской губернии. *Загубалов Максимилиан Николаевич* (1843—1920), революционер, член ишутинского кружка; в 1860 г. окончил Пензенскую гимназию, поступил на медицинский факультет Московского университета; в феврале 1862 г. исключен из университета за участие в студенческих волнениях. Проживал в Москве, собирался держать экзамен на кандидата по юридическому факультету. Приговорен судом к 12 годам каторги, в окончательном приговоре срок был сокращен наполовину (отбывал каторгу на Александровском заводе); после 1872 г. послан на поселение в Батурусский улус Якутской области, где занимался земледелием в показательных целях для якутов, не знакомых с ним; после 1889 г. был амнистирован и уехал в Казань, затем проживал в имении матери в Пензенской губернии. Уехал снова в Сибирь, где поступил на частную службу; с 1893 г. поселился в Томске; в 1903 г. участвовал в издании газеты «Сибирский вестник» (закрывается в 1906 г.); в 1905 г. приговорен к административной высылке на 5 лет в Нарымский край, скрывался, пока получил разрешение вернуться в Томск. Умер на ст. Карган (возле Омска) 5 сентября 1920 г. *Юрасов Дмитрий Алексеевич*

(1842 — после 1890), революционер, член ишутинского кружка; после окончания Пензенской гимназии в 1860 г. поступил на юридический факультет Московского университета. Уволился по прошению в октябре 1862 г. Владел имением в Городищенском уезде (200 десятин земли). Суд приговорил его к бессрочной каторге; император Александр II назначил десятилетний срок. Пробыл на Александровском заводе 6 лет и в 1872 г. прибыл на поселение в Якутскую область (Дюпсинский улус). 13 лет занимался сельским хозяйством, сначала один, а потом совместно с Н.П. Странденем. Усвоив основы медицины по книгам, оказывал широкую медицинскую помощь якутскому населению; во время эпидемии оспы самоотверженно разъезжал по якутским поселкам. В 1885 г. выехал в Вологду, в 90-х гг. проживал в Пензе.

Об обстоятельствах знакомства Н.Ф. Федорова через посредство Н.П. Петерсона с П.Д. Ермоловым, М.Н. Загибаловым и Д.А. Юрасовым см. в публикации А.Г. Гачевой «Н.Ф. Федоров в следственном деле Н.П. Петерсона».

<sup>3</sup>ЦИАМ. Ф. 16. Оп. 57. Д. 143. Л. 1—1 об.

<sup>4</sup> Там же. Л. 2. Недавно в материалах фонда Канцелярии попечителя Московского учебного округа Центрального исторического архива Москвы обнаружен документ, освещающий подробности ареста Н.Ф. Федорова. Приведем текст этого источника: «Милостивый государь Павел Михайлович, Сейчас получил я письмо от Богородицкого штатного смотрителя, которое считаю нужным переписать слово в слово, прося Вас сообщить о его содержании Его Превосходительству господину попечителю.

«М<илостивый> Г<осударь> П. Г. (имя и отчество) Имею честь довести до Вашего сведения, частным образом, о следующем обстоятельстве: вчерашний день, 27 мая (1866 г. — В. Б.), в 2 ½ часа по полуночи явился в мою квартиру здешний уездный начальник и, узнав от меня о месте квартиры учителя истории и географии Федорова, вышел от меня. Потом соединившись с жандармским полковником и солдатом, ожидавшими его, уездного начальника, на улице, они все отправились в квартиру учителя Федорова, который через полчаса времени и был увезен из города. Учитель Федоров здесь недавно и почти ни с кем не был знаком; если бы не это обстоятельство, то и я не знал бы о таком отъезде Федорова. Что мне известно частным образом, то таковым же путем считаю нужным довести до сведения Вашего. С ист<инным> ув<ажением> Ас.С. Красноперов». Имею честь быть Вашим покорнейшим слугою П. Леп[н]торский. 29 мая 1866 года» (ЦИАМ. Ф. 459. Оп. 20. Д. 7. Л. 22—22 об.).

<sup>5</sup> Там же. Л. 3.

<sup>6</sup> Там же. Л. 4.

<sup>7</sup> Там же. Л. 5—5 об. *Арапов Николай Устинович* (1825—1884), генерал-майор, московский обер-полицмейстер. Получил домашнее образование, служил юнкером в драгунском полку (с 1844 г. — офицер); в 1860 г. — полковник, флигель-адъютант, с 1865 г. — генерал-майор, зачислен в свиту «Его Высочества»; в 1866 г. назначен московским полицмейстером, оставался в этой должности до 1876 г., когда в чине генерал-лейтенанта «по расстроенному здоровью» зачислен в запасные войска.

<sup>8</sup> *Ренан Эрнест Жозеф* (фр. Joseph Ernest Renan; 1823—1892) — французский писатель, историк и религиозный философ. Автор семитомной «Истории происхождения христианства» (в русском переводе «История первых веков христианства», 1864—1907), состоящей из книг «Жизнь Иисуса», 1860; «Апостоль», 1866; «Святой Павел», 1869; «Антихрист», 1873; «Евангелия», 1877; «Христианская церковь», 1879; «Марк Аврелий», 1882; пятитомной «История израильского народа» (1887—1893; русский перевод издан в 2-х томах, СПб., 1908—1912). См. также примеч. 19. Брокко — *Брока, Поль* (Broca, Paul Pierre; 1824 — 1880), французский антрополог и хирург. Получил медицинское образование и уже в молодые годы



опубликовал ряд работ по медицине и хирургии. Наиболее известные из его трудов в этой области — серия публикаций по патологии суставных хрящей (1848—1851) и аневризмам и трактат об опухолях. С исследования в 1850 г. эксгумированных скелетов на старинном кладбище в Париже началось его увлечение физической антропологией. В 1859 г. Брока основал Парижское общество антропологии. В 1867 г. — профессор, вскоре избран в Медицинскую академию. Продолжая преподавательскую и организационную деятельность, проводил исследования головного мозга, которые привели к обнаружению центра речи, известного как «извилина Брока». Публикации ученого по антропологии стимулировали развитие этой науки, особенно много он сделал для разработки инструментария физической антропологии. В 1872 г. Брока основал журнал «Антропологическое обозрение» («Revue d'anthropologie»), а в 1876 г. — Высшую школу антропологии, а также Французскую ассоциацию содействия развитию науки. Автор книг: «Des anévrismes et leur traitement» (1856); «L'ethnologie de la France» (1859); «Études sur les animaux ressuscitants» (1860); «Recherches sur l'hybridité animale en general et sur l'hybridité humaine en particulier» (1860); «Sur les léporidés ou métis du lièvre et de la lapine» (1862); «Instructions générales pour les recherches anthropologiques» (1865); «Traité des tumeurs» (2 т., 1865—1869); «Mémoires sur les caractères physiques de l'homme préhistorique» (1869); «Mémoires d'anthropologie» (4 т., 1871—1883); «Sur l'origine et la répartition de la langue basque» (1875). *Дренпер — Дрэпер, Джон Вильям* (John William Draper, 1811—1882), физик, химик, физиолог и историк. Главные сочинения: «Treatise on the forces which produce the organization of plants» (Нью-Йорк, 1844); «Textbook on chemistry» (1846); «Natural philosophy» (1847); «Human physiology, statical and dynamical» (1856; рус. пер.: «Физиология человека, статическая и динамическая»); «History of the intellectual development of Europe», перев. на русский яз. (1862); «History of the conflicts between religion and science»; «History of the American civil war» (1867—1870). В России его имя сделалось известным благодаря «Истории интеллектуального развития Европы», выдержавшей четыре издания. В этой книге проводится мысль, что историческое развитие народа управляется тем же естественным законом, как и жизнь индивидуума. С этой точки зрения автор разделяет историю отдельных народов на особые «века» (век исследования, век веры, век разума и т. п.), повторяющиеся в жизни всех народов. «Интеллектуальное развитие Европы» — речь идет об издании: *Дрэпер Д. В. История интеллектуального развития Европы* / Под ред. А. Н. Пыпина. Т. 1. Вып. 1 (изд. не закончено, вышло только 3 выпуска 1-го тома). СПб.: Бакст, 1865. 224 с. То же: Т. 1—2. СПб., 1866. Другие работы Д. Дрэпера — «Физиология человека, статическая и динамическая, или Условия и течение человеческой жизни» (Ч. 1—3. СПб., 1867—1868); «Сон и смерть» (СПб., 1898). «Судьбы еврейского народа», вероятно, говорится о статье, появившейся в России в одном из журналов; в 1922 г. в свет вышла книга «Судьбы еврейского народа» (Петроград — Берлин).

<sup>9</sup> Платонов, видимо, житель Бронниц; имя и отчество не установлены. Музей, о котором здесь говорится, Н. П. Петерсон планировал устроить при Бронницком уездном училище (см. в публикации А. Г. Гачевой «Н. Ф. Федоров в следственном деле Н. П. Петерсона»).

<sup>10</sup> Фамилии данных лиц не установлены.

<sup>11</sup> ЦИАМ. Ф. 16. Оп. 57. Д. 143. Л. 6—7 об.

<sup>12</sup> В ЦИАМ обнаружены документы, рассказывающие о том, как содержался в Следственной комиссии Н. Ф. Федоров. Приведем выписку из «Дела Следственной комиссии о производстве порционных денег арестованным Комиссиею лицам»: «20 мая 1866 года. Секретно. Содержащимся под арестом по распоряжению Высочайше учрежденной под председательством Вашего сиятельства временной Следственной Комиссии лицам отпущается удовольствие наравне с прочими арестантами по положению. Но так как лица эти более или

менее принадлежат к привилегированным сословиям <... > [то] на [их] продовольствие отпускается по 10 копеек в сутки, а содержащимся вообще по политическим делам отпускалось по распоряжению бывших московских военных генерал-губернаторов на продовольствие прибавочных 15 копеек в сутки от приставов частей, [где] те арестанты находились, и эти деньги после возвращаемы были от генерал-губернаторов. То докладывая об этом Вашему сиятельству, имею честь представить на Ваше благоусмотрение: не признаете ли возможным вообще лицам, содержащимся в частных домах под арестом по политическим делам, назначать на продовольствие по 25 копеек в сутки. Свиты Его Величества генерал-майор Арапов» (ЦИАМ. Ф. 16. Оп. 57. Д. 140. Л. 1—1 об.).

<sup>13</sup> ЦИАМ. Ф. 16. Оп. 57. Д. 143. Л. 8.

<sup>14</sup> Там же. Л. 9—9 об.

<sup>15</sup> Как видим, Н.Ф. Федоров сознательно вводит в заблуждение членов комиссии. По всей вероятности, делает он это для того, чтобы не допустить осложнений для родных людей, прежде всего отца, разорившегося князя Павла Ивановича Гагарина, который проживал в это время в Москве. Кстати, есть косвенные свидетельства о том, что другие представители рода Гагариных так или иначе поддерживали оригинального учителя Федорова. Так, в июне 1864 г. служебному росту Н. Федорова явно содействовал «канцелярский служитель канцелярии попечителя Московского учебного округа» князь Сергей Гагарин (ЦИАМ. Ф. 459. Оп. 2. Д. 2829. Л. 14, 17, 121, 124). А вот другой князь — председатель Верховного суда по делу Д.В. Каракозова, сенатор Павел Павлович Гагарин, помог заключенному учителю Федорову выйти на свободу и продолжать свою педагогическую деятельность. Впрочем, об этом будет сказано ниже.

<sup>16</sup> См. примеч. 14 к публикации материалов дела Н.П. Петерсона.

<sup>17</sup> ЦИАМ. Ф. 16. Оп. 57. Д. 143. Л. 10—10 об.

<sup>18</sup> Там же. Л. 11.

<sup>19</sup> *Сочинение Ренана... — Renan E. Essais de morale et de critique / Par Ernest Renan. 2 ed. Paris: Lévy, 1860. 456 p.* («Критические и этические очерки»).

<sup>20</sup> Данный факт может свидетельствовать о том, что Н.Ф. Федоров вышел на свободу только в конце сентября 1866 г.

<sup>21</sup> ЦИАМ. Ф. 16. Оп. 57. Д. 143. Л. 11 об.

<sup>22</sup> Там же. Л. 12.

<sup>23</sup> Там же. Л. 13.

<sup>24</sup> *Воронкова Юлия Александровна*, вдова губернского секретаря. Привлекалась Московской следственной комиссией по делу 4 апреля 1866 г. за участие в неразрешенном обществе взаимного вспомоществования. Была выслана из Москвы с правом избрать себе место жительства.

<sup>25</sup> ЦИАМ. Ф. 16. Оп. 57. Д. 143. Л. 14.

<sup>26</sup> Там же. Л. 15.

<sup>27</sup> Там же. Л. 16.

<sup>28</sup> Там же. Л. 17.

<sup>29</sup> Подробнее о знакомстве Н.Ф. Федорова и Н.П. Петерсона, их первой беседе и общении в Богородске см. показания Петерсона, а также его воспоминания (Н.Ф. Федоров. *pro et contra*. Кн. 1. М., 2004. С. 132—140).

<sup>30</sup> «Современник» — общественно-политический и литературный журнал. Литературно-критический отдел журнала с конца 1857 г. и до середины 1861 г. возглавлялся Добролюбовым, участвовавшим также и в публицистическом отделе. Благодаря статьям Н.Г. Чер-

нышевского и Н.А. Добролюбова пользовался широкой популярностью в демократических кругах. С 1863 г. новая редакция «Современника» (Некрасов, Салтыков-Щедрин, Елисеев, Антонович, Пыпин и Жуковский) продолжала журнал, сохраняя направление Чернышевского. В литературно-художественном отделе печатались произведения Салтыкова-Щедрина, Некрасова, Глеба Успенского, Слепцова, Левитова, Решетникова, Помяловского, Якушкина, Островского и др. В публицистическом отделе на первое место выдвинулись Антонович, Салтыков-Щедрин. В 1865 г. «Современник» получил два предостережения, в середине 1866 г. после выхода в свет пяти книжек журнала издание его было прекращено по настоянию особой комиссии, организованной после покушения Каракозова на Александра II. *«Русское слово»* — ежемесячный журнал, издававшийся в Петербурге в 1859—1866 гг. С 1860 г., после того, как журнал возглавил Г.Е. Благовосветлов, пригласивший сотрудничать в издании Д.И. Писарева, В.А. Зайцева, Н.В. Шелгунова и др. публицистов и писателей-демократов, стал остро актуальным изданием, трибуной демократических идей. В мае 1866 г. (после выстрела Д.В. Каракозова) «по высочайшему повелению» журнал «вследствие доказанного с давних времен вредного <...> направления» был окончательно запрещен.

<sup>31</sup> Имеется в виду Польское восстание 1863—1864 гг. Оно охватило Царство Польское, Литву, часть Белоруссии и Правобережную Украину. Было подавлено царскими войсками.

<sup>32</sup> См. примеч. 10 к публикации дела Н.П. Петерсона.

<sup>33</sup> Вероятно, речь идет о канцелярии попечителя Московского учебного округа.

<sup>34</sup> О Д.В. Каракозове и его взаимоотношениях с Н.П. Петерсоном см. в показаниях последнего.

<sup>35</sup> *«Русский вестник»* — политический и литературный журнал, издававшийся в 1856—1906 гг. В 1856—1887 гг. журнал выходил в Москве, его редактором и издателем был М.Н. Катков. Л.Н. Толстой опубликовал на страницах этого издания свои повести: «Казачьи», «Поликушка», первые части «Войны и мира» под названием «1805 год» и «Война» (1866 г., № 2 и 4). Автобиографическая трилогия Толстого «Детство», «Отрочество», «Юность» была напечатана в журнале «Современник» в 1852, 1854 и 1857 гг.

<sup>36</sup> *Шишкина Мария Михайловна* — возлюбленная старшего брата Л.Н. Толстого — Сергея Николаевича. С М.М. Шишкиной, «государственной крестьянкой из цыган», С.Н. Толстой с 1850 г. состоял в гражданском браке; в 1867 г. они обвенчались.

<sup>37</sup> О Добротворском см. в показаниях Н.П. Петерсона.

<sup>38</sup> *Толстой Сергей Николаевич* (1826—1904), родной брат Л.Н. Толстого. В 1849 г. закончил математический факультет Казанского университета. В 1855—1856 гг. участвовал в войне с Турцией, в 1856 г. вышел в отставку в чине штабс-капитана. С 1876 по 1885 г. — предводитель дворянства Крапивенского уезда. Вопрос к Н.Ф. Федорову связан с тем, что в своих показаниях Н.П. Петерсон сообщал о собственном знакомстве с С.Н. Толстым.

<sup>39</sup> *«Психология» Вундта* — *Вундт, Вильгельм Максимилиан* (нем. Wilhelm Maximilian Wundt; 1832—1920), немецкий физиолог, психолог и философ. Основатель экспериментальной психологии и когнитивной психологии. Менее известен как основная фигура в социальной психологии, которую он понимал как учение о высшей ментальной деятельности. С 1858 по 1864 г. был сотрудником Гейдельбергского ун-та — ассистентом физика и физиолога Германа фон Гельмгольца, начал читать первый в мире курс по научной психологии, подчеркивая необходимость использования экспериментальных методов, взятых из естественных наук, а также физиологическую связь между мозгом и разумом. Его лекции были опубликованы в виде книги «Лекции о разуме человека и животных» (1863). В 1864 г. Вундт получает место доцента в Гейдельберге. В 1874 г. опубликовал одну из важнейших работ в истории психологии — «Принципы физиологической психологии». В 1875 г. стал профессором

в Лейпцигском университете, а через 4 года основал первую в мире психологическую лабораторию. В последние годы жизни занимался социальной и культурной психологией, написал фундаментальный 10-томный труд «Социальная психология». Работы В. Вундта на русском языке, вышедшие в первой половине 1860-х гг.: «Руководство к физиологии человека». Вып. 1—3. М., 1864—1867; «Душа человека и животных». Лекции (Т. 1. СПб., 1865. 618 с.; Т. 2. 1866. 640 с.); «Психология» — вероятно, речь идет о фундаментальном труде В. Вундта «Основы физиологической психологии».

«История средних веков, III том Стасюлевича» — речь идет о труде историка, публициста и общественного деятеля *Михаила Матвеевича Стасюлевича* (1826—1911), «История средних веков в ее писателях и исследованиях новейших ученых» (Т. 1—3. СПб., тип. И. Огрызко, 1863—1865). «Химические сведения», соч. *Джонстона — Джонстон, Джеймс Финлей* (George Johnston) (1796—1855) — шотландский естествоиспытатель, был врачом в Бервике-на-Твиде. Напечатал: «History of British sponges and lithophytes» (1842); «History of British zoophytes» (1847); «Introduction to conchology» (1850); «Natural history of the eastern borders» (1854) и др. Федоров упоминает следующую работу Джонсона: «Химические сведения о различных предметах из вседневной жизни» / Пер. и изд. под ред. А.И. Ходнева. СПб.: Торг. дом С. Струговщикова, 1858. Ч. 1. 331 с.; ч. 2. 300 с. *Фарадэ «Силы природы и их отношения» — Фарадей, Майкл* (Faraday, Michael) (1791—1867), английский физик, занимался исследованием связи между электрическими и магнитными явлениями, в 1831 г. открыл электромагнитную индукцию, используя экспериментальный материал, доказал тождественность известных тогда «видов» электричества: «животного», «магнитного», термоэлектричества, гальванического электричества и т. д. В 1833 г. открыл законы электролиза (законы Фарадея). В 1845 г. обнаружил явление вращения плоскости поляризации света в магнитном поле (эффект Фарадея). В том же году открыл диамагнетизм, в 1847 г. — парамагнетизм. В 1830-х гг. предложил понятие поля, в 1845 г. впервые употребил термин «магнитное поле», а в 1852 г. сформулировал концепцию поля. В документе речь идет о книге М. Фарадея «Силы природы и их взаимные отношения». Публичные лекции М. Фарадея, профессора химии в Великобританском королевском обществе / Пер. с англ. с прибавлен. А. Шимкова, доц. физики в Харьковском ун-те. СПб.: Харьковск. книжн. маг. Е.С. Баллиной, 1865. 190 с., с 59 ил.; То же. Курс, чит. аудитории детей в Королевском ин-те Великобритании / Пер. с англ. 3-го изд. В. Лучинин. СПб.: О.И. Бакст, 1865. 130 с. (В этой работе М. Фарадея рассматривается основной закон сохранения и превращения энергии. «История» *Дрэнэра* — имеется в виду книга Д. Дрэнэра (см. примеч. 8), «История интеллектуального развития Европы». Т. 1. Вып. 1. СПб., 1865. «Наставление к этнографическим исследованиям» *Брокка* — по всей видимости, Н.Ф. Федоров говорит о работе П. Брока (см. примеч. 8), «Общие инструкции для антропологических исследований и наблюдений». Пер. и доп. Анатолия Богданова. М.: Унив. тип., 1865. 86 с., с ил. *Ренан «Essais de critique...» — Renan E. Essais de morale et de critique. Paris, 1860* («Критические и этические очерки»).

<sup>40</sup> *Иванов Дмитрий Львович* (1846 — после 1913), сын подполковника, студент Московского ун-та, подсудимый. Сестры Д. Иванова — Екатерина и Александра — открыли швейное заведение. Оно было закрыто по распоряжению властей 3 мая 1866 г. после начала расследования дела о покушении на Александра II. При этом были арестованы сестры Ивановы, Мария Константиновна Крылова, Юлия Павловна Хлопина и даже няня Ивановых — Дышлова.

<sup>41</sup> Ишутинцы организовали «Общество взаимного вспомоществования» для того, чтобы знакомиться с новыми людьми и подходящих привлекать в «Организацию». Однако легализовать это Общество не удалось.

<sup>42</sup> *Шаганов Вячеслав Николаевич* (1839—1902), член ишутинского кружка. Родился во Владимирской губ., в купеческой семье. Окончил Владимирскую гимназию, потом юридический факультет Московского университета. В 1865 г. назначен исправляющим должность судебного следователя в Сергачский уезд Нижегородской губ., в декабре того же года по прошению уволился от службы. В начале 1866 г. приехал в Москву с намерением занять место учителя. Верховный суд приговорил его к 12 годам каторги, Александр II сократил этот срок до 6 лет. Каторгу отбывал в Александровском заводе. В 1872 г. отправлен на поселение в Вилкойский округ, оттуда через несколько лет — в селение Чурапча, Батурусского улуса Якутской обл. Занимался, подобно другим ишутинцам, хлебопашеством: имел свой дом, хозяйственные постройки. В 1884 г. выехал в Центральную Россию. Прожив около года в Вятке, получил разрешение переехать во Владимир. Там он был сначала корректором в земской типографии, в 1890 г. получил место бухгалтера казенной палаты, на котором оставался до самой смерти. Умер в 1902 г. от туберкулеза, в большой бедности.

<sup>43</sup> Одно из первых документальных свидетельств практической реализации федоровской идеи о музее. Как следует из показаний Н.П. Петерсона (см. публикацию А.Г. Гачевой «Н.Ф. Федоров в следственном деле Н.П. Петерсона»), в 1865 г. ученик Федорова пытался устроить музей в Бронницком уездном училище, полагая в его основу ряд мыслей своего старшего друга. Естественно, ответ Федорова по поводу «намерения» Петерсона не раскрывает того смысла, который вкладывал мыслитель в основу сущностной деятельности музея. Несомненно, за традиционной формой функционирования проектируемого музея в Бронницах («должен был служить пособием для наглядного преподавания предметов естественных наук») скрывалось все же более глубокое содержание. Как известно, в условиях подавления царским режимом малейших признаков свободомыслия, нетрадиционных форм обучения в системе народного образования Н. Федоров вынужден был скрывать свои мысли, идеи, умалчивать о намечаемых проектах. В сущности, данное следственное дело подтверждает прикровенность мыслей и дел педагога Н.Ф. Федорова в условиях реальной действительности.

В работах конца 1870—1890-х гг. Н.Ф. Федоров следующим образом выразил идейные аспекты существования и функционирования музея. Во-первых, музей есть своеобразный проект идеального общества (это — хранилище памяти о предшествующих поколениях: «для музея самая смерть — не конец, а только начало»). Во-вторых, музей — материализованная память прошлого (человек уходит, оставляя созданные им вещи: вот по ним-то и надо воссоздавать их авторов). В-третьих, музей должен одушевить познание сыновним чувством («братство между людьми будет только тогда, когда все знание человеческое станет наукою об отцах»). По мысли Н. Федорова, музей — своеобразная форма культа предков. Причем, хранение здесь дополняется исследованием, а исследование переходит в деятельность. Музей неразрывно связан с церковью, выражает ту ее сторону, которая связана с любовью к родителям и предкам, нравственным императивом родства и единения (см.: II, 372, 386, 404; *Семенова С.Г. Философ будущего века. Николай Федоров*. М., 2004. С. 323, 325—326).

<sup>44</sup> ЦИАМ. Ф. 16. Оп. 57. Д. 143. Л. 18—24 об.

<sup>45</sup> Там же. Л. 25—25 об.

<sup>46</sup> Сведения о студенте Петровской академии Зайкине не обнаружены.

<sup>47</sup> ЦИАМ. Ф. 16. Оп. 57. Д. 143. Л. 26.

<sup>48</sup> Там же. Л. 27.

<sup>49</sup> Там же. Л. 28.

<sup>50</sup> Письменных свидетельств, дополняющих прежние показания Н.Ф. Федорова, в этом деле нет. Поэтому трудно судить о том, что это были за «важные показания» арестованного учителя Федорова. По крайней мере, после них члены Комиссии начали говорить о непри-

частности Н. Федорова к тайному обществу и необходимости освободить его из-под ареста. Для выяснения вопроса о содержании показаний Федорова от 28 июля 1866 г. необходимо изучать другие документы в фонде Московского генерал-губернатора.

<sup>51</sup> ЦИАМ. Ф. 16. Оп. 57. Д. 143. Л. 29—29 об.

<sup>52</sup> Там же. Л. 30—30 об.

<sup>53</sup> Там же. Л. 31.

<sup>54</sup> Там же. Л. 32.

<sup>55</sup> Там же. Л. 33.

<sup>56</sup> *Муравьев Михаил Николаевич* (1796—1866), из русского дворянского рода, граф, государственный деятель. С 1828 г. — вице-губернатор в Витебске, губернатор в Могилеве, Курский военный и гражданский губернатор (с 1835 г.). В 1857—1861 гг. — министр государственных имуществ. В мае 1863 г., когда в Царстве Польском вспыхнуло восстание, назначен Виленским военным губернатором и Гродненским, Ковенским и Минским генерал-губернатором, а также командующим войсками Виленского военного округа с правами командира отдельного корпуса в военное время. В апреле 1866 г. назначен председателем Верховной следственной комиссии по делу Д.В. Каракозова. Умер в ночь с 28 на 29 августа 1866 г.

Весьма любопытна роль в процессе над ишутинцами еще одной ведущей фигуры — князя, сенатора *Павла Павловича Гагарина* (1789—1872). До этого он был председателем Департамента законов Государственного совета, с 1864 г. — председателем Комитета министров. С 28 июня по 5 октября 1866 г. П.П. Гагарин председательствовал «в Верховном уголовном суде по делу об обнаруженных в разных местах империи преступных замыслах против Верховной власти и установленного законом образа правления» (см.: *Шилов Д.Н.* Государственные деятели Российской империи. 1802—1917 гг. СПб., 2002. С. 176). Вот некоторые детали. Сразу же после нового назначения П.П. Гагарина, 28 июня 1866 г., был дан указ Сенату об учреждении Верховного уголовного суда. 16 июля действительный тайный советник П.П. Гагарин известил коменданта Петропавловской крепости, что заседания суда по делу ишутинцев будут проходить в самой крепости. 30 июля Гагарин внес в суд предложение выделить дело о Каракозове и его ближайших сообщниках, чтобы рассмотреть его в первую очередь, а по остальным продолжать следствие.

Тогда же проявились резкие противоречия между П. Гагариным и М. Муравьевым. Последний в разговоре с председателем суда заявил, что в Москве следствие о членах «Организации» совершенно закончено. Гагарин в официальном отношении от 8 августа попросил Муравьева письменно подтвердить, что в Москве действительно все закончено и никаких расследований больше не ведется. И Муравьев подтвердил свое мнение, что разделять подсудимых не следует и надо проводить заседание над всеми 36-ю подсудимыми сразу (как известно, суду было предано 36 человек, а всего арестовано 196; в ходе предварительного следствия было освобождено 160 человек).

10 августа одиннадцати главным подсудимым (П.Д. Ермолов, М.Н. Загибалов, Н.А. Ишутин, Д.В. Каракозов, А.А. Кобылин, О.А. Мотков, П.Ф. Николаев, Н.П. Странден, И.А. Худяков, В.Н. Шаганов, Д.А. Юрасов) были вручены обвинительные акты. 27 августа обвинительные акты вручены остальным 25-ти подсудимым (судебное разбирательство относительно второй группы происходило 7, 8, 10, 12 сентября; 24 сентября суд вынес приговор, 1 октября приговор объявлен подсудимым, а через три дня приведен в исполнение; 5 октября 1866 г. Верховный уголовный суд был закрыт).

Итак, из архивного документа следует: 15 августа 1866 г. М. Муравьев объявил московскому губернатору В. Долгорукову о том, чтобы «дело о Федорове препроводить к г[осподи] ну шефу жандармов» (см.: ЦИАМ. Ф. 16. Оп. 57. Д. 143. Л. 34). Через две недели М. Муравьев скоропостижно скончался. Следовательно, дальнейшая судьба неизвестного арестанта, провинциального учителя Н.Ф. Федорова оказалась в руках князя П.П. Гагарина. И еще один любопытный факт: с 1862 г. предводителем дворянства Московской губернии являлся камергер Лев Гагарин, сын Павла Павловича.

<sup>57</sup> ЦИАМ. Ф. 16. Оп. 57. Д. 143. Л. 34.

<sup>58</sup> Там же. Л. 35—36.

<sup>59</sup> См. примеч. 24.

<sup>60</sup> *Шувалов Петр Андреевич* (1827—1889), граф, администратор и дипломат; консерватор, противник проведения реформ 1860-х гг. в России. С декабря 1857 г. — обер-полицмейстер С.-Петербурга; с апреля по декабрь 1861 г. — начальник штаба Корпуса жандармов и управляющий III Отделением; с января по июль 1863 г. участвовал в подавлении вооруженного восстания в Польше. В апреле 1866 г. назначен шефом жандармов и начальником III Отделения.

<sup>61</sup> *Мезенцов Николай Владимирович* (1827—1878), генерал-адъютант. В 1866 г. — управляющий III Отделением, начальник штаба Корпуса жандармов. В августе 1878 г. был убит анархистами на Михайловской площади в С.-Петербурге.

<sup>62</sup> ЦИАМ. Ф. 16. Оп. 57. Д. 143. Л. 37.

<sup>63</sup> Там же. Л. 38.

## **Т.Г. Никифорова** **ПИСЬМО Н.Ф. ФЕДОРОВА** **С.А. ТОЛСТОЙ**

Н.Ф. Федоров едва ли не с первых дней знакомства с Л.Н. Толстым в 1881 г. настойчиво добивался передачи рукописей писателя в рукописный отдел Румянцевского музея<sup>1</sup>, но только в 1887 г. его усилия увенчались успехом. В мемуарах «Моя жизнь», касаясь событий лета 1887 г., С.А. Толстая писала: «...Я принялась разбирать бумаги Льва Николаевича, которые были в ужасном беспорядке, и решила все рукописи, и все, что могло иметь хоть какой-нибудь интерес, отдать на хранение в Румянцевский Музей. Эта мысль давно уже созрела, и в эту осень я привела ее в исполнение. Плохо разобрала я их; не хватало ни здоровья, ни времени, и пришлось хоть кое-как, но сложить все в такое место, где было бы все в сохранности...»<sup>2</sup>.

В конце августа С.А. Толстая известила Федорова о своей готовности привезти рукописи Л.Н. Толстого в Москву<sup>3</sup>. Федоров ответил незамедлительно следующим письмом:

Милостивая Государыня  
Графиня Софья Андреевна!

На полученное мною сейчас письмо Вашего Сиятельства спешу ответить, что предлагаемый Вами способ доставки рукописей — самый удобный и надежный. Позвольте только предложить Вам следующее. Вместо перевозки рукописей в Музей не лучше ли известить нас хоть телеграммою о времени Вашего выезда, — и тогда на вокзале встретит Вас хранитель отделения рукописей, г. Лебедев<sup>4</sup>, который, передав Вам заранее приготовленную расписку (пока короткую)<sup>5</sup>, доставит рукописи на место.

Располагаясь все-таки на Ваше решение и прося передать мой сердечный привет глубокоуважаемому Льву Николаевичу,

С искренним почтением имею честь быть  
Вашего Сиятельства  
покорным слугою  
Н. Федоров  
28 августа  
1887.

На конверте рукою Н.Ф. Федорова: Ст. Козловка-Засека Московско-Курской жел. дор. Ея сиятельству Графине Софье Андреевне Толстой. В Ясную Поляну.

Почт. штемпель: Москва Яросл. ж. д. 28 авг. 1887.

### Примечания

<sup>1</sup> См. подробнее публикацию воспоминаний И.М. Ивакина и комментариев к нему: *Ивакин И.М. Воспоминания (фрагменты)* (IV, 519—550); То же: Н.Ф. Федоров: pro et contra. В 2 кн. Кн. 1. СПб., 2004. С. 182—218.

<sup>2</sup> Отдел рукописей Гос. музея Л.Н. Толстого.

<sup>3</sup> Письмо С.А. Толстой к Н.Ф. Федорову неизвестно.

<sup>4</sup> Дмитрий Петрович *Лебедев* (1851—1891) — историк-архивист, с 1880 г. служил в Румянцевском музее помощником хранителя, а затем хранителем отделения рукописей и славянских старопечатных книг.

<sup>5</sup> Эта краткая расписка сохранилась в архиве С.А. Толстой: «Все рукописи графа Льва Николаевича Толстого, как оригинальные, так и в списках, для хранения в Московском Публичном Музее принял и обязуюсь, составив каталог им, своевременно доставить его графине Софье Андреевне Толстой. 1887 года сентября 1 дня. Хранитель отд. Рукописей Моск. Публ. Музея Надворный Советник Д. Лебедев».



**М.А. Кривцова**  
**К ИСТОРИИ ОДНОЙ ПУБЛИКАЦИИ**  
**Н.Ф. ФЕДОРОВА\***

Приезды Н.Ф. Федорова в Воронеж в 1896—1899 гг. ознаменованы активной печатной деятельностью философа<sup>1</sup>. Одним из важных эпизодов этой деятельности стала публикация статьи «Разоружение» в петербургской газете «Новое время», издаваемой А.С. Сувориным, имевшая место 14 октября 1898 г.<sup>2</sup>

Алексей Сергеевич Суворин (1834—1912) — уроженец Воронежского края. На протяжении всей своей жизни он поддерживал отношения с земляками<sup>3</sup>. Добившись известности, влияния и материального благополучия, он внимательно относился к их просьбам.

Среди воронежских корреспондентов А.С. Суворина был и Евгений Львович Марков (1835—1903), писатель, критик, публицист, входивший в воронежское окружение Н.Ф. Федорова. Марков состоял в переписке с Сувориным еще до приезда в Воронеж<sup>4</sup>. Приехав в марте 1887 г. в Воронеж по службе, он быстро вошел в круг активной воронежской интеллигенции, принимал самое деятельное участие во многих начинаниях местной общественности. Уже 27 ноября 1888 г. Марков обращался к Суворину с просьбой поддержать сборник в честь 25-летия Воронежской публичной библиотеки<sup>5</sup>. Именно Е.Л. Марков содействовал публикации статьи «Разоружение» в «Новом времени», что с благодарностью было воспринято Н.П. Петерсоном<sup>6</sup>.

Рассматриваемое письмо Е.Л. Маркова к А.С. Суворину от 2 сентября 1898 г. подтверждает факт помощи в публикации и в то же время демонстрирует отношение к личности и учению Н.Ф. Федорова известного воронежского деятеля, оказывавшего значительное влияние на общественное мнение в городе.

Данное письмо находится среди других писем Е.Л. Маркова к А.С. Суворину разного времени в фонде А.С. Суворина (Ф. 459) Российского государственного архива литературы и искусства (Москва). В публикуемом документе сокращенно написанные слова раскрыты в угловых скобках, знаки препинания проставлены в соответствии с современной пунктуацией.

---

\* Публикация выполнена при финансовой поддержке РГНФ (грант № 06-04-00242а).

**Письмо Евгения Львовича Маркова  
к Алексею Сергеевичу Суворину  
от 2 сентября 1898 года**

Многоуважаемый Алексей Сергеевич, Н.П. Петерсон послал Вам на днях в «Н<sup>овое</sup> Время» статью по поводу разоружения, которую он читал мне, прося меня обратить на нее Ваше внимание. Я довольно близко знаком с оригинальной философией своеобразного московского философа Федорова, излагателем которой служит его постоянный сотрудник Петерсон: Влад<sup>имир</sup> Соловьев, гр. Л.Н. Толстой, Достоевский и др<sup>угие</sup> серьезные писатели относились с большим уважением и интересом к глубоким и искренним воззрениям и к огромной начитанности Федорова, написавшего с помощью Петерсона целые рукописные фолианты и представляющего в своей жизни очень редкий тип мыслителя-отшельника, чуждого всяких житейских потребностей. Теория их, при всей своей странности и неудобоприемлемости, несомненно, проникнута горячим чувством человеческого братства, непоколебимую верою в могущество человеческого разума и человеческого сердца, вместе с тем сильнейшим народно-патриотическим и религиозным духом. В этом смысле она, конечно, служит мерилем идеальных стремлений человека и заслуживает, по крайней мере, внимания, если не сочувствия, со стороны просвещенных руководителей общественного мнения.

Поэтому мне казалось, что небольшая статья, дающая понятие о характере и общих целях яркого оригинального учения, притом посвященная предмету, всех живо интересующему в настоящую минуту, могла бы найти место, — хотя бы и с оговорками редакции — в данном [1 нрзб.] и отзывчивом на все современные явления, как Ваше «Новое Время».

Во всяком случае, не откажите, многоуважаемый Алексей Сергеевич, ознакомиться с нею лично или через сотрудника, которому Вы верите.

Примите уверения в моем глубоком уважении и преданности. Е.Л. Марков. 2 сентября <18>98 г<ород> Воронеж.

РГАЛИ. Ф. 459. Оп. 1. Д. 2545. Л. 27—27 об. Подлинник.

*Примечания*

<sup>1</sup> Н.Ф. Федоров и его воронежское окружение (1894—1901). Статьи, письма, воспоминания, хроника пребывания в Воронеже / Сост. А.Н. Акиншин, О.Г. Ласунский. Воронеж. 1998. С. 6.

<sup>2</sup> Там же. С. 216.

<sup>3</sup> А.С. Суворин. Письма к М.Ф. Де-Пуле / Публ. М.Л. Семановой // Ежегодник рукописного отдела Пушкинского дома на 1979 год. Л., 1981. С. 114—116.

<sup>4</sup> РГАЛИ. Ф. 459. Оп. 1. Д. 2545. Л. 27—27 об. Письма Маркова Евгения Львовича Суворину Алексею Сергеевичу 13 апреля 1882 — 1883, 1885 — 1 февраля 1903 г.

<sup>5</sup> Кривцова М.А. К 25-летию Воронежской публичной библиотеки: неосуществленный проект // Воронежский краеведческий вестник. Вып. 9 / Ред.-сост.: О.Б. Калинина, Т.И. Шишкина, Б.А. Фирсов; Воронеж. обл. универс. науч. б-ка им. И.С. Никитина. Воронеж, 2008. С. 42—44.

<sup>6</sup> Н.Ф. Федоров и его воронежское окружение (1894—1901). С. 217—218.

**А.В. Знатнов**

## **О НОВОНАЙДЕННЫХ ДОКУМЕНТАХ ИЗ НАСЛЕДИЯ Н.Ф. ФЕДОРОВА (по материалам архива С.А. Белокурова)**

Как известно, в последние годы своей жизни Н.Ф. Федоров служил в Московском главном архиве Министерства иностранных дел (МГАМИД). Там же с 1886 г. и до самой смерти трудился сначала старшим делопроизводителем, а с 1918 г. директором МГАМИД церковный историк и археограф, член-корреспондент Петербургской Академии наук (1903) и член-корреспондент Российской Академии наук (1917) Сергей Алексеевич Белокуров (1862—1918). Он является автором более четырехсот научных трудов, плодовитым публикатором и комментатором исторических материалов, преимущественно по русской истории XV—XVII веков, глубоким знатоком позднего русского Средневековья и старообрядчества. Интерес к церковной старине проявился у Сергея Алексеевича довольно рано, что объясняется его происхождением из духовного сословия. Белокуров родился в Сергиевом Посаде в семье диакона, был племянником епископа Дмитровского Никодима (Белокурова Николая Петровича; 1826—1877). По окончании Московской духовной семинарии поступил в Московскую духовную академию, где был любимым учеником знаменитого историка, академика Евгения Евстигнеевича Голубинского (1834—1912), чьи труды впоследствии выходили «под наблюдением С.А. Белокурова». Сергею Алексеевичу принадлежит несколько оригинальных исторических трудов, не утративших научную ценность до настоящего времени. Это такие монументальные монографии, как «Арсений Суханов» (часть I — М., 1891, часть II — М., 1893), «О библиотеке московских государей в XVI столетии» (1898, 1899 — 2-е изд.) и «Из духовной жизни московского общества XVII в.» (М., 1902). Белокуров разделял взгляды Федорова на проблемы отечествоведения, в частности — его интерес к обыденным храмам.

Именно в огромном личном фонде Сергея Алексеевича Белокурова, хранящемся ныне в Российском государственном архиве древних актов (фонд № 184), и были в 2003 г. обнаружены мною несколько новых подлинных документов из личного архива Н.Ф. Федорова, относящихся к последним годам жизни русского мыслителя. Среди них прежде всего обращает на себя внимание ответное письмо Федорова С.А. Белокурову от 7 января 1900 г., проливающее свет на обстоятельства возвращения Н.Ф. Федорова из Асхабада, где с августа 1899 г. он жил в доме своего ученика Н.П. Петерсона, в Москву. Судя по контексту письма, С.А. Белокуров предлагал Федорову поступить на службу в МГАМИД и указывал на то, что он сам и почитатели Николая Федоровича готовы содействовать, в том числе и финансово, его переезду в Москву. Вот это письмо:

Глубокоуважаемый и добрейший Сергей Алексеевич

Долго и много я думал над Вашим доброжелательным предложением. Конечно, я уверен, что Вы, и те, кого разумеете москвичами, сделали бы что нужно для моего возвращения в Москву. Но, приняв такое одолжение, я вместе с тем признал бы себя еще способным быть полезным. А могу ли я при такой старости надеяться принести какую-нибудь пользу? Тем не менее, если моя надежда на возвращение месяца через три не исполнится, то я обращусь именно к Вам.

Премного благодарен Вам за присылку двух экземпляров «Сношен<ий> России с Среднею Аз<иею> и Индиею».

Мне кажется, было бы весьма своевременно издание <...> списков и далее может быть всего, что находится в Вашем Архиве под названием: Индийские дела, Индийские <...>

Поздравляю Вас и Сергея Сергеевича с новым годом.

Музейцев я поздравлял с нов<ым> годом в письме к В. Алекс. Кожевникову в ответ на его телеграмму. Еще раз кланяюсь всем. А Вас я не знаю, как и благодарить за Ваше письмо.

Душевно преданный Ник. Федоров  
7 января 1900.

(Письмо Н.Ф. Федорова С.А. Белокурову от 7 января 1900 г. // РГАДА. Ф. 184. Оп. 1. Ед. хр. 748. Л. 1—1 об.; упомянутый в письме «Сергей Сергеевич» — историк, филолог, публицист Сергей Сергеевич *Слуцкий* (1861—1903), хорошо знавший Н.Ф. Федорова по библиотеке Румянцевского музея и откликнувшийся на его общественные инициативы.)

Среди материалов фонда С.А. Белокурова находится письмо ему Владимира Александровича Кожевникова (1852—1917), друга и ученика Фе-

дорова, одного из издателей его сочинений, относящееся ко времени выхода в свет I тома «Философии общего дела»:

Москва. 5 мая 1907

Многоуважаемый Сергей Алексеевич!

Препровождаю Вам I-й том произведений Николая Федоровича и прошу извинить изъязыки издания, корректировать которое лично я не имел возможности. Н.П. Петерсоном будет в скором времени выслан 2-й экземпляр для библиотеки Вашего архива и 3-й для князя Львова, имя и отчетство которого я, к сожалению, забыл и которое прошу Вас сообщить мне по моему летнему адресу: Ялта, Исар, своя дача.

С совершенным почтением В. Кожевников.

(Письмо В.А. Кожевникова С.А. Белокурову // РГАДА. Ф. 184. Оп. 1. Ед. хр. 584. Л. 3.)

Известно, что ряд статей и заметок Федорова 1890-х гг. появился в печати за полными подписями или криптонимами его друзей и учеников. Николай Федорович отдавал им написанный текст, а они, внося необходимую редакторскую правку, публиковали его. В качестве иллюстрации приведу небольшую статью Николая Федоровича, названную С.А. Белокуровым «Добрый почин», которая была опубликована им в газете «Русское слово» 5 марта 1895 г. по авторскому подлиннику. Различия между газетной публикацией и подлинной рукописью выделены курсивом. Сама рукопись, написанная на сложенной пополам осьмушке бумаги, не имеет заголовка, он написан другой рукой, как и подпись в конце текста «Б.».

~~Зачеркнуто: к стат. Русск. архива 1894 № «Обыден. церкви на Руси»~~

Наше упование, что дух, созидавший в древней Руси обыден<ные> церкви, еще не угас, нашло себе новое и сильное подтверждение. Старая Русь при обилии лесов строила в один день храмы из дерева; Новая Русь, при оскудении лесов, нашла новый материал для созидания храма совокупною деятельностью в *столь* короткий срок. Такова живучесть этого духа! Рабочие Бежицкого завода\* (\* Близ стан. «Бежицы» по Орловско-Витебской железн. дороге) соорудили в один день храм из старых рельс.\*\* (\*\* зачеркнуто: См. протокол Засед. Орл. уч. арх. комиссии. Другой рукой: «Труды Орловской ученой архивной комиссии, 1894, вып. II, стр. II.) Не удивительное ли дело, что новый дух, созидающий железн<ые> дороги, у нас на Руси должен был уступить старому духу, стать орудием его, дать материал для построения храма. Этот (зачеркнуто) обильный строительный материал, который дают железные дороги, не облегчает ли в значитель-

ной степени осуществление того плана празднования 500-летнего юбилея открытия св. мощей пр. Сергия, о котором *говорилось* в предисловии к «Сказанию о построении обыденного храма в Вологде»\*\*\* (\*\*\*) «Чтения в И. О. Истории и древностей российских», том 166), т. е. повсеместное *построение* школ-храмов, посвященных Пресвятой Троице как образцу единодушия и согласия, великим читателем которой и был пр. Сергий — страж самодержавия и [вставка другой рукой:] *единства Русской земли*. Если великое открытие, великий подвиг создания из старых *рельсов* нового обыденного храма не нашло себе подражателей, то, может быть, виною этого лишь крайняя скромность бежицких рабочих. Много различных употреблений было сделано из старых *рельсов*, но только бежицкие рабочие додумались принести из них жертву Богу, т. е. сделать наконец то, что нужно было сделать прежде всего.

(Отрывок рукой Н.Ф. Федорова // РГАДА. Ф. 184. Оп. 1. Ед. хр. 1379. Л. 60—61 об.)

Почему под текстом Федорова оказался инициал «Б.», как бы адресующий читателей к фамилии «Белокуров», как об этом пишет А.Г. Гачева (III, 611), легко объясняется письмом самого Николая Федоровича Федорова к Сергею Алексеевичу Белокурову:

Глубокоуважаемый Сергей Алексеевич

Не найдете ли Вы возможным прилагаемое при сем письмо, конечно от Вашего имени, напечатать, где найдете возможным, вместе с 62 № «Рус<ского> сл<ова>», где помещен «Добрый почин», препроводить нашему усердному корреспонденту Ивану Флегонтовичу Лаврову. Не отвечать ему было бы с нашей стороны большой неблагодарностью.

Готовый к услугам,

Н. Федор<ов>.

Другой рукой ниже указан адрес:

Адр. Починки, заштатный город Нижегородской губ., село Старо-Рождествено священнику Иоанну Флегонтовичу Лаврову.

И далее вновь рукой Николая Федоровича Федорова:

Прилагаются 2-а №№ «Русского Слова» и описи (?) Владисл. для Евг. Евс. Голубинского.

(Письмо Н.Ф. Федорова С.А. Белокурову от 7 января 1900 г. // РГАДА. Ф. 184. Оп. 1. Ед. хр. 748. Л. 2—4.)

Наибольший интерес представляют сохранившиеся в фонде Белокурова документы, дающие дополнительные, уточняющие и даже совершенно новые сведения о последних днях жизни великого русского мыслителя. Так, за три дня до смерти Николая Федоровича, которая была уже для всех очевидна, Кожевников обращается с письмом к Белокурову:

Москва. 12 декабря 1903

Многоуважаемый Сергей Алексеевич!

Вчера я был у Н. Ф-ча и нашел его очень ослабленным; сиделка (особа опытная) думает, как и врачи лечебницы Ограновича, что больной едва ли выживет; а потому, на случай кончины его, следовало бы условиться о том, кому и как дать поскорее знать об этом, увы! слишком вероятном случае. У меня нет телефона; у Вас, кажется, имеется? Нельзя ли попросить в больнице дать тогда Вам немедленно знать по телефону, а Вас уже я прошу убедительно затем сообщить мне, чем премного обяжете. Если Вы найдете иной, более удобный способ извещения из больницы, примените его, лишь бы тогда узнать поскорее! Сегодня я едва ли удосужусь навестить больного; завтра же буду у него. Если что-либо выяснится относительно вышесказанного, будьте любезны сообщить.

Искренно Вас уважающий,

Вл. Кожевников.

(Письмо В.А. Кожевникова С.А. Белокурову от 12 декабря 1903 г. // РГАДА. Ф. 184. Оп. 1. Ед. хр. 584. Л. 1—1 об.)

К этому же периоду относится и открытое письмо писательницы и журналистки Екатерины Степановны Некрасовой (1847—1905) в ответ на письмо Белокурова от 26 декабря 1903 г. (Д., 22—24), в котором он сообщает своей корреспондентке об участии МГАМИД в расходах по погребению Федорова и изъявляет готовность помочь ей в ее творческих исканиях. В ответ на это письмо Некрасова вновь обратилась к Белокурову с просьбой:

30 декабря 1903 г.

Малая Никитская, д. Хрущовой.

Милостивый государь Сергей А\*.

Благодарю Вас за Ваш любезный ответ. Позвольте воспользоваться Вашим любезным предложением: если есть возможность узнать название и адрес той русско-чувашской народной школы, которой интересовался Николай Федорович, то я премного Вам буду благодарна, если Вы сообщите мне то и другое.

Примите уверение в искреннем уважении

Екат. Некрасовой.

\* Будьте любезны, сообщите Ваше отчество.

(Открытое письмо Е.С. Некрасовой С.А. Белокурову от 30 декабря 1903 г. // РГАДА. Ф. 184. Оп. 1. Ед. хр. 686. Л. 1.)

Однако документом исключительной историко-биографической ценности мне представляется расписка безымянной женщины, вероятно, либо сиделки, «особы опытной», как назвал ее Владимир Александрович Кожевников, либо квартирной прислуги, которая по смерти Николая Федоровича Федорова, последовавшей 15 декабря старого стиля 1903 года, забрала все его вещи. Что же материального осталось от великого аскета и певца всеобщего воскрешения мертвых? Неумелыми и полубезграмотными каракулями на клочке бумаги было написано в столбик:

Списик Николи Федор

4 свески кник

1 резинов голоши

1 кожинаи сопоги

2 жилета летни

1 шкатули

2 шапки тепли

5 сорочик белые

1 пенжака

5 поналон ношн

4 платен

6 платков носов

5 носков

1 салфетки

вещи нколая федовича получили сполна

(Расписка неизвестной в получении вещей Н.Ф. Федорова // РГАДА. Ф. 184. Оп. 1. Ед. хр. 1190. Л. 1.)

Вот и *все* мирское «имение» великого мыслителя, учение которого вот уже более ста лет живет и изучается исследователями. Сознательно отказавшись от собирания земных сокровищ, что особенно наглядно видно из приведенного посмертного «наследственного» списка, Николай Федорович Федоров накопил в горнем мире настоящее богатство, оставив его потомкам в качестве своего подлинного и единственного наследия. Символично, что великий противленец смерти именно в столетний юбилей



своего упокоения дал возможность сделать находку новых документов из своей творческой сокровищницы. Надеюсь, что введение в научный оборот вновь найденных федоровских документов из фонда Белокурова, хранящегося в Российском государственном архиве древних актов, а также, возможно, и прочих материалов, относящихся к Николаю Федоровичу Федорову, из других фондов этого же архива явится для тех, кому дорого имя мыслителя, поминальной духовной трапезой по нему.

---

*Сведения об авторах*

---

**Антонов Михаил Михайлович**, историк

**Бабанова Лариса Васильевна**, директор Центральной библиотеки муниципального образования — городской округ г. Сасово Рязанской области, руководитель Краеведческого центра им. Н.Ф. Федорова

**Бабанова Ольга Александровна**, член Ассоциации искусствоведов

**Балакирев Александр Сергеевич**, историк, музеевед, гл. спец. Центра научного использования и публикации архивного фонда Главного архивного управления г. Москвы

**Балясный Вениамин Исаевич**, драматург, член Союза театральных деятелей России и Комитета московских драматургов

**Баршт Константин Абрекович**, д-р филол. наук, проф. Института русской литературы РАН (Пушкинский дом)

**Баскова Анастасия Львовна**, культуролог, сотрудник Музея-библиотеки Н.Ф. Федорова

**Богданов Валерий Викторович**, ст. науч. сотр. Главного архивного управления г. Москвы

**Борзенко Игорь Михайлович** (1933—2003), философ, системолог, д-р техн. наук, проф., работал в Центральном научно-исследовательском институте комплексной автоматизации

**Борисов Валерий Семенович**, искусствовед, лауреат Московских конкурсов «Цветы у дома» и «Улучшаем свое жилище», обладатель почетных грамот Правительства Москвы и Святейшего Синода Русской Православной Церкви

**Валерия Прайд**, член Координационного совета Российского трансгуманистического движения, сотрудник Центра цивилизационных и региональных исследований при Институте Африки РАН, член Российского философского общества

**Варава Владимир Владимирович**, д-р филос. наук, доцент факультета философии и психологии Воронежского государственного университета

- Варава Светлана Владимировна**, соискатель кафедры философии Воронежской государственной лесотехнической академии
- Васильев Виктор Петрович**, канд. физ.-мат. наук, доцент, председатель Федоровского комитета при Межрегиональном общественном учреждении «Регистр национального интеллекта»
- Вишев Игорь Владимирович**, д-р филос. наук, проф. Южно-Уральского государственного университета
- Волынка Григорий Иванович**, д-р филос. наук, проф., зав. кафедрой философии, проректор по научной работе Национального педагогического университета им. М.П. Драгоманова (Украина)
- Гачева Анастасия Георгиевна**, д-р филол. наук, ст. науч. сотр. Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, хранитель Музея-библиотеки Н.Ф. Федорова
- Геворкян Артур Рудольфович**, канд. филос. наук, доцент философского факультета Московского государственного университета
- Генисаретский Олег Игоревич**, д-р искусствоведения, проф., гл. науч. сотр. Института философии РАН, руководитель Центра синергической антропологии Государственного университета «Высшая школа экономики»
- Горелов Анатолий Алексеевич**, д-р филос. наук, проф., вед. науч. сотр. Института философии РАН
- Гриненко Людмила Павловна**, преподаватель географии школы с. Любовниково Сасовского района Рязанской области
- Девятинин Павел Григорьевич**, участник проекта «Тихоокеанский центр стратегических разработок», соискатель Дальневосточного государственного университета
- Знатнов Александр Викторович**, историк, библиограф, издатель
- Иидзима Ясуо**, доктор географии, доцент Университета Сейгакуин (Япония)
- Илизаров Борис Семенович**, д-р ист. наук, проф., вед. науч. сотр. Института российской истории РАН, директор Центра документации «Народный архив»
- Казютинский Вадим Васильевич**, д-р филос. наук, проф., гл. науч. сотр. Института философии РАН
- Калугина Светлана Александровна**, канд. филос. наук, преподаватель кафедры философии Воронежской государственной медицинской академии
- Каулен Мария Елисеевна**, канд. ист. наук, вед. науч. сотр. Российского института культурологии
- Кривцова Марина Александровна**, канд. искусствоведения, доцент кафедры изобразительного искусства факультета художественного об-

разования Воронежского государственного педагогического университета, член Союза художников России

**Кудряшова Татьяна Борисовна**, д-р филос. наук, проф. кафедры философии Ивановского государственного университета

**Линник Юрий Владимирович**, д-р филос. наук, проф. Карельского государственного педагогического университета

**Марченко Олег Викторович**, д-р филос. наук, проф. философского факультета Российского государственного гуманитарного университета

**Меденица Владимир**, философ, гл. редактор издательства «Логос», руководитель издательского проекта «Русские богоискатели» (Сербия)

**Мозговая Наталья Григорьевна**, д-р филос. наук, проф. Национального педагогического университета им. М.П. Драгоманова (Украина)

**Никитин Валентин Арсентьевич**, доктор философии, акад. РАЕН, гл. редактор православного радио «Логос», сотрудник Отдела религиозного образования и катехизации Московского Патриархата

**Никифорова Татьяна Георгиевна**, гл. хранитель рукописного фонда Л.Н. Толстого Государственного музея Л.Н. Толстого

**Овчинникова-Новочадовская Анна Борисовна**, заслуженный учитель РФ, зам. председателя Российского общественного движения «Родительская забота»

**Панфилов Михаил Михайлович**, канд. ист. наук, зав. НИО книговедения Российской государственной библиотеки

**Петров Сергей Томасович**, ст. науч. сотр. Российской государственной библиотеки, руководитель проекта «Система бессрочного хранения информации»

**Плеханов Евгений Александрович**, д-р пед. наук, канд. филос. наук, зав. кафедрой социально-гуманитарных дисциплин Владимирского филиала Российской академии государственной службы при Президенте РФ

**Позднякова Ирина**, выпускница школы с. Любовниково Сасовского района Рязанской области

**Полищук Ростислав Феофанович**, д-р физ.-мат. наук, ст. науч. сотр. Физического института РАН

**Попов Борис Анатольевич**, преподаватель факультета философии и психологии Воронежского государственного университета

**Прохоров Сергей Васильевич**, член Федоровского комитета при Межрегиональном общественном учреждении «Регистр национального интеллекта»

**Пугачев Олег Сергеевич**, д-р филос. наук, проф., зав. кафедрой философии Пензенской государственной сельскохозяйственной академии

- Регельсон Лев Львович**, физик, богослов, историк Церкви
- Режабек Борис Георгиевич**, канд. биол. наук, сопредседатель Северо-Кавказского отделения Международного экологического фонда, член Российского философского общества
- Ромашкина Светлана**, выпускница школы с. Любовниково Сасовского района Рязанской области
- Савицкий Адам**, доктор философии, адъюнкт-преподаватель Политехнического института в г. Белосток (Польша)
- Семенова Светлана Григорьевна**, д-р филол. наук, гл. науч. сотр. Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН
- Сергеева Татьяна Сергеевна**, ведущая рубрики «Возвращенные имена», обозреватель газеты «Московская правда», доцент кафедры кино и телевидения Московского государственного университета культуры и искусства
- Скороходова Светлана Игоревна**, канд. филос. наук, доцент Московского педагогического государственного университета
- Сукина Людмила Борисовна**, канд. культурологии, зав. кафедрой гуманитарных наук Института программных систем Университета г. Переяславля им. А.К. Айламазяна
- Суходуб Татьяна Дмитриевна**, канд. филос. наук, проф. Центра гуманитарного образования Национальной Академии наук Украины
- Тавинцев Владимир Дмитриевич**, президент Межрегионального общественного учреждения «Регистр национального интеллекта»
- Титаренко Евгений Михайлович**, канд. филос. наук, доцент кафедры теории и практики межкультурной коммуникации факультета филологии и искусств Санкт-Петербургского государственного университета
- Фетисов Владимир Петрович (1941—2009)**, д-р филос. наук, проф.
- Фомин Дмитрий Владимирович**, канд. ист. наук, вед. науч. сотр. НИО книговедения Российской государственной библиотеки
- Хрусталева Марина Александровна**, председатель правления Московского общества охраны архитектурного наследия
- Царев Андрей Сергеевич**, студент Рязанского государственного университета им. С.А. Есенина
- Шестакова Лариса Леонидовна**, канд. филол. наук, вед. науч. сотр. Института русского языка им. В.В. Виноградова РАН
- Шибяева Михалина Михайловна**, д-р филос. наук, проф. Высшей школы культурологии
- Янг Джордж**, доктор философии, профессор Университета Новой Англии (США)

Сборник научных статей  
**«СЛУЖИТЕЛЬ ДУХА ВЕЧНОЙ ПАМЯТИ»**  
**Николай Федорович Федоров**  
**(к 180-летию со дня рождения)**

Часть 2

Составители: *Гачева Анастасия Георгиевна,*  
*Панфилов Михаил Михайлович*

*Библиографическое описание дано в авторской редакции*

Директор издательства *И.И. Шестопалов*  
Заведующая редакцией *И.П. Донскова*  
Редактор *И.И. Владимирова*  
Художник *В.В. Покатов*  
Технический редактор *Н.В. Соловьева*  
Компьютерная верстка *В.Н. Спиридоновой*  
Корректор *Г.В. Коршунова*

Подписано в печать 14.12.09. Бумага офсетная. Печать офсетная  
Гарнитура «Times». Формат 60×90<sup>1/16</sup>. Усл. печ. л. 28  
Изд № Без объявления. Тираж 400. Заказ **230**.

Издательство РГБ «Пашков дом»  
119019 Москва, ул. Воздвиженка, 3/5  
Тел./факс: (495)695-59-53  
E-mail: pashkov\_dom@rsl.ru