

Серия
«РУССКИЙ ПУТЬ»

**Н. Ф. ФЕДОРОВ:
PRO ET CONTRA**

*К 180-летию со дня рождения
Н. Ф. Федорова*

*К 100-летию выхода в свет
I тома «Философии общего дела»*

Антология
Книга вторая

Издательство
Русской Христианской гуманитарной академии
Санкт-Петербург
2008

Серия «РУССКИЙ ПУТЬ»

Серия основана в 1993 г.

УДК 1(470) Федоров Н. Ф.
ББК 87.3(2) Федоров Н. Ф.
Н 11

Редакционная коллегия серии:

Д. К. Бурлака (председатель), *А. А. Грякалов*, *А. А. Ермичев*,
Ю. В. Зобнин, *К. Г. Исупов* (ученый секретарь),
А. А. Корольков, *Г. М. Прохоров*, *Р. В. Светлов*, *В. Ф. Федоров*

Ответственный редактор тома *Д. К. Бурлака*

*Составители выражают благодарность Литературному архиву
Музея национальной литературы (Чешская Республика)
за предоставленную возможность публикации материалов
собрания Fedoroviana Pragensia*

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),
проект № 06-03-160140*

Н 11 **Н. Ф. Федоров: pro et contra:** В 2 кн. Книга вторая / Сост.
А. Г. Гачевой, С. Г. Семеновы; коммент. А. Г. Гачевой при участии
Е. В. Бронниковой, А. Д. Кожевниковой, В. Г. Макарова,
Д. В. Фомина. — СПб.: РХГА, 2008. — 1216 с. — (Русский Путь).

Антология «Н. Ф. Федоров: pro et contra» (в 2-х книгах) предлагает читателю и исследователю систематизированный свод философских, научных, мемуарных, эпистолярных текстов, посвященных личности и учению выдающегося отечественного мыслителя Николая Федоровича Федорова (1829—1903). Во вторую книгу антологии вошли материалы, связанные с рецепцией философии бессмертия и воскрешения в первые десятилетия XX века, републикуются наиболее значимые статьи из I и II выпусков сборника «Вселенское Дело» (1914, 1934), ставшего важным этапом осмысления наследия Федорова. В разделах «Голоса из Советской России» и «Философия общего дела» Н. Ф. Федорова в духовных исканиях русского зарубежья помещены материалы к истории восприятия и развития идей мыслителя философами, писателями, общественными и культурными деятелями метрополии и эмиграции. Раздел «Из работ последних лет» представляет некоторые статьи современных авторов, посвященные философскому наследию Федорова.

Почти половину книги составляют архивные публикации, среди которых особо ценными являются материалы фонда Fedoroviana Pragensia, хранящегося в Литературном архиве Музея национальной литературы (Чешская Республика).

Книга рассчитана как на специалистов, так и на широкий круг читателей.

ISBN 978-5-8812-361-4



© А. Г. Гачева, С. Г. Семенова — составление, 2008
© А. Г. Гачева, при участии Е. В. Бронниковой,
А. Д. Кожевниковой, В. Г. Макарова,
Д. В. Фомина — комментарии, 2008
© Русская христианская гуманитарная

ВОКРУГ ФЕДОРОВА
(1903—1918)

~

**ИЗ ПЕРЕПИСКИ
В. А. КОЖЕВНИКОВА И Н. П. ПЕТЕРСОНА**

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ
26 декабря 1903. Асхабад

Асхабад, 26 декабря 1903 года

Глубокоуважаемый Владимир Александрович! Сейчас получил Ваше письмо от 17 декабря¹ с подробностями несказанно горестного события, которое совершилось так далеко от меня, что я не мог принять никакого участия ни в уходе за больным, ни в хлопотах по погребению. Теперь я боюсь за Вас; сохрани Бог, если Вы разболеетесь; плеврит — это не шутка, в особенности если при этом Вам, не оправившись, придется принимать участие в других похоронах². Сохрани Вас Бог для всех Ваших и для великого дела, которое будет заключаться теперь в издании всего оставшегося после великого и дорогого усопшего. Относительно наследников нечего опасаться — никаких *законных* наследников быть не может, потому что Николай Федорович, как я писал Вам, незаконный сын Павла Гагарина; я думал, что Евстафьев брат его, оказывается, что он ему был шурином и это жена Евстафьева — Юлия Павловна (Зинаида Гагарина была за Тришатным) — сестра Николаю Федоровичу, которого, как я Вам писал, в доме другой его сестры, Полтавцевой, звали Николаем Павловичем³. Да и что наследники могут сделать с его бумагами? Неужели они захотят продать их Черногубову⁴ или еще кому-либо. И что же могут дать за эти бумаги?!.. А если они захотят их печатать на свой счет, то и прекрасно, пусть печатают. Всякий, желающий напечатать что-либо, захочет напечатать в наилучшем виде — как же они могут сделать это без участия в этом напечатании Вас и меня, которые под диктовку великого усопшего написали почти все, что после него осталось. Кроме того, все, что у меня есть, я, несмотря ни на каких наследников, приведу в порядок и напечатаю, потому что,

как ни незначительно было мое участие во всем написанном великим человеком, во всяком случае, мое участие в нем было, и от целого нельзя отделить того, что принадлежит и мне. Я говорю о принадлежности мне не в смысле коммерческом. Сохрани Бог от такого святотатства, чтобы извлекать какую-либо материальную выгоду из великого наследства. Прежде всего надо позаботиться исполнить его завет, чтобы торговли оставшимся после него не было. Я теперь забочусь о том, как бы избавиться от моих судебных обязанностей, если не вполне (чего, к несчастью, сделать нельзя, так как на пенсию прожить не могу), а хоть отчасти, чтобы предаться великому делу приведения в порядок великого наследства и издания его *систематически*, а не урывками только отдаваться этому делу, как это делал я до сих пор. Я не телеграфирую Вам относительно прав наследников Николая Федоровича, потому что в моем письме от 17 декабря⁵, которое Вы теперь уже получили, заключается больше, чем скажет Вам моя телеграмма. Я думаю, у П. И. Баргенева найдется многое о Полтавцеве, муже Елизаветы Павловны, сестры Николая Федоровича, и о Павле Ггарине, его отце.

Теперь о письме Достоевского. Я очень рад, что оно оказалось в Румянцевском Музее, и совершенно, конечно, согласен на то, чтобы оно там навсегда и осталось, — Воронежский Музей за свою небрежность справедливо лишен этого дара⁶. Я писал Звереву несколько раз, и он ни слова мне не ответил; когда же я обратился к нему чрез свою дочь, живущую в Воронеже⁷, то он сказал, что никак разыскать письма не может, и обещал поискать письмо, когда окончатся Митрофаниевские торжества по случаю двухсотлетия со дня успения св. Митрофания⁸.

Почему это Вы пишете в письме от 11 декабря⁹, что Николаю Федоровичу 74 года. Наверно я не знаю, так как определенно Николай Федорович не говорил о своих годах, но по некоторым словам его я всегда думал, что он родился в 1824 году, что он старше Толстого на 4 года и даже с лишком, и 1824 год, кажется, год, проходящийся как раз через столетие со времени рождения Канта. Нельзя ли справиться о годе и числе его рождения в его формулярном списке, который в Румянцевском Музее, конечно, есть¹⁰. В воскресенье, 14-го декабря, когда великий усопший был уже в агонии, я начал статью о 2-х возмущивших меня легендах графа Толстого — «Царь Ассаргадон» и «Три вопроса», которые вышли теперь отдельным изданием¹¹, как недавно сообщили «Русские Ведомости». Когда я писал эту статью, 16-го декабря получил Вашу телеграмму, и статья перешла к тому, кого мы потеряли¹². Статья была закончена в субботу, 20-го декабря, и я хотел нести ее, по обыкновению, в «Асхабад», но ко мне явился редактор «Закаспийского Обозрения» и обратился с просьбой помещать свои ста-

тьи в его газете. Так как «Асхабад» отказал мне в напечатании той статьи, которую я посылал затем в «Новый Путь», а потом отправил к Вам¹³, то я и нашел очень удобным поместить написанную статью в «Закаспийском Обозрении» и просил, чтобы ее поместили непременно 23 декабря в девятый день смерти Николая Федоровича. Но потом оказалось, что статья слишком велика, пришлось разделить ее на две, и я радовался, что та половина этой статьи, в которой говорится о великом усопшем, будет помещена если и не в девятый день кончины, то накануне или в самый день Рождества Христа Спасителя. Но, к величайшему моему огорчению, редакция меня обманула, и 2-я статья выйдет только 30-го декабря. Когда появится 2-ая статья, я обе Вам вышлю. Постараюсь написать для «Нового Времени», но для этого потребуется некоторое время; в «Новом Времени» я никакой заручки не имею, и позвольте послать статью через Вас. «Разоружение» я посылал чрез Евгения Маркова¹⁴, который в марте прошлого года умер. — Статью Георгиевского в «Московских Ведомостях» я по получении Вашего письма у одного знакомого нашел; «Русские Ведомости» найду; думаю, что найду и «Московский Листок» с статьею Барсова¹⁵. Кто-то мне прислал «Русский Листок», номер этой газеты от 18 декабря, в котором кратко говорится о смерти Николая Федоровича и об его погребении¹⁶.

Относительно того, что я, несмотря ни на каких наследников, буду печатать то, что у меня есть, — я пишу только для наследников; без согласия же с Вами я ничего не предприму. Говоря о том, что бумаги Николая Федоровича никакой рыночной цены иметь не могут, я забыл, что в числе их есть письмо Соловьева и Фета¹⁷, которые рыночную ценность, пожалуй, иметь могут; но неужели же из-за таких пустяков сестра Николая Федоровича потянется?!.. Та Маргарита, о которой я писал Вам в прошлом письме и о которой я не раз слышал от Николая Федоровича, не решаясь спросить его, кто она такая, — оказывается Маргаритою Яковлевною Браве (не Браве ли), и в таком случае не родственник ли ей Браве или, как он подписывался, Варб, писавший о Румянцевском Музее и несколько лет тому назад скончавшийся¹⁸, и как эта Маргарита Яковлевна приходится Николаю Федоровичу, и почему она близка Чаеву¹⁹. Все бы это интересно было узнать. Что-то смутно и не знаю от кого я слышал, что от отца у Никол<ая> Федор<овича> был какой-то капитал, который он игнорировал и которым, кажется, воспользовались его родственники. Маргарита Яковлевна должна это знать, сведения об этом могут иметь значение при характеристике, при установлении образа усопшего. Сняли ли с него фотографический портрет после смерти; если сняли, пришлите²⁰. В чем заключалось вскрытие; вскрывали ли черепную область и не замечено ли там каких-либо особенностей? Где это, в какой части

города Скорбященский монастырь? ²¹ Надо бы поставить памятник в его духе, т. е. простую каменную плиту, т. е. стол или престол, а пред ним распятие, с адамовою головою и костями, жаждущими обагрения животворящею кровию. В расходах на памятник я принял бы участие.

Покорнейше прошу засвидетельствовать мое глубокое почтение Марье Григорьевне и Анне Васильевне ²². Юлия Владимировна ²³ шлет Вам свой поклон. Какая участь постигла статью, оставленную Вами у С. М. Северова? ²⁴ Как бы хотелось иметь копию этой статьи, если она не будет напечатана. Душевно Вам преданный и глубоко благодарный Н. Петерсон.

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

5 января 1904. Асхабад

5-ое января 1904 г.

Асхабад

Глубокоуважаемый Владимир Александрович!

Посылаю Вам письмо ко мне Николая Федоровича от 31 мая 1902 года. Это письмо, я полагаю, может служить достаточным доказательством того, что Николай Федорович скорее мне, чем кому-либо еще, кроме Вас, конечно, поручил бы судьбу своих рукописей ²⁵. С величайшим нетерпением жду разъяснения, кто и каким образом мог явиться не моим конкурентом, а Вашим, которому рукописи переданы самим усопшим перед смертью.

Никаких *законных* наследников у него нет, которые могли бы предъявить свои права на что-либо оставшееся после него; все оставшееся после него есть имущество выморочное и, по закону, должно поступить в опеку, а затем в казну. Но рукописи в состав оставшегося после него имущества причислены быть не могут, потому что они при жизни еще были отданы Вам, отданы были в Ваше распоряжение, потому что усопший знал, что Вы распорядитесь этими рукописями так, как он сам желал бы распорядиться ими, когда его не будет; т. е. он отдал эти рукописи в Вашу собственность; если перевести его волю на общепринятый язык, хотя говорить о праве на собственность на рукописи, оставшиеся после великого усопшего, — величайшая профанация; он и сам никогда не считал себя собственником всего им выраженного, он жаждал одного, чтобы все это сделалось всеобщим достоянием, для этого он и Вам передал свои рукописи, потому что знал, что Вы никогда не обратите их в свою собственность; передавая Вам эти рукописи, он желал также несомненно, чтобы Вы защитили эти рукописи от присвоения их со стороны кого бы то ни было и сделали бы их

общим достоянием. И Вы это можете сделать, потому что получили рукописи еще при жизни усопшего в полное Ваше распоряжение, и нет никого, кто бы мог оспаривать у Вас это право, кроме казны, которая *только* имеет право на все оставшееся после него, так как после него никаких наследников не осталось, потому что он был незаконнорожденным, следовательно, у него нет родных, или — вернее — все ему *одинаково* родственники, он человек государский, и если бы у нас было истинное самодержавие, которому усопший был так предан, то он был бы первым человеком у самодержца и все им написанное было бы издано государством; теперь же надо издать все это для того, чтобы самодержец сознал, наконец, что он есть такое.

Ради Бога, ради великого усопшего, ради всеобщего спасения, не уступайте никому Ваших прав, не губите дела; себя я отдаю в полное Ваше распоряжение на дело издания всего оставшегося после усопшего. Но если бы Вы вздумали передать право распоряжения оставшимися рукописями кому-либо другому, то пусть этот другой знает, что у меня есть второй экземпляр всего, написанного великим усопшим до половины сентября прошлого 1902 года, и я, не стесняясь никакими правами, все это напечатаю так, как найду это наилучшим в видах обращения великого наследства во всеобщее достояние. Прошу засвидетельствовать мое глубокое почтение Марье Григорьевне и Анне Васильевне. Юлия Владимировна Вам низко кланяется. Всею душой Вам преданный Н. Петерсон.

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

13 января 1904. Асхабад

13 января 1904 г.
Асхабад.

Глубокоуважаемый Владимир Александрович!

Когда я писал Вам 6-го января^{25а}, то думал, что у Вас оспаривают право на издание родственники Николая Федоровича, считающие себя его наследниками, и потому позволил себе сказать, что имею второй экземпляр всего написанного великим усопшим и не посмотрю ни на чьи права, а буду печатать и издавать оставшееся после него, чтобы сделать все написанное им всеобщим достоянием. Теперь, когда дело разъяснилось и оказывается, что никто прав Ваших не оспаривает, а Вы сами приглашаете людей, близких Николаю Федоровичу, обсудить, как лучше поступить с оставшимися после него рукописями, я считаю своим долгом отказаться от участия в этом обсуждении; мне не позволяют участвовать

В этом обсуждении те чувства, которые питал ко мне Николай Федорович со времени отъезда моего 14 сентября 1902 года из Москвы²⁶. Это, впрочем, не значит, чтобы я отказался от дела, которому служил и при жизни Николая Федоровича, служил, поступая иногда вопреки его воли и желания, но с единственной целью, чтобы сделать его известным, заставить его объявить себя; так без его согласия я писал Достоевскому, в ответ на что получил письмо его, чудесным образом попавшее теперь в Румянцевский Музей; без его ведома отправил в «Новое Время» и статью «Разоружение»²⁷; таким же образом явилось почти все печатавшееся в «Дону»²⁸ и проч. Но теперь, когда он скончался, делать этого не предстоит надобности, и все дело мое будет заключаться в том, чтобы все, что у меня осталось от него, привести в совершенный порядок и переписать так, как следовало бы это напечатать; приведу в такой же порядок и перепису все, что Вы найдете нужным поручить мне из оставленного им Вам, и как свое, так и Ваше пришло Вам на Ваше распоряжение, или же, если Вы поручите мне, напечатать здесь в Асхабаде, или же в другом городе, где буду жить. При этом не могу не сказать, что особая забота о красоте, не говоря уже о роскоши издания, прямо противоречила бы желанию Николая Федоровича, — он не раз говорил, что если печатать, то печатать на грубой, но прочной бумаге, отчетливым, конечно, шрифтом, но без всяких затей; прочную и даже хорошую бумагу можно приобрести и для напечатания в Асхабадской типографии, шрифт здесь тоже может быть найден хороший; здесь три типографии и одна из них, работающая на железную дорогу и издающая «Закаспийское Обозрение», типография Федорова, действует паровую силою и никак не может быть названа плохой. Не могу не сказать и того, что поручать редактирование тем, которые считают Н. Ф-ча атеистом и Бога, Христа, Троицу — несущественными лишь привесками в его учении²⁹, это значит отдавать его учение на величайшее искажение, на обращение его в величайшее нечестие, потому что в учении о Боге-[Отце], Христе и Св. Духе, вообще в учении о Св. Троице вся суть учения Ник. Ф-ча; он истинно и настоящим образом верил во Христа, в Его воскресение, для него Христос был воскресший и воскреситель, он возмущался, когда смотрели на Христа только как на учителя нравственности, он видел в этом величайшее нечестие, он верил в чудеса и смеялся над Толстым, который хотел объяснить чудо с пятью хлебами тем, что все присутствовавшие, имевшие какие-либо запасы, последовали примеру Христа, разделившего нашедшиеся пять хлебов, и разделили с бывшими около них свои запасы, и таким образом, без всякого будто бы чуда были насыщены пять тысяч человек. Он осуждал митрополита Филарета за то, что он не поехал на открытие мощей Тихона Задонского, и назвал его даже за это протестантом; а протестант в устах Н. Ф-ча было очень

плохое слово; я помню, как ему понравилось, когда служитель в одной из купален г. Воронежа выразился про тех, которые устраивают увеселения с музыкою под большие праздники, когда у Митрофания совершается всенощная: «это — хуже протестантов»; после этого Ник<олай> Ф<едоро>вич часто употреблял — «*это хуже протестантов*». Вот все, что я считаю нужным сказать по поводу издания оставшихся после Николая Федоровича рукописей, и *говорю это исключительно Вам*, участвовать же в обсуждении этого вопроса с теми, которых Вы считаете нужным собрать, не считаю себя вправе в силу того неудовольствия, которое питал ко мне Николай Федорович в последнее время; не дает мне права на участие в обсуждении и посланное Вам 6 января письмо, потому что восстановившиеся было добрые ко мне чувства вновь были порваны, и это случилось 14 сентября, т. е. несколько месяцев спустя после написания письма. Прошу сообщить, что стало со статьею, которую Вы возили в Петербург, и если можно — прислать мне копию этой статьи³⁰. Статью для «Нового Времени» постараюсь написать, она будет заключаться в моих воспоминаниях о Ник. Федоровиче. Другого ничего не могу придумать. Письмо Георгиевскому³¹ прилагаю.

Юлия Влад<имировна> Вам кланяется. Прошу засвидетельствовать мое глубокое почтение Марии Григорьевне и Анне Васильевне. Всею душою Вам преданный и благодарный Н. Петерсон.

Все, что Вы сделаете, будет хорошо, за это мне ручается Ваше письмо от 5 января, которое с величайшим сожалением во исполнение Вашего распоряжения сжигаю. *Оно сожжено.*

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

21 июля 1904. Коккоз

Глубокоуважаемый Владимир Александрович!

Я не сомневаюсь, что три детских впечатления относятся, т. е. испытаны самим Н-м Ф-чем³². О черном хлебе он и мне говорил *не раз*; я помню даже, что видел он этот хлеб в барской усадьбе, где жил с матерью, а м<ожет> б<ыть>, и не с матерью, этого хорошо не помню, но усадьба эта была в Елатомском уезде, куда ездил между прочим к ним Керенский помещик Тутолмин Алексей Андреевич. Тутолмин был довольно мелкопоместный, имел тарантас, в котором жил, можно сказать, тройку лошадей, играл в карты и, кажется, был шулер, и разъезжал подобно Чичикову по помещикам на огромное пространство вокруг своего имени дер. Крутовки в Керенском уезде, которое получил от помещика — генерала Поливанова, выдавшего за него свою воспитанницу, по всей вероятности дочь. Поливанов был тоже известен Н-ю Ф-чу в дет-

стве. Н-лай Ф-ч вспомнил это, встретив у меня сына этого Тутолмина, Сергея Алексеевича, бывшего в Керенске сначала членом Земской управы, мировым судьей и затем земским начальником. А если черный хлеб произвел впечатление именно на Н-я Ф-ча, то, несомненно, и другие впечатления испытаны им же. Я, по крайней мере, нисколько в этом не сомневаюсь.

Что касается совета Юрия Петровича³³, то возможно печатать и в Москве, если только Вас не стеснит корректура, причем корректура второго и следующих томов не будет труднее первого, потому что и для второго тома я доставлю Вам все отремингтонированное так же, как «Супраморализм» и статья об обиденных храмах³⁴. Однако же окончательно решать этот вопрос подождем, быть может, в Верном окажется хорошая типография и печатание там будет не дороже московского; цензура же имеет оправдание для снисходительности в том, что печатается не для продажи, а для рассылки в учреждения и к лицам, которых не совратишь, и притом в ограниченном количестве экземпляров; хотя мне жаль, что в 400, а не в 600 экземплярах; ведь это как будто прямо рассчитывать, что произведения Н-лая Ф-ча не произведут впечатления. <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

15 августа 1904. Верный

15 августа 1904 г.
г. Верный

Глубокоуважаемый Владимир Александрович! 10-го августа мы добрались до Верного вполне благополучно³⁵, но до сих пор живем в номерах, потому что занятая нами квартира приводится в порядок и будет готова к 18-му августа. Все местное здесь поразительно дешево, кроме квартир, впрочем, и дров, а привозное не слишком дороже асхабадского. Весь город в зелени, жизнь проста, и все это делает из него скорее большую деревню, чем город. Мы пока довольны и нисколько не разочарованы в наших ожиданиях. Одно дурно: почти тотчас по приезде, а именно 1-го сентября, мне приходится уехать из Верного с выездной сессией Суда тысячи за полторы верст на границу с Семипалатинскою областью и Китаем, и возвращусь я из этой поездки лишь во второй половине октября; это обстоятельство отдалает приступ к тому делу, которое я считаю единым на потребу. Во всяком случае, я заходил в единственную здесь типографию Областную, и там сказали мне, что будут рады заказу, и для примера дали несколько страниц печатаемого ими отчета съезда ветеринарных врачей, за *напечатание*

тикого листа (т. е. 16 страниц) назначают цену в 12 рублей, а за бумагу — по стоимости бумаги, можем мы и сами доставить бумагу, какую захотим. — Я не имею понятия, дорого или дешево они назначают за печатание, потому что не знаю цен на бумагу, — если бы бумага пришла сюда рублей за восемь, то 480 экземпляров в 20 листов стоили бы рублей четыреста; впрочем, это без брошюровки и без обложек. Во всяком случае, зная стоимость напечатания здесь, Вам легко решить, где выгоднее печатать, в Верном или в Москве. Одну страницу из данного мне здешней типографии образца при сем прилагаю. Кроме шрифта, которым напечатан прилагаемый образец, здесь есть и другие шрифты, есть и шрифт, подобный шрифту, которым печатается «Русский Архив». Прилагаю еще отрезок печатаемых здесь ежедневно телеграмм.

Какая жалость, что Николай Федорович не проехал по дороге от Ташкента до Верного и не видал Чимкента, Аулие-Ата, Пишпека и самого Верного, а также гор, тянувшихся по дороге с Южной стороны от самого Чимкента с снежными вершинами, и поселений, встречающихся на пути, как бы сильно и хорошо вышло у него описание этого пути. Горы здешние гораздо грандиознее асхабадских, напомнивших Н-лаю Ф-чу стихотворение, в котором говорится, что они прихотливы, как мечты³⁶. Я не знаю, чье это стихотворение, не помню и самого стихотворения, Вы, вероятно, знаете его, и я бы очень был Вам благодарен, если бы Вы указали, где я могу найти это стихотворение. Когда Вы въезжаете в здешние города и большую часть селений, Вам кажется, что Вы едете по широкой лесной просеке, постройки же — и в городах низкие — скрываются за деревьями громадной величины, с которыми нельзя сравнить жалкую растительность Асхабада, хотя и здесь вся растительность сажена и поливная, только на горах и близ Верного встречается самостенная лесная поросль. Селения сартовские, киргизские и таранчинские — вообще народов степных, восточных — отличаются от русских тем, что постройки их не прячутся за деревьями, а выступают вперед, на улицу, и у каждого дома имеется навес, а под навесом прилавки, или тахта, на которой стоит самовар и принадлежности чаепития, или же разложены товары и сидит хозяин; вообще селения восточных людей представляют собою как бы сплошной, громадный базар или ярмарку, на которой идет постоянный торг, хотя и не всегда бойкий. Селения здесь не частые, но зато громадные, многие тянутся на пять и более верст; но в этих больших селах церковки небольшие, иные недурны, но есть и в высшей степени жалкие, с маленькими колоколами; и сам Верный не имеет хорошего звона, больших колоколов; впрочем, я познакомился здесь еще с тремя пока церквами — Крестовой, Покровской и Софийской, — но если бы где-либо были хорошие колокола, это было бы слышно сегодня, в такой большой праздник, как Успение. По

сторонам дороги часто встречаются четверугольные пространства, обнесенные глиняными стенами с отверстием для входа с одной стороны, обыкновенно со стороны дороги, в этих огороженных местах видны холмики — это семейные кладбища киргизов, которые везут на эти свои кладбища своих покойников, где бы они ни умерли. Иногда вместо загоронок устроено нечто вроде мавзолеев с вычурными украшениями; иногда стены, окружающие кладбища, ажурные, прозрачные, а иногда встречаются и просто холмики без всякой загороди, вроде холмиков, устроенных в Аулиетанском уезде по всему протяжению дороги, верст на 300 или больше, по северной стороне дороги, вместо вёшек, которые ставят в Европейской России зимою по дорогам на случай метелей. Страна здесь видимо изобилует всем, белый хлеб стоит $2\frac{1}{2}$ коп<ейки> фунт, мясо 5 коп<еек> и дешевле, арбузы и дыни покупаются возами, воз можно купить за рубль, цыплята такие большие, что трех было достаточно на нас восьмерых, в числе которой самой маленькой 11 лет, остальные в таком возрасте, когда аппетит особенно силен, — такие цыплята пара стоит 25 копеек; есть цыплята и по 15-ти коп<еек> пара. Везде видишь громадные стада гусей и уток, которые видимо благоденствуют, не обращая внимания на исчезновение сотоварищей, а утром поднимается пение петухов в такое множество голосов, что я, право, ничего подобного в других местах не слышал. Дешевизна до того доходит, что получающие не более 70 руб<лей> в месяц имеют по лошади и по корове, иметь лошадь считается здесь не роскошью, а крайнею необходимостью, потому что извозчики здесь, хотя и есть, но они выезжают, как говорят, лишь тогда, когда сухо, а как грязь, они не выезжают; а грязь здесь по временам бывает и, говорят, весьма сильная. Вот пока все, что могу сказать Вам о новом моем месте жительства. <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

27 октября 1904. Верный

<...> По ремингтонированию дела здесь плохи. Я хотел, как в Асхабаде, воспользоваться машиною Суда, но оказалось, что знание права собственности здесь несравненно живее, чем в Асхабаде, и мне пришлось отказаться от пользования казенною машиною для дела пока еще частного; поэтому я приобрел машину подержанную, которая требовала некоторого исправления. Доставлена была эта машина без меня и некоторое время работала, но затем стала плохо работать, и когда я возвратился 17-го октября из полуторамесячной служебной поездки (в которую отправился 2-го сентября), машина не работала и до сих пор я не могу добыть-

ся исправления машины; и уже решил, если машина не будет исправлена сегодня, то возратить ее хозяину и приобрести другую, более новую и совершенно исправную, но зато более дорогую; эта стоила 100 рублей, а за новую, боюсь, что придется заплатить рублём двести; эту купил в рассрочку, а за ту, боюсь, как бы не потребовали деньги вдруг; а я весьма оскудел, потому что пришлось переехать на собственный счет, т. е. сделать заем, взять третное вперед; ни прогонов, ни пособия до сих пор не дали, да по всей вероятности и не дадут, по случаю войны. Хорошо, что здесь все дешево, так что нам кажется, что все дают нам даром. Несмотря на дешевизну, расширять нашу жизнь против асхабадской мы не думаем, и потому надеемся года в два, три совсем поправиться. Все здесь имеют сбережения, хотя и живут как помещики, имея по две и по три лошади. Мы лошадей иметь не думаем.

Не могу не сообщить Вам, что мои дочери, ремингтонируя — одна «Собор», а другая «О соединении церквей» начали понимать, что они ремингтонируют нечто особенное и великое, начали сознательнее относиться и к тому, что ими приобретено в Гимназии. А путешествуя по области в сопутствии молодого Товарища Прокурора и занимаясь в свободное время перечитыванием того, что должно быть ремингтонируемо для первого тома, я не удержался и познакомил его с учением Николая Федоровича и дал прочитать «Ответ на вопрос “Что такое Россия?”» и «Самодержавие»; и это произвело на молодого человека сильное впечатление, он просит познакомить его со всем, с чем возможно из произведений Николая Федоровича³⁷. Молодой Товарищ Прокурора — из Западного края, из духовного сословия, брат его священник, человек искренно верующий, и братья друг друга очень любят, хотя Тов<арищ> Прокурора, по фамилии Войцеховский, к религии относится, как и вся интеллигенция, отрицательно. <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

9 декабря 1904. Верный

<...> Относительно заглавия я согласен с Вами — нельзя озаглавить *Труды*, это ничего не выражает, но и *Философия дела* мне не по душе, едва ли по душе было бы это название и Н. Ф-чу, для него было важно самое *дело*, а не философия, не любомудрие, не любовь лишь к мудрости, что-то бездеятельное, платоническое, а сама *мудрость*, побуждающая к делу. А потому не лучше ли озаглавить так: «*Призыв к делу — к общему и единому делу всех людей, всего рода человеческого в его совокупности!*» Это заглавие длинно, но и сам Н-лай Ф-ч делал всегда длинные заглавия, рекламы в этом заглавии, я думаю, найти нельзя, и оно, мне кажется,

будет вполне соответствовать всему, что напечатается под этим заглавием. А затем, пониже этого заглавия, нужно напечатать — «Мысли, статьи, отрывки и письма Н. Ф. Федорова». Это, по-моему, будет хорошо, и я очень буду рад, если Вы согласитесь на это заглавие.

Очень буду рад прочитать в Вашей статье изложение того, как представлял себе Н-лай Ф-ч самый процесс воскрешения, физические и физиологические условия этого процесса, — все это мне знакомо, но еще раз прочитать это, обновить все это в своей памяти, очень хочется. Бояться соблазна в этом случае не следует, — кто вчитается и вдумается в излагаемое, поймет, что иначе это и быть не может. И каким это образом Вы можете испортить дело, как это надеется Черногубов, и чем Вы его можете испортить. Понять этого я решительно не могу. Пришлю Вам исторический очерк, только перечитав его и проремингтонировав, пришлю как подлинник, так и копию, снятую ремингтоном. Исторический очерк не имеет заглавия, он обнимает, собственно, всю историю с точки зрения учения Н-лая Ф-ча, по мнению которого — история есть воскрешение, совершающееся до сих пор бессознательно, а потому и медленно с задержками и частыми попятными движениями... <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ
29 января 1905. Пржевальск

Глубокоуважаемый
Владимир Александрович!

В дополнение моему письму, несколько дней тому назад отправленному из Верного, считаю необходимым сказать, что здешняя, т. е. Верненская типография обладает очень небольшими средствами и на такую работу, как печатание произведений Н-я Ф-ча, она смотрит как на приватную работу, которую будет исполнять лишь тогда, когда у нее останутся силы и время от работы обязательной; поэтому печатание будет продолжаться очень долго и первый том выйдет не ранее, как к концу года. Поэтому я думаю, что первый том надо во всяком случае печатать в Москве, а остальные, если дозволит цензура, можно печатать и в Верном. Первый том хотелось бы иметь поскорее, потому что теперь настает, как мне кажется, то время, когда необходимо сделать всеобщезвестным то, что говорил Н-лай Федорович. <...> Если бы мир был заключен³⁸, то нужно стараться, чтобы это было не перемирие, а настоящий мир, в видах этого и нужно поскорее издать 1-й том. Рассылая его в публичные библиотеки и разные просветительные учреждения, необходимо будет послать по экземпляру Леруа-Болье, Масперо, Стэду и

Лонгу³⁹, кому-нибудь из немцев, знающих русский язык, американцам и, конечно, в главные национальные книгохранилища французов, немцев, англичан и американцев; но главное всего необходимо послать несколько экземпляров в Японию, нельзя ли через преосвященного Николая, хорошо бы было послать тому японцу, который подарил Н-лаю Ф-чу свою карточку, карточка эта должна быть у Вас⁴⁰. Кроме того, на первой странице надо напечатать не только о том, что произведения великого человека издаются не для продажи, но также и о том, что предоставляется пользоваться этими произведениями всем и каждому, как кто найдет это наилучшим, каждый может делать всякие извлечения и перепечатки, в каком угодно размере, переводить на иностранные языки, даже выпустить эти произведения новым изданием, так как произведения эти составляют собственность всех и никого в особенности. Вы говорите — кто послушает. Нет, найдется много людей, которые захотят послушать. Между прочим, я хотел обратить ваше внимание на статьи Розанова в «Новом Времени» от 4 и 5 января (№№ 10363 и 10364-й, особенно последний) под заглавием «*В мире нашего сектантства*»; в этих статьях много кривлянья, как и всегда у Розанова, но нечто есть и верное в разъяснениях того, что говорил хлыстовский христос⁴¹; у Н-лая Ф-ча тоже говорится <...> что Евангелие — книга неоконченная, которая требует постоянных дополнений. Нечто подобное проглядывает и в словах Розанова, которому, мне кажется, тоже нужно будет послать один экземпляр. Если читают Розанова и ему подобных, которые чувствуют необходимость высшего, но у них все это мутно и смутно, как же не прочтут то, что дает великое, озаренное таким чудным светом, в чем нет ничего ни мутного, ни смутного. Но чтобы понять, надо быть, конечно, внимательным и уметь последовательно мыслить. Неужели же не найдется таких?.. <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

19 февраля 1905. Верный

19 февраля 1905 года

Глубокоуважаемый Владимир Александрович!

Вы напрасно меня подозреваете, что в тайниках души своей я Вас осуждаю за то, что Вы так долго не раскрываете учения Н-лая Ф-ча вполне. Слишком велики предрассудки, которые следует побороть, чтобы учение Н-лая Ф-ча явилось не противоречием учению Христа, а лишь полным его раскрытием. Хотя бы учение о Страшном Суде, как его понимают обыкновенно, и по представлению Н-лая Ф-ча, — как наказание за уклонение от заповеди Христа не отдельными лицами, а всем родом человеческим. Ведь

это значит не понимать Христа, если думать, что каждый отдельный человек может достигнуть меры возраста Христова (Посл. Ефес. IV, 13); если бы это возможно было, то зачем же церковь, зачем всеобщее объединение и проч. Обратите внимание в «Соборе» на то место, где говорится о Католицизме как о религии ужаса, о том чувстве, которое испытывал Лютер ко Христу⁴². И я помню, что в детстве, когда только что начал учиться краткому катехизису, на меня тоже напал страх, ужас от предстоящей участи в загробной жизни; никакой возможности избежать ада мне не представлялось, и я сожалел, что родился на свет, что смерть не прекращает существования. И это все я испытал в самом раннем детстве, когда мне не было еще и десяти лет.

Обратите также внимание на те места, где говорится, что названия, даваемые Богу, — Господин, Владыко, осуждались некоторыми отцами церкви (не помню, в «Соборе» это или в «Историческом очерке»⁴³); Бог нам не Господин и не Владыка, а Отец, Который воспитывает нас, чтобы довести до Себя, в меру возраста Христова, и можно ли Отцу приписать мысль оставить своих детей в вечном несовершеннолетии?! Сделать же людей совершеннолетними возможно, лишь дав им участие в деле всеобщего воскресения, сделав их воскресителями, и тогда только они и достигнут меры возраста Христова. И почему Бог при воскресении будет действовать на силы природы непосредственно, а не чрез человека? Разве человек менее этого достоин, чем слепые силы природы? А между тем в 1-м посл<ании> Коринф<янам> XV, 21 говорится: «человеком смерть бысть и человеком воскресение мертвых»⁴⁴. Человек будет недостоин участвовать в деле воскресения мертвых в том лишь случае, если окажет полное упорство Божественному водительству и предпочтет совершеннолетию, достижению меры возраста Христова, игрушки и забавы, которыми он теперь развлекается. Тогда страшный Суд для виновных в упорстве и полурайское состояние для тех, которые противодействовали этому упорству и не в силах были побороть его.

Обратите внимание на примечания и к «Собору», и к «Историческому очерку». Там есть много удивительного — между прочим, там говорится, что языческие религии суть религии *народные* (языческие), а христианство есть религия *всенародная*, объединяющая все народные религии, которые не могут быть названы ложными, а лишь неполными; говорится о поминовении умерших как *общем* всех религий, которое и может примирить все религии (это по поводу создания Шенаваром эклектического жертвенника⁴⁵); говорится о Христианстве как примиряющем все противоречия, как посреднике разделившихся, как посреднике между иудейством и язычеством. Христос приходил ради этого объединения, ради объединения иудейства и язычества, которые и

объединились, но лишь для того, чтобы распять Христа. Если вообще воскресение не последовало немедленно за воскресением Христа, то, конечно, для того, чтобы соединение язычества и иудейства состоялось уже для осуществления христианства на деле, в жизни. Если христианство или Царство Божие лишь *внутри* каждого, а не *среди* (au milieu), как это по французскому переводу, — людей, то зачем же наука, искусство, и каким образом мы можем предать себя, друг друга и всю жизнь нашу Христу, Богу нашему? Только созидая сами Царство Божие, и не внутри лишь нас, — что и невозможно без внешнего устройства, — а и вне, нам нужны и наука, и искусство, и тогда только мы всецело можем предаться Христу. <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

27 марта 1905. Верный

<...> Отправившись в 1-ю сессионную поездку (в сентябре), я захватил с собою бумаги Н-я Ф-ча, чтобы подготовить их к печатанию; с нами был Товарищ Прокурора, довольно молодой еще человек, — он заинтересовался моими занятиями, я ему кое-что прочитал, ему, как он говорил, понравилось мировоззрение Н. Ф-ча, и он мне сказал, что брат его, ныне умерший, был священником в Западном крае и сам он принимал всегда участие в богослужении, и как ему было больно, когда приехавшие к нему товарищи студенты смеялись над тем, что для брата его было свято... Это нас сблизило, и я много с ним говорил и уже считал своим, как декабрьские события так его взбудоражили, что я должен был прекратить с ним всякие разговоры...

Вы пишете, что я исхожу из того убеждения, что истина учения Н-я Ф-ча имеет самодовлеющую силу и самодостаточную доказательность, а потому считаю достаточным простое изложение этого учения... Несомненно я признаю в учении самодовлеющую силу и самодостаточную доказательность, но, увы, люди нашего времени лишены органов, посредством которых истина могла бы дойти до их мысли и до их сердца, — в этом я слишком убедился множеством примеров; поэтому нужно что-нибудь слишком поразительное, чтобы разбудить людей нашего времени от их спячки; того, что совершается, еще недостаточно; надобно, чтобы война всех коснулась, чтобы всякие внешние кредиты были для нас закрыты, чтобы государственная служба стала действительной службою, а не синекурою, как она ныне есть; вот тогда, быть может, раскроются наши глаза и наши сердца; нужно прекратить усиленные оклады находящимся на войне офицерам, которые они пропивают и проиг-

рывают, а это отвлекает их от действительной службы (незадолго до Мукденского погрома один верненский (т. е. житель Верного) офицер в землянке на передовой позиции был убит японским снарядом за картами, три его партнера тяжело ранены), — может быть, и совсем надо прекратить всякие оклады, потому что на войне им все содержание доставляется казною, остается только заботиться об их семействах и еще об их будущем, когда они воротятся с войны. 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 вышкой для изучения небесных явлений, с метеорологическою станцією; 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. <...>

Очень рад пробуждающемуся интересу к Н-ю Ф-чу и его произведениям и очень был рад узнать, что Басаргин — это профессор Введенский; очень благодарен за присланную Вами его статью⁴⁶; но я здесь нашел один экземпляр «Московск<их> Вед<омостей>» и прочитал эту статью раньше <...>.

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

Август 1905. Верный

<...> Спешу ответить на письмо Ваше от 12 июля, полученное вчера, и послать Вам то, что, по мнению моему, отвечает на смущающий Вас вопрос, — как возможно «*восстановление давно рассеянного составного материала, сочетавшегося некогда в живой организм*». Впрочем, мне кажется, Вы все это найдете и в отремингтонированном уже и посланном Вам для напечатания, найдете в той части Вопросы о небратстве, которая начинается словами: «Воскрешение, как акт совершающийся, объединяет... верующих и неверующих, или сомневающихся» и проч.⁴⁷ Прочтите все прилагаемые при сем листы почтовой бумаги, весьма уже ветхие, а потом и листик простой бумаги; когда прочтете, я уверен, Ваше недоумение будет рассеяно. <...>

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ
18—23 февраля 1906. Москва

Москва. 18 ф<евраля> 1906

Глубокоуважаемый Николай Павлович!

Третьего дня был очень обрадован получением первых листов 1-го тома⁴⁸. Слава Богу! Есть надежда на осуществление великого дела напечатания трудов великого Учителя! Опечатка на 1-й странице, да еще в заглавии, чрезвычайно досадна. Придется заклеить лентою, но только, чтобы уже все это заглавие было на ленте, а не одни ошибочные слова. Надо постараться, чтобы наклейка вышла опрятно и аккуратно. Или, быть может, перепечатать 2 первых страницы? Посмотрите, как выйдет с лентою: если очень безобразно, лучше уж перепечатать 2 первых страницы и вклеить их; не думаю, чтобы это составило большую возню и большой расход. А может быть, сойдет и лента? Вам виднее!.. Вообще же печать недурна, только краска бледна; бумага достаточно бела. В итоге будет неплохо. Не нравится мне только жирный шрифт вместо курсива.

Требуемые Вами рукописи⁴⁹ вскорости вышлю ценной посылкой, хотя, не скрою, отсутствие их очень стеснит и затруднит мою работу⁵⁰. Вы, вероятно, удивитесь, как она медленно подвигается; но ответ на это один: проклятая политика берет все время, так что уже и спать почти некогда. В январском №-ре «Архива» напечатана моя статья⁵¹, которая Вам едва ли понравится или которую, вернее, Вы сочтете ненужною, в чем я позволю себе разойтись во мнении. На здешних же читателей, в особенности на Д. А. Хомякова⁵², она произвела самое хорошее впечатление. В февральской книжке напечатана другая статья, очень важная⁵³; только что вышел № и лишь завтра услышу отзывы об этой статье. (Сегодня комплименты Н-ю Ф-чу и мне за компанию говорил Шаралов!⁵⁴) Обе статьи на днях вышлю Вам. <...>

Чрезвычайно обязан Вам за указание на письмо Соловьева в 79 №-е «Вопросов»⁵⁵. Это документ первостепенной важности, вполне удостоверяющий, что Соловьев принимал учение Н. Ф-ча о воскресении и только не имел смелости исповедывать его открыто. Я на днях пойду к Ивакину⁵⁶ и буду просить его узнать от Толстого, когда и по какому случаю писано было это замечательное письмо. Для моей работы оно прямо неоцененно!

Статьи из «Нов<ого> Времени» выписал из Питера; здесь невозможно достать.

Я очень счастлив тем, что интерес к Великому Старцу растет и читавшие о нем иначе уже не говорят о нем, как с удивлением и благоговением, и не постигают, как могла такая сила оставаться

потаенную столь долгое время. Но ведь пока статьи еще не доходили до завязанных философов (кроме Введенского). Коварный Петр Ив<анович>⁵⁷ присылает мне так мало оттисков, что многим я не могу послать. Это жаль!

Спасибо Вам за труды по печатанию и корректуре! Очень прошу все напечатанное высылать мне немедленно; мне это необходимо. Читатели высказывают пожелание, чтобы мои статьи были закончены до выпуска подлинных сочинений Н. Ф-ча, но теперь-то именно и затруднено писание статей, частью политикою, а частью — отсылкою рукописей: приходится переделывать указатели и т. д. Ко времени заканчивания 1-го тома надо будет условиться о его выпуске в свет и о предисловии к нему. Я стоял бы за предисловие довольно краткое, предполагая, что при 1-м томе главным читателям будет разослана и моя книга. <...>

23 февраля 1906

Заканчиваю письмо через несколько дней. Причина — цензурный вопрос и переписка посылаемых статей. Я должен был сделать множество выписок из «Супраморализма» и «Оглавления» для себя. Затем давал Юрию П<етрови>чу⁵⁸ процензурировать эти статьи и «Самодержавие». Теперь все готово, и я Вам все это посылаю. <...> Вас же убедительно прошу высылать все печатаемое по частям, не дожидаясь окончания; это меня значительно облегчит в работе. Впрочем, до Пасхи едва ли найдется для нее время: надо все время отдавать предвыборным занятиям, приготовлению к Съезду⁵⁹ и составлению записки по аграр<ному> вопросу: как ни противно все это, а уклониться невозможно. <...>

Относительно последней статьи о Н. Ф-че, не ради хвастовства, а из чувства радости о растущей известности нашего Учителя, сообщаю Вам следующий отрывок из письма Дм<итрия> Алекс<еевича> Хомякова⁶⁰: «Ваша последняя статья прямо удивительна. В Вашем изложении “Федоровский Гнозис” оставляет в душе и уме чарующий осадок, так что хочется сугубо помолиться за душу человека, столь глубоко переживавшего свои мысли в то время, когда у людей вообще умственные вопросы почти ничего не имеют общего с задушевностью. Федоров, конечно, более чем крупная величина. Как мелок сравнительно с ним В. Соловьев! И конечно, большим для Вас утешением должно быть то, что Вам удалось вставить такую “величину” в соответствующую рамку. Ведь рамка к Дюреровской “Троице” сама представляет предмет художественного чествования!» и т. д.

Другой господин, фамилию коего я не успел запомнить, выразился так, что он не иначе как «со священным трепетом следит за развитием учения Н. Ф-ча и только одним смущается — вполне ли оно согласимо с христианскими взглядами?» Интересно знать,

кое он вынес впечатление из ответа на это сомнение в последней статье? — Хотелось бы дать статьи Л. Тихомирову⁶¹, который при знакомстве с ним оказался очень вдумчивым человеком, и проф. Лопатину⁶²; но нет оттисков некоторых статей. — О получении посланных рукописей прошу Вас меня уведомить. Еще раз всего лучшего Вам желаю, Юлии Владимировне и сыновьям Вашим.

Преданный Вам В. Кожевников.

P. S. Будьте добры еще раз посмотреть «Супраморализм» (а пожалуй, и «Оглавление»), прежде чем отдавать в печать: есть немало опусок, а кое-где и неясности в изложении.

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

20 апреля 1906. Москва

<...> Вы спрашиваете про отзыв Дм<итрия> Алексеевича Хомякова? Вот отрывок из него: «Ваша последняя статья прямо удивительна. Вы сумели так поднести читателю Федоровский гнозис, что при всей трудности его по-христиански переварить, он все же оставляет в душе и уме чарующий осадок, который делает то, что сугубо хочется помолиться за душу человека, так глубоко переживавшего свои мысли, в те времена, когда у людей вообще умственные вопросы почти ничего не имеют общего с задушевностью. Федоров, конечно, *более чем крупная величина* (как мелок сравнительно В. Соловьев!), и, конечно, большое для Вас утешение должно быть, что Вам удалось вставить эту “величину” в соответствующую рамку». Две статьи Введенского (Басаргина), также сочувственные, я Вам посылаю⁶³. Лично проф. Введенский говорил мне, что он, знакомясь с мышлением Н. Ф-ча, перепроверял свои философские убеждения и дивится глубине и самобытности этого гениального ума. Теперь у меня много новых знакомых здесь и в Петербурге, и я их знакоблю с учением Н. Ф-ча (на съезде был и Энгельгардт, но он так несимпатично тщеславен, что я не стал ему напоминать о давней переписке по поводу Н. Ф-ча⁶⁴). Дальнейшие отзывы буду сообщать. <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

25 октября 1906. Верный

<...> Письмо Ваше от 9-го октября так же меня обрадовало, как огорчало Ваше молчание; я пишу Вам обширные письма, хотелось бы еще многое сказать, а Вы не находите времени и желания побеседовать со мною. Меня стала глотать даже ревность к Вашим но-

вым друзьям, увлекающим Вас в политику, которая кроме огорчения ничего не может дать. Между прочим, Вы ничего не написали мне даже по поводу письма Розанова, которое отправил к Вам еще на Пасху⁶⁵; не помню даже, чтобы Вы извещали меня о получении его. Впрочем, в письме этом ничего интересного нет, Розанов мне представляется каким-то развинченным существом. Ваше письмо от 9-го получил 22-го, и в тот же день отправился к заведующему типографией, чтобы попросить его напечатать обложку и дать еще один экземпляр книги; и заведующий предложил мне приготовить два экземпляра в том виде, какими они будут совсем готовыми, только в этих экземплярах вместо Вашего предисловия будут пустые листы. Вчера один экземпляр я Вам уже отправил, не успев сделать в нем исправлений важнейших опечаток, а потому г-ну Владимиру Миронову лучше было бы послать тот Ваш экземпляр, который послался Вам по мере выхода. Я, с своей стороны, разошлю книгу весьма немногим — первоприсутствующему в Гражд<анском> Кассац<ионном> Д<епартаменте> Прав<ительствующего> Сената, знакомому мне лично по Пензе, где он был Председ<ателем> Окр<ужного> Суда, Н. Н. Мясоедову с тем, чтобы он познакомил с этой книгой и сенатора Кони, Логвинову, бывшему Керенскому Предводителю дворянства, который, познакомившись отчасти с произведением Н-лая Ф-ча и будучи чрезвычайно скупым, полагавшим всю душу свою в именные свое при с. Шеине, — сказал — «ах, если бы это так, тогда Бог с ним и с Шеином»⁶⁶. Пошлю 1 экз. Денисенке⁶⁷ — Председателю Д<епартамен>та Новочеркасской Судебной Палаты, женатому на родной племяннице Л. Н. Толстого; 1 экз. Телятникову — тов. Прокурора Киевского Окружного Суда, брату своему — Григ<орию> Павловичу⁶⁸, еще, быть может, человекам двум-трем, в том числе и здешнему архиерею — Димитрию, большому поклоннику Антония Волынского⁶⁹; разобрать нашего архиерея я до сих пор, впрочем, еще не мог, хотя и был у него раз пять. Всего для меня нужно будет экземпляров 10—12. <...>

Вы пишете, чтобы Ваше предисловие было напечатано первым и говорите о местничестве; из посланного Вам экземпляра Вы убедитесь, что место для Вашего предисловия было приготовлено заранее и на самой обложке, которая на белой бумаге была напечатана еще в августе, Ваше имя было поставлено первым, несмотря на то, что Вашею рукою оно было поставлено вторым; такое самоволие я позволил себе потому, что для меня решительно невыносимо было видеть мое имя первым, мне не хотелось бы совсем его видеть на книге, а почему, я уже Вам говорил. Я готов быть последним из последних, лишь бы видеть, что приступили наконец к осуществлению великого дела, а Вы думаете, что я могу вступать в споры о местничестве или же, если не вступать в споры, то хотя втайне по-

желать быть первым!! Как мало Вы меня знаете. Все Ваши распоряжения относительно срока выпуска книги и всего прочего в точности будут исполнены. Я совершенно с Вами согласен, что отдельным — серьезным лицам надо послать раньше; хотя в моем предисловии и сказано, что прежде всего книга будет разослана в ученые общества, в общественные библиотеки, известным ученым и писателям, но если мы пошлем раньше известным ученым и писателям, а затем лишь в ученые общества и библиотеки, — это не будет противоречить заявленному в моем предисловии.

Наперед прошу простить мне нижеследующее: Вы как будто опасаетесь за учение Н-лая Ф-ча, как будто боитесь, что новейшие научные течения могут в чем-либо опровергнуть это учение; а между тем истинное направление знания может только приближать науку к учению Н-лая Ф-ча. И в самом деле, логично ли ставить какие-либо пределы совершенствованию, если только согласиться, что слепые силы, путем эволюции, из мертвой материи создали жизнь, т. е. материю живую и, наконец, существо, носящее разум? Вместе с тем наука же признает, что в мире ничто не теряется и, следовательно, с явлением разума к тем силам, которые действовали раньше, присоединилась новая, и эта сила как бы раскрыла очи у сил слепых. И если *слепые* силы дошли до разума (дошли, когда были слепы), то что же для них невозможно, когда они стали зрячими?!.. И наконец, логично ли думать, что силы, создавшие мир, следовательно, имевшие созидательную до сих пор силу, дойдя до разума, потеряли эту созидательную силу и мир должен идти к разрушению. Слепо созданные чудеса должны исчезнуть, когда явилось зрение?! Не назначено ли, напротив, зрение на то, чтобы уничтожить то трение, которое причиняет нам боль и которого нельзя было избежать при создании открывшихся пред нами чудес — при создании их слепым путем эволюции?! К уничтожению этого болезненного трения и ведет регуляция, которая может быть созданием только разума, на что разум и предназначен в экономии мировых сил.

Столь же странно, что и верующие согласны с эволюционистами, что и верующие полагают, будто мир, создание Бога, предназначен к гибели и не может достигнуть совершенства, что творение не может быть равносильно Творцу. А между тем Сам Творец дал нам *«область чадом Божиим быти»* (Иоанн. I, 12), и какой же отец не желает, чтобы его дети были не только равны, но, если это возможно, то и выше его?!.. И только Богу мы приписываем стремление держать своих детей ниже себя?!.. Еще раз простите меня, глубокоуважаемый Владимир Александрович, но в последней Вашей статье, помещенной в «Русском Архиве» за настоящий год⁷⁰,¹ на странице 286-й, слова *«разумеется, в пределах воз-*

можного для творения, конечно, не равносильного Творцу», — должны быть вычеркнуты, если возможно совсем изглажены, потому что иначе можно подумать, что Вы признаете *совершенство несовершенное* (?!). Да ведь и из всего предыдущего видно, что, воссоздав себя, возвратив все, ему данное, все полученное без труда, и заменив это своим собственным, трудом созданным, человек перестает быть творением, или *тварью*, и только тогда может осуществиться молитва Господа Нашего Иисуса Христа — «да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино»⁷¹. И как же возможно, чтобы, достигнув единства с Богом, мы не достигли бы и Божественного совершенства в полной его мере и силе?!.. Еще раз прошу извинить мне все это. <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

26—29 ноября 1906. Пишпек

<...> По просьбе нашего Преосвященного Дмитрия, я поместил в № 1-м «Туркестанских епархиальных ведомостей», вышедших 15-го августа, это предисловие⁷², которому заглавие — «Истинный христианин нашего времени» — дал сам Преосвященный. <...>

<...> Перехожу к *принципиальному*; но поэтому надеюсь, что придется говорить немного, так как важны не принципы, а возможность приступить к общему для всех делу (ссылаюсь на разбор реферата Соловьева в «Проекте соединения церквей», стр. н<ица> 469—491-я), а таковую возможность Н-лай Ф-ч допускал, допускал возможность соединения для общего дела даже верующих с неверующими. И в самом деле, какое может иметь значение для приступа к метеорической, например, регуляции, разногласие в том, какого совершенства мы достигнем, будем ли совершенны, как Отец Наш Небесный совершен, или же как-нибудь иначе?! (Если я неверно понимаю слова молитвы «Да будут все едино» и проч., то как понять, если не понимать их буквально, слова не Н-лая Ф-ча, а Спасителя Нашего — «Будьте совершенны, как Отец Ваш Небесный совершен»?!)⁷³ О том же, чтобы быть *даже выше* Отца Нашего Небесного, такого безумия у меня никогда и в голове, конечно, не было; приводимые же Вами из моего письма слова — «не только равны, но, если это возможно, то и выше его» — выражают чувства отца в отношении сына, это то же, что и известное выражение «*Ему расти, а мне малиться*»; и, конечно, такое чувство у отца может быть лишь до того времени, когда род человеческий придет к тому совершенству, к которому призывает его Наш Христос-Спаситель; при достижении же совершенства как можно говорить о том, чтобы кто-либо был выше или ниже, все мы будем *в меру возраста Христова*, но

каждый по-своему, так как будем едины, но неслиянны. Да и в настоящее время, если отец и сын живут душа в душу, то и всякое умственное и нравственное приобретение сына тотчас же становится приобретением и отца, всякое возвышение сына есть возвышение и отца.) Только участие в общем деле приведет нас и к единомыслию, и только единомыслие, опирающееся на общее дело, имеет ценность и прочность; одни же рассуждения, стремящиеся установить принципиальное (если можно так выразиться) лишь единомыслие, ведут только к спорам и раздорам, от которых Н-лай Ф-ч уклонялся, и я считаю необходимым следовать его примеру, когда встречаюсь с несогласным...

Но почему это воскрешение чрез человека не есть воскрешение самим Богом?!.. Разве Бог, действуя на мир, не действует чрез Им же созданные силы и почему же действия Его чрез слепые силы — Его собственные действия, а действия Бога чрез человека, носящие разум, т. е. силу, также созданную Богом, не будет действием самого Бога?!.. Содействие самого Бога делу сынов человеческого (в то же время и Божиих), на котором Вы настаиваете и подчеркиваете, которое, как Вы справедливо заметили, всегда признавал и Н-лай Ф-ч, всецело признаю и я <...> да и как может отрицать такое содействие христианин, верующий в Иисуса Христа, Сына Божия, нас ради спешшего с небес и проч. Я также никогда не отрицал необходимости разъяснения учения Н-лая Ф-ча, согласования их с научными данными, т. е. не отрицал необходимости того, что Вы предприняли в ряде Ваших статей, печатающихся в «Русском Архиве», и очень сожалею, что так долго нет продолжения их. Не я ли Вам писал, что Вы делаете для Н-лая Ф-ча то же, что Кони сделал для доктора Гааза; если же Вы думаете, что все это я говорю неискренно, то в этом уже не моя вина, я, со своей стороны, не дал Вам основания подозревать меня в неискренности; напротив, в чем я с Вами не согласен, я это прямо Вам всегда и выражаю...

Что же касается до *научного* обоснования учения о воскрешении (Н-лай Ф-ч много иронизировал над употреблением слова *научный*), — неужели же Вы думаете, неужели возможно признать *научно* обоснованным такое учение, по которому *живая* материя произошла из мертвой путем эволюции слепых сил, путем той же эволюции слепых сил из живой материи произошли все живые существа, в том числе и человек, носитель разума, т. е. новой и величайшей силы, величайшей потому, что она может располагать всеми остальными, которые все остались налицо, никуда пропасть не могли; и вот когда явилась эта новая великая сила, миру остается будто бы только погибнуть, по *научным* будто бы данным, он или замерзнет, или же сгорит (хороши эти *или, или*). Пока не было разума, слепая сила могла создать такие чудеса, как

мир растительный, как мир животный; хотя все это и несовершенно в высшей степени, но тем не менее поистине чудесно; когда же явилась новая сила, разум, то все созидательное во всех остальных куда-то будто исчезло и миру остается только погибнуть, а не идти к совершенству, к созданию новых чудес или же к пересозданию бывшего, но в несравненно совершеннейшем состоянии? Это ли научно обоснованная теория? И возможно ли эту теорию поставить рядом с построениями великого человека?!.. <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

6 января 1907. Верный

<...> Вместе с тем посылаю Вам два листа № 2-го 1907 года «Семиреченских Областных Ведомостей»; на обороте 1-го листа и на следующем Вы увидите сообщение о чтении, бывшем у нашего Преосвященного⁷⁴. Может быть, Вы найдете, что до выхода книги⁷⁵ не следовало допускать таких чтений; но, живя с людьми, я не могу не беседовать с ними о том, что для меня самое важное и дорогое, а отсюда и выходит иногда необходимость сделать такой шаг, который при более рассудительном отношении к делу, может быть, и не следовало бы делать. Продолжение заметки, напечатанной в № 2-м и которая появится в № 3-м, я вышлю Вам заказною бандеролью. <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

8 апреля 1907. Верный

<...> Вместе с сим препровождаю Вам в трех посылках 15-ть экземпляров 1 тома «Философии Общего дела»; а так как и письмо, и посылки Вы получите в самый праздник Пасхи, то и прошу Вас от меня, жены моей и известных Вам сыновей моих принять наше поздравление с этим великим и высоко торжественным праздником; прошу поздравить также Марию Григорьевну, Анну Васильевну и детей Ваших. Теперь разошлю и те тридцать экземпляров, которые Вы поручаете мне разослать в Вашем письме от 15 января и тридцать первый экземпляр Дурново⁷⁶ в Саратов, а затем буду думать, как переслать Вам и все остальные экземпляры книги. Может быть, Вы найдете возможным оставить их здесь до осени, тогда сыновья мои привезут Вам все оставшиеся от рассылки экземпляры. А между тем по Вашим сообщениям я буду отправлять экземпляры книги туда, куда Вы найдете нужным. Список опечаток на особом листе; в посылаемых Вам экземплярах

и не исправил опечаток в самом тексте, потому что боялся растрепать книги, хотя смотритель типографии уверял меня, что теперь брошюровка сделана крепче. В настоящее время я занят написанием статьи, в которой, извещая о выходе книги, пишу и по поводу наиболее жгучих вопросов, возбуждаемых книгою, вопросов, разрешение которых требуется именно нашим временем, тем моментом, который переживается нами. Статью эту вышлю Вам с просьбой поместить ее, если найдете возможным, в «Московском Голосе», в «Русском Деле», в «Дне», «Московских Ведомостях» или, вообще, где Вы найдете нужным и возможным (м<ожет> б<ыть>, в «Русском Архиве») и если найдете статью стоящую того, чтобы напечатать ее. Меня крайне удивляет, что до сих пор не появляется продолжения Ваших статей о Н-лае Ф-че; я говорю «не появляется», потому что уверен, если бы они появились, то оттиски статей Вы мне прислали бы. <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

21—22 апреля 1907. Верный

<...> Сегодня поднес экземпляр нашей книги здешнему Перво-священному и спросил его, не найдет ли он возможным переслать один экземпляр Антонию Волынскому, и он с удовольствием принял на себя эту миссию. Кроме того, Преосвященный посоветовал мне послать один экземпляр архимандриту Феофану — инспектору С<анкт>-Петербургской Духовной Академии⁷⁷. Чтобы Вы не послали в те же места, куда и я пошлю, прилагаю сообщенный Вами мне список, по которому я начал рассылку, — вот он: 1) В Петербургский университет, 2) Петербург<скую> Дух<овную> Акад<емию>, 3) П<етер>бургскую семинарию, 4) Петербург<скую> Публичную библиотеку (нужно ли — не пошлет ли туда Цензурный Комитет?), 5) Библиотеку Академии наук в Петербурге, 6) Библиотеку генерального штаба 7) Библиотеку Гельсингфоргского университета, 8) Библиотеку Юрьевского университета, 9) Варшавск<ого>, 10) Харьковского, 11) Казанского, 12) Одесского, 13) Томского, 14) Казанскую Духовн<ую> Академию, 15) Киевскую Духовн<ую> Академию, 16) Библиотеку Киевского университета, 17, 18, 19 и 20 — в Семинарии: Казанскую, Харьковскую, Одесскую и Томскую; 21) в библиотеку Ярославского Демидовского лицея, 22) библиотеку Нежинского филологического лицея; 23) Виленскую Духовн<ую> семинарию, 24) Тамбовскую гимназию; 25) Тамб<овскую> публичную библиотеку, 26) Тамб<овскую> Духовную семинарию, 27) библиотеку Саратовского городского музея, 28) Воронежский городской музей, 29) св<ящ.> Звереву⁷⁸, 30) Афонину⁷⁹ и 31) Н. А. Дурново. Всем этим учреждениям и лицам я вышлю,

Звереву и Афонину уже выслал. Просил бы Вас сообщить мне, в какие учреждения поступают те одиннадцать экземпляров, которые Типография пересылает в Цензурный Комитет? <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

7 мая 1907. Верный

<...> По списку, сообщенному Вами, не всем еще отправлено, но отправлено уже многим; задерживается исправлениями опечаток, на каждый экземпляр требуется потратить для этого не менее трех часов времени. Посылаемые Вам экземпляры оставлены без исправления. Кроме посланных по данным Вам адресам, посланы мною Сенатору Николаю Николаевичу Мясоедову, первоприсутствующему в Гражданском Кассационном Д<епартамен>те, по особым моим к нему отношениям и по личному моему с ним знакомству; в конце 1905 года я послал ему одну юридическую статью с просьбой, если он найдет ее заслуживающею внимания, то отдал бы куда-либо для напечатания, и она была напечатана в «Журнале Министерства Юстиции»⁸⁰. Затем нашему Преосвященному вручил 2 экземпляра — один для него, а другой для Архиепископа Волынского Антония; один экземпляр послал в Новочеркасск Председателю Департамента Судебной Палаты Денисенко, женатому на родной племяннице Толстого, бывшему Председателю Воронежского Округного Суда, с которым я продолжаю быть в переписке; и затем, по указанию нашего Преосвященного, послал один экземпляр Архимандриту Феофану, инспектору Петербургской духовной Академии, один экземпляр — Гильдебрандту, родному брату составителя Справочного и объяснительного словаря к Новому Завету⁸¹, с которым, т. е. с братом, я лично знаком; и наконец, один экземпляр я послал профессору Московской Духовной Академии Александру Дмитриевичу Беляеву по такому случаю: наш Преосвященный указал мне в одной из духовных газет выписку из брошюры Беляева «Самодержавие и Народовластие», в которой говорится о Николае Федоровиче⁸². Тогда я написал Беляеву открытое письмо с просьбою выслать мне его брошюру наложным платежом; он мне выслал брошюру без наложного платежа, и я выслал ему книгу в благодарность за брошюру. Но затем получил от Беляева открытое письмо, в котором он пишет, что не наложил платеж, потому что брошюра с пересылкою стоит всего 25 коп., и просит выслать ему 4 семикопеечные марки по расчету — 25 коп. брошюра и 3 коп. на открытое письмо. Я послал и, кстати, послал ему напечатанное в №№ 2, 3, 5 и 6 «Семиреч<енских> Обл<астных> Вед<омостей>», так как из брошюры увидел, что профессор совсем не понял Н-лая Ф-ча, хотя и делает довольно большие выписки из Ваших статей

и «Русск<ом> Арх<иве>» и, по-видимому, такие выписки, которые должны бы были устранить его собственные рассуждения, которыми он заканчивает свою статью «Самодержавие», причем как будто вполне соглашается с Н-лаем Ф-чем. Вместе с тем я просил его не отказать сообщить, если бы где-либо появились отзывы о книге «Философия Общего Дела». Кроме перечисленных, я своим еще разослал двенадцать экземпляров книги, всего же, кроме посланных Вам 20-ти экземпляров, отправлено в разные учреждения и лицам 27 экземпляров, и с каждым днем количество это будет увеличиваться, и когда Ваш список будет исчерпан, то всего будет отправлено 50 экземпляров. Буду ждать Ваших указаний, куда и кому посылать еще. Послать ли Толстому и как послать, при письме или просто, если при письме, что написать? Сам же я не знаю, куда и кому посылать. Надеюсь, что о всяком появившемся отзыве Вы меня уведомите и притом так, чтобы я имел возможность добыть этот отзыв, потому что на каждый отзыв считаю нужным и в свою очередь отзываться. <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

12 июня 1907. Верный

<...> Сейчас посылаю Вам еще десять экземпляров книги, так что Вам послано теперь в Москву 15-ть и в Ялту 15-ть экземпляров, т. е. вполне исполнено Ваше требование в этом отношении; Георгиевскому я также отправил один экземпляр тотчас по получении Вашего первого письма из Ялты. По списку Вашему, присланному в письме от 15-го января, послано в настоящее время 20 экземпляров и, кроме того, согласно Ваших писем, Н. А. Дурново и Г. П. Георгиевскому; остается еще послать в Духовные Семинарии — Харьковскую, Одесскую, Томскую, Виленскую, Саратовскую, в библиотеки Ярославского Демидовского лицея и Нежинского филологического, Тамбовской публичной библиотеке, библиотеке Саратовского городского музея и Воронежского городского музея (*Звереву лично отправил еще на Пасху*), и тогда весь Ваш список будет исчерпан. <...>

<...> Относительно Беляева должен Вам сказать, что послал ему, потому что прочитал его брошюру «Самодержавие и Народность», где о Самодержавии он говорит с точки зрения епископа Феофана и Н. Ф. Федорова; говоря с точки зрения последнего, Беляев делает большие выписки из Ваших статей и попутно говорит о своем личном знакомстве с Н-лаем Ф-чем и говорит о нем с большою теплотою. Посылая Беляеву книгу, я послал ему и мои статьи в Семиреченских Обл<астных> Ведомостях и просил уведомить, если где появятся отзывы о книге Н-лая Ф-ча, но никаких

известий до сих пор не имею. Я не думаю, что Беляев поспешит высказать свое мнение о книге, если она ему не понравится. Судя, впрочем, по его брошюре «Самодержавие», он совсем не понял Н-лая Ф-ча, и я боюсь, что и не способен понять его. <...>

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

28 июня 1907. Исар

<...> С некоторого времени я прямо завален письменными просьбами о книге. Некий «К» (не знаю кто? я никому из носящих фамилию на К. не посылал еще) в № 474-м «России» от 13 июня 1907 г. напечатал библиограф<ическую> заметку о книге, с большими похвалами, но, по моему мнению, неумело составленную⁸³. Тем не менее, по прочтении ее, посыпались ко мне письма, как увидите, от лиц разного рода. Каждый день доставляют по нескольку. Это доставляет мне немалое утешение, и, будь жив наш дорогой учитель, и он был бы утешен, видя жажду поучения у разного рода лиц, между прочим военных, духовных и т. д. Очень может быть, что многие ждут от книги не того, что она дает; но все же некоторым надо послать. Пишу Вам подробный список с отметками, как поступлено или как надо поступить сообразно с характером письма и признаками свойств писавшего его. Во избежание двойных расходов по пересылке, я прошу Вас некоторым послать из Верного; расходами не смущайтесь, в этом — сочтемся (записывайте, пожалуйста, издержки)*.

Итак, вот список в хронологическом порядке:

1. Редакция газеты «Северо-Запад<ный> край». Ответил: будет прислано, если останутся экз<емпляры>. Причина такого ответа та, что мы еще ни в одно периодич<еское> издание не послали.

2. «Литератор» (!) Николай Андреев<ич> Россовский из Петербурга («интересуется работами недюжинных людей в области философии и нормальной семейной жизни»). Ответ: как предыдущему. Быть может, следует послать, но попозднее, когда поразишем более известным лицам.

3. Преподаватель Коломенской гимназии М. П. Павлов (адрес ему: Коломна, Ивановская ул., д. Краузе). Ответ: «пришлем для библиотеки Вашей гимназии». Вас прошу послать 1 экз. в Коломенскую гимназию, а на обложке книги напишите: «В библиотеку Коломенской гимназии от издателей»). Ввиду нескольких пи-

* NB. Ввиду того что почти все пишущие письма просят отнести расходы пересылки на их счет, быть может, некоторым следует послать за их счет? Или уж не стоит экономничать?

сом от учителей учебн<ых> заведений, я полагаю, следует послать не им лично, а в библиотеки их учебн<ых> заведений. — Прошу, по прочтении, написать его мнение о книге⁸⁴.

4. К. А. Домбровский, редактор «липсовского» (что это значит — не понимаю!) научно-литературного журнала «Draugijos» в г. Ковне. Ничего не отвечал. Если сочтете нужным послать, пошлите. Странно, что обращается с просьбой литвин или поляк?..

5. Николай Иван<ович> Новосильцев в г. Калиш, через Варшаву. Ответ: пришлем, если останутся свободные экземпляры. Подождите посылать.

6. Врач Н. П. Каменев. Тула, Психиатрическая больница. Ответ: постараемся выслать. — Полагаю, следует послать из Верного⁸⁵.

7. Подполковник Никол<ай> Петр<ович> Вишняков. С<анкт>-Петербург, Больш<ая> Пушкарская, д. 30, кв. 14. Ответ: постараемся выслать. Не знаю, посылать ли? Предоставляю решить Вам. Пожалуй, послать? Пишу ему, как и другим, коим будет послано, сообщать их мнения по прочтении⁸⁶.

8. Сергей Никитич Кокин. Станция Горбатовка Моск<овской> Нижегород<одской> ж<елезной> д<ороги> или в г. Горбатов, собственная усадьба. Письмо малограмотное; не отвечал.

9. Священник Псковской Алексеевской церкви Константин Ковалевский. Псков. Ответ: если есть, пришлем. Посылать ли, предоставляю Вашему благоусмотрению. Иерей оговаривается, чтобы прислали бесплатно⁸⁷.

10. Доцент С<анкт>-Петербургского университета Борис Никол<аевич> Никольский, мой знакомый, один из главных вождей «правых» в России вообще, талантливый оратор, но «очень уж правый»; сотрудник Дубровина⁸⁸ и пр. Книгу ему я послал.

11. Иеромонах Авраамий из г. Супрасля, Гродненской губ. Ответ: постараемся выслать. В виду того что это пока единственный инок, к нам обратившийся, — не послать ли ему? Если согласны — пошлите⁸⁹.

12. Михаил Константинович Соколовский, член учредитель Русского военного Исторического Общества, член Импер<аторско> Археологического Института. СПб., Васил<ьевский> остров, 7 линия, д. 60. Пошлю сегодня ему 1 экз. Он предполагает оповестить о книге в «Русс<ком> Инвалиде», в «Братской Помощи», «Войне и Мире», «Офицерской и Морской жизни» «для ознакомления военной среды». «С сочинением знаком только отчасти понаслышке»⁹⁰.

13. Священник села Севрикова Т. Рыжков, Курск<ая> губ. в г. Белгороде, в магазин В. И. Никулина. Ответ: «пришлем, если есть свободные экз<емпляры>». Думаю, подождать пока посылать: посмотрим, много ли еще будет подобных требований?

14. Иван Алексеевич Путохин, Вышний Волочек, Тверс<кой> губ., дом Певцова. Это знакомый моего приятеля Новоселова (издателя «Рел<игиозно>-Филос<офской> библиотеки» и учредителя нашего «Кружка ищущих христиан<ского> просвещения») ⁹¹. Прошу Вас ему послать ⁹².

15. С. Прядкин, преподаватель Воронеж<ской> гимназии. Воронеж, Халютинская, д. № 2/21. Надо послать; пошлите; я ему так и ответил ⁹³.

16. Александр Вас<ильевич> Яблонев, г. Ряжск, Рязанс<кой> губ. Пишет, что очень заинтересован; прислал свою брошюру «Воздухоплавание», отлично изданную. Я ответил, что будет выслана, и прошу Вас ему послать. Аэронавтика и регуляция — это друзья. Я очень рад этому запросу ⁹⁴.

17. Николай Семенович Китлов, Рязань, Садовая, д. Докудовской. Ответ: «если есть свободн<ый> экз<емпля>р — вышлем». Полагаю, подождать высылкой.

18. Смотритель Балашовского Духовн<ого> училища Ник<олай> А. Сырнев. По прочтении обещает передать в библиотеку Духовн<ого> училища. Ответ: вышлем в библиотеку оногo; так и прошу Вас послать, с надписью на книге ⁹⁵.

Продолжение — завтра или на днях!

Вы видите, дорогой Николай Павлович, что слух о Николае Ф-че прошел «по всей Руси великой» даже от одной маленькой и неважной статейки.

Желательны бы более серьезные отзывы. Я послал проф. Введенскому и просил его написать. Еще послал Новоселову (но он боится Н. Ф-ча с религиозной стороны), Ф. Д. Самарину ⁹⁶; пошлю Д. А. Хомякову. Послал Бартевым — отцу и двум братьям ⁹⁷. Первому отправил и свою статью о регуляции; пишу следующую о том же; но Петр Ив<анович> перед летним отъездом заранее «набрал» целых 3 книжки «Архива», и мои статьи поэтому появятся только в сентябре. Это досадно! Теперь бы самое время!

Перерываю письмо до завтра. Привет от нас всех Вам и Вашим! Преданный Вам В. Кожевников. Пишите!

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

29 июня 1907. Исар

Исар. 29 июня 1907

Глубокоуважаемый Николай Павлович!

Продолжаю список лиц, желающих получить том I-й.

19. Заведывающий Народной библиотекой учитель А. М. Лоцилин. Адрес: «г. Кирсанов, Тамб<овской> губ. Село Вяжли,

контора их превосходительств гг. Марковых». Ответ: пришлем, если останется экземпляр свободный. Не знаю, посылать ли? Принципиально, в Народной библиотеке — место для книги; в действительности же едва ли по силам будет там усвоить ее. Но, ради принципа, не послать ли? Решите Вы! Если пошлете, надпишите на книге, что она — в библиотеку Народного училища. С другой стороны, — не нарушим ли этим правил о Народн<ых> библиотеках?..⁹⁸

20. Михаил Захарович Попов, Прилуки, Полтав<ской> губ. Никаких указаний на то, кто просящий. Не отвечал. Не посылайте⁹⁹.

21. Яков Дмитриевич Пасхалов. Керчь. Стемиковская, № 20. Сходно с предыдущим. Не отвечал. Не посылайте.

22. Павел Семенович Желтиков. Тирасполь. Херс<онской> губ., Садовый переулок, д. № 5. Тоже. Не посылайте.

23. Штаб-ротмистр Борис Аркадиевич Панаев. Межибужи, Подольск<ой> губ. 36 драгунский Ахтырский полк.

Ответ: если останется, пришлем. Посылать ли — решите вы. Если посылать, не лучше ли в Полковую библиотеку. Полк считается одним из хороших¹⁰⁰.

24. Профессор Русс<кой> истории Харьков<ского> университета, издатель журнала «Мирный Труд» (монархист, мой знакомый, отличный господин) Андрей Степанович Вязигин, Харьков, Девичья, № 14. («Сделаю, что могу, для распространения идей великого русского человека. Если бы кое-что можно было поместить в «Мирном труде» из его творений, был бы счастлив»). Послан 1 экз.¹⁰¹

25. Н. П. Литвиненко. Почтов<ая> станция Дераксня (??), Буковский сахарный завод. Не ответил. Не посылайте.

26. Александр Владимирович Васильев, член Русс<кого> собрания в г. Хомне Люблинск<ой> губ. Присылку книги «богатой и своеобразной русской природы» в библиотеку Русского Хомского собрания, «выдвинутого как форпост в борьбе двух национальностей», называет «добрым делом». Ответ: пришлем. Пошлите непременно¹⁰².

27. С. Корниевский, г. Сквир, Киевск<ой> губ., Дворянская улица. Не посылайте!¹⁰³

28. Учитель И. С. Поваров. Почтов<ое> отделение Репьевка (или Реньевка) Симбирск<кой> губ., Сызранск<ого> уезда, село Заборовка.

Ответ: пришлем, если и т. д. Полагал бы подождать посылать.

29. Инженер-механик при Рязанск<кой> Губерн<ской> Управе Яков Федорович Архангельский. Рязань, Никольская ул., собственн<ый> дом. В очень интересном, длинном письме вспоминает о Ник. Ф-че, учителе в Богородском училище в 1859—63 гг., когда учеником его был и автор письма. Воспоминания эти дают

очень яркую характеристику Н. Ф-ча как преподавателя истории и как человека, написанную с живым чувством благодарности. Архангельский вспоминает с сочувствием и другого учителя, приятеля Н. Ф-ча, «учителя математики Петерсона (имя и отчество его он забыл), которого ученики также ужасно любили. Это был молодой человек по виду лет 23—25, по образу жизни подходивший к Н. Ф-чу».

Ответ и книгу я Архангельскому завтра пошлю¹⁰⁴.

30. Антон Степанович Бишняк, учитель в деревне Ризне. Адрес: местечко Малин, Киевск<ой> губ. Ответ: пришлем, если найдется свободн<ый> экз<емпля>р. Письмо малограмотное. Полагаю, подождать посылать.

31. Карл Казимирович Косцюшко-Валюжинич, член Императорской Археологической Комиссии. Заведывающий раскопками и Музеем в Херсонесе. Это воскреситель Херсонеса, чрезвычайно заслуженный археолог. Пишет, что желал бы в Музее Херсонеса, откуда, т. е. с места крещения Кн. Владимира, зачалось русское просвещение, иметь произведения «русского философа, достойного потомка великих греческих мыслителей, учителей наших».

1 экз. я ему послал, с письмом и просьбою сообщить мнение по ознакомлении с книгой¹⁰⁵.

32. Председатель Витебского Окружного Суда (фамилия неразборчиво, имени и отчества нет¹⁰⁶). Просит книгу для библиотеки Суда. Ответ: будет выслано Н. П. Петерсоном. Пошлите ему — быть может, как коллега, и напишите нечто об отношении учения Н. Ф-ча к Суду и т. п.¹⁰⁷

33. Учитель села Бравича Г. В. Сментынов. Адрес: станция Каларат, Бессарабской губ. «Желал бы познакомить здешнюю публику с объявленной книгой Н. Федорова». Просит выслать доплатной бандеролью. Ответ: вышлем, если будет свободн<ый> экз<емпля>р. Как хотите!¹⁰⁸

34. Студент Казанского университета Тимофей Шатуров. Адрес: ст. Яновичи Витебской губ. Село Котово. Т. С. Шапурову. «Живо интересуюсь вопросом о смысле жизни», просит прислать книгу, по прочтении коей им и его знакомыми, обещает передать ее в какую-либо общественную библиотеку. Ответ: пришлем из Верного. Надо послать; это пока единственный студент, заявивший желание познакомиться с книгою. Пошлите ему поскорее, пока длится вакационное время. Пишу сообщить мнение. При отсылке справьтесь в почтовой книге о станции: Яневичи? или Яновичи? Витебской губ.¹⁰⁹

35. Николай Георгиевич Кудрявцев. Орел. Черкасская улица. Судя по письму, следует послать. Пошлите; пересылку просит отнести на его счет¹¹⁰.

36. А. И. Поляков, г. Литин, Подольской губ. Посылать не следует, судя по свойствам письма.

37. Ольга Васильевна Соколова. Город Спасск Тамб<овской> губ. Собств<енный> дом против Городского сквера. Эта дама пишет, что очень интересуется книгой «Философия Общего дела», но письмо ее помечено 29 мая, т. е. задолго до статьи в «России» (13 июня). Поэтому я просил ее написать мне, откуда она узнала о книге и почему заинтересовалась ею? Но ответа по сие время нет. Ввиду того что это пока единственная женщина, попросившая книгу, пошлите ей ее и попросите сообщить, по прочтении, ее мнение¹¹¹.

38. «Литератор» П. А. Россиев, Звенигород Моск<овской> губ. Солдатская слободка, дом М. К. Семенова. Просит «удостоить экземпляром книги. Ваша воля потребовать от меня, взамен того, оплаты за этот экземпляр. Пока же могу только обещать, если для Вас это сколько-нибудь интересно, написать о «Философии» в одном-двух из периодических изданий». Не знаю, что делать с этим вторым уже «литератором». Сдается, это какой-нибудь литератор либерального фасона? А впрочем, такие едва ли читают «Россию»?.. Рискнем послать? Пошлите, а я ему напишу, чтобы сообщил свое мнение и статьи, если напишет их¹¹².

39. Инспектор мужс<кой> гимназии в Симбирске Платон Андреевич Селиванов. Пишу, что пришлем в Гимназическую библиотеку. Пошлите с соответственной надписью.

Вот пока все запросы. С нынешнего дня они прекратились; предыдущие дни ежедневно приносили по несколько писем. Сегодня не было ни одного. Быть может, эффект статьи в «России» тем и исчерпан?.. Ну, да и это все-таки не дурно! Ведь мы пока ни в какие газеты и журналы не посылали. Теперь думаю послать в «Вопросы философии» и особо их редактору Рачинскому, кот<орый> уже говорил, что очень интересуется моими статьями и самим Ф<едоровы>м. Послал нашему врагу (по изданию) Н. Н. Черногубову (это долг корректности). На днях побеседуем еще. Жду ответа, а пока — всего наилучшего и привет сердечный Вам и Вашим от всех нас.

Преданный Вам В. Кожевников.

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

9 июля 1907. Верный

<...> Получил письмо от профессора Беляева из Троице-Сергиевой Лавры, в котором он благодарит за книгу, но книги еще не читал, не прочитал даже предисловий, письмо от половины июня.

В газете «Россия» в № 474-м от 13-го июня имеется сообщение о выходе книги, и довольно большое¹¹³.

По Вашему списку осталось отправить только четыре экземпляра (28 отправлено), а именно в Тамбов — Духовной Семинарии и Публичной Библиотеке, в Саратов — Городскому Музею и в Воронеж — Городскому Музею. Уведомления о получении книги имеются от университетов С.-Петербургского и Юрьевского и от С.-Петербургской Духовной Академии.

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

22 июля 1907. Верный

<...> Ваши письма от 28 и 29 июня, полученные мною 14 и 16 июля, не утешили только, но и бесконечно обрадовали меня, — в ком-нибудь и найдет себе добрую почву, прорастет, созреет и даст плод... 17-го июля я отправил: 1. Александру Васильевичу Яблонову в Ряжск, приславшему брошюру «Воздухоплавание»; 2. Александру Владимировичу Васильеву в г. Холм и 3. Студенту Казанского университета Шапурову, на ст. Яновичи, Витебской губернии. 18-го июля послал: 1. Ивану Александровичу Путохину в Вышний Волочек и 2. Николаю Георгиевичу Кудрявцеву в Орел. 20 июля отправлено: 1. В Тулу — врачу психиатрической больницы Н. П. Каменеву и 2. В Звенигород литератору П. А. Россиеву; и 22 июля — 1. Преподавателю Коломенской гимназии М. П. Павлову с надписью: В Библиотеку Коломенской гимназии от издателей и 2. Инспектору Симбирской мужской гимназии Платону Андреевичу Селиванову и таже с надписью. <...>

Вот еще вопрос, который я Вам задавал уже, но ответа не получил, — посылать ли книгу Толстому, и если посылать, то как сделать: Вы ее пошлете, или же я, а может быть, не послать ли ее чрез Ивакина? <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

3 октября 1907. Верный

<...> Окончивши деловое, приходится обратиться к моей статье¹¹⁴. Было бы неискренно, если бы я сказал, что возвращение мне статьи не огорчило меня, тем более, что я просил Вас, если не найдете возможным исправить статью сами, отправить ее в редакцию «Мирный Труд», предоставив исправление статьи самой Редакции, если бы она нашла исправление необходимым. Сам же я исправлять статью не могу, потому что иначе, как написана статья, я писать не могу, потому что религия, признающая страш-

ный суд неизбежным, есть не религия любви, а религия ужаса, от которой бледнел еще Лютер, да и я сам, когда еще был ребенком, не достигшим еще 10-ти лет, знавшим религию по словам моей няни, ужасался предстоящей участи и думал, что лучше бы не родиться или же лучше бы, если бы после смерти ничего не было, и в то же время я был пламенно религиозен, как и моя няня, крепостная, необразованная старуха, которую я так любил, что просил Бога послать мне смерть раньше смерти этой старухи, так мне была страшна смерть ее... Да, по религии, официально ныне исповедуемой, признающей страшный суд неизбежным и даже не догадывающейся об *общем деле*, спасение возможно только для людей исключительных; и это, конечно, не истинное христианство, хотя его, нынешнее, официальное хр<истианство>, неистинным и не должно называть, как это говорится в статье, но оно не завершено еще ни по объему, ни по содержанию. И обещания религии, о которых говорится в статье, суть обещания по понятиям не известной лишь части верующих, как говорится в Вашем письме от 14-го июня¹¹⁵, а именно всей официальной церкви. Об ап. Павле я также не могу иначе говорить, как сказано в статье; признавая его во многом, в большей части им оставленного, великим и святым, нельзя не упрекнуть его за то, за что он упрекается в статье. Также и о науке, то, что наука теперь, она, а не некоторые только служители ее, ведет к бесцельности и бессмысленности жизни. Во всяком случае, впрочем, если уже Вы не согласны с моей статьей, то кто же с ней согласится, а потому и печатание ее бесцельно, и книга Николая Федоровича, очевидно, не будет понята людьми нашего времени и, надо думать, останется теперь незамеченной и будет иметь значение лишь в будущем. Одно меня утешает в великом огорчении, которое испытываю все больше и больше, это слово Спасителя — «аще зерно пшенично пад на землю не умрет, то едино пребывает; аще же умрет, много плод сотворит»¹¹⁶. Мы, очевидно, приближаемся к такому взаимному разобщению, которое будет равняться смерти, и ужас одиночества, в котором мы окажемся, соберет наконец нас в такое единство, которое расторгнуто уже ничем не будет, и тогда только воссияет книга Н-лая Ф-ча. Мне не кажется утешительным и то, что Вас утешает, а отзыв [Хомякова], в котором говорится, что Н. Ф-ч кажется ему *иногда* выше В. Соловьева, — я считаю просто кощунственным — сравнивать Н-лая Ф-ча с этим фигляром?!.. Неутешительно в особенности то, что этот призыв к делу никого еще не обратил к действительному делу. И я вот сам, несмотря на искреннее желание обратиться именно к делу, — а это обращение могло бы заключаться в том, чтобы пристроиться к какому-либо учебному заведению, чтобы ввести там изучение местности, где это учебное заведение находится, — не могу этого сделать, потому что из тринадцати человек детей у меня

только четверо пристроены и не нуждаются в моей помощи, а уйди я теперь с занимаемого мною места в отставку, например, то и с пенсией в полторы тысячи я не в состоянии буду прожить с такою семьею, как моя. <...>

Обращаясь опять к своей статье, не могу не пожалеть, что она не напечатана, потому что в конце говорится о соборе¹¹⁷ и предсказывается не только бесплодность, но и вредоносность его, если только он не обратится к единому на потребу, на что рассчитывать, очевидно, невозможно. У меня возникает мысль написать и послать статью митрополиту Антонию, но неприятности по службе едва ли дадут мне на это время. <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

27 декабря 1907. Верный

<...> Я не отвечал Вам на письмо от 26 октября, потому что оно получилось без меня, во время сессионной поездки, из которой я возвратился лишь 18-го декабря вечером, да и по существу своему письмо это не требовало ответа, кроме разве одного, — я должен был известить, что книга С. А. Остроумову в Симбирск, Лисиная ул., № 1-й, послана, и поблагодарить еще за указание на статью Мережковского «*Последний святой*» в №№ 8 и 9 «Русской Мысли»; статью эту я прочел, а кстати прочел и другую статью Мережковского в №№ 2 и 3 той же «Русской Мысли» под заглавием, если не ошибаюсь, «Революция и религия». Эти статьи дополняют одна другую, но статья «*Последней святой*» — рельефнее¹¹⁸. Мне очень бы хотелось многое сказать об этих статьях, но для этого нужно иметь книги с этими статьями по крайней мере на несколько недель, но здесь я нигде не могу достать «Русскую Мысль» на такой долгий срок. Оказывается, что в Москве стал выходить журнал «*Живая жизнь*» и в № 1-м этого журнала помещена статья Мережковского «*О воскресении*»; в библиографической заметке в газете «Россия» от 8 декабря в № 627-м делается такая выписка из этой статьи: «Христианство основано вовсе не на любви к ближнему, как обыкновенно думают, — эта любовь есть и в законе Моисея, и у всех древних учителей мудрости, от Сократа до Марка Аврелия, от Конфуция до Бодисатвы, — не на праведной жизни и крестной смерти Христа, а на *неотразимо доказанной опытом реальной возможности физического воскресения*»... Интересно бы знать адрес редакции и стоимость этого журнала, из библиографической заметки в «России» этого не видно. Удивило меня сообщаемое Вами мнение Д. А. Хомякова о книге Н-лая Ф-ча, неужели же г-н Хомяков думает, что вера и рационализм или наука, разделенные и даже

враждебные в настоящее время, и навсегда останутся в таком же положении и что они несоединимы по существу; если это так, то на что же обречен, значит, род человеческий? Впрочем, когда Вы мне сообщали мнение о Н-лае Ф-че Хомякова, которое он составил о нем по Вашим статьям, и когда он говорил о каком-то гностицизме в учении Н-лая Ф-ча, мне и тогда казалось, что Хомяков видит совсем не то, что это учение из себя представляет. Все это мистики, как и Мережковский и Розанов, и едва ли возможно с ними сговориться. <...>

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

22 февраля 1908. Москва

Москва. 22 ф<евраля> 1908

Глубокоуважаемый и дорогой Николай Павлович!

Препровождаю 10 р. на пересылочные расходы по отправке почтою книг. Бывшие у меня экземпляры разошлись. Требуется еще. Замечается спрос среди священников. Раздаю и некоторым профессорам, специалистам по философии. Жду рецензий в «Вопросах философии» и в «Нов<ом> времени». Интерес кое-где есть, но большею частью не с того конца, с которого следовало бы. О многом имел бы побеседовать с Вами. Но до $\frac{1}{2}$ марта запряжен в неотложные, срочные дела (публичные чтения, заседания и т. п.). 18-го марта надеюсь уехать на Исар до Страстной и там немного отдохнуть от переутомления умственной работой. Оттуда подробно побеседую с Вами, а пока большое спасибо за Вашу статью¹¹⁹, которую прочел с удовольствием. Сына Вашего¹²⁰ очень давно не видал. Наши все и я также шлем Вам сердечный привет. Передайте мое глубокое почтение многоуважаемой Юлии Вл<адимиров>не. Будьте здоровы. Искренне преданный Вам В. Ко<жевников>. Очень опасаясь возможной статьи Розанова по поводу Н. Ф-ча. Богословы молчат.

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

2 мая 1908. Верный

<...> От П. А. Сергеенко, известного автора книги о Л. Н. Толстом, я получил письмо, в котором он предлагает мне принять участие в сборнике при альманахе имени Л. Н. Толстого, издаваемом к 80-ти-летию Толстого¹²¹. В этом письме Сергеенко говорит, что Л. Н. относится сочувственно к этому начинанию и сам указал

на меня «как на достойнейшего участника»; в Ясной Поляне сообщили Сергеенко и мой адрес. Письмо от 8 апреля, следовательно, указание на меня и сообщение моего адреса было после получения Толстым моего письма и книги «Философия Общего Дела». Поэтому я надумал обратиться к Толстому с письмом, черновик которого при сем прилагаю, и покорнейше прошу Вас, если Толстой обратится к Вам или если я телеграфирую Вам о доставлении Толстому статьи Н-лая Ф-ча о нем, то не откажите отправить Толстому ту статью, которая была в цензуре и цензурой не пропущена; статья эта остается у Вас¹²². Я надеюсь, что и Вы признаете громадное значение напечатания этой статьи в сборнике к 80-ти-летнему юбилею Толстого, и напечатания ее по настоянию самого Толстого. <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

16 июня 1908. Верный

<...> Сегодня полученное письмо Ваше от 31-го мая¹²³ доставило мне величайшее удовольствие и главным образом Вашею заботою о том, чтобы пробить, наконец, то непонятное равнодушие, с которым встречают книгу, в будущем несомненно великую. Необходимо, конечно, послать книгу и во все возможные иностранные издания; наши ждут авторитетного указания; авторитетов мы не признаем, а без авторитетной указки никогда ничего не увидим. Везде нужна чужая указка, все мы носим лишь с чужого плеча. Поэтому чрезвычайно важно задеть за живое Толстого, чрезвычайно важно, чтобы он высказался о книге, и Ваша телеграмма, полученная третьего дня, что Толстой просит выслать статью о нем, меня бесконечно обрадовала; это значит, что он читает книгу, и она его затрогивает. 15-го мая послал Сергеенке статью о Толстом для сборника; она вышла в половину меньше статьи о письме Гр. Петрова¹²⁴; я читал ее нашему Преосвященному, и он очень хвалил статью, нашел в ней большую искренность, и очень просил ее для Епарх<иальных> Ведомостей, если она почему-либо не попадет в сборник. Но я думаю, что ее напечатают, потому что я пишу о таком времени, о котором до сих пор никто ничего не писал, о школах в Ясной Поляне и в соседних с ней селениях, открывавшихся Толстым, когда он был мировым посредником; а затем перехожу к Н-лаю Ф-чу, говорю и о сношениях его с Толстым, и опять делаю выписки из книги, хотя их гораздо меньше, чем в статье о Петрове. Я не льщу Толстому, но говорю о нем с почтением... <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

24 июня 1908. Верный

24 июня 1908 года

Глубокоуважаемый Владимир Александрович!

Посылаю Вам копию письма ко мне Толстого, которое получил 20 июня, и черновик моего ему ответа, который послал 22 июня¹²⁵; при переписке некоторые выражения изменены, но сущность осталась та же. Простите, что посылаю черновик, а не переписываю его набело. Статья, о которой говорит Толстой, та самая, которую я Вам послал прошлого года, а затем отправил в октябре прошлого года Митрополиту Антонию¹²⁶, от которого никакого ответа, конечно, не получил, копию этой статьи я и отправил Толстому, и весьма рад был бы, если бы он ее окончательно потерял, может быть, сознание вины заставило бы его отозваться о книге Н-лая Ф-ча. Рассчитывать на это, впрочем, мудрено, так как это было бы слишком большим счастьем, на которое в таком большом деле рассчитывать нельзя; надо думать, что все пойдет надлежащим порядком, т. е. только страдания заставят людей расширить область исследования, область знания. Так как письмо это дойдет до Вас незадолго до 15 июля, то я и жена моя, а также и известные Вам сыновья наши приносим Вам поздравление со днем Вашего ангела, Анне Васильевне, Марье Григорьевне и детям Вашим поздравление с дорогим именинником и желаем всем Вам доброго здоровья и всего наилучшего.

Глубоко Вас уважающий и всею душою преданный

Н. Петерсон.

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

22 июля 1908. Верный

<...> Прочитав книгу Мережковского «Грядущий Хам», я вспомнил, что в одном из Ваших писем Вы говорили, что пошлете книгу Мережковскому, но затем Вы не писали мне, послали ли Вы ему книгу. Если не послали, то пошлите, пожалуйста, и возможно скорее, или же сообщите мне адрес Мережковского, я пошлю ему, и во всяком случае сообщите мне его адрес, я думаю ему написать. Мережковский — мистик, но в нем есть что-то, что дает надежду на возможность с его стороны понимания; он иногда подходит так близко, а потом вдруг ударится в сторону. Важно то, что он верит в действительное воскресение Христа, а это — основа всего. Хотел было Вам даже телеграфировать, чтобы выслали книгу Мережковскому, но потом подумал, что на две недели позд-

нее не сделает большой разницы. Впрочем, мы в настоящее время отрезаны и недели две не получали почты, да и теперь получаем неаккуратно, по случаю прорыва Оренбурго-Ташкентской дороги верст на двадцать с лишком. Я пишу теперь статью — разбираю Философию Общего Дела и статью «Реалисты» Писарева¹²⁷, потому что не раз слышал от представителей молодого поколения, кое-что слыхавших о Фил<ософии> Общ<его> дела, будто Писарев то же говорил, что и в этой книге, и в особенности в статье «Реалисты». <...> Послали ли статью Толстому? Если и не напечатает ее, то он сам ее прочтет и это может значить что-нибудь; хотя, по правде сказать, я потерял на него надежду; и боюсь сознаться, но и обращение ко мне, по прочтении моей брошюры, кажется, только лицемерие. Дай Бог — ошибиться. <...>

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ
1908

<...> [книгу] пожелали иметь бывший товарищ министра Нар<одного> Просв<ещения> Герасимов и Обер-прокурор Извольский¹²⁸.

Теперь, отчаявшись дожидаться благоприятных или хотя бы просто серьезных отзывов в русс<кой> периодической печати, я думаю послать по экземпляру в иностранные философ<ские> издания (в «философские» журналы и в некоторые «общие», напр<имер> «Revue des deux mondes»; «Fortnightly Review», «Revue des Revue», «Deutsche Rundschau» и т. п.). Не окажутся ли западные восприимчивее восточных? Напишите мне, пожалуйста, Ваше мнение по этому поводу. Наводит меня на эту попытку то обстоятельство, что за последнее время, читая очень много о современном новом направлении в естествознании, я нередко наталкиваюсь на частичные приближения к взглядам Н. Ф-ча на отношение к природе и к науке. Но все они бредут ощупью и указать им «царский путь» было бы нужно. К несчастью, большинство не знакомо с русс<ким> языком. В редакциях журналов, однако, русский знают и дают иногда рецензии о русс<ких> книгах. <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ
14 мая 1909. Верный¹²⁹

После того как 8-го мая я отправил Вам мое последнее письмо, я получил письмо от сына¹³⁰ с копией из моего письма к нему с тремя вставками в это письмо, сделанными Вами; с двумя первыми вставками я вполне согласен, а с третьей я не могу сказать, чтобы

не был согласен, но она требует некоторых объяснений. У меня сказано (если исключить все вводные) так: «только достигнув всеединства, мы можем войти в единство с Богом, стать Его сыном», — а Вы к этому прибавили — «не переставая быть человеком, т. е. не равным Богу, не тождественным с Ним»; и это совершенно верно — человек войдет в единство с Богом, *не переставая быть человеком*, подобно тому, как Христос, *не переставая быть Богом* — Сыном Божиим, во всем равным Богу Отцу, — стал и истинным человеком, не умалив чрез это нисколько своего божественного достоинства. Из церковных же песнопений мы знаем, что Христос вознес наше человечество одесную Бога Отца, что Христос *обожил нас*. Если все это есть в церковных песнопениях, то это значит, что это признается церковью *за истину*. Что же касается тождественности с Богом, то и Сын и Дух Святой — не тождественны с Богом Отцом, тождественность — это слияние, это — смерть, а Бог есть жизнь. Я не настаиваю и на равенстве, желал бы вечно остаться рабом Божиим, но желал бы одного, чтобы быть таким рабом, который был бы *едино* с Богом, как об этом и молился Спаситель Наш; ради чего Он и приходил на землю, Сам стал человеком, принял все человеческое, *кроме греха*, чтобы и в нас, *сохранив все человеческое*, исключить все греховное; и когда все греховное будет из нас исключено, все последствия греха будут уничтожены, тогда только мы, оставаясь такими же людьми, как и теперь, — *кроме греха, который в нас живет теперь*, — тогда только мы будем едины с Богом. А будем ли мы тогда с Богом равны или не равны, — в сущности, это идеология, для нас в настоящее время неразрешимая, а потому могущая вызывать только на споры, поселять разъединение, вражду, т. е. не приближать, а удалять нас от Бога.

У Николая Федоровича есть по поводу этого, на страниц<ах> 724 и 726, следующее: «Обращение дарового в трудовое, принудительного в добровольное и есть задача школы, ибо труд есть высшая добродетель, уподобляющая нас Богу, создавшему все из ничего. Безусловно добродетель эта принадлежит только Богу, Который творит из ничего, — творение из ничего есть безусловное отрицание дарового». «Творить из ничего человек не может, а Творящий из ничего может, конечно, чрез него, чрез человека, воссоздать и создать все. Превращение дарового в трудовое и есть осуществление цели, блага, добра, Царства Божия, бессмертия, воскрешения»¹³¹. — При единстве Бога и человеческого рода как говорить, что воскрешение — дело Божие, а не человеческое, как говорить, что в Священном Писании, — ясно будто бы свидетельствующем о безусловности страшного суда, — ничего не говорится о воскрешении; а между тем у ап. Павла говорится — «как смерть чрез человека, так чрез человека и воскресение мертвых» (1 Кор. XV, 21), в

Евангелии же Иоанна говорится — «и на суд не придет, но придет от смерти в живот» (V, 24), — как это возможно при безусловности Суда, на который должны явиться все, без всяких исключений?!.. Я не знаю, как Вы об этом думаете, но так говорил моему сыну г-н Новоселов, сказавший между прочим, что христианство *иррационально*. — Чем я больше узнаю о г-не Новоселове, тем страннее он мне кажется. Был толстовцем, стал христианином; сделавшись христианином, боится читать книгу Никол<ая> Федор<овича> из-за ее рационализма, и в то же время издает философско-религиозную библиотеку, т. е. хочет рационально изъяснять то, что, по его мнению, иррационально. Но если исповедуемое Новоселовым христианство боится разума, то, очевидно, это христианство — нечто жалкое, а не истинное христианство; истинное христианство разума не боится, оно в высшей степени разумно, как это признается и церковью в песнопении — «Рождество твое, Христе Боже наш, воссия мирови Свет *разума*»¹³². Этот же г-н Новоселов в доказательство безусловности страшного суда привел слова одного врача, сказавшего, что если бы не было страшного суда, то он, *врач*, не принял бы христианства. Ну как же с этим быть? Неужели, чтобы удовлетворить этого врача, надо признать, что страшный суд — не угроза младенчеству человечеству, а то, что неизбежно будет, хотя бы люди и вышли из младенческого состояния, хотя бы и достигли совершеннолетия. Для этого врача многое еще окажется непонятным в учении Христа, непонятным окажется радость об одном грешнике большая, чем о 99 праведниках, притча о работниках, получивших за один час работы одинаковую плату с трудившимися целый день, непонятным окажется всякое помилование грешника, преступника, непонятно будет ему значение «*милости хошу, а не жертвы*», как непонятно, что милость и любовь больше, неизмеримо больше *правды*, которая может быть и жестокою, страшно жестокою. А жестокость может ли быть совместима с понятием о Боге, который есть любовь, милость, всепрощение... А известная проповедь Златоуста¹³³ покажется этому врачу совсем бессмыслицею. Все это свидетельствует лишь о том, что врач, произнесший такое жестокое и неразумное слово, — что он не принял бы христианства, если бы не было страшного суда, — что врач этот еще младенец, для которого еще неприемлема твердая пища, и он может питаться лишь «*млеко*», по выражению апостола Павла. И как мог отнестись иначе к этому странному, в высшей степени самонадеянному, чтобы не сказать наглому, заявлению этого врача г-н Новоселов, считающий нужным учительствовать. Чему же может учить г-н Новоселов, если не может разобраться в таких простых вещах. А он учит своей религиозно-философской библиотекой не грамотных ребят, как я в своей школе, а людей уже достаточно про-

свещенных. Иррационально не христианство, а толстовство, и любитель иррационального г-н Новоселов не возвратится ли опять в толстовство, и тогда время, которое он был христианином, представится ему лишь временным заблуждением. Толстой — такой же любитель иррациональности, как и Новоселов, что, между прочим, видно из письма Сергеенки, которое я приложил к моему последнему письму, посланному Вам в Крым. Все это, впрочем, идеология, которая только разделяет, — самое лучшее к ней не обращаться, а обратиться к делу, к общему делу, которое все соединит, а дело это, кроме издания произведений Н-лая Ф-ча, *учительство*, но не проповедь к учащейся молодежи, которая — я уверен, зная эту молодежь, — останется бесплодной. Для Вас особенно настает время необходимости учительства — необходимость учить Ваших детей, и эту обязанность Вашу Вы, вероятно, уже не обратите в денежную повинность, не переложите на других, имея возможность устроить для Ваших детей целое учебное заведение, но не в Москве, конечно, а в Козлове, напр<имер>, где у Вас, верно, обширный сад, или же на Исаре, а может быть, там и тут для разных времен года. Вот это будет настоящее дело, этим Вы положите начало действительному осуществлению учения Н-лая Ф-ча, т. е. учения Христа, так как Н-лай Ф-ч ничего не говорил, что бы не заключалось в учении Христа.

Простите, если я огорчу Вас этим письмом, но я считал долгом сказать то, что думаю. Юлия Владимировна Вам кланяется, а я прошу засвидетельствовать мое глубокое почтение Марье Григорьевне и Анне Васильевне.

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

4 июля 1909. Верный

Глубокоуважаемый
Владимир Александрович!

В высшей степени тяжело мне отвечать на Ваше письмо от 1-го июня¹³⁴, поэтому и не мог приступить до сих пор к ответу. Как трудно людям в чем-либо согласиться! Вот мы двое, в руках которых тот *бисер*, ради которого, казалось бы, надо все оставить, от всего отказаться, лишь бы сделать его, этот бисер, достоянием всех, и мы оказываемся ни в чем не согласными. Неужели даже для того, чтобы только приступить к общему делу, нужно прежде полнейшее разделение, такое, к которому приводит смерть, подобно тому, как зерно пшеничное, пад на землю, аще не умрет, то едино пребывает, аще же умрет, мног плод сотворит?! Как Вам могло прийти в голову, что я становлюсь защитником так называемых интеллигентов? Я их слишком хорошо знаю, чтобы защи-

щать их, и они несравненно ярче, чем в «Вехах», очерчены еще Герценом; прочтите это изображение хотя бы в статье Глинского «Крамола, террор и реакция» в № 4-м «Историч<еского> вестника» за нынешний год. Вы, конечно, это изображение давно уже читали, но вновь его прочесть, особенно после «Вех», — весьма поучительно. Я не защищаю интеллигентов, но нахожу, что авторы статей в «Вехах» те же интеллигенты, но только худшие из интеллигентов; из писаний этих господ видно, что они и не думают отказываться от *credo* интеллигентов, заключающегося в том, чтобы разбить самодержавие, которое будто бы препятствует нашему эволюционированию, в надежде, что бессмысленная, слепая эволюция приведет нас ко всему, что нужно. Авторы «Вех» — предводители интеллигентов, натравливавшие их на бунт, и после неудачи бунта обрушившиеся на предводимых ими. Это было бы похоже на то, если бы Куропаткин, после постигшей его неудачи в Маньчжурии¹³⁵, стал ругать бывших под его командой солдат; к чести Куропаткина надо сказать, что он говорил — вероятно, говорит и теперь, — если с такими солдатами, как русские, не будет победы, то винить нужно не солдат, а предводителей их. Авторам «Вех» нужно было не обличать интеллигенцию, а, признав свою полную солидарность с интеллигенцией, принести раскаяние в том, что ими совершено. Только такое покаяние имело бы цену, оно наилучшим бы образом подействовало и на интеллигенцию. Обвинять же других, обвинять своих — что может быть хуже этого? И кто же обвиняет? Те самые, которые вели неудачников на их отчаянное дело!.. Ведь авторы «Вех» — профессора, и это они именно внушили эти верования, которые привели к бунту, и от них зависело расширить кругозор своих учеников. И все они самые непримиримые враги того дела, к которому призывает Н-лай Ф-ч, они именно внушили вражду к этому делу и интеллигентам, не прямо, конечно, а косвенно, своими учениями, совершенно противоположными призыву к общему всех делу. И почтительно, нечего сказать, отнеслись они к учению Н-лая Ф-ча, назвав писания его *корявыми*¹³⁶. Если бы они действительно были затронуты этим учением, то, ссылаясь в своих «Вехах» на Юркевича, Лопатина, Соловьева и других, они весьма могли сослаться и на Н-лая Ф-ча; решившись же на это, их *Вехи* преобразились бы, стали бы другими, они обратились бы именно в покаяние, а не в осуждение других, исполнявших только волю авторов «Вех». Я не верю искренности авторов «Вех», я не вижу в них совести, объединение же с ними возможно лишь после того, когда они принесли бы покаяние во всем, содеянном ими, о чем они и не думают.

Что касается Мережковского, то я остановился было на нем, потому что он верит в Христово воскресение. Но оказывается, что и вера в воскресение Христово не делает еще последователем Хри-

ста, что и верующий во Христа может идти не за Христом, а за антихристом. Что делать, я на многих возлагал надежды, но — увы — до сих пор остаюсь одиноким. Не я только, но и Вы думали о Мережковском иначе, чем он оказался; Вы находили, что хорошо бы было послать Мережковскому мою статью, которую не сочли возможным послать в Харьков, к знакомому Вам профессору, члену государственной Думы, издающему в Харькове *правый* журнал, названия которого теперь не припомню, не могу припомнить и фамилии профессора, хотя он и очень известный человек¹³⁷.

О Новоселове я сужу по тому, что узнал о нем, — весьма возможно и ошибочно. Во всяком случае, признание им христианства иррациональным свидетельствует, что он еще весьма далек от того, чтобы прийти в разум истины. На мое указание, что Рождество Христово воссияло свет разума, Вы пишете, что сами напечатали на этот текст целое Рождественское Слово; это Вам не помешало, однако, тотчас же прибавить, что «и по рассуждению, и по жизненному опыту» Вы должны признать «*сверхразумность* христианства во многом и многом». Но в чем же именно, Вы не говорите; для меня в высшей степени было бы интересно узнать хоть что-нибудь, что в христианстве сверхразумно; я ничего такого не знаю и считаю христианство в высшей степени разумным, разум же признаю самым высшим, самым величайшим из всего, что есть. В разуме и истина, и красота, а в этом и *благо*. Если бы и нашлось что в христианстве такое, которого в настоящее время мы не могли бы *уразуметь*, то это свидетельствовало бы не о *сверхразумности* христианства, а о том, что мы еще в *разум истины* не пришли. «Сверхразумность» — так же искусственна, как и «*сверхчеловек*», и «сверхразумное» тождественно, по моему мнению, неразумному и безумному.

Переходя к Вашему ответу на мое письмо от 14-го мая, я должен напомнить Вам, что в церковных песнопениях, на которые я указал в письме, говорится не только, что Христос вознес наше человечество одесную Бога-Отца, но и что Христос *обожил нас*; а это выражение делает уже несомненным, что Христос, вознося именно *наше* человечество одесную Бога, делал это не для *Себя*, а ради нас. Впрочем, если бы и не было этого выражения «обожил нас», то и в таком случае было бы ясно, что, вознося *наше* человечество одесную Бога, Христос не мог, Ему незачем было делать это для Себя — Он делал это только ради нас, ибо и на землю приходил только ради нас; а если наше человечество вознесено Христом только в Своем лице, как Вы говорите, то потому же, конечно, почему и воскрес только Он и не наступило еще всеобщее воскресение. Впрочем, повторяю, что не только не настаиваю на равенстве, но и считаю невозможным даже говорить об этом, и не потому, чтобы считал этот вопрос неважным, а потому, что счи-

таю его теперь для нас неразрешимым, вопрос этот разрешится лишь тогда, когда, по молитве Спасителя Нашего, мы будем едины с Богом, будем совершенны, как Отец Наш Небесный совершен. Зачем же мы теперь будем заниматься этим неразрешимым для нас в настоящее время вопросом: не для того ли, чтобы иметь еще лишний повод к спорам и раздорам, как будто без этого у нас мало споров, раздоров и всякого рода несогласий.

Прошу извинить меня за непрошенное указание дела, которое могло бы объединить нас, несмотря даже на различие в наших мнениях. Если я и позволил себе сделать это указание, то лишь в надежде закрепить наши отношения, так как я боюсь, что наше разномыслие наконец прервет их. — Говоря об устройстве двух школ в Козлове и на Исаре, я не предполагал, что в этих школах будут и другие дети, кроме Ваших. Под школами я разумел те приспособления, которые необходимы для обучения Ваших детей: метеорологические станции, астрономические вышки, физические и химические кабинеты и т. п. Я не думал также, что Вы одни будете учить Ваших детей — помощники в этом деле необходимы, — я думал только, что во всем, чем будут заниматься Ваши дети, и Вы будете принимать участие.

Что касается педагогических способностей, то я не знаю, есть ли такие хоть у кого-нибудь; если же и есть, то это явление исключительное, а учить надо всех, как и всем надо быть учителями. Недавно был 2-й психологический съезд, в котором принимали участие и педагоги, и одну из главных ролей играл там известный профессор Бехтерев¹³⁸, очевидно, не чуждый педагогии и, нужно думать, даже способный педагог. И этот-то профессор Бехтерев говорил, что в учебных заведениях необходимо не *учить* только, как это ныне есть, но и *воспитывать*. Прочитав это, я подивился, — неужели такой человек, как профессор Бехтерев, не знает, что всякое *научение* воспитывает, что нельзя учить, не воспитывая, и что нет другого способа, другого средства для воспитания, как научение. Разве воспитание не научение и научение не воспитание, — научение и воспитание неразрывно между собою связаны. Разве, например, сведение, что Бога нет, не воспитывает? Да и всякое даже техническое знание, развивая наше уменье, делая нас сильнее, не может не действовать на нас и воспитательно.

Что касается моего начинания, то я боюсь за него, потому что оно держится на таком непрочном основании, как моя личность, а мне уже 66-й год. Кроме того, теперь я содержу на собственные средства (плачу за квартиру, отопляю, приобретаю учебные пособия и проч.) эту школу¹³⁹, в которой 12-ть человек учащихся, я сам и учу их, но расширить школу я уже не могу, я должен буду навсегда остаться при этих 12-ти человеках и начинать сначала, когда они кончат свое образование. Средств на расширение шко-

лы, на то, чтобы по окончании года принять новых учеников и пригласить для занятий с ними учителя, я не имею и неоткуда их получить. Нет средств и на постройку школы, с постройкой которой нашлись бы, вероятно, средства и на содержание ее помимо моих. Я предназначил было на постройку школы выручку с моей брошюры «Переписка с Толстым»¹⁴⁰, но она напечатана всего в 150 экземплярах и продается по 15 коп., да и разошлась *здесь* всего в 60-ти экземплярах, кроме разосланных мною даровых; не найдется ли кто (может быть, Новоселов) переиздать эту брошюру с тем, чтобы чистая выручка за нее пошла на постройку школы при храме Введения в г. Верном? И вот еще беда — после открытия школы 2-го февраля я начал болеть, болел в конце февраля и проболел дней десять, — в это время в течение нескольких дней заменял меня в школе законоучитель; затем заболел в начале мая. Но тут учения я не прерывал, перемогался; и наконец заболел 23 мая и в этот раз так, что в течение недели почти не вставал с постели, а затем едва оправился к 20-му июня, и школа все время оставалась без учителя. Моя мысль была не прерывать учения и летом, но болезнь, прервав учение, вынудила меня прерыв этот продолжить до 1-го сентября; впрочем, с началом полевых работ половина учеников перестала посещать школу.

Относительно Вашей проповеди взрослой молодежи¹⁴¹, — я должен признаться, что не ожидаю от нее успеха, потому что хорошо знаю эту молодежь, которая постоянно проходит передо мною в лице товарищей моих детей, мужского и женского пола; знаю ее и по себе, так как, когда был молод, принадлежал к этой же бунтующей молодежи, которая с тех пор ни на одну, можно сказать, черту не изменилась; и знаю, что Ваша проповедь ни на меня, ни на моих сверстников никакого действия не произвела бы. Нам нужно было указание дела, общего дела, для дела мы готовы были жертвовать всем. Вы же, проповедуя, никакого дела не указываете и даже, что для меня в высшей степени странно, никогда не упоминаете о призыве к делу, который делает Н-лай Ф-ч в своей книге, и о нем Вы всегда молчите, за исключением, конечно, Вашей книги, специально ему посвященной, которую прочтут весьма немногие уже потому, что ее купить нельзя, и потому, что она велика. Вы думаете, что для призыва к делу, о котором говорит Н-лай Ф-ч, нужна *подготовка*? В этом случае я с Вами совершенно не согласен, и та подготовка, которую Вы разумеете, не только не приближает к делу Н-лая Ф-ча, а напротив, отдаляет от него; например, присланная Вами брошюра «Исповедь Атеиста»¹⁴², в которой Вы также ни словом не обмолвились о Н-лае Ф-че, а между тем как много можно было бы привести по поводу Ле-Дантека из Н-лая Ф-ча. Прочтите, например, на стр. 219 примеч. 5-ое, а также то место на стр. 142-й, к которому сделано это примечание; и Вы увидели бы, что

Ле-Дантек, в сущности, не атеист, а человек знания, не выражающегося, не переходящего в дело, для которого все лишь *вопрос*, т. е. Ле-Дантек из людей нашей породы, но последовательнее и добросовестнее других, а это и приближает его к делу, к которому призывает Н-лай Ф-вич. Ле-Дантек приходит в ужас от того, что находится в рабстве у слепой, бессмысленной силы, независимой от нас (стр. 19-я Вашей брошюры), а потому указание на возможность взять в свои руки эту силу, от нас ныне независимую, а потому и бессмысленную, едва ли прошло бы для Ле-Дантека бесследно. Для него как индивидуалиста тотчас же представится несоответствие сил, конечно; но указание на объединение рода человеческого, разрешающее все проблемы современной общественной жизни и в то же время делающее из рода человеческого силу, которой нельзя будет отказать в соответствии с теми силами, которые надлежит взять нам в свои руки, также не может не произвести впечатления на Ле-Дантека. И мне казалось бы, что именно с ним следовало бы снестись, — Ле-Дантек мог бы быть великим приобретением для общего дела. Не зная французского языка, я лишен возможности снестись с Ле-Дантеком. По поводу статьи Вашей — «*Исповедь атеиста*» — у меня множество мыслей, но в письме всего не выскажешь.

Возможно, впрочем, что все эти мысли, как и все изложенное в этом письме, Вам покажется и опрометчивым, и ужасно неосторожным, какими показались Вам мои письма, на которые Вы отвечали 1-го июня, — но что поделаешь, вероятно, я и умру опрометчивым и неосторожным, в мои годы трудно измениться. Вам не понравилась и моя решительная формулировка верной по существу мысли в письме к Кузнецову¹⁴³; но решительность формулировки имеет и хорошую сторону, она устраняет возможность недоразумений, видно человека сразу, и сразу делается ясным, можно и нужно ли иметь дело с таким человеком или же нет.

Во всяком случае, я прошу извинить меня за это письмо, если оно огорчит Вас, — огорчать Вас мне совсем не хотелось бы. Юлия Владимировна кланяется Вам и я покорнейшей прошу засвидетельствовать мое глубокое почтение Марье Григорьевне и Анне Васильевне. Глубоко Вас уважающий и душевно Вам преданный Н. Петерсон.

4 июля 1909 г.

Не откажитесь послать моему сыну Михаилу Вашу брошюру «*Исповедь Атеиста*» в г. Нижний Ломов, Пензенской губ. в дом Добротиной; если Вы не исполните этой моей просьбы, мне придется послать свой экземпляр.

Когда будете в Москве, *не забудьте* сообщить мне точное название Вологодской географии и укажите, откуда я могу ее выписать.

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ
20 сентября 1909. Исар

Исар. 20 с<ентября> 1909

Глубокоуважаемый Николай Павлович!

Вы не ошиблись, предположивши, что Ваше письмо от 4 июля с<его> г<ода> огорчит меня! Оно настолько меня огорчило, что я решил не отвечать на него, не потому чтобы обиделся на что-либо, а именно потому, что слишком огорчился содержанием его в главных мыслях, а также и резкими и, по моему убеждению, несправедливыми приговорами над несколькими очень мною уважаемыми и любимыми людьми, которых Вы, конечно, по незнанию их ближе, не только свалили в одну кучу с типичными интеллигентами, но и сочли их за «гораздо худших и более вредных», чем таковые. Огорчили, наконец, и Вашим, не раз уже высказывавшимся мнением, будто в неуспехе учения Н. Ф-ча в значительной степени виновен я: то безучастием и ленивым отношением к нему, то излишнею осторожностью (вернее — трусливостью), либо уклончивостью (вернее — двоедушием?), замалчиванием и еще разными иными грехами. Да! Вы правы в том, что расхождения во мнениях относительно способа действий у нас велики; есть расхождения и во взглядах на само учение и в оценке его значения. Но все это не дает ни оснований, ни права отрицать во мне главное в данном случае, а именно: искреннюю и глубокую любовь к учению Н. Ф-ча (с какими бы оговорками я ни принимал его) и добросовестное старание потрудиться на пользу проведения его в общественное сознание своим посильным словом, устным и печатным (первым, разумеется, несравненно чаще, чем вторым, ибо совершенно лишен Вашей способности трактовать столь сложную и для непосвященных столь трудную тему кратко, попутно и встречно, так сказать, «оппортунистически»). Я полагаю, что, несмотря на сказанные различия, нам нет никакого основания попрекать друг друга и еще менее — сердиться друг на друга, как нечего из-за наших расхождений отчаиваться в самом деле. Надо сознать, что препятствия и промедления, непонимание и непринятие, равнодушие и противодействие вызваны здесь не нами, а целым рядом причин, крупных, важных и от нас двоих не зависящих.

В Вашем же письме ясно проведен взгляд совсем иной на вышеуказанное, и чувство недовольства моим образом действий и мыслей сквозит слишком явно, а местами и прямо выражается. Я, повторяю, за это ничуть не в обиде, но огорчаюсь несомненно, и потому, отчаявшись разубедить Вас, решил молчать на Ваше то письмо, что и исполнял, пока вновь пришедшее письмо (с письмом Вашим к Толстому) не заставило меня прервать молчание, и вот —

пишу Вам и откровенно излагаю причину молчания. Но в силу вышесказанного, а также и по сложности вопросов, затронутых в 1-м письме, не решаюсь вновь пускаться в ответы на них по существу: в письме кратком этого не сделать. Возьмем, напр<имер>, хотя бы вопрос о разумности и сверхразумности Христианства. Мы здесь очень разнимся в убеждениях. Вы, в обоих письмах, доказываете мне *разумность* Хр<истианст>ва и попрекаете меня моим признанием «многого сверхразумного» в нем же. Но доказывать 1-е совершенно излишне, ибо, повторяю, в разумности Хр<истиан>ства я не думаю сомневаться; а вот то меня удивляет, что Вы (выражаясь Вашими подлинными словами) «ничего не знаете *сверхразумного* в Христианстве». Я же убежден, что в нем сверхразумного не только много, но что это многое есть, пожалуй, самое существенное в Христианстве, специфически ему свойственное. Такие пункты, как Боговочеловечение в лице Христа, Искупление рода человеческого от греха Крестным подвигом Спасителя, действие Благодати спасающей, из веры в Искупителя и Спасителя исходящей (да и это ли одно!), — все это не противоразумно, т. е. не противно принятию разумным существом, и в этом смысле — разумно, но вместе с тем это и — сверхразумно, потому что *одними естественными силами и ресурсами разума* тайны божественные эти, тайны природы и сущности Христа и Его процесса спасительного в нас, постигнуты быть *не могут*, в своих объяснениях *помощью только разумных* (из разума исходящих) данных, посылок, выводов и умозаключений: эти истины для своего восприятия требуют силы не противоразумной, не неразумной, но более чем разумной (в человеческом смысле), что и обозначается общепринятым у отцов Церкви и апологетов термином, — силы сверхразумной, каковая и есть *вера*, начало, не враждебное разуму, но самостоятельное от него, самобытное, имеющее происхождение из источника благодати Божией, т. е. из области не того же самого естественного порядка, к которому относятся данные и выводы разума в его по кр<айней> мере *теперешнем* состоянии, несовершенном, по греховой природе теперешнего человеческого организма.

Признавая, вместе со всею, так называемую, правоверною христианскою философией, или теологией, это различие между неразумным, противуразумным, разумным и сверхразумным, я уже и раньше, а за нынешний год в особенности имел случай с прискорбием убедиться, что у людей положительно-религиозно настроенных и, в общем, расположенных во многом к учению Н. Ф-ча, крупным препятствием к принятию его целиком оказывается как раз опасение, связанное с только что обсуждавшимся вопросом: должно ли Христианство быть признано *только разумным*? или же и *сверхразумным*? Лица этого рода, в силу вышеизложенных

соображений о сверхразумности некоторых основных истин Хр<истианст>ва, опасаются, не есть ли учение Н. Ф. — гениальная и по-своему совершеннейшая попытка настолько рационализировать Хр<истианст>во, что из него этим путем устранится или же из чудесного и божественного претворится в естественный и человеческий процесс сверхъестественное, чудесное начало искупления и спасения Божественною, благодатною силою? В осязательной, конкретной форме вопрос этот они применяют и к дилемме: воскресение или воскрешение? Каждый раз, как заходит речь об этом сомнении, в 1-й ли (общей) форме или во 2-й (частной), я стараюсь доказать им, что Н. Ф. был искреннейший христианин не только по жизни, но и по своим убеждениям; что сам он себя считал несомненно за христианина и иным кем-то быть не хотел. Они нимало этого его мнения о себе и убежденности его в этом не оспаривают, но не могут признать, чтобы такое его самоопределение было верно, если только считать, что учение его есть опыт установления Хр<истианст>ва в вышеизложенном смысле. Если это так, говорят они, то оказывается, что, сам того не сознавая, Н. Ф. выходил уже за пределы Хр<истианст>ва в его установленном и Церковью вселенскою (в учении ее) принятом смысле, так как (опять-таки — сам того не замечая) он полагал существенное в процессе спасения человечества не в акте Божественном (в Искуплении Христом и Благодатью), а в акте всечеловеческом — в общем деле (в известном смысле Н. Ф-ча). После такого замечания я всегда стараюсь убедить их, что они так думают по незнанию учения Н. Ф., так как в нем не отрицается акт Божественный и действие Благодати. На это они отвечают: «Не спорим относительно того, чего не слышали из уст Н. Ф-ча и не читали в 1-м томе его; но из содержащегося в напечатанном мы видим подтверждение наших сомнений, а не Вашей защиты, ибо в 1-м томе об Спасении Человечества самим Богом (в Искупительном акте Христа) и Благодатию говорится и мало, и бледно, и не в этом, видимо, полагает автор центр тяжести своего учения, а в процессе человеческого совершенствования нравственного и умственного, в чем и видит он действие Благодати (в осуществлении воли Отца), которая-де (по Н. Ф-чу) является в наибольшем смысле *содействующею* силою во всем процессе, а не *основною, изначальною* и *существеннейшею*». Как бы Вы не прогневались на меня за сейчас следующие слова, а все же я принужден сознаться, что доселе напечатанное (а ведь это — главное!) из Н. Ф-ча в значитель<ной> степени дает повод к такого рода сомнениям, хотя (смею оговориться) сам Н. Ф. думал иначе и был убежден, что повода к такому искушению он не подал. Считая Н. Ф-ча христианином *вполне* по жизни (за исключением мелких вспышек страстей (напр<имер,> гнева, несправедливости), которых, думаю, он не сумел победить, потому что не сочувство-

вал аскетике и чужд был ее дисциплине *духовной*), я считаю его и в его учении христианином *чрезвычайно высокого типа, но тем не менее — типа, не совпадающего с установленным жизнью и учением первохристианства церковным, «правоверным» типом христианина*. Этим я ничуть не порицаю и не осуждаю, а только определяю, и стою на том, что для приурочения учения Н. Ф-ча к Хр<истианст>ву в установленном церковным учением смысле пришлось бы доказывать, что Н. Ф. приписывал непосредственному Божественному действию (Искуплению Христом и благодатию) несравненно большее значение, чем сколько можно заключать по выраженному в писаниях Н. Ф-ча. Это обстоятельство было мною не раз указываемо и самому Н. Ф-чу при беседах с ним. В этих последних я получал то же впечатление о том, что для него действие благодати являлось *скорее вспомогательным, нежели основным* в процессе спасения. Так, однажды на мое замечание о трудности задачи (общего дела) для сил только человеческих, он с добродушной усмешкою ответил: «Но ведь надо же принять во внимание и то, что Бог поможет!» Как бы то ни было, а мне постоянно приходилось до сих пор перед читателями, которые не могут отрешиться от церковного понимания Хр<истианст>ва, отстаивать присутствие истин сверхразумных в христианстве так, как его понимает Н. Ф., и этим отстаивать и его, так сказать, правоверность. Но вот Вы как раз по поводу этого существенно важного для судьбы учения Н. Ф-ча вопроса объявляете решительно, что *в самом Хр<истианст>ве* (независимо от истолкования его Н. Ф-чем) нет ничего сверхразумного, что «Вы такового *ничего* не знаете». Вместе с тем, признавая понимание Н. Ф-чем Христианства за правильное понимание Хр<истианст>ва вообще, Вы, *eo ipso*^{143a}, и в учении Н. Ф-ча отрицаете возможность включения чего-либо сверхразумного (применительно к Хр<истианст>ву). Выходит таким образом, что по отношению к лицам, взгляды коих я излагал, Вы отдаете его учение, с этой стороны, прямо под удары их возражения против этого учения как расходящегося с общепринятым (церковным) пониманием Христианства. Это обстоятельство очень серьезно и его следует выяснить: таково ли действительно Хр<истианст>во, по учению Н. Ф-ча, как Вы его понимаете, когда говорите, что в нем нет ничего сверхразумного? Если это так, придется признать, что система Н. Ф-ча есть действительно (хотя бы и несознаваемая им самим и Вами) *попытка рационализировать и гуманизировать супрарациональную и божественную сторону Хр<истианст>ва*, и тогда на принятие этого учения христианами церковного образа мыслей надежда будет потеряна, и прибавляю (как это ни больно!) — с основанием. В таком случае я и сам бы отказался от учения Н. Ф-ча, если было оно таково, как Вы думаете по вопросу о сверхразумности. Но спешу

добавить: я убежден, что Вы ошибаетесь и дважды ошибаетесь: во 1) ошибаетесь в том, что в Хр<истианст>ве нет ничего сверхразумного, а во 2) в том, что Н. Ф. думал так же, как Вы об этом пункте и что поэтому и в его учении нет места сверхразумному. Я же полагаю по обоим пунктам противоположное Вам и этим утверждением стараюсь в беседах с вышеуказанными людьми убедить в согласимости учения Н. Ф-ча с церковным учением о Хр<истианст>ве. Но для этого надо не обострять и не подчеркивать рационалистическую (а через это и секуляризирующую) тенденцию учения Н. Ф-ча, а наоборот, смягчать ее и выдвигать и развивать его религиозизирующую сторону, т. е. его способность вместить в себя основную сверхразумную истину Хр<истианст>-ва: Искупление Христом и действием благодати. Вы же уже не раз подчеркивали, и резко, расхождение Н. Ф-ча с церковным учением (напр<имер,> по вопросу об условности Суда, о богоуподоблении человека, об аскетизме...), и это, повторяю, — крайне опасно! Если бы Вам удалось доказать несогласимость положений Н. Ф. с церковным вероучением или (чтобы избежать этого) если бы Вы настаивали как на необходимом на истолковании самого Хр<истианст>ва в смысле, не совпадающем с церковным взглядом на Хр<истианст>во (как в данном случае — отрицанием его сверхразумной стороны или растворением оной — в чисто рационалистическом элементе, что всегда (исторически) приводило к атрофии специфического начала в Хр<истианст>ве), тогда — знайте это! — учение Н. Ф-ча было бы обречено на провал, ибо, как оно ни ценно, христиане церковные, держащиеся учения апостолов, отцов Церкви, исповедников, мучеников и всего сонма угодников Божиих, не могут променять своего священного предания даже на все жемчужины Н. Ф., ибо бесценный бисер Христос и Его учение — еще дороже! Повторяю — для меня такой страшной дилеммы нет, а следовательно, нет и такой опасности (для меня) по отношению к учению Н. Ф-ча. Я считаю его согласимым с вероучением традиционного Хр<истианст>ва, но для этого надо признать, что в нем (в учении Н. Ф-ча) не все, сюда относящееся, достаточно ясно и полно высказано; надо сознаться, что хотя в нем участие акта Божественного в процессе спасения человечества не исключено, но что, сравнительно с участием самого человечества в том же процессе, акт Божественный выяснен недостаточно, выражен не с должною силой, что и подает многим добросовестным и вдумчивым людям повод опасаться учения Н. Ф. как несознаваемой самим мыслителем тенденции в сторону замены действия Божественного действием человеческим, чудесного — естественным, сверхразумного — чисто рациональным. Опасность эту сам Н. Ф. хорошо сознавал и многократно высказывал опасение, что его сочтут за атеиста (так — по

поводу Черногоубова¹⁴¹), и прибавлял, что впасть в это заблуждение о нем вовсе не трудно (подлинные его слова в неоднократных беседах со мною и даже — главный мотив передачи им рукописей в мое ведение во время предсмертной болезни). Мне очень бы хотелось изложить Вам, в каких трагических чертах выразились те же опасения у двух талантливейших людей, признавших с полной искренностью, что учение Н. Ф-ча влечет их к себе с почти непреодолимою силою и в то же время страшит их как *«гениальнейшее искушение веры разумом»*, искушение потому именно и столь опасное, что оно исходит из наилучших намерений, не сознается (если только опасение справедливо!), кажется, и самим автором и, при вполне последовательном и решительном развитии своем, приведет к подчинению начала религиозного (божественного, чудесного) началу научному (человеческому, естественному), атрофирует самобытную силу веры, разложивши ее в рассудочное Знание, и таким образом подменит Христианство Христа, апостолов и Церкви рационалистическою и (вопреки желанию и намерению автора) гуманистическою системою в новом смысле (сравнительно с прежним рационализмом и гуманизмом), но более радикальною, чем предыдущие попытки заменить сверхъестественное естественным и божественное человеческим. Но сейчас уже нет времени и места для дальнейшего развития этих мыслей. Я счел нужным изложить Вам этот, как я считаю, наиважнейший пункт сомнений относительно применимости учения Н. Ф-ча с церковно-христианскою точки зрения, ибо не только для лиц, о которых я упоминал, но и для меня самого, да и вообще, я полагаю, этот пункт — есть первый в судьбе учения Н. Ф-ча, *conditio sine qua pop*¹⁴⁵ его жизненности. Прошу Вас неспешно и безгневно обдумать вышеизложенное и *объективно* ответить мне, а кроме того (так как мало в данном случае комментария чьего бы то ни было, а нужен подлинник), прошу Вас (как лучше меня знающего теперь Н. Ф-ча) дать мне список тех его выражений (с указанием страниц), где он наиболее ясно и сильно признает, во-первых, присутствие сверхразумного в Христианстве, а во-вторых — божественное действие актов Искупления Иисусом Христом и Его благодатию в процессе спасения человечества. Это положительно необходимо обоим нам для самоуяснения, а затем и для внешней полемики и апологетики учения: надо выяснить, так сказать, *maximum* данного в этом отношении Николаем Ф-чем в его подлинных речах и писаниях. — Простите бесконечную длину письма: она вызвана важностью вопроса, и я даже сожалею, что не имею времени списать копии с этого моего письма, вследствие чего прошу Вас сохранить его. — Большое спасибо Вам за Ваше энергичное письмо к Толстому¹⁴⁶. Оно резко написано, но — по заслугам и бьет не в бровь, а в глаз, Но Т

<олстой> безнадёжен, и на него никто и ничто не воздействует!

Очень мне грустно было прочитать, что Вы стали прихварывать и что нездоровье отозвалось на Вашей школе; впрочем, и помимо того, это дело весьма трудное и одному вести его или с малою постороннею помощью едва ли возможно.

Относительно переиздания Вашей брошюры Новоселовым я переговорю с ним, но не имею надежды на то, чтобы он взялся за это: его средства издательские и силы целиком отданы его «Рел<игиозно>-филос<офской> библиотеке», а толки всякие о Толстом он считает уже вопросом, потерявшим очередное (главное) значение.

Сноситься с Ле-Дантеком, поскольку я его понимаю, было бы совершенно бесполезно: это — неразубедимый, хотя и очень искренний человек.

«Исповедь атеиста» сыну Вашему давно отослал.

Название точное Вологодской географии сообщу по возвращении в Москву, куда думаем прибыть 28 сентября. Тогда надеюсь получить от Мих. Николаевича и статью Вашу (другую) о Толстом, о которой Вы упоминаете в посылаемом письме. Мать, Анна Вас<ильевна>, дети и я сердечно кланяемся Вам. Прошу Вас передать мой поклон глубокоуважаемой Юлии Владимировне. Преданный Вам В. Кожевников. Я все лето был поглощен изучением памятников древне-христианской письменности, Отцов Церкви и пр.

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

5 ноября 1909. Верный¹⁴⁷

Вопрос заключается в том, признаете ли Вы необходимым участие человека в спасении от смерти, т. е. в деле воскрешения. Вопрос и в том также, в чем, по Вашему мнению, должно заключаться это участие человека, т. е. в делах ли, которые сами в себе силы, спасающей от смерти, не имеют, а лишь облегчают страдания, каковы — напоить жаждущего, накормить голодного и т. п., и принимаются лишь как заслуга, за которую дается спасение как награда. Или же Вы признаете, что человек *сам строит* свое спасение, что все его дело и заключается в строении этого спасения, в создании Царства Божия, того рая, который и станет его уделом, потому что он сам, человек, создаст его?.. Н-лай Ф-ч, как я его понимаю (а понимать его иначе значит обратиться в ничто все им созданное, все им завещанное), признавал, что дело человека состоит именно в строении своего спасения, — к этому делу он и призывает, в этом только деле, по его мнению, и может объединиться род человеческий во имя Отца и Сына и Св. Духа, т. е. по образу и подобию Пресвятой Троицы. С этим призывом Н-лай Ф-ч и обращается ко всем людям, ко всем смертным, не к верующим

только, но и к неверующим, к признающим действие благодати и отвергающим таковое. Н-лай Ф-ч не сомневался, что сошедшие в одном деле сойдутся в конце концов и в мнении, в мысли, как бы велики ни были их противоречия в этой области сначала. Сам же Н-лай Ф-ч не сомневался в существовании Бога, и Бога Троиственного. Он говорил, что только вследствие измены отцам и братьям, приведшей к измене и *Богу отцов*, возник вопрос о происхождении *веры* в Бога, когда же произойдет объединение в общем деле, тогда возникнет вопрос о происхождении не *веры*, а о том, как могло произойти *неверие*. Убежденный, что только дело *всеобщего спасения* от смерти, дело всеобщего воскрешения может объединить людей и в самой мысли, Н-лай Ф-ч и призывает всех смертных к этому делу, ибо дело только объединяет, а диспуты разъединяют, как это мы видим, например, в том, что происходило в Византии, в Константинополе, где диспуты только усиливали рознь, а все роды розни вносили ожесточение в прения¹⁴⁸. Н-лай Ф-ч не сомневался, что мир есть создание Бога, Который, по благодати Своей, создав человека и вдунув в него душу живу, сделал его, человека, душою мира, которая (т. е. душа) есть способность достигнуть совершенства, заповеданного Богом при самом сотворении мира, когда сотворенный мир был отдан в управление человеку (но без достижения совершенства такое управление невозможно), заповедь эта повторена и в словах Спасителя Нашего Господа Иисуса Христа — «будьте совершенны, как Отец Ваш Небесный совершен». Достигнуть же совершенства возможно только при полной самостоятельности¹⁴⁹. Мы будем совершенны, как Отец Наш Небесный совершен, только тогда, когда не будем тварью, а будем существами, сами себя воссоздавшими, тогда достигнем и единства с Богом, тогда осуществится и молитва Господа Нашего Иисуса Христа — «да будут все едино как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино». Создавая мир, создавая душу мира, т. е. человека, Господь, наш Творец и Вседержитель, вложил в созданное Им все необходимое для такого совершенства («для создания ограниченных существ не нужно ни всемогущества, ни всеведения и даже **нужно не иметь любви**» — стр. 64—65¹⁵⁰); но человек, душа мира, соблазненный прелестями мира, отдаваясь наслаждению, забывал и забывает о своем назначении быть *орудием Бога* в управлении всего, Богом созданного, направляя это божественное создание к предназначенному ему совершенству. Когда забвение это усиливалось, тогда являлась необходимость напоминать человеку об его назначении, являлась необходимость руководить им, человеком, но так, чтобы не подавлять его самостоятельности, свободы, чтобы не парализовать его самостоятельности. Чем нечестие было, однако, больше, тем и божественное руководство должно было проявляться сильнее, яснее, ярче.

отсюда и выражение апостола — когда умножился грех, стала преизбыточествовать благодать (посл. Римл. V, 20). При наступлении же величайшего нечестия, грозившего роду человеческому, а с ним и миру, окончательною гибелью, Господь послал в мир Сына Своего, Господа Нашего Иисуса Христа, Спасителя Нашего, Спасителя потому, что без пришествия Его заблудившийся род человеческий не мог бы уже найти истинного пути. Но и это явление Господа не лишило род человеческий самостоятельности: Христос не сошел со креста и тем не парализовал нашей самостоятельности, по воскресении Он явился сравнительно немногим, а все остальные предоставлены сами себе и свободно могли принять даже веру в воскресение Господа... Н-лай Ф-ч, несомненно, верил в такое божественное руководство, он верил, что Господь Иисус Христос есть Сын Божий, пришедший в мир спасти его от гибели; ради этого Он воплотился, или вочеловечился, через Пресвятую Деву Марию, жил с людьми, пострадал до крестной смерти и воскрес. Можно ли так верующего заподозрить в том, что он отвергает участие благодати в деле нашего спасения?! Кроме того, Н-лай Ф-ч не раз мне говорил, что мы можем не бояться такой катастрофы, как столкновение земли с каким-либо другим подобным телом, катастрофы, которая уничтожила бы землю и род разумных существ, потому что до этого не допустит Создатель мира, создавший мир не для гибели, а для того, чтобы он достиг совершенства. Выражена ли эта мысль в писаниях Н-лая Ф-ча, я не знаю, но твердо помню эти слова его. Так понимал действие благодати в жизни людей и мира Н-лай Ф-ч, по крайней мере я так понимаю Н-лая Ф-ча. При таком только понимании действия божественной благодати и можно было призывать к тому, чтобы *«все сделать предметом знания и всех познающими, не отделяя притом знания от дела, а это значит — не оставить праздною ни одной способности, это значит поставить всеобщее дело на место участия всех в комфорте, на место развития всех способностей, даваемого будто бы досугом, но на досуге занимаются тем, в чем нет необходимости, ненужным»* и пр. Это Вы найдете в статье «Библиография», на стр. 681—684. Ставя, таким образом, в основу всего существующего, а следовательно, и в основу спасения божественный акт, акт вочеловечения Христа, его страдания, смерти и воскресения, Н-лай Ф-ч признавал не менее необходимым в деле спасения и действие человеческое: как без акта божественного не могло быть спасения, так немислимо *«всеобщее»* спасение и без акта человеческого. Прочтите, начиная со слов — «Как понять, как представить, что за воскресением Христа не последовало всеобщее воскресение», стр. 139—144 до пункта *г*, начинающегося словами — «*Поворотом к делу воскресения*» и проч., и там Вы найдете, что «воскрешение — дей-

ствие еще не оконченное, но и не такое, которое имеет совершиться только в будущем; оно не вполне прошедшее и не исключительно будущее, — это акт совершающийся (“Грядет час и ныне есть”), Христос ему начаток, через нас же оно продолжалось, продолжается и доселе. Воскрешение не мысль только, но и не факт: как слово, или заповедь, как Божественное веление, оно есть факт совершившийся, а как дело, исполнение, оно акт еще не оконченный, как Божественное оно уже решено, как человеческое — оно еще не произведено». На стр. 309-й говорится, что слово о воскрешении вышло в 1-м веке, как указ, например, об освобождении крестьян 19 февраля 1861 года, но как этот указ и теперь не вполне еще приведен в исполнение — и теперь еще не все расчеты крестьян с помещиками окончены, — так и указ о воскрешении не приведен еще в исполнение. Как крестьяне не даром получают землю (даровое всегда дурно и должно быть выкуплено), так и всеобщее, *вселичное* воскрешение есть дело, труд всего христианства, всех сил, всех способностей человека, т. е. соединенных науки и искусства и проч. Когда же соединятся не только наука и искусство, но и весь род человеческий, то можем ли сомневаться, что тогда будет с нами и Тот, Кто сказал: «Где два или три собраны во имя Мое, там и Я посреди их»; можем ли мы сомневаться, что тогда будет с нами сама благодать. И неужели же без всякого участия благодати делается призыв к такому единению, которое есть условие нашего благодатствования, если можно так выразиться? Прочитав стр. 139—144, стр. 309 и след., скажите, как возможно без возмущения слушать, что язык книги *корявый*, что не в акте Божественном Н-лай Ф-ч полагает *существенное* в процессе спасения, а только в акте *всечеловеческом* и проч. А между тем Н-лай Ф-ч только не отделяет акта Божественного от акта человеческого, как не отделяется, согласно с истинным и именно церковным пониманием христианства, Воскрешение Христа от всеобщего воскрешения. И какая дерзость [утверждать], будто Н-икол-ай Ф-ч, сам того не замечая, сам того не сознавая (уж в чем другом, а в *бессознательности* Н-лая Ф-ча обвинить нельзя), выходил за пределы христианства. Те, которые говорят это, сами не понимают, что христианство *беспредельно*, что оно все обнимает, все в себе заключает. На стр. 223-й в примечании 18-м говорится, что религия Гомера — религия *общего* предприятия, а религия Христа — религия *всеобщего* предприятия... Греческая религия была языческая, т. е. народная, а христианская — всеязыческая, т. е. всенародная. Прочтите стр. 567 (со слов «Собор, имеющий целью действительное примирение всех религий»), 568—572-ую до слов «Ислам признает войну открытую, а еврейство ведет

войну скрытую» — со всеми примечаниями к этим страницам и Вы увидите, что все религии, все ереси есть не что иное, как искажение христианства, есть лишь крайности, в которые впадали останавливавшиеся на чем-либо одном в этой всеобъемлющей религии.

Вы говорите о действии *благодати спасающей*, из веры в Искупителя и Спасителя *исходящей*. Неужели же для спасения достаточно только веры? А что же будет с теми, которые не имели и, главное, не могли иметь веры в Искупителя и Спасителя?! И разве придавать такое исключительное значение *вере* не значит ли впадать в протестантизм? По этому поводу прочтите стр. 185 (со слов «Католическое дело, или литургия» и проч.), 186 и 187 почти до конца, до слов «Мысль западноевропейская берет свое начало». На этих страницах Вы найдете, что полагать «спасение в *одной только вере*» значит ставить «вне спасения всех, кто не имел веры или не признавал ее единственно спасительною, т. е. весь языческий мир, древний и новый, и даже весь христианский, не согласный» и проч. На этих же страницах говорится, что вера сама по себе не может быть спасительна, только дело, захватывающее всю душу, т. е. чувство и мысль (тут и вера, и знание не бездейственное, а прилагаемое к делу спасения), может произвести нравственный переворот и пр. На этих же страницах говорится, что трансцендентное воскресение (т. е. воскресение без участия в этом деле человека) произойдет не тогда, «когда воля человеческая подчинит себя воле Божественной, а наоборот, когда противление Божественной воле достигнет высшей степени», так что «воскрешение должно явиться как наказание, а потому оно и возбуждало страх». Воскрешение же при участии человека, имманентное воскресение, «необходимым условием составляет подчинение человеческой воли воле Божественной, и при этом воскресении не может быть той странности, как при трансцендентном, при коем воскресение, т. е. избавление от всех зол, возвращение всех утрат, является карою». На стр. 340-й говорится, что самая важная ошибка Запада состояла в том, что он все делил, отвлекал, и там указано, что случилось с религией по отделении от нее знания и нравственности, что случилось с государством по отделении его от церкви, с нравственностью — по отделении ее от религии и проч. Отделение веры от знания, признание возможным спасение одною верою, спасение не всеобщее, а отдельных только лиц, несмотря на гибель других, отцов и братьев наших, — при чем упраздняется заповедь о любви, полагающей душу свою за други своя, — и делает веру неискреннею, а знание бессильным, ненужным. На стр. 442-й говорится: «В безусловном разделении трех идей, или предметов разума — Бога, человека и природы, — и заключается причина зла, из такого разделения происходит и разде-

ление на два разума». Прочитав же стр. 442 и 443, на стр. 444 Вы найдете, что «движение от Канта вперед будет призывом к объединению двух разумов чрез расширение предмета практического разума до широты теоретического, причем Бог, признаваемый теоретическим разумом лишь за идеал, из регулятивной идеи знания становится Существом, Которое через самого человека приводит в исполнение план спасения». Только разум *практический* может и должен доказать бытие Божие и бессмертие души, он и будет таким доказательством, «сделавшись орудием воли Бога отцов», «сделавшись орудием в деле уничтожения зла».

На стр. 446 Вы прочтете, что «вопрос о двух разумах и трех предметах теоретического разума, — т. е. мы — познающие, мир (природа) — как предмет знания и дела и Бог — как создатель того и другого (нас и природы) — разрешается подчинением познающих (т. е. нас) Богу, причем подчинение это выражается управлением познающими (нами) миром (природою). Подчинившись Богу, став Его орудием, люди становятся правящими и вместе с природою станут уже *миром*, а не *миром*^{150а}, как это ныне есть...» И неужели же, глубокоуважаемый Владимир Александрович, прочитав все, здесь мною указанное, Вы повторите, что написано в Вашем последнем письме, а именно, будто в 1-м томе о спасении человечества самим Богом и благодатию говорится мало и бледно. Напечатанное в 1-м томе только и говорит о том, вполне ясно и точно, что человек, чтобы осуществить, исполнить свое назначение, должен сделаться орудием Бога и все зло происходит от того, что человек, злоупотребляя своею свободою, которая есть необходимое условие совершенства, достижения совершеннолетия, уклоняется от пути Господня, перестает быть Его орудием, отдаваясь наслаждению, заботе о своем личном благополучии, ведущем к разъединению, ко вражде. Все зло от разделений, которые были, однако, необходимы, потому что только измерив, испытав всю глубину зла, можно победить зло. Также не имеет основания и незаконно разделение на разумное и сверхразумное: сверх разума ничего нет и быть не может, разум все объемлет, все в себе заключает. Высшим разумом обладает Бог, для которого все ясно, ничего нет непонятого, так как Им все создано, он всеведущ и для него нет ничего чудесного, нет чудес. Самое величайшее чудо — Воскресение Христа, Его вочеловечение, бессеменное зачатие, вхождение и исхождение при запертых дверях и пр. — все это явления не чудесные, не сверхъестественные, а вполне согласные с сущностью естества, самим Богом созданного и изначально уже обладающего всем, что необходимо для осуществления всех этих на наш взгляд чудес. Для нас же, у которых разум едва пробуждается, даже все явления, которые мы называем естественными, в сущности чудесны, — не бессеменное только, но и зачатие при участии семени, не воскресение только, но и смерть для нас не менее чудесны. Если же мы называем эти явления естественными,

то только потому, что видим их постоянное повторение при наступлении известных условий. Но как, каким образом при наступлении определенных условий происходит то, что происходит, мы не знаем, уразуметь, объяснить не можем. Господь обладает *высшим* разумом, но и наш разум отличается от *высшего* только степенью, а потому и нет основания высший разум называть *сверхразумом*, а все, для нас ныне непонятное, чудесное, *сверхразумным*.

Но даже если и допустить, что Вы правы, что в 1-м томе мало и бледно говорится о спасении Самим Богом и благодатью, то не надо забывать, что Н-лай Ф-ч обращает свой призыв к людям, он призывает *людей* к делу, а потому ярче и яснее всего он должен был показать, в чем это дело людей должно заключаться, что должны делать именно люди, что нужно делать человеку, а не Богу. Богу таких указаний не надо, и действие благодати, если оно не зависит от наших действий, то не зависит и от наших слов. Н-лаю Ф-чу необходимо было показать также, что происходит от уклонения людей от дела спасения и к чему ведет *не-делание*. Все это с особенною яркостью и выражено Н-лаем Ф-чем. Между прочим, на стр. 320-й говорится, что первая христианская община, основанная только на чувстве, не могла удержаться на первоначальной высоте и должна была ввести внешний закон под видом канонического права, потому что не имела в основе *знания*, т. е. пренебрегла разумом. На стр. 229-й говорится, что при «самом открытии шестивия по заповеди *“науците”* мы встречаем в проповедниках-учителях отрицание самой способности знания в человеке». «Потому-то христианство и дало лишь ограниченный смысл заповеди *“науците”*, потому-то оно и бичевало все, одаренное сильными умственными способностями, не указывая дела, в котором умственные способности могли бы найти приложение; потому-то и само христианство, вместо указания действительных способов к освобождению от зависимости от сил небесных и земных (т. е. материи и природы), усвоило лишь гордый взгляд на материю и природу, уча по ветхозаветному не поклоняться ничему, что на небе и на земле». Что произошло от пренебрежения разумом, ярко изображено на стр. 157 (в конце, со слов «При Константине вошло в церковное употребление поклонение кресту» и пр.) и особенно на стр. 158 (обратите внимание на примечание 24-ое, где говорится, что двигателем было чувство, христиане служили Богу всем своим чувством, но не всею мыслью и знанием), стр. 159, 160, 161 (тут можно пропустить вставку со слов «таким образом К<онстантино>поль, кроме противоречий и проч.» строк 15—16 и читать дальше), стр. 162, 163, 164, 165, 166. Особенно прошу обратить внимание на стр. 172 и 173, где говорится — «Уподобление Богу — это желание не быть грешниками, это нелицемерная любовь к Богу как совершенству. Называть это гордостью значит иметь оскорбительное понятие о Боге и скотское о человеке». Обратите внимание и на

примечание 35-ое на стр. 239-й, где говорится о том, что вера и знание не были примирены в Византии, потому что вера была неискренна, а знание бессильно, и что этим элементам надо соединиться, чтобы вера стала искренней, а знание проявилось бы в действительности.

Хотелось бы еще указать место, где с еще большею ясностью говорится, что христианство не вошло в жизнь только потому, что церковное понимание христианства слишком презрительно относится к способности познающей, к разуму, не придавая ему, в сущности, никакого значения и возлагая все упование свое на благодать и веру спасающую, и это вопреки даже народному пониманию, по которому «на Бога надейся, а сам не плошай». Мне кажется, что боящиеся рационализма Н-лая Ф-ча относятся к числу тех идеалистов, о которых говорится на стр. 150, 151 и 152, в параграфе под буквою б, прошу Вас, прочтите эти превосходные страницы, прочтите и несколько выше, на стр. 149-й со слов «В первые времена по воскресении Христа, когда началось собиране во имя Христа». Читая все это, я не могу не удивляться, что язык, которым написана книга, называют *корявым*. Я думаю, что отзывающиеся так об языке книги не в силах войти в круг идей, заключающихся в книге, а потому и язык им кажется корявым. Недостаток книги заключается в том, что мысль часто прерывается вставкою побочных обстоятельств. Несомненно, что придерживающиеся церковного, т. е. нынешнего церковного учения *безусловно*, с неизбежностью страшного суда и ада, с возможностью спасения личного (т. е. каждой личности в отдельности), причем одни будут сиять как солнце, другие — как месяц и проч., признающие, что одни из людей предназначены к гибели, а другие к блаженству, подобно тому как горшечник одни сосуды приготовляет для низкого, а другие для высокого употребления, — эти с толкованием христианства, даваемого Н-ем Ф-чем, не согласятся, как не согласятся и стоящие на противоположном конце, как не были согласны со Христом ни иудеи, ни язычники; но, не будучи согласны между собою ничем, иудеи и язычники согласились в одном, что Христос должен быть распят. Так должно быть и со всяким истинным последователем Христа, так должно случиться и с Н-ем Ф-чем. Но надежда последнего не на то, что он может согласить все противоположности в одном мнении, — всю свою надежду он полагает в объединении всех враждующих между собою в одном деле, общем для всех смертных, в деле всеобщего спасения от болезни и смерти; соединившись же в этом деле, враги станут друзьями, сойдутся и в мысли. Призывая к этому делу, Н-лай Ф-ч старается как возможно меньше говорить о том, что между ныне враждующими может возбудить только новые споры, обострить вражду, а потому, по мнению одних, он мало и бледно говорит об участии Бога, а другие обвиняют его как раз в противо-

положном. Для Н-лая Ф-ча все заключается в том, чтобы объединить, собрать воедино и верующих, и неверующих, как и Христос имел в виду не иудеев только, но и язычников. Нельзя, однако, сказать, что современное церковное христианство склоняется на сторону иудеев и отходит от язычников далее, чем следует, а между тем христианство, по крайней мере христианство православное, должно стоять как раз в центре между ними и обнимать их собою. Толкование христианства Н-лаем Ф-чем как учение ни на что другое, как на провал, и рассчитывать не может ни у церковно верующих, ни у совершенно неверующих. Но не как учение, а как *призыв к делу всеобщего спасения* оно может быть принято теми и другими в особенности тогда, когда бедствия, к которым мы, по-видимому, приближаемся, дадут себя почувствовать всем, и особенно тем, которые в настоящее время ограждены от этих бедствий или богатством, или же общественным положением, дающим средства к существованию. На благоразумие рассчитывать, по-видимому, мудрено — только бедствия отрезвят нас.

Вот что считаю пока нужным ответить на Ваше письмо. Очень буду рад, если расхождение наше не будет уж так велико, что Вы не захотите даже и отвечать мне.

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

16 июля 1910. Исар

Исар. 16/VII 1910

Глубокоуважаемый и дорогой Николай Павлович!

Сердечное спасибо Вам от меня и всей семьи моей за вчера полученное поздравление с днем моего Ангела и за память обо мне.

Ради Бога не вмените мне в непростительный проступок мои редкие и запаздывающие к Вам письма! Я Вам писал после Ваших ценных и многосодержательных разъяснений, и высказывал, как важны они и для меня, и для тех лиц, от которых, гораздо более, нежели от меня самого, исходили недоумения по известным пунктам учения Н. Ф-ча. Не помню теперь, когда именно послано было Вам это мое ответное письмо. А затем, сознаю и каюсь — не писал, но не по нежеланию, а по тому постоянному утомлению, которое чувствую под бременем безостановочного головного труда. Вот уже 3-е лето, как я совсем не отдыхаю: сознание, что недолго времени остается для работы, заставляет отдавать ей все время и все силы; а когда перестаешь дневную задачу делать, чувствуется уже невозможность серьезной письменной беседы и малодушно откладываешь такую переписку, которая не есть пустословие, а дело, и серьезнейшее. Вот, и (верьте мне!) только это — причина моих недоимок в переписке с Вами. Как бы мало убедительным

Вам это ни казалось, а это — правда, и я буду глубоко огорчен, если Вы примените ко мне высшую меру наказания, то есть «прекратите переписку со мною». Право на это Вы, может быть, и имеете, но Вам известно, что выше юридических норм стоят этические, а также и то, что еще выше — правила религиозные, среди коих есть и такое: «нет греха, превышающего милосердие»...

Забравшись сюда, я отдался с большим усердием изданию своей книги «о буддизме в сравнении с христианством». Ректор С-Петербургской Академии преосв. Феофан просил меня дать эту работу в орган академии «Христ<ианское> Чтение»; я согласился; усиленно занялся переделкою и перепискою, и в июле-августовской книге журнала уже напечатаны 2 первых главы¹⁵¹. Но затем пришлось столько читать новых для меня материалов и критических работ (для главы об составе и истории будд<ийского> Свящ<енного> Писания), что на это пошло много времени и нелегкого труда. На днях заканчиваю этот (совсем новый в моей книге отдел), отошлю в редакцию и затем присяду на некоторое время за уже начатую переписку отрывков Н. Ф-ча по философии (о разных мыслителях). Как перепишу часть, так пришлю Вам вместе с теми статьями, которые отремингтонировал ранее Михаил Николаевич¹⁵². Я рад, что, судя по упоминанию в Вашем прежнем письме, у Вас есть целая большая статья для II тома¹⁵³; ранее Вы писали, что у Вас почти ничего нет. Истинное несчастье — недостаток времени! Рукописи и письма для II тома требуют того, чтобы все отложить и отдаться на время одному редактированию их, ибо тут нужен не только просмотр и сравнение текстов (вариантов), но и вставные, соединительные и пояснительные тексты свои, иначе от этих ценнейших отрывков получится неясное сочетание. Но исключительной работе над этим делом мешают мои обязанности перед целым рядом лиц, с которыми я связан общою деятельностью. Попробую, сколько смогу, работать урывками. <...>

Прошу Вас передать мой искренний поклон Юлии Владимировне и сыновьям Вашим, а себе самому мою усердную просьбу сменить гнев на милость и не разрывать сношений без действительно к тому повода. Мы еще нужны друг другу для дела! Преданный Вам и уважающий Вас В. Кожевников.

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

23 августа 1910. Исар

Исар. 23/VIII. 1910.

Глубокоуважаемый Николай Павлович!

Одновременно с этим письмом отправляю Вам посылкою на три рубля проредактированные мною и переписанные статьи Ник. Ф-ча, предназначенные для II-го тома.

Пока я успел проверить и переписать только 36 статей и статейек. Все они должны, по моему разумению, [пойти] в 1 отдел II-го тома под общим названием «Статьи и отрывки о разных мыслителях». Посылаемое теперь все относится к Канту и только 3—4 последних статьи — к Гегелю. Дальше вышлю несколько статей о разных философах и целую группу статей о Ницше. Затем сюда же присоединим уже отреминтонированные Михаилом Ник^олаевичем, но потребовавшие многих редакционных поправок, статьи о Ричле. Вероятно, и еще что-нибудь найдется в том же роде, например, статьи о Влад. Соловьеве¹⁵⁴. В общем составитя очень приличный отдел историко-философского и критического содержания. Положим, многие выражения и даже целые пассажи этих статей вошли уже в состав других, более крупных, так что неизбежно получится некоторое повторение. Но это не должно останавливать нас от печатания посылаемых статей. В этих первоначальных набросках и вариантах талант Н. Ф-ча, по мнению не моего только, но и других читавших их, напр^{имер} Булгакова и знающих эти отрывки по выпискам в моей книге, — светит еще ярче, чем в больших статьях, и самая их сжатость — большое достоинство в своем роде; особенно после больших статей, в этих читатель найдет, так сказать, конденсированную суть первых; а по слогу эти наброски несомненно нередко сильнее, ярче и прозрачнее выражают великое содержание мыслей. Вчера я опять читал Булгакову многое из них и он от многого был в восхищении. Теперь я должен пояснить о своих приемах работы над этими листками. Их характер набросков, сделанных отрывочно, быстро, недоконченно, иногда обрываясь на полслове, иногда — затуманиваясь в выражении, очевидно под влиянием ночной работы, доходившей до переутомления, — все это заставило меня взять на себя, не скажу право, а обязанность в подобных случаях поступать так, как приходилось много раз, если не всегда, поступать, когда мы, бывало, с Ник. Фед-м днем переписывали то, что он набрасывал ночью, причем сам иногда говорил, что конец какой-нибудь статьи не дописан или брошен по утомлению или что редактирование того или иного выражения не задалось и требует поправки. Я полагаю, что если он сам не только позволял мне (как и Вам, конечно, в сходных случаях) делать необходимые соединительные вставки для связи набросанных главных мыслей или заменять то или иное слово и даже целую фразу там, где иначе получалась неясность, двусмысленность или даже фальшивая постановка мысли (такне факты в рукописях этих статей — налицо!), я полагаю, что в подобных случаях теперь, когда его нет самого для этих необходимых исправлений, теперь не будет непочтением к его текстам внести эти необходимые вставки и поправки там, где иначе должно получиться противоречие или просмотр или опасность быть

для него ложно истолкованным читателем или, наконец, быть обвиненным в какой-либо фактической ошибке, по забвению или рассеянности.

Посоветовавшись об этом с людьми, уважающими авторитет Ник. Ф-ча, я пришел к заключению, что иначе поступить нельзя, и я думаю, что и Вы, которому на усмотрение я предлагаю теперь этот вопрос, согласитесь со мною.

Само собою разумеется, что все поправки я допускал лишь в таких случаях, когда усматривал, после внимательного разбора текста, несомненный недосмотр или явно неудачное выражение; внося же поправку, брал ее из ближайших к данному тексту источников, чаще всего из этого же текста или из вариантов и аналогичных ему статей, а вставки редактировал, как и поправки, опять-таки насколько можно, его же собственными выражениями. Если бы воздержаться от вставок, пришлось бы преподносить читателям или нечто бессвязное, разорванное (как это и видно часто в подлинных листках, где оставлены пробелы для соединения частей написанных), или же прямо непонятное. Но, в общем, и поправок, и вставок потребовалось сравнительно немного. Притом же все они (за исключением простых описок) мною обозначены скобками, то есть так: [вставка моя], что должно быть оговорено и при печати, так что если бы даже редакция вставки и оказалась неудачной, всегда и всюду ясно будет читателю, где подлинный текст и где вставка издателей.

Далее — вопрос о последовательности статей сходного содержания, например, ныне посылаемых. Это — отрывки и наброски, но в общем от расположения их получается в содержании их взаимная связь и подкрепление. Поэтому я так и старался их расположить: и обозначил последовательность статей римскими цифрами. Но это пока — мера временная. Вероятно, найдутся еще статьи, которые по содержанию придется вдвинуть между посылаемыми. Одну такую я уже нашел *post factum*, но не успел переписать. Перед печатанием порядок нумерации статей можно будет, конечно, если нужно, переменить.

Наконец — о заглавиях! Многие даны самим автором; остальные подписал я, по необходимости, когда пользовался этими статьями для своей книги, ибо иначе не было бы возможности цитировать (ведь это все еще не напечатанные вещи, и на страницы ссылаться нельзя!).

Все заглавия, данные мною, взяты из самих статей и почти все в дословных их выражениях. Заглавия дают определенное понятие о содержании статей и многие сами по себе колоритны, так как являются отражениями того остроумия, которым блещут эти статьи (напр<имер>, про Гегеля «Панлогизм или иллогизм?» — или «Фи-

лософ — чиновник»). Я поэтому очень стоял бы за сохранение этих заглавий.

Вот и все пока касательно редакционных вопросов, связанных с посылаемым сейчас. В этих статьях, по счастью, не приходилось иметь дела с добавлениями к тексту очень длинными; но в будущих статьях это предстоит. Как тогда поступать? Давать ли варианты один за другим? или сливать самому их воедино?.. Думается, что общей формулы для всех случаев установить нельзя; что можно соединить без особого отягощения хода изложения, лучше было бы соединить, а разросшееся в целый специальный «экскурс», хотя бы иногда и небольшой, лучше давать всегда за статьей, особым добавлением. Местах в двух нечто подобное пришлось сделать и в ныне посылаемых статьях.

Я думаю, что статьи о разных мыслителях составят в печати, когда соберутся все, страниц 150, если не больше. Затем у Вас есть, Вы писали, большая статья «О музее»¹⁵⁵; найдутся и у меня в депозите несколько статей. А кроме того, я очень желал бы, чтобы во 2-й т. вошли заметки и статьи литературно-художественного и критического (по произведениям искусства) содержания¹⁵⁶. Такие есть, и они внесли бы разнообразие в содержание 2-го тома; ибо, после стольких похвал материалам, предназначенным для издания, не следует закрывать от себя и одну теневую сторону их, а именно: повторения, хотя и прекрасных выражений, но очень часто встречающихся, что они при своей многократности принимают уже характер чуть не математических формул, определенных и точных, но сухих, а при очень частом повторении, утомляющих читателя (таковы, напр<имер>, «слепая сила природы»; «превращение слепой силы умерщвляющей в воссозидающую»; «объединение всех разумных существ для управления силою неразумною или для обращения слепой силы» и т. д.). Слов нет — все это необходимо, но в мелких статьях, где мыслям не дается просторного развития, эти повторения в конце концов начинают утомлять и ослаблять внимание своею монотонностью. Вот почему было бы хорошо, если бы оказалось возможным рядом со статьями, трактующими главные вопросы по существу, поместить и такие, где излагаются темы несколько иные, хотя к тому же великому делу направляющие. Я помню, такие были, напр<имер>, о пьесах Ибсена, о романе Уйда «В Маремме»¹⁵⁷ и т. п. Они где-то «заложились» среди рукописей: надеюсь, отыщутся. Нет ли чего такого у Вас?

Наконец — о письмах! Я рассчитывал, что у Вас есть немало таких писем, в которых найдется требующее опубликования. Но, к сожалению, Вы писали, что таких у Вас едва ли много найдется.

Из адресованных мне и имеющихся у меня же нескольких писем другим лицам, я убежден, можно почерпнуть немало интересного, заслуживающее печати, тем более что здесь мы будем иметь речи

Ник. Ф-ча, так сказать, без малейшей ретушевки и в полной непосредственности. Огромную важность далее представляют письма как отражение чувства, характера, темперамента; всему этому здесь более простора, чем в статьях. Но, с другой стороны, ясно — не все в письмах подлежит оглашению. Нельзя же предавать печати такие тирады, как напр<имер>, попавшуюся мне сейчас: «Этот осел, Новгородцев (профессор моск<овский>)» или «свинья Ивакин»!..¹⁵⁸, не говоря уже о том, что на долю меня, грешного, да и Вашу также, не раз перепадало! Такое, понятно, придется исключить, а допустимое в этом роде, важное для характеристики человека или в биографическом отношении можно, пожалуй, печатать «прикровенно», как говорит Петр Ив<анович> Бартенев, напр<имер>, опуская имена и фамилии. Это вопрос важный, о котором стоит подумать: именно с точки зрения Н. Ф-ча, для сохранения памяти не о писателе лишь, но и о *человеке* такие черты (я не о теневых лишь говорю, но и прежде всего о световых, проглядывающих часто в таких «нецензурных» тирадах) важно сберечь для будущего. Помрем мы с Вами, исчезнут письма, и скудные и без того биографические материалы канут в забвение! Жаль, горестно об этом подумать! Издатель писем Соловьева¹⁵⁹ находит нужным тискать десятки самых пустых записок, [1 нрзб.] даже чуть не лавочных счетов...

Как нам поступить в данном случае и какую провести границу; вовсе ли опускать все личное, ограничиваясь одним идейным, или с выбором — если 2-е, то до каких пределов? Об этом и обо всем затронутым в этом письме прошу Вас отозваться и вообще поделиться Вашими мыслями о содержании II т<ома> и приемах его редактирования. Труды редакционные этого тома предстоят не меньшие, чем в I-м, и приступать к печатанию можно, лишь когда достаточно сориентируемся в составе материалов. Отдельные запросы на книгу Н. Ф-ча и мою не прекращаются, и благодарственные и сочувственные отзывы также. Общее впечатление — то же, что и раньше: специалисты тупы и глупы; добровольцы приемлют и умиляются.

Кое-что важное, проектируемое Булгаковым для распространения идей Н. Ф-ча сообщу в следующем письме. — Я здесь до 25 сентября, затем — в Москве.

Наши все и я сердечно приветствуем Вас и все Ваше семейство. Юлии Владимировне почтительно кланяюсь и особо приветствую Вашего симпатичного Михаила Николаевича.

Преданный Вам В. Кожевников.

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

18 ноября 1910. Верный

<...> Прочел в № 12438-м, от 27-го октября, Нового Времени сообщение о докладе Гинкена «Идеальный библиотекарь Н. Ф. Федо-

ров». Кто составляет такие сообщения? И каким мармеладным изображен там Н. Ф-ч¹⁶⁰. Мне думается написать по этому поводу и дать надлежащий образ Н. Ф-ча; но ведь не напечатают, кому нужно знать, что был за человек какой-то никому не известный библиотекарь.

Те три брошюрки по поводу книги Родионова «*Наше преступление*» и по поводу письма Толстого Славянскому Съезду в Софии и послал и ныне покойному Л. Н. Толстому, от которого получил ответ от 5 октября из Ясной Поляны¹⁶¹; копию этого письма Толстого прилагаю. Я думал отвечать на это письмо *многое*, а теперь придется напечатать это письмо и ответ на него, который предлагал послать Толстому¹⁶². <...>

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

3 декабря 1910. Москва

<...> Спасибо Вам за 2 Ваших статьи¹⁶³, я нахожу их весьма дельными; тон, быть может, найдут несколько резким, но как гладить по головке тех, о ком Вы пишете! Беда в том, что на серьезные призывы слишком туго отзываются! Впрочем, должен Вас порадовать некоторыми фактами. Ко мне обратился за книгой Н. Ф-ча и моею генерал (бригадный, из Нижн<его> Новгорода) Нечволодов¹⁶⁴, по указанию моего знакомого, Щечкова, члена Г<осударственной> Думы (правого). Генералу этому Высочайше поручено составить общедоступную историю России. Щечков же указал ему ознакомиться с мыслями Н. Ф. об историч<еском> значении и призвании России. Я, конечно, тотчас же послал книги. Оказалось, что Нечволодову они очень понравились и он несколько раз писал, что с упоением читает величавые мысли Н. Ф-ча и будто бы постарается кое-что включить во 2-й т. своих «*Рассказов о Русс<кой> Земле*» (книга, кажется, недурная, т. е. 1-й том, вышедший в 1909 г. Издание братства при Свято-Николаевской Церкви 58 пехот<ного> Прагского полка в Николаеве; братство основано этим же генералом, когда он был командиром полка, и ему же он предоставил выручку из книги). Все это очень симпатично, а принимая во внимание, что 2-й том будет рассылаться в виде премии при «*Сельском Вестнике*», это обеспечивает распространение в огромном количестве (77 000 экзем<пляро>в). Если бы действительно удалось хотя бы что-нибудь провести из мыслей Н. Ф-ча в такой книге!.. Я сделал, что мог; несколько раз и помногу писал ему, помогал в отыскании материалов и пр. Но мало все-таки надежды на то, что он справится с задачей. Тогда надо было совсем иначе писать книгу. В декабре он хотел быть здесь и захватить ко мне. — Затем, на днях получил просьбу от другого военного, полковника Голеевского, по-

мощника нашего военного Агента в Лондоне, тоже выслать ему книги, о которых он узнал от г-жи фон Цур Милен, которой я уже раньше послал их (она писала, что очень жаждет узнать учение Н. Ф., так как «с тех пор, как стала серьезно мыслить, вопрос о воскресении казался ей самым главным из всех»). Завтра посылаю и этому полковнику. Затем было трогательное письмо от одного священника из Костром<ской> губ., уже отчасти знакомого с книгой Н. Ф-ча и моею. Послал и этому. Много получаю и еще запросов и, сколько могу, удовлетворяю; но многим принужден и отказывать: некоторые, видимо, просят только потому, что книгу можно получить задаром. Сегодня получил письмо из Киева от Кудрявцева (не бывший ли ученик Н. Ф.?), недавно другое тоже из Киева от некоего Гумилевского, ссылающегося на Ваше обещание (в № 18 «Турк<естанских> Ведомостей») высылать книгу тем, кто даст, по прочтении, отзыв о ней¹⁶⁵. Все просьбы невозможно удовлетворять: надо поберечь часть издания для будущ<его> времени. У меня осталось 3 экз<емпля>ра книги. Прошу Вас выслать мне экземпляров десять наложенным платежом, дабы не убытчать пересылкою. Моей книги тоже остается только 30 экземпляров. — Статью Гинкена¹⁶⁶ читал. Этот господин тоже писал мне летом, получил от меня книги и мне прислал в благодарность свое 3-томное сочинение о Бетховене¹⁶⁷. Рецензия о его реферате — ужасная путаница, что я ему и поставил на вид. Затем он обращался с просьбою выслать портрет Н. Ф-ча для петерб<ургских> библиотекарей. Я ответил, что единственное изображение Н. Ф-ча помещено было в «Весах» (рисунок Пастернака¹⁶⁸). Кстати, на днях Пастернак также просил у меня книгу Н. Ф-ча; дал и ему.

Я сейчас только ненадолго, но освободился от чтения лекций (читаю здесь еженедельно, а затем, по приглашению Ректора Духов<ной> Академии, читал для студентов Академии); печатаю «Буддизм»; перевожу одну книгу с английского для издания¹⁶⁹. Но сейчас несколько поосвободился от срочных дел и займусь перепискою статей Ник. Ф-ча. Надеюсь, несколько статей вышлю Вам еще до Праздников.

Ну вот и Толстой умер! После всего, о нем говоренного и писанного, трудно уже и говорить еще что-либо сейчас. Слышал я от Мих<аида> Н<иколаеви>ча, что Т<олстой> написал Вам письмо¹⁷⁰, и потому был очень рад получить его копию. Оно очень важное и, в сжатом виде, дает отличные указания на недостатки его учения. Оно должно быть непременно опубликовано Вами, быть может, с предыдущими его письмами и Вашими репликами?¹⁷¹ А что же Ваш сборник?¹⁷² В мое распоряжение отдана рукопись Ивакина: «Жизнь в Ясн<ой> Поляне и воспоминания о Толстом за 1886—89 гг.». Она будет издана; много интересного¹⁷³. Для меня же важнее всего то, что много есть бесед Н. Ф-ча с Толстым и о Толстом.

Мой приятель М. А. Новоселов, которого Вы, кажется, не очень-то жалуете, как и его издательскую деятельность, также получил письмо из Шемардина от Толстого (после многих лет размолвки и разрыва). Из этого письма видно, что Т. предполагал надолго остаться в Шем<арди>не, ибо туда указывал адресовать ответ; но потом его неожиданно увезли оттуда. Он очень одобрил издания Мих<аил>а Ал<ександрови>ча и даже последнее, что он читал в Астапове, были две книжки «Рел<игиозно>-филос<офской> библиотеки». Письмо это (Толстого к Новоселову) будет, вероятно, приложено к речи Булгакова о Толстом в Декабр<ьской> книжке «Русс<кой> Мысли»¹⁷⁴. Много толкуют о произошедшем будто бы перед смертью (в Оптиной и в Шемардине) повороте Толстого к лучшему, в сторону примирения с Церковью. Мне как-то в это не верится, а впрочем — Бог знает? Ужасно, что снят арест с его издания для детей «Учение Христа»¹⁷⁵ и пущено в обращение. Там все догматическое (Богочеловечность и пр.) опущено; опущено и воскресение Христово!.. <...>

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

24 января 1911. Москва

Москва. 24/I. 1911

Глубокоуважаемый Николай Павлович!

Еще раз благодарю Вас за поздравление с Нов<ым> Годом; за добрые пожелания, а также и за высылку книг Н. Ф-ча. Хотя Ваша ответная телеграмма и успокоила нас относительно важнейшего применительно к Вам, однако из подробностей Вашего письма и из продолжающихся газетных вестей видно, какое, полное тревог и опасений, время вам приходится переживать — действительно, убедительное доказательство нашей беспомощности перед стихийными силами, впредь до оразумления их человеческим родом! Ваши мысли о выходе в отставку вызывают на многие размышления, которые, впрочем, пока преждевременно высказывать¹⁷⁶. <...>

Сообщу Вам, что за последние два месяца замечается оживленный спрос на книгу Н. Ф-ча и на мою. Я принужден в 1-й многим отказывать, ибо, ясно, — дальше, со временем, книга будет еще нужнее; остается же ее уже не ахти сколько, и раздавать надо бережливо.

Из достойных замечания просителей упомяну о министре Шварце¹⁷⁷, который, прочитавши мою книгу у кого-то, или просмотревши ее, обратился с просьбою прислать ему 2 экз<емпляра> оной, что и было исполнено. — Далее, был у меня генерал Нечволодов,

о котором я Вам писал подробно; говорит, что очень увлечен учением Н. Ф-ча, приемлет и последние его выводы, а исторические взгляды будто бы старался проводить несколько во 2-ом томе своих «Сказаний о Русс<кой> Земле», которые он повез печатать в Питер и по выходе поднесет Государю. Хочет писать о ложном преподавании русс<кой> истории и о желательном, в духе Н. Ф-ча. Как-никак, а все-таки это отрадно.

Выход в свет 2 томов статей Булгакова «Два града», М., 1911, где перепечатана его статья о Н. Ф-че¹⁷⁸, — также оживил спрос на книги его и мою. Свою я должен печатать 2-м изданием, ибо уже все разошлось. — Был у меня литератор Бородаевский¹⁷⁹ (из поэтов «в новом вкусе», но не из «крайних»); просил обе книги (я дал); очень хвалил Н. Ф-ча и сказал, что желал бы написать о нем популярную небольшую книгу и составить «антологию» из его мыслей. Это само по себе было бы полезно, если бы автор был надежный; но из беседы я вынес иное впечатление, допускающее возникновение изложения, искажающего Н. Ф-ча. Он же говорил, что Вячеслав Иванов, признаваемый за лучшего из новых поэтов (это, впрочем — на чей вкус) и за вдумчивого мыслителя (с чем можно согласиться), тоже читал Н. Ф-ча и идею воскрешения отцов не находит неосуществимой, ссылаясь на будто бы «теургические» способности будущего человечества. Боюсь, что в это «теургическое» примешивают нечто магическое на современный теософически-оккультический лад, что, конечно, не имеет ничего общего с учением Н. Ф-ча, научно-трезвым и реалистическим.

Гинкен опять обращался за содействием для получения портрета Н. Ф-ча для библиограф<ического> кружка в С.-Петербурге.

Буду ждать с нетерпением выхода сборника Ваших статей. — Я Вам писал о «Воспоминаниях» И. М. Ивакина о Л. Н. Толстом; в них много есть и о Н. Ф-че, главным образом — в связи с Л. Н-чем; к сожалению, уладить печатание этих «Воспоминаний» пока не удастся. Куча выходящего о Толстом начинает уже порядочно надоедать читателям, судя по тому, что недавно, в Петербурге, говорил мне редактор «Истор<ического> Вестника» С. Н. Шубинский. Удивительно, как неспособна наша «публика» выдерживать сколько-нибудь продолжительное сосредоточение внимания и вкуса на одной и той же теме. По всеобщему отзыву — никогда еще не замечалось такой лени и умственной апатии и равнодушия к чтению, как сейчас: «Ничего не читают!» — вот голоса публицистов, журналистов и книгопродавцев.

Прошу от меня и всех моих передать поклон глубокоуважаемой Юлии Владимировне и Вам самому.

От души желаем, чтобы почва под Верным утихомирилась. Эти пертурбации необычно долги. Будьте здоровы.

Преданный Вам В. Кожевников.

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

10 июля 1911. Исар

Исар. 10 июля 1911

Глубокоуважаемый Николай Павлович!

Начиная, как всегда, с извинения за промедление в ответе, сообщая Вам, что Панкратов¹⁸⁰, о котором Вы писали, есть сотрудник «Русс<кой> Мысли». Он, перед отъездом нашим из Москвы, звонил мне по телефону: просил «книжку» Федорова и вообще говорил по этому поводу тоном такого развязного газетного писаки, что, когда выразил намерение писать о Н. Ф-че, я счел долгом предупредить его о важности задачи (он, по-видимому, думал, что дело идет только о «библиотекаре»); книгу ему оставил и просил зайти за нею. Но когда в конце июня был я в Москве, то книга оказалась не взятою. Я позвонил в редакцию: сказали, он в отъезде. Теперь я написал ему, что книга давно его ждет, отзыва пока не имею.

Кто такой В. Ф. Булгаков¹⁸¹ — я не знаю и где дневник получить, не знаю также. Спрошу на днях у одного прибывающего сюда знакомого, который, быть может, его знает. Тогда добавочно уведомя Вас. — Бердяев хочет писать книгу о Н. Ф-че, но С. Н. Булгаков думает, что едва ли Бердяев справится с этою задачей. Он долго (т. е. Бердяев) со мною говорил об этом и я, как сумел, старался разъяснить ему те стороны учения Н. Ф-ча, которые он понимает превратно или не понимает. Он обещал советоваться относительно этого труда со мною. Приступить к работе хотел не ранее осени. — Ив. Ив. Алексеев из Богородска¹⁸² и ко мне писал и был у меня и просил книгу мою. Я ему послал. Недавно он прислал большое и хорошее письмо: говорит, что внимательно прочел; восхищается благородством и шириною взглядов Н. Ф-ча, многое считает безусловно верным, но кое-чего не понимает; в числе этого «кое-чего», однако, встречается существенное: «как практически осуществить воскрешение предков». Еще он удивляется, что Н. Ф. оставил «не затронутым вопроса о поле». Буду ему писать по этому поводу, так как он просит выслать книгу для Богородс<кой> библиотеки. Хорошо, что творения Н. Ф. попадут туда, где он скромно когда-то трудился! — Радуюсь, что она попала даже и в Буэнос-Айрес!.. <...>

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

19 августа 1911. Исар

<...> До возвращения в Москву я не имею возможности сообщить что-либо о дневнике В. Ф. Булгакова. — Недавно получил письмо от некоего Дмитр<ия> Михайл<овича> Сомина из Питера:

просил книгу Н. Ф-ча, которую он прочел случайно в Петербургской Публичной Библиотеке и, как он пишет, она «своим духом, глубиной и обоснованностью поразила его и дала новые устои его мировоззрения». Находит чтения одноразного недостаточным, просит прислать ему экземпляр. Я, конечно, тотчас же послал и просил о дальнейшем обмене мнений. Он пишет, что «занимается исследованиями в области активной философии духа и связанного с этим высшего проявления человекеской воли». Все это интересно. Затем здешний священник Щукин, несомненный праведник и глубоко религиозный человек и превосходный священник, хотя из ех-либералов «освободительного» периода, самостоятельно пришел к выводу, что сущность христианства и именно учения Христа как Сына Человеческого — в упразднении болезней, язв и смерти и в воскресении и в достижении бессмертия на земле¹⁸³. Книгу Н. Ф-ча и мою он давно взял у меня, но сказал, что начнет читать их лишь по окончании своих статей. На днях получу эти статьи. Посмотрим? Пишет он иногда очень увлекательно и всегда искренне. Статьи будут напечатаны. <...>

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

1 октября 1911. Москва

<...> Я приступаю ко 2-му изданию своей книги о Н. Ф-че¹⁸⁴ и, конечно, сочту долгом в предисловии указать на Ваш сборник¹⁸⁵; сообщите поэтому, когда приблизительно она может выйти? Печатание моей книги этой еще не начиналось, но пойдет, вероятно, быстро, так что, если буду здоров, она будет напечатана к февралю.

Интерес к Н. Ф. в тех скромных размерах, в каких он проявлялся, не ослабевает: по-прежнему получают письма и посетители являются за расспросами и с просьбами [о] книге. Мы приехали сюда 26, а 28 было в один день трое: одна курсистка, один полковник из Нерчинска и один неопределенный по типу москвич. За малым количеством остающихся книг, принужден часто отказывать. Самое интересное: священник Серг. Ив. Щукин в Ялте, претерпевший большие гонения за якобы вольнодумство в революционную пору, но несомненный праведник и превосходнейший пастырь, ныне восстановленный в должности самим строгим еп. Феофаном Таврическим, очень талантливый писатель, подвизавшийся в либеральном «Московском Еженедельнике» Трубецкого, издатель Чехова, — ныне очень усердный «батюшка», от которого простой народ и «интеллигенты» равно в восторге, — самостоятельно, еще не зная Н. Ф-ча, пришел к признанию необходимости для христианства и Церкви принять учение о необходи-

мости победы над язвами и смертью и о бессмертии и воскресении здесь, на земле. Когда от меня он узнал о Н. Ф., он взял его и мою книгу, но сказал, что не будет читать, пока не закончит своих статей «Божественное и Человеческое», дабы не утратить самостоятельности мысли и изложения. Первую $1/2$ своей работы он мне давал читать: в ней — крупные литерат<урные> достоинства (он прекрасно и очень трогательно пишет) и много и по мыслям хорошего, но, конечно, несравненно мельче, поверхностнее, чем у Н. Ф. Притом же 2-й части, где о бессмертии и воскресении, я еще [не] имел в руках. Но уже и то чрезвычайно важно, что священник, и притом превосходный, самостоятельно приходит ко многому сродному мыслям Н. Ф-ча (всех спасти, прекратить смерть, всеобщее воскресение, реальное, а не мистическое). У него все исходит из чувства жалости¹⁸⁶, но нравственная мотивировка слабовата (долг к отцам, кажется, не постигнут). Статьи его, в том числе и эти, скоро начнут печататься в виде сборника в книгоиздательстве «Путь» (Морозова, Булгаков, Эри и их компания). Я указал ему усиленно на Н. Ф., но он, до времени, уклоняется от чтения.

<...> Вчера, в Унив<ерситетской> библиотеке, Е. И. Соколов¹⁸⁷ говорил, что в библиотеке нередко спрашивают том Н. Ф-ча, но онный исчез из библиотеки!! Поэтому завтра я отнесу туда новый экземпляр. <...>

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

21 марта 1912. Москва

<...> Скажу из нового Вам, что требования на книгу Н. Ф. и на мою идут непрерывно, и большею частью теперь от людей серьезных; но многим принужден отказывать за малым количеством экз<емпляров> (моих совсем не осталось, а перепечатку отложил до осени). В числе просивших книгу Н. Ф-ча был Вел<икий> Князь Петр Николаевич. Я ему послал; получил от него благодарность и просьбу прислать и мою книгу, и все мои сочинения; на днях некоторые из них пошлю ему.

На собраниях рел<игиозно>-фил<ософского> Общества в память Вл. Соловьева нередко упоминают во время чтений и прений о Н. Ф-че; а только что вышедшая диссертация проф. Булгакова «Философия хозяйства», видимо (да и из беседы я это знаю) навеяна некоторыми мыслями Н. Ф-ча. Было недавно даже одно чтение для учащихся о Н. Ф. некоего Матвеева (учителя), но неумело составленное; однако некоторые слушатели заинтересовались. Если будет напечатано это чтение, — вышлю¹⁸⁸. <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

12 мая 1912. Верный

12 мая 1912 г., Верный.

Глубокоуважаемый Владимир Александрович!

Деньги на пересылку книги получил, получил и телеграмму Вашу. Обратиться к Собору считаю необходимым, если Собор будет представлять из себя что-либо серьезное, если же он будет вроде нашей Думы, то обращаться к нему, конечно, не стоит. И во всяком случае прежде, чем сделать такой серьезный шаг, я представлю его на обсуждение Ваше, лиц, близких Вам и, между прочим, Л. А. Тихомирова. Считаю необходимым побеседовать и с Кузнецовым, который прислал мне свою брошюру о Преосвященном Гермогене¹⁸⁹. <...>

Вчера получил письмо, доставившее мне великую радость, от учителя *истории и географии* в Пензенском Реальном училище — Дмитрия Филипповича Попова¹⁹⁰, человека, очевидно, почтенного, потому что в прошлом году он был командирован от округа в качестве депутата на экзамены в прогимназию моей сестры в Нижний Ломов и через мою сестру обратился ко мне с просьбой о высылке ему книги. И вот этот Д. Ф. Попов пишет мне, что понимание Н. Ф.-ча христианства, отношений между религией и наукой, природой и человеком — является для читателей подлинным откровением и, нужно думать, истинным светом. Далее он пишет, что по указанию в предисловии он отыскал и все Ваши статьи, печатавшиеся в «Русском Архиве» за 1904, 1905 и 1906 годы, и прочитал их. Спрашивает, напечатан ли 2-й том, и просит оказать содействие к приобретению его. В заключение же Попов пишет: «Знакомство с произведениями Н. Ф. Федорова особенно ценным является для педагогов, чтобы при преподавании, невольно, быть может, не положить ложных основ в мирозерцание юношества». Вот пока все, что имею сообщить Вам.

Вчера вечером прочитал Преосвященному Димитрию статью о выставке 1889 года и произвел на него большое впечатление. 16 мая он приглашает меня ехать с ним к нему на дачу в 10-ти верстах от Верного, и я обещал ему прочитать там статью «Проект соединения церквей» и из статьи «Собор» о парламенте религий¹⁹¹. Преосв. Димитрий прошлое лето заседал в Синоде и будет, конечно, членом собора. Юлия Владимировна и я просим засвидетельствовать наше глубокое почтение Марье Григорьевне и Анне Васильевне и передать наш привет Вашим детям. Душевно Вам преданный и глубоко Вас уважающий

Н. Петерсон.

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

25 мая 1912. Исар

Исар. 25 мая 1912. Глубокоуважаемый Николай Павлович! В ответ на сейчас полученное письмо Ваше от 12 мая спешу сообщить, что я намереваюсь уехать отсюда в Москву около 30 июня дней на 5, не более и в первой $\frac{1}{2}$ июля во всяком случае рассчитываю (да и весь июль) быть здесь, и август также; а потому, если приедете в первой $\frac{1}{2}$ июля, то меня наверное здесь застанете, разве только что неожиданное случится. Итак, жду Вас с бумагами, отпоящимися к Ник. Ф-чу, и будем заниматься, вместе и порознь. Рад буду иметь Вас нашим гостем. Д. Ф. Попов и мне писал, да и вообще из Пензы это уже не первое проявление интереса к Ник. Ф-чу. Еще писал по тому же поводу Яхонтов, автор дельной книги о житиях русс<ких> святых¹⁹². Наши все Вам и глубокоуважаемой Юлии Владимировне кланяются. Кланяюсь также Григорию Ник<олаевн>чу¹⁹³. Будьте здоровы.

Преданный Вам В. Кожевников.

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

13 ноября 1912. Москва

<...> Сейчас говорил о Вашей заметке для «Моск<овских> Вед<омостей>» с Никол<аем> Мих<айловичем> Соловьевым (одним из «наших»; он инспектор 2-го реального Училища и очень хорош с Тихомировым). Он весьма заинтересовался Вашим сборником статей, ибо и раньше ему весьма понравилась Ваша «Переписка с Толстым»¹⁹⁴, и он сказал, чтобы я доставил ему Вашу рецензию для просмотра и 1 экземпляр книги Вашей для него, а другой для Редакции «Моск<овских> Вед<омостей>», что он просмотрит и книгу, и статью и напечатает последнюю, вероятно, под своим именем. Но прибавил, что хорошо бы добавить статью кое-какими замечаниями (это он сам сделал бы). Кроме того, просил еще 1 экз. для вручения попечителю учеб<ного> Округа, с которым (попечителем) он очень хорош.

В итоге, я решил, что наилучше было бы Вам самому занести ему 1) свою рецензию (Вы ее можете или получить от меня, или написать заново (это — проще), а во-вторых, четыре экземпляра Вашей книги (1 для Редакции, другую Соловьеву, 3-ю для попечителя, а 4-ю для одного господина, который вместе с Н. М. Соловьевым, вероятно, позаботится об оповещении о книге). <...>

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

22 декабря 1912. Москва

<...> Статья Ваша (ответ Матвееву) была напечатана, но с тенденциозным примечанием Редакции¹⁹⁵. Сейчас Матвеев звонил мне и спрашивал Ваш адрес. Он хочет писать Вам извинительное письмо о своих промахах в статье¹⁹⁶. Я поставил ему на вид нежелательность дальнейшей полемики; он понял и обещал вести себя соответственно. И вас я просил бы не отвечать на замечания Тихомирова: нечего раздувать недоумений! Из этой заметки Тихомирова Вы видите, что я прав в своих опасениях относительно гг. ревнителей «чистоты учения». До выхода II тома надо воздержаться от всякой полемики. <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

24 декабря 1912. Верный

24 декабря 1912 года

Глубокоуважаемый Владимир Александрович!

Вчера получил номер «Московских Ведомостей», в котором помещено мое возражение на заметку Матвеева с редакционным примечанием, и сегодня же отправил заказным письмом к Л. А. Тихомирову, копию которого Вы найдете ниже сего. Надеюсь, что Вы не осудите меня за этот ответ. Получив номер, как и в первый раз, думал промолчать, но затем решил еще раз написать. Пользуюсь случаем еще раз поздравить Вас, Марью Григорьевну и Анну Васильевну с праздником.

Всею душой Вам преданный, искренно и глубоко Вас уважающий

Н. Петерсон.

Копия

Приношу Вам глубокую благодарность за помещение в № 295 Вашей газеты моего возражения против заметки С. М. в № 293-м «Моск<овских> Ведом<остей>» о моей книге — «Н. Ф. Федоров и его книга “Филос<офия> Общ<его> Дела” в противоположность учению Л. Н. Толстого “о непротивлении” и другим идеям нашего времени». Еще больше благодарю Вас за снятие обвинения с идей Н. Ф. Федорова в неправославности, так как в редакционном примечании говорится, что редакция не может согласиться с православною многими идеями Федорова в моем лишь изложении, тогда как С. М. в своей заметке говорит прямо о самом Н. Ф. Федорове, что будто бы его идеи не могут быть признаны соответствующими

учению православной веры, а меня упрекает лишь в излишнем увлечении философией Н. Ф. Федорова. Но суждение г-на С. М. в счет идти не может потому, что он поторопился высказать свое мнение и о моей книге, не ознакомившись с ней надлежащим образом, с книгою же Н. Ф. Федорова он, конечно уж, не знаком, она вчетверо больше моей.

Но не поторопились ли Вы и меня назвать неправославным? Одинаково с православными я осуждаю Толстого, одинаково с православными смотрю на выступление Гр. Петрова в его письме к митрополиту Антонию, одинаково с православными возмущаюсь нашим, так называемым, освободительным движением и тем положением, в котором оказалась наша православная Церковь. И вот говорят, что я — не православный! Не недоразумение ли это, происшедшее, быть может, от неясного моего изложения, а может быть, и по другим причинам?! И не следовало ли прежде обозвания изложенных мною идей неправославными в газете, т. е. во всеобщее сведение, переговорить со мною, указав, в чем выражается мое неправославие! Обозвать неправославным человека, верующего во Христа и признающего православие высшим выражением христианства, ведь это значит возвести на него самое тяжкое обвинение. Как же можно так обесславить человека, не приняв всех указанных Христом мер, чтобы убедиться, точно ли он заслуживает такой брани. Назвать неправославным — это оскорбительнее всякой брани, всякого ругательства. Не потому ли все наши правые организации быстро распадаются и в вечной вражде друг с другом, что мы слишком скоры на брань, на ругательство, что мы слишком переоцениваем себя и слишком презрительно относимся к другим.

Справедливость требовала бы, чтобы и это письмо было напечатано в ближайшем номере Вашей газеты, но я этого не требую, предоставляя Вам поступить так, как Вы найдете справедливым. Пользуюсь случаем поздравить Вас с праздником Рождества Христова, провозвестившего, что на земле будет мир и между людьми любовь. Когда же это будет? Примите уверение в совершенном почтении. Всегда готовый к услугам Вашим.

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

17 марта 1913. Зарайск

<...> 14-го марта были в Зарайске¹⁹⁷, в ночь на 15-ое отправился в Рязань, где пробыл несколько часов, представился только Председателю. Возвращаясь из Рязани, купил на вокзале № 61-й, от 14 марта, «Московских Ведомостей», где статья Тихомирова о 2-м томе «Философии Общего Дела»¹⁹⁸. Нужно ли на нее реаги-

ровать и как, я не успел еще подумать. Во всяком случае, никакого *публично* выступления по поводу этой статьи с моей стороны без предварительного соглашения с Вами не будет; а написать только Тихомирову самому, быть может, я напишу, и этого письма он, во всяком случае, не напечатает и никому не покажет. Во всяком случае и это письмо я пошлю Вам на предварительный просмотр. <...>

Город здесь не дурной, старинный с кремлем и имеет тринадцать церквей; здешний Преосвященный именуется Рязанским и Зарайским. Дел, надлежащих моему разбору, не очень много. Квартирю нашли недурную, хотя и дороговато, 35 руб. в месяц; плохо то, что нет при ней ни сада, ни огорода. <...>

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

21 марта 1913. Москва

Москва. 21. III. 1913

Дорогой Николай Павлович!

Спасибо за скорое уведомление! Приветствую Ваше водворение в Зарайске: дай Бог в час добрый! — Статью Льва, конечно, читал и объясняю ее предшествовавшими стычками с Вами; без этого он, вероятно, просто не обратил бы внимания на книгу. Возражать ему публично ни в каком случае не следует; но я бы рекомендовал и письменно воздержаться. Вы его не переубедите, а только можете подвинуть на вящее выступление против книги; а он уже и своею статьею сильно повредил в правом лагере, среди, напр<имер>, таких людей, как Васнецов¹⁹⁹, С. Н. Фишер, некоторые иерархи и т. д. Конечно, мы можем на это сказать: «Наплевать!», но в деле, о котором говорит Н. Ф., плевать ни на кого нельзя. Вчера у меня был один из провинции, издатель журнала «Ревнитель». Он миссионер в Воронеже (Кунцевич²⁰⁰) и воскликнул: «Каково разделалито Федорова в “Моск<овских> Вед<омостях>х”!» Вот почему благоразумнее последовать правилу «не связываться!» — Письма Вашего Новоселову еще не мог прочесть: он очень слаб и споры ему вредны. Крандиевский публикацию сделал хорошо²⁰¹; но статьи пока нет; молчат и другие обещавшие написать. Это жаль, промедление вредит распространению книги. Отдельными экз<емплярами> понемногу, впрочем, идет.

Поклон от всех нас и сочувствие Вам и Юлии Вл<адимиров>не. Сердечно желаю всего лучшего. Преданный Вам В. Кожевников. Пишите.

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

3 апреля 1913. Москва

<...> В качестве нового по части общих наших интересов сообщая, во-первых, вырезку из «Утра России» о Н. Ф. Федорове по случаю нынешнего юбилея Румянцевского Музея²⁰². На это торжество я получил приглашение и почетный билет, но не пошел туда. В статье, конечно, есть ошибки, но все-таки хорошо сделал кто-то, что напомнил о Н. Ф-че. Во-вторых, Д. Ф. Попов пишет, что 10 экз<емпляро>в уже продал²⁰³, а остальные, говорит, наверное, разойдутся скоро, так что он выслал мне деньги за все 20 экз<емпляро>в. Жаль, что у нас мало таких ревностных распространителей идей Н. Ф-ча! От времени до времени обращаются с просьбами о 1-м томе; между прочим, на днях писал об этом мне Коноплянцев, автор хорошей биографии К. Леонтьева²⁰⁴. Я ему послал. Рассылаю I-й и II-й тома по библиотекам. От Академий и Университетов получаю благодарности за присылку книг. <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

7 апреля 1913. Зарайск

<...> Очень и очень благодарен Вам за статейку о Н. Ф-че по поводу юбилея Румянцевского Музея, на котором никто и не обмолвился о том, кто был чуть не два десятилетия, и даже больше, душою этого учреждения. В статейке кое-что переврано, но она написана с любовью, а за любовь все прощается; хотя немножко странно, что у любящего такая неосведомленность. Не писал Вам, потому что писать было нечего, и теперь не знаю, что написать о себе. Могу, впрочем, сказать, что стараюсь кратко изложить суть учения Н. Ф-ча, и как будто что-то выходит. Я думаю, что это была бы статейка, подходящая для бюллетеней²⁰⁵, хотя великовата для них. Перечитывая для статьи произведения Н. Ф-ча, вижу, до чего цельно его учение и потому его можно принимать и, в таком случае, вполне или же отвергать и, в таком случае, тоже вполне. Смущает, конечно, больше всего то, что как будто в учении слышится искусителево — *«будете как божи»*. И несомненно это слышится, но искусителево ли это?

На 5-й неделе великого поста был у вечерней службы, слушал «Канон Благодарный Пресвятой Богородице», творение Иосифоно, в 4-м стихе 4-й песни этого канона говорится: «Законодавца рождающая истинного, радуйся владычице, беззакония всех туне очищающего, неведомая глубино, высоту неизреченная, браконеконискусная, ею же *мы обожихомся*». Что это такое? Или это пустые слова? Но как могут относиться так к этим словам хотящие при-

знать даже имя Божие, имя Иисуса Богом? А что это значит — «да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, — так и они да будут в Нас едино». Ведь это же молитва Нашего Спасителя в важнейший момент Его служения пред вступлением в Гефсиманию и молитва, не сопровождавшаяся оговоркою «Но не так, как Я хочу»²⁰⁶ и пр. Возможно ли, чтобы эта молитва осталась неуслышанною, а если услышана, то останется ли неисполненною? А если она исполнится и мы достигнем единства в Боге, Нашем Отце, то чем же мы тогда будем и что же будет тогда недоступно нашей мощи? И что, наконец, дерзновеннее, — думать ли, что, объединившись, мы достигнем и единства с Богом, обожимся; или же думать, что, оставаясь в розни, как теперь, оставаясь ничтожеством, тою мерзостью, которую каждый из нас представляет, находясь в розни, чтобы нас ради, ради такой дряни, Господь сошел с небес, воплотился, сделался человеком, страдал, умер, был погребен... Если все это совершил Господь, то совершил для чего-нибудь очень большого... А большого мы можем достигнуть лишь при объединении по образу Пресвятой Троицы, а потому и нужно стремиться к такому объединению. <...>

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

27 апреля 1913. Москва

Москва. 27/IV. 1913

Дорогой и глубокоуважаемый
Николай Павлович!

Спасибо за интересное письмо! Вы возбуждаете в нем много важных вопросов, требующих серьезных ответов. К сожалению, за скорым отъездом и сборами, сейчас на это нет времени. Я прошу поэтому отсрочить ответ до моего водворения на Исаре. А пока рад сообщить кое-что приятное касательно Н. Ф-ча. Во-первых, посылаю Вам вырезку из «Нов<ого> Времени», статью Креславского²⁰⁷, в общем — очень благоприятную для книги, хотя уж слишком вскользь и мельком только упоминающую о главном. Тем не менее спасибо ему за сочувственное отношение. Эта статья много поспособствует тому, чтобы обратили внимание «на героя мысли» (надо бы прибавить: «мысли о деле»!). Во-вторых, генерал Нечволодов (автор «Сказаний о Русс<кой> земле», выходящих 4-м изданием в иллюстрированном виде и в громадном количестве экз<емпляров>) прислал мне на просмотр предисловие своей книги, прибавляя, что «одновременно то же предисловие отправлено им Государю Им<ператору>» (который покровительственно относится к его изданию). И вот в этом-то предисловии много говорится о Ник. Фед-че с вели-

ким почтением за его любовь к родине и за его проникновенное, глубокое понимание смысла и ценности русс<кой> истории. Н. Ф. называется здесь «великим среди великих»²⁰⁸. Таким образом, доблестный генерал исполнил свое слово довести о Н. Ф-че до сведения самого Государя. Кроме того, он предлагает рассылать при своем издании объявления о книге Н. Ф-ча. Я заказал 4000 таких объявлений и отправляю ему для вложения в его книги. Это полезно. В третьих: написал статью о Н. Ф-че Цветков для «Нов<ого> Времени»; боится только, что после статьи Креславского его статью не напечатают; но я думаю, что поместят²⁰⁹. В-четвертых. Сегодня более часа сидел у меня главный сотрудник «Русс<кого> Слова» А. С. Панкратов и беседовал о Н. Ф-че; будет писать о нем фельетон в «Русс<ком> Слове»²¹⁰. Он, как заметно, читал оба тома и мою книгу; я дал ему еще Вашу; он спрашивал про газетные статьи; я тоже указал. Конечно, в его статье будет всего довольно и хорошего, и плохого. Но для оглашения это будет все же весьма полезно. Из магазинов книгу вновь у меня не спрашивают (положим, взято было помногу экз<емпляро>в сразу); но вчера Суворин²¹¹ взял за деньги еще 5 экз.; значит, прежние распроданы. Иногда из разных городов письменно спрашивают у меня то I-й том, то оба, и мою книгу. Я посылаю оба тома (моей книги нет). Третьего дня очень сочувственное было письмо от одного доктора медицины Дмитр<ия> Серг<еевича> Морозова из Кишинева: называет книгу Н. Ф-ча изумительной, необычайно интересной. Писал (как об очень важной) еще петербургский философ барон Таубе²¹². «Глубоко интересной» считает ее и киевский философ Зеньковский. Словом, хотя понемногу, а как-никак интерес растет. Слава Богу! <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

10—11 июля 1913. Зарайск

<...> Сегодня получил наложенным платежом 3-ю книгу (май-июнь 13 г.) «Вопросов Философии и Психологии», а дня за два перед этим 25 оттисков моей заметки²¹³. В своем возражении кн. Трубецкой доказывает, что Соловьев не был правоверным учеником Н. Ф-ча и в доказательство этого ссылается на самого Н. Ф-ча, приглашая меня поверить, если уже не Соловьеву, то хотя Н. Ф-чу, указывает при этом на статью, вошедшую в «Супраморализм», — «Супраморализм (т. е. воскрешение) противоположно мистицизму Достоевского и Соловьева»²¹⁴. А затем кн. Трубецкой утверждает, что способы научные, естественные доступны только немногим большим ученым, способы же мистические доступны всем, и проч. безумные глаголы. Думается, что надо обратиться с письмом к Его

Сиятельству и сказать ему, что он борется с созданными им самим мельницами, я же и не думал никогда считать Соловьева верным учеником Н. Ф-ча, потому что по самой натуре своей Соловьев не мог быть верным чему-либо, для него самое страшное было показаться смешным, и когда, однажды, Н. Ф-ч предложил Соловьеву, очевидно, только что высказавшему Н. Ф-чу полное согласие с его учением, изложить прямо свое верование в возможность воскресения, Соловьев возразил — «а что тогда скажет Михаил Матвеевич (или Михаил Михайлович (хорошо не помню)) Стасюлевич²¹⁵, он назовет меня сумасшедшим и не пустит за свой круглый стол» (за который собирались в определенный день недели избранные, в числе которых был и В. С. Соловьев). Вот каков был Соловьев! <...>

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

14 июля 1913. Исар

Исар. 14 июля 1913

Глубокоуважаемый и дорогой Николай Павлович!

Хочу с Вами поделиться следующей новостью. На днях проф. Духов<ной> Академии отец Павел Флоренский прислал мне письмо²¹⁶, в коем сообщает, что у него был бывший студент Моск<овской> Академии Горский²¹⁷ (которого он аттестует с очень хорошей стороны) (студент, окончивший курс). Оный Горский в великом восторге от учения Н. Ф-ча и сообщает, что примкнул в этом отношении к другим, также сочувствующим, из уже известной Вам кучки пресловутого Ионы Брехничева²¹⁸ (журналец коего «Новое вино»?²¹⁹ — кажется так! — вы видали). Оказывается, эти господа ухватились за идеи Н. Ф-ча и теперь организуют пропаганду оных и дело это окрестили именем «Вселенского дела»²²⁰, к участию в коем приглашают желающих. Для начала они намереваются выпустить сборник статей под этим же заглавием, для коего уже имеются и обещаны статьи:

- 1) Дело Иисуса (комментарии к Ев<ан>г<е>л<ия>м).
- 2) Философия воскресения: статья о Н. Ф. Федорове, В. Соловьеве и Анри Бергсоне.
- 3) Археология как попытка к воскресению.
- 4) Медицина и воскресение.
- 5) Лев Толстой в отношении к смерти и бессмертию.
- 6) Мережковский о преображенной плоти.
- 7) Идея воскресения в Талмудической литературе.
- 8) Погребение или сожжение?
- 9) Достоевский и бессмертие.

- 10) Религия свободного человека.
- 11) Теория относительности как проект победы над временем. Затем они говорят о желательности разработки следующих тем:
 - 1) Учение о воскрешении в Библии;
 - 2) То же в мире внехристианском (язычество, магометанство, иудейство);
 - 3) Вселенское дело (Преображение и воскрешение всего Космоса);
 - 4) Отцы и учителя древнего Христ<ианства> о воскрешении.
 - 5) Положительные и отрицательные течения по вопросу о жизни и смерти во всемирн<ой> литературе;
 - 6) Идея всеобщ<его> воскрешения в мировой поэзии;
 - 7) Секты и религиоз<ные> движения — о деле воскрешения.
 - 8) История как дело воскрешения.
 - 9) Гносеология и метафизика по вопросу о смерти и бессмертии.
- 10) Идея воскрешения в естественно-научной философии (Сведенборг, Мечников, Н. Морозов, Карел, Минковский, Бахметьев, Абдергальден и др.).
- 11) Социология и дело воскрешения и преобразования всего Космоса.
 - 12) Астрология в связи с вопросом о воскрешении.
 - 13) Химия и дело воскрешения.
 - 14) Идея воскрешения и биология.
 - 15) Современ<ная> техника и открытия как симптомы близкой победы над пространством и временем.
 - 16) Идея воскрешения и преобразования всего сущего в теософии, оккультизме, спиритизме, ментализме;
 - 17) Идея воскрешения в музыке.
 - 18) Идея воскрешения в живописи.
 - 19) Идея воскрешения в архитектуре и пр.
 - 20) Ритм в искусстве и жизни как система преобразования тела.
 - 21) Причины старости и борьба с нею.
 - 22) Причины болезней и страха смерти по данным психотерапии.
- 23) Библиография о воскрешении.

«Последний срок для присылки статей (рассказов, стихотворений) 1 сент. 1913. Адрес для корреспонденции: Одесса, Дегтярская, 10, кв. 3. Ионе Пантелеймоновичу Брехничеву». — Сведения эти заимствую из присланного Флоренским «проспекта» издания в Москве (Издание Дорофеевой. М. 1913. Не для продажи. 15 стр. 18°) под заглавием «Вселенское Дело». В этой брошюре взывается: объединиться для общего дела. Таким делом может быть только борьба с общим врагом: «Все его знают. Все его терпят. Не настало ли время всем миром тронуться против него в поход?

Смертные всех стран, племен, народов, всех занятий, званий, состояний, всех верований, мнений, убеждений, — соединяйтесь!» — Победа возможна только соединенными усилиями. Награда: «мы овладеем своим прирожденным правом — правом на бессмертие.

Возможность или невозможность узнается из опыта. Как судить о ней пока не сосчитаны силы, не испытаны средства. Счастливы уверовавшие в успех еще не видя его. Но и неверующим — отчего не попробовать?... Борьба должна вестись одновременно в созерцании и в действии, в теории и в практике, в тайне и наяву, в мистике и в науке».

Затем указывается недостаточность мистиков и их «работы над собой» без ревности о спасении Целого, их «умное делание», не связанное со вселенским делом. Далее — недостаточность материалистов, утверждающих, что мысль есть движение вещества. Вместо того чтобы спорить об этом, «мы приглашаем их доказать это, а доказать это можно единственным способом — превращением всего мертвого вещества в мысль и чувство, воссозданием из праха живых тел, т. е. тем самым делом, которое завещано новому человечеству религ<иозным> преданием и художеств<енным> предвидением минувших веков. Не о чем пререкаться и с обществен<ными> деятелями на всех поприщах, так как все их деятельности получают смысл и оправдание во всеобщ<ем> деле и только в нем. Консерваторы должны сознать, что не охранение смрада и тления и вечного разрушения должно быть их задачей, а восстановление нетленно-целостного. Реформаторы могут ли отрицать, что всякое преобразование явится новой заплатаю на старые меха, если оно не будет ступенью к окончательной, радикальной реформе...

Всех, кто считает победу над Смертью, победу не в мистическом только и не в метафорическом каком-либо, а в самом прямом, простом и точном смысле возможной и желательной, — призываем мы к сближению и объединению. Даже если бы кто не решился утверждать возможность, достаточно, если эту цель он находит достойной того, чтобы к ней стремиться. Возможность же или невозможность узнается из опыта» и т. д.

Флоренский пишет, что Горский, как и Брехничев, «страстно увлечен Федоровым, считает его *величайшим* мыслителем мира и т. п.; говорит федоровским языком и его выражениями». «Несомненно, — добавляет Фл<оренский>, — что “Вселенское дело” создаст большую известность Федорову и... вульгаризирует его. По крайней мере мне уже стало ясно, что они проектируют будущее воскрешение на почве естествознания, чуть не каким-либо химическим способом». Опасным считает Фл<оренский> участие в «деле» таких

личностей, как Брехничев и Свенцицкий²²¹. Сам же Фл<оренский> *такой* способ воскрешения считает неприемлемым и учение о нем Федорова неясным и требующим разъяснения, прибавляя, что «в большинстве случаев отдельные мысли Федорова всецело разделяет».

Вот, какие новости обнаруживаются! Огласку это предприятие, несомненно, даст мыслям Н. Ф-ча; но поскольку я знаю свойства Брехничева и Свенцицкого, надо ждать, что к чистоте учения Ник. Ф-ча они примешают кучу своих шлаков. И нельзя не пожалеть, что призыв к «Общему делу» исходит именно от этих лиц. Положим, «Бог и из камней силен воздвигнуть сынов Авраамовых»²²², и все-таки надо ждать и хорошего, и дурного.

Еще сообщу, что ко мне писал некто Михаил Кротков, студент 4-го курса Петерб<ургской> Академии из села Ерахтур Рязанск<ой> губ<ернии> с просьбою выслать ему оба тома Н. Ф-ча и мою книгу: он хочет взять темою своего кандидатского сочинения учение Н. Ф-ча. Я послал ему оба тома; моей книги не имею; Вашей он, по-видимому, не знает. Не пошлете ли ее ему (адрес: Михаилу Кроткову, студенту Дух. Академии. Почтовое отделение Ерахтур, Рязанск<кой> губ<ернии>)²²³. Еще послал 1-й т<ом> некоему Познякову в Харьков, якобы «занимающемуся религиозно-философскими» вопросами». Этот спрашивает, что и где писано о Федорове в католической литературе на франц<узском>, немец<ком> и польском языках. Или что-нибудь было? Я не слыхал.

Нет ли чего нового у Вас? Я разослал объявления об обоих томах в большом количестве для вложения в «Рассказы о Русск<кой> Истории» генерала Нечволодова, выходящую в очень большом количестве экземпляров.

Напечатана ли Ваша полемика с Трубецким?²²⁴ Здесь нельзя достать «Вопросов философии». Нет ли у Вас отдельного оттиска?

Возвращаясь к сборнику «Всел<енское> Дело», я думаю, что, как бы то ни было, это пробный шар по отношению к публике, и не будь его руководителями столь скомпрометированные лица, как бы хорошо было, если бы отозвались на подобную программу разработки вопроса о воскрешении люди основательные и дельные?..

16 июля. Сейчас получил Ваше письмо. Сердечно благодарю Вас и Ваших за поздравление. Прошу передать мой поклон и всех наших глубокоуважаемой Юлии Владимировне и Михаилу Ник-чу и тиковой же посылаем и Вам.

Преданный Вам В. Кожевников.

P. S. Пожалуйста, пришлите 1 оттиск Вашей и Трубецкого статьи. О стихотворении²²⁵ — в следующем письме.

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

10 августа 1913. Исар

Исар. 10 авг<уста> 1913

Глубокоуважаемый и дорогой Николай Павлович!

Сегодня получил Ваше письмо; сегодня же заказн<ой> бандеролю отослал Вам вырезку из «Вопросов философии». А теперь прошу простить промедление в ответе. Неисправность в корреспонденции — мой старческий, неисправимый грех. Простите великодушно! Медлил из-за желанья узнать мнение Булгакова по поводу этой полемики, а свидание с ним все расстраивалось. Теперь, в виду Вашего письма, ждать уже нельзя было, и я отослал Вам сказанное²²⁶.

Должен сказать, что статья князя оказалась, по-моему, лучше, чем я ожидал. И я принужден высказать, что нахожу, что он прав в определении отношения Соловьева к Ник. Ф-чу в двух смыслах: во-первых, что он не был убежденным сторонником Н. Ф-ча, несмотря на высокую похвалу свою ему; во-вторых же, что мотивом отклонения от Н. Ф-ча у него было не одно непонимание и не боязнь только оказаться смешным в салоне Стасюлевича. Думается, Трубецкой правильно определил, что Соловьева не удовлетворяло только рационалистическое (не мистическое) и только материалистическое решение вопроса о воскрешении; не удовлетворяло отсутствие «благодатных» средств в этом процессе. И я нахожу, что такой взгляд нельзя объяснять одним непониманием Н. Ф-ча. Я (простите меня за откровенность) нахожу, что Вы делаете промах в своих полемических статьях, сваливая у противников все на одно «непонимание» и «неспособность понять» Н. Ф-ча. Как же это так, что самая важная, самая нужная истина, для всех предназначенная — и все не понимается! Тогда пришлось бы признать, что изложение ее у Н. Ф. несовершенно или темно по крайней мере! А это признать нежелательно! Вы же этого ни в каком случае не признаете, и вот это-то и побуждает Вас писать так неприемлемо. Но что же получается? Вы форсируете положение, побуждаете противников все резче отклоняться, что они и делают. Вот мы добились обвинения Н. Ф-ча Л. Тихомировым почти в ереси!²²⁷ Далее: 1-я статья Трубецкого (в книге о Соловьеве) и 2-я (ответ на Вашу 1-ю) в «Вопросах» были писаны умеренно и принесли пользу в смысле укрепления в читателях интереса к Н. Ф-чу. На этом пока и следовало, до поры до времени, приостановиться. Вы же написали 2-ю статью²²⁸. Сама по себе она хороша, хотя в вышеуказанном смысле я с Вами не согласен (в объяснении отношения Соловьева к Н. Ф-чу); но не хорошо для хода дела то, что Вы опять форсируете положение по правилу «все или ничего». Ну, вот и дофорсировали: последний ответ Трубецкого вместо похва-

лы Н. Ф-чу (как было в конце предыдущей статьи) оканчивается уже совсем нежелательной дилеммой: «или Федоров, или Евангелие!»²²⁹. Человека, совсем не враждебного Н. Ф-чу²³⁰, Вы вот куда затеснили своим преждевременным «или все, или ничего», желанием доказать, что у Н. Ф-ча — «все», а у других — «ничего»! Я же нахожу, что доводить до такой отчаянной формулы: «или Ф<едоро>в, или Ев<анге>лие!» — прямо обидно для успеха великого дела. Но что же дальше? Вы и тут не хотите прекратить спор, «не пользующий нимало». Вы уже написали 2-й ответ и там сами поставили новую дилемму: или Н. Ф., или ап. Павел! с критикой оного!²³¹

Знаю, дорогой Н. П., что все сие побуждается в Вас самыми лучшими намерениями; но, право, почти до слез обидно, как помотришь на результаты: обострять, вооружать, когда и без того большинство так глухо! Как я радовался тому, что Ваша статья была помещена в «Вопросах» и что ответ Трубецкого вышел сдержанный и, в общем, благожелательный по отношению к Н. Ф-чу! Это было хорошее начало для проникновения в философский лагерь. А теперь дело испорчено. Если пойдут твердить и там: «Федоров или Евангелие», — пользы мало будет. Ужели на Свенцицких и Брехничевых надеяться!.. Простите за эти невеселые мысли, но они непритворным огорчением вызваны и желанием не подливать масла в огонь. Повторяю, что я не статьями Вашими *самими* себе недоволен, а теми полемическими приемами Вашими, которые доводят до таких обострений. По-моему убеждению: «тише едешь, дальше будешь» — пословица в данном случае применимая. Все наши и я шлем Вам и глубокоуважаемой Юлии Владимировне и Мих<аилу> Ник<олаеви>чу сердечный привет и наилучшие пожелания.

Преданный вам В. Кожевников.

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

20 августа 1913. Зарайск

20-го августа 1913 года

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Александрович!

В тот самый день, когда я получил Ваше огорчившее меня письмо, я имел также радость получить письмо, при сем прилагаемое, от иеромонаха отца Виталия²³², верного последователя учения, которого провозвестником был Н. Ф-ч и которое он назвал *супраморализмом*. Супраморализм же, по объяснению Н. Ф-ча, и есть «само христианство в его нераздельной полноте, когда догматы не отделялись еще от заповедей, а служением Богу признава-

лось не одно только храмовое богослужение, когда не было резкого разъединения между духовным и светским — по крайней мере, не предполагалось, — и было, или должно бы было быть — одно знание, одно дело или искусство, т. е. пока философия, под видом служанки, не внесла в христианство разъединение, узаконившее разъединение и в жизни». Супраморализм, или христианство, есть такое учение, которое «требует для своего осуществления участия светской и духовной властей, полного их согласия», а потому оно «не может быть ни *особою сектою*, ни *партией*, ни *особою школою*. Оно желает потерявшим веру в себя самодержавию и православию дать орудие, которым они могли бы победить всех врагов своих; но эта победа будет бескровною, ибо и самому войску дается бескровная миссия». Эмблемой этого учения, по мысли Н. Ф-ча, должно быть «орудие регуляции неразумною силою» (аппарат Каразина²³³ или змейковый), *увенчанное крестом с надписью под ним или над ним: «Дана Мне всякая власть на небеси и на земли»*²³⁴ и «*Сим победиши*». Делаю эту выписку из черногого письма²³⁵, в котором Н. Ф-ч говорит, что супраморализм имеет двух врагов, из которых один сознательно употребит все усилия сделать его орудием современного атеизма, и это говорится о Черногубове, а другой по неведению, сам того не сознавая, будет помогать первому, бороться же с ним он решительно не в состоянии, и это говорится, к величайшему огорчению моему, обо мне, причем Н. Ф-ч говорит, что он меня знает и что я не сумею, да и *не найду выгодным* вести так дело, чтобы быть между двух огней. Надо думать, что это письмо было написано после последнего нашего свидания с Н. Ф-м, когда я увез в Асхабад черновик статьи под заглавием «Супраморализм»²³⁶. И это меня заставляет принести Вам мою глубочайшую благодарность за то, что Вы остановили меня от сношений с Черногубовым. Должен признаться, что это письмо ставит меня в крайне тяжелое, затруднительное положение. Если бы Вы были вполне согласны с учением, так понимаемым, как понимал его Н. Ф-ч, то я по прочтении этого письма ни одного шага не сделал бы без Вашего одобрения; но Вы сами говорите, что Вы не разделяете мнений Н. Ф-ча и притом в самом существенном. А я не в силах был *даже Вас* убедить в том, что Н. Ф-ч вовсе не отвергал участия благодати в деле, совершаемом Богом, но чрез человека. И как это возможно, что в деле Самого Бога отсутствует Божественная благодать? Сам Н. Ф-ч на замечание, что земля, прежде чем человек станет управлять ходом ее, может потерпеть такую катастрофу, которая уничтожит и землю и всех обитателей ее, — отвечал, что Бог, конечно, не допустит того, чтобы предназначенный Им план не был осуществлен... Да, я чувствую бессилие свое побороть это удивительное недоразумение, которое даже Вы разделяете, а потому для меня весьма доро-

га поддержка таких людей, как отец Виталий. Он окончил курс учительской Семинарии, был учителем, а потом стал монахом. В Иссыккульском монастыре подвергался издевательствам со стороны братии, и все это терпел с кротостью, без всяких на кого-либо жалоб, подчиняясь требованиям своих собратий, которые предъявлялись ему только для того, чтобы причинить ему какую-либо боль или другую неприятность, поставить его в смешное положение. Преосвящ<енный> Димитрий его знает, он его сделал иеромонахом, и он же отнял его у меня, когда тот сделался моим помощником по школе²³⁷. В настоящее время отец Виталий на посту «*Сарай*», на границе Бухары с Афганистаном по своему собственному желанию устроил школу, завел при школе огород, который обрабатывает со своими учениками, и получаемые с него плоды отдает ученикам; устраивает на свой счет метеорологическую станцию, — обратился было с просьбой в Главную Физическую Обсерваторию о высылке инструментов, но ему сообщили, что вышлют только за деньги, и он отправил деньги, которые от него требовали; выслали пока только дождеметры, термометры еще проверяются в Обсерватории. Только отец Виталий, Д. Ф. Попов, В. Н. Хомуцкий²³⁸ и мой сын внушают мне некоторую бодрость и уверенность, что и мои усилия могут быть полезны, и я могу действовать не во вред учению. Считаю своим долгом послать Вам письмо отца Виталия, из которого Вы увидите, что есть люди, понимающие учение Н. Ф-ча так, как он его понимал, и эти люди не профессора, не ученые, как князь Е. Трубецкой, а люди простые и искренно верующие, и в то же время эти люди не говорят, что нужно делать выбор между Федоровым и Евангелием, напротив, они думают, что только путь, указываемый Федоровым, и ведет к осуществлению *Благой Вести*, заключенной в Евангелии.

Юлия Влад<имировна>, сын Михаил и я просим засвидетельствовать наше глубокое почтение Марье Григорьевне и Анне Васильевне и передать наш привет Вашим детям.

Душевно Вам преданный Н. Петерсон.

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

20 августа 1913. Исар

Исар. 20.VIII.1913

Глубокоуважаемый и дорогой Николай Павлович!

Вчера получил Ваше письмо; сегодня же отвечаю. Очень и я огорчен, если невольно огорчил Вас предыдущим письмом. Но Вы сами пишете: «надо говорить то, что думаешь». Вот я и должен был высказать Вам свои соображения относительно обострения

полемики по поводу Н. Ф-ча. Вы, как всегда, сочли это (как и всякое частичное возражение, касающееся учения Н. Ф-ча) за мое отречение от него и очень еще раз ошиблись. Учение Н. Ф-ча мне в высшей степени дорого и ценно; но если бы неизбежна была альтернатива «Евангелие или Н. Ф.?», я так же, как и Трубецкой, колеблясь, выбрал бы 1-е. Но, к счастью, нет надобности ставить такой альтернативы, и только об этом я и забочусь, только в этом смысле и сожалею, что полемика к такой постановке вопроса уже привела. Это плохо, это вредно, и еще раз в этом смысле не одобряю *ничьей* полемики.

Но как избежать такой альтернативы? Я вижу впереди две перспективы, открывающиеся для судьбы учения Н. Ф-ча: одна — принятие его в натуралистически-материалистическом смысле, усвоением его рационалистической научной стороны при очень равнодушном отношении к его нравственной и религиозной стороне. Это путь, по которому пойдут Свенцицкий, Брехничев и, как думает (и, по моему мнению, основательно думает) Булгаков, неверующие в будущем, которые используют в учении то, что им наруку, т. е. естественные средства устройства рая матерьяльного на земле, и отбросят то, что им в учении чуждо: его священный, нравственный долг и общий благоговейный, как раз *антиматериалистический* смысл. Это будет, конечно, грубое искажение учения, но возможное и даже, к несчастью, вероятное. Возможность эту допускал сам Н. Ф., когда говорил мне и писал, что он вверяет именно мне рукописи главным образом для того, чтобы они не были использованы Черногубовым и другими неверующими, которые (писал он) «не преминут пожаловать меня в атеисты». Вторая перспектива для учения — уберечь его от этого гнусного искажения. Как же уберечь? — Правильным истолкованием учения. Вам кажется, что истолковать его правильно и правильно понять *не трудно*; и в то же время постоянно, с Вашей точки зрения, оказывается, что его, за единичными, очень редкими исключениями, *никто* не понимает. Но на это Вам уже возражали, что если *столько* не могут понять, значит, есть что-то недовыясненное или недосказанное (нельзя же всех этих г<оспод> считать за бестолковых или за умственных лентяев!). И я признаю, что это действительно есть; есть и недосказанное, а потому и недовыясненное. И осмелюсь добавить: и слава Богу, что есть! Ибо продумывая и развивая *далее* то, что высказано, и *пополняя недовыработанное*, дополняя и развивая *не по букве учителя, а по духу его*, не на основании только *записанного*, а *[в] совокупности* его писаний, писем, бесед, его поведения, его характера, его симпатий и антипатий, то есть признавши, что *не весь* Н. Ф. в I-м и II-м томах «Философии общ<его> дела» и что учение его не исчерпывается даже всем написанным им, что оно способно к расширению

и пополнению, — если действовать так, вторая перспектива, правильного принятия его учения, станет возможною, *постепенно*, по мере этого развития и расширения. А в то и другое должно на первом месте войти выяснение возможности сочетания естественных, научных средств решения его задачи с благодатными путями и средствами; этого Вы не отрицаете, но упорно твердите, что все существенное, сюда относящееся, уже выражено в напечатанных статьях Н. Ф-ча и что дело — только за непонятливостью читающих. Я же говорю: если Вы будете на этом настаивать, Вы закрываете вторую, то есть хорошую, перспективу для судьбы учения; ибо верующие в церковном смысле не удовлетворяются в этом отношении тем, что пока напечатано, и вправе сказать, что *того* недостаточно. И говорят они это не по бестолковости, а потому, что, действительно, о помощи Божией благодатию, о ней самой, о грехе, о таинствах церковных как средствах и проводниках ее, об Искуплении нас Спасителем и т. п., несомненно, очень мало говорится или ничего не говорится не только в доселе напечатанном, но и написанном Н. Ф-чем. Поэтому и не удовлетворяются, и основательно, с церковной точки зрения, не удовлетворяются. Не удовлетворяюсь и я, если ограничиться только записанным и напечатанным. Если этим ограничиваться, как Вы делаете в Вашей полемике, получается дилемма, которая и привела Трубецкого к злополучному вопросу: «Или Евангелие, или Федоров?» То же случилось и у покойного Петра Ив<ановича> Бартенева. То же и у Хомякова, то же и у Тихомирова. А мне, еще когда печатались статьи мои в «Архиве», читатели, *восхищаясь* мыслями Н. Ф-ча, все таки твердили: «однако успокойте нас относительно сомнения в согласии с учением Церкви». Вот и теперь Флоренский пишет мне, что требуется такое разъяснение, что обнародованное недостаточно и что отказ от во всех отношениях ему любезного и «родного» его духу учения Н. Ф-ча он не решится сделать, пока не дано будет такого разъяснения, а если окажется, что учение осуществимым надо считать одними естественными, человеческими средствами, если воскрешение должно свершиться только химически, физически, лабораторно, то он в ужасе отвернется от этого величайшего торжества материализма²³⁹. Что же делать, не потому чтобы Флоренский или Трубецкой так ставили вопрос, а потому что, при вдумчивом отношении, этот вопрос неизбежно должен возникать для верующего не в новом каком-то смысле, а в старом, в *православном*, — что же, спрашиваю, тут делать? Я отвечаю: допустить, что Н. Ф., озабоченный необходимым подъемом естественных средств спасения, не успел или в свое время не считал еще нужным доразвить свое учение в сторону соглашения этих средств с Божественною помощью средств благодатных, как и вообще слишком занятый подъемом коллективного элемента в спасении,

не доразвил учения о субъективном, духовном процессе спасения, в котором на 1-м плане стоит сознание своей греховной немощи и необходимости спасения Благодатию Христовою.

Признавши это, надо попытаться доказать согласимость этого с напечатанными статьями. И тогда трудность, хотя и великая, может со временем быть побеждена. Если же отказаться от того и другого и сказать: «все уже есть, все уже выражено; дело только за пониманием слушающих и читающих», — тогда дело проиграно для верующих, а махать руками на них нельзя, с точки зрения Н. Ф., как нельзя пренебрегать и текстами Св. Писания, хотя бы автором их был ап. Павел, — для православного верующего, а не для протестантского критика, который и перед евангельскими текстами не стесняется.

Вот мое сильное разъяснение к предыдущему письму. Практически это сводится к следующему: 1) Если полемика приводит к таким обострениям, как «или Еванг<елие>, или Фед<оров>?» — горе такой полемике. 2) Если же Вы считаете, что молчать на возражения Тр<убецко>го и иных претит совести Вашей, — я *очень, очень прошу Вас*, — печатайте ответ Ваш и, пожалуйста, из-за меня не отступайте: ведь я могу ошибаться в своих предположениях, а затем — вообще верно сказано: истина останется, а ошибки рано или поздно обнаружатся; солома сгорит, а золото уцелеет. Итак, повторяю, если совесть Вам говорит, что Вы должны продолжать полемику, — продолжайте ее и письменно и печатно. На столько-то уж Вы меня знаете, что не должны допустить во мне желания притворяться и маскировать истину или кому-либо подслуживаться! С другой стороны, я лишен того олимпийского самомнения, какое, например, есть у Сережи Северова²⁴⁰, который обзывает без колебаний таких людей, как Булгаков, Самарин и т. п., чуть не идиотами, если они затрудняются кое-чем в учении Н. Ф-ча. Цель Н. Ф. — не обострять, а примирять, не отгонять, а привлечь. Но так как взгляды на способы примирения и привлечения различны, то я не настаиваю на своих применительно к Вашим дальнейшим действиям, а в третий раз говорю: *действуйте по убеждению и по совести*. Что касается Ваших строк об ап. Павле, то на это должен ответить следующее: писания ап. Павла для меня — часть Священного Писания, богодухновенного и мною за таковое приемлемого, а потому трудности в его текстах встречающиеся (напр<имер>, о предопределении) не дают мне, как верующему, отбрасывать эти тексты. Трудности есть, их не мало, а все-таки это — непреложное Слово Божие и ставить со Словом Божиим на равную степень я никакое иное писание не могу. И это — не измена Н. Ф-чу, а правильная на него точка зрения. Н. Ф. был православный, а не протестантствующий критик тюбингенской школы и не ученик новых гг. Вреде и иных, для коих

Павел есть основатель особого христианства, не Иисуса Христа. — Лучше хочу умереть в заблуждении относительно православности Н. Ф-ча и согласимости его учения с православием, нежели разочароваться в этом отношении и быть вынужденным тогда — *только тогда, а не теперь*, отказаться от учения Н. Ф-ча.

Дружески искренне обнимаю Вас и прошу от меня и всех наших передать привет и поклон Юлии Вл<адимиров>не, Мих. Ник-чу.

Любящий Вас и преданный Вам В. Кожевников.

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

10 октября 1913. Москва

<...> Интерес к Н. Ф-чу, по-видимому, растет понемногу, судя по частым письмам и личным просьбам о I томе. Сообщаю следующую выписку из письма некоего Яковлева Владим<ира> Ив<анови>ча из Харькова (впрочем, уезжающего на службу куда-то «в провинцию»). Он узнал о Н. Ф-че из каталога новых книг Харьков<ской> Обществ<енной> Библ<иоте>ки, куда я послал оба тома. Он пишет: «Теперь я не отрываюсь от чтения бессмертного «Общ<его> Дела». Я совершенно подавлен и поражен бесконечными горизонтами, раскрываемыми этим пророком Будущего. Фед<оро>в глубже, чем кто-либо до него из философов, проник в сущность всеобщей жизни. Его учение — ни философия, ни наука, но живой факел проникновенной мысли, которая освещает путь к конечным целям бытия и приводит к принятию «общего дела». Знание человеческое никогда еще не поднималось так высоко, как у Фед<оро>ва. Теперь оно переступило естественный свой предел и живую мысль подводит к постигновению Откровенной Правды. Философия совершила свое историческое дело подготовительного знания и через Фед<оро>ва человек<еское> просвещение доходит до осязаемого познания и раскрытия сокровенного смысла мира и от абстрактного познания переходит к сознательному делу». — Обещает сообщить «свое продуманное суждение относительно учения Ф<едоро>ва». Я, конечно, послал ему I том, но ответа пока не получил. Еще один студент Киевск<ого> уни<версите>та Буйницкий очень просил I т<ом>, обещая ревностно распространять среди товарищей студентов идеи Н. Ф-ча. Послал и ему; ответа тоже пока нет. Вчера 2 здешних студента-филолога приходили за I т<омом> (2-й имеют). Я указал им на Городские Библ<иотеки>, куда послал оба тома; уверяют, что трудно добиться: «всегда в спросе». Я сказал, что, проверивши это, дам и 2 библиотеки еще по 1-му экз<емпля>ру. Летом, судя по словам Мих<аила> Н<иколаеви>ча, в книжн<ых> магазинах не спраши-

вали. Но по приезде моем Вольф²⁴¹ для Питера взял еще 5 экз<емпляр>в.

Булгаков будет в Филос<офско>рел<игиозном> Об<щес>тве имени Соловьева читать о Федорове (когда — еще неизвестно). Тогда выпишу Вас на этот вечер, чтобы защищаться, в случае нападения; Вы гораздо тверже меня помните, где какие тексты. В. В. Розанов на днях прислал мне новую свою книгу «Литературные изгнанники» с надписью, в коей изъявляет глубокую благодарность именно за ознакомление его с Федоровым. Кстати, читали ли Вы его превосходную статью по поводу юбилея «Русс<ких> Ведомостей» в «Нов<ом> Времени» от 11 сентября?²⁴²

Вы, конечно, знаете, что у меня был Хомуцкий; трогательно беседовал и благодарил. Я его убедил написать откровенное изложение его прежнего духовного развития, перелома, в нем произведенного Н. Ф-чем, и тех впечатлений, которые вызывают мысли Н. Ф-ча в других лицах, которым он их сообщил. Он обещал²⁴³. Советовал ему захватить к Вам и, по-видимому, он у Вас уже был. Присланное Вами старое письмо Н. Ф-ча по поводу помощи больным²⁴⁴ — настоящая жемчужина. Если нужно вернуть, я вышлю.
<...>

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

5 марта 1914. Москва

Москва. 5/III-1914

Глубокоуважаемый и дорогой Николай Павлович!

Получивши Вашу статью²⁴⁵, я прочел ее и вполне одобрил для напечатания. Поджидал приезда Флоренского, но таковой состоялся лишь третьего дня. Я передал Ф<лоренско>му рукопись с просьбой напечатать. Но тут пришлось узнать неожиданную, дурную новость, а именно: февральская книжка «Бог<ословско>го» Вестника» задержалась выходом потому, что в ней было набрано 2 листа работы Голованенко о Н. Ф-че²⁴⁶, а епископ Федор²⁴⁷, просмотревший эту статью, сказал, что он не разрешает ее печатания, и потому статью пришлось выключить из книжки и заменить какую-то другою. Это явилось совершенною неожиданностью для Флоренского.

На вопрос о причине воспреещения статьи Голованенки отец Ректор сказал, что из нее он усматривает, что учение Федорова не сходится с православным. Флоренский пояснил, что Голованенко, хотя и относится почтительно к Федорову, но все же не примыкает к нему, а в дальнейших статьях возражает против него (первая статья носила хар<акте>р простого изложения идей Н. Ф-ча). Но

епископ нашел, что и это обстоятельство не меняет дела, и что он находит неуместным печатание в академич<еском> Органе статей, распространяющих идеи, несогласные с некоторыми истинами христианского учения. Таким образом, статья Голованенко была изъята и в «Бог<ословском> В<естни>ке» не появится. Какая будет ее дальнейшая участь — не известно. На основании такого отношения даже к работе, не примыкающей к Н. Ф-чу, нет никакой надежды, чтобы Ректор разрешил поместить в том же журнале статью, вполне одобряющую учение Н. Ф-ча и превозносящую его. Бесплезно даже и спрашивать его об этом. Тем не менее Флоренский сказал мне, что если допустить мысль, что у Вас могло бы запасть какое-либо подозрение относительно того, что только по этой причине не придется печатать Вашу статью, он, для удостоверения, готов, если Вы пожелаете, представить статью Вашу епископу и выслушать его запрещение, в котором нельзя сомневаться после того, что произошло со статьею Голованенки. Я выразил мысль, что не допускаю, что Вы стали бы сомневаться в точности слов и прямоте действий Флоренского, и хотел уже взять у него обратно статью, но Флор<енский> все-таки оставил ее пока у себя, сказавши, что ему жаль, что она не будет напечатана, что она содержит много ценного фактического материала, уясняющего взаимные отношения Н. Ф-ча и Соловьева. И тогда я оставил ее у него. Я думаю, не попробует ли он все-таки поговорить о ней с епископом Феодором? Я в недалеком будущем рассчитываю быть в Посаде и тогда опять справлюсь об этом вопросе. Вот какие неожиданные осложнения возникли! Убеждать епископа Феодора в том, что он ошибочно понимает Федорова, было бы бесполезно. Удивительно, что в двух других академиях смотрят снисходительнее, так как и в Петербургской и в Киевской пишут курсовые и кандидатские сочинения о Ф<едоро>ве; положим — не знаем, как и в каком духе пишут?..

До свидания, глубокоуважаемый и дорогой Н. П. Крепко жму Вашу руку и кланяюсь глубокоуважаемой Юлии Владимировне.

Наши все приветствуют Вас.

Преданный Вам В. Кожевников.

Прошу Вас написать Ваши соображения по поводу происшедшего и дальнейшего.

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

12 мая 1914. Зарайск

<...> А затем приношу Вам глубокую благодарность за «Богословский Вестник» со статьею Голованенко²⁴⁸. Что это значит и как это случилось, что Преосвященный ректор разрешил печатание

этой статьи? Я прочитал статью бегло и пока не вижу, что бы можно было возразить. Изложение краткое, но верное, как мне кажется. Судя по первым строкам статьи, нужно ожидать еще четыре статьи; будет интересно прочитать их, и я надеюсь, Вы мне пришлете те номера «Богословского Вестника», где будут помещены следующие статьи Голованенки.

Вместе с присланным Вами номером «Богословского Вестника» получил письмо Кроткова (студента IV курса С.-Петербургской Академии) и оттиск его статьи из февральского номера «Странника» под заглавием «Философ<ия> Общего Дела (к 10-летию со дня смерти Н. Ф. Федорова)»²⁴⁹. Статейка небольшая, ничего особенного в себе не заключающая, но очень симпатичная. Вероятно, Кротков и Вам придет ее, если еще не прислал. Кротков пишет, что кандидатская работа его кончена и сдана профессору, говорит, что вышла книга в 211 печатных страниц, и прилагает оглавление книги, всего 14 глав, из которых общего характера: 1. Биографический очерк; 2. Общий характер Философии Общего Дела; 3. Философия Общего Дела и ее задачи; затем под общим заглавием — «Вопрос о небратстве и о неродственном состоянии мира» — пять глав (с 4 по 9), и под общим заглавием «Супраморализм» — 4 главы (с 10 по 13) и 14 глава заключительная²⁵⁰. — Я хочу просить Кроткова прислать мне его диссертацию.

Раньше еще получил от Вас I-й выпуск «Вселенского Дела», и когда начал читать «От Редакции» и «Дело Иисуса» — Ионы Брихничева, пришел в ужас, что в такую компанию мы поместили статью Н. Ф-ча о письме Достоевского и письмо его о Больнице²⁵¹. И дальнейшее знакомство с этой книгой меня не успокоило, так что я удивлялся, почему этот сборник статей, в большинстве противоречащих призыву Н. Ф-ча, посвящен памяти Н. Ф-ча. Статья Хлудова²⁵² сначала мне показалась ничего, но когда он стал объяснять, что такое Царствие Божие, я только руками развел. И только одна статья мне показалась терпимой и относящейся к Н. Ф., — это какого-то Горностаева под вычурным заглавием — «Тяга земная»²⁵³; некоторые выписки из Н. Ф-ча сделаны, по-моему, хорошо, хорошо сопоставлены с Соловьевым, и для человека думающего свидетельствуют, как Н. Ф-ч неизмеримо был высок в сравнении с Соловьевым. Но кто это Горностаев, не знаете ли Вы; как будто он знал лично Н. Ф-ча? Но сколько опечаток, гораздо больше и грубее, чем в моей книге. <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

10 июля 1914. Зарайск

<...> Давно не имею от Вас никаких известий; не отвечаете мне и по поводу письма моего относительно 2-ой статьи Голованенко.

Неужели же Вы не заметили в ней искажений? ²⁵⁴ — Кротков прислал мне свое сочинение, представленное им профессору Миртову; это — тетрадь в четверку писчей бумаги, ремингтонированная, содержит в себе 209 страниц. Изложение учения сделано прекрасно, хотя и не исчерпывает вполне содержания произведений Н. Ф-ча, но их и исчерпать довольно мудрено. Есть неверности и странности в биографическом очерке, но тут Кротков не виноват; критика учения слаба и очень коротка, очевидно, только для формы.

Вот о Кроткове не могу сказать, что он не познакомился с учением Н. Ф-ча, нет, он с ним знаком и понял его. Кротков хотел побывать у меня в Зарайске. Это было бы очень хорошо. Писал ли я Вам, что 27 мая у меня был Н. Н. Гусев, бывший секретарь Толстого, которого ссылали в Чердынь, и что я прочитал ему статью о Толстом и Болдыреве? ²⁵⁵ Он нашел, что статья написана очень живо, но возбуждает много возражений, хотя ни одного возражения не сделал. <...>

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

7 ноября 1914. Москва

Москва. 7/XI-1914

Многоуважаемый и дорогой Николай Павлович!

Сейчас только окончил чтение Вашей статьи ²⁵⁶ (читал мне ее Мих<аил> Ник<олаевич>), а затем получил Ваше письмо. От статьи я в восторге: Вы исполнили, наконец, мое желание — написать о Н. Ф-че не его буквальными словами только, но выводя излагаемые мысли из его учения по его же текстам, т. е. показывая не только то, что содержится в нем по уже напечатанной букве его, но и то, что содержится в нем несомненного, хотя и не выраженного буквально, целиком в том виде, в каком Вы излагаете.

Это было необходимо для опровержения подозрений в не-религиозности или недостаточной религиозности мыслей Н. Ф-ча. Ныне, в Вашей статье, Вы дали не столько полемический отпор Голованенке (это уж и не так важно!), сколько положительное изложение религиозности философской мысли Н. Ф-ча, и без присутствия Вам иногда полемического задора.

А потому:

Я желал бы издать Вашу статью отдельною книжкою, давши ей более общее и значительное заглавие, вроде следующего:

О религиозном характере философии Н. Ф. Федорова.

(По поводу статей Голованенки о философии Федорова в «Бог<ословском> Вестнике»).

Это проще будет и целесообразнее, чем печатать в «Бог<ословском> Вестнике». Там — не то напечатают, не то — нет. Выйдет

хорошая книжечка (много экз<емпляро>в не будем печатать, — сот 300 или 400, я думаю, довольно!) и живо будет готова.

Согласны ли Вы на это?

Но я нахожу нужным исправить одну положительную ошибку в Вашем изложении на стр. 21-й: «Свободное существо создано быть не может» и т. д. Надо сказать «Абсолютно или безусловно свободное». А далее Вы говорите: «чтобы не быть тварью, а *таким же* совершенным Существом, как и сам Бог». Если это так оставить, да еще в связи с предыдущими словами, где Вы сами говорите, что Бог «*вложил* в это Свое создание *все* необходимое, чтобы созданное сделалось самосозданным или самовоссозданным», — это будет крупная ошибка, даже в чисто-логическом смысле. Ведь даже и воссоздающее существо останется по происхождению своему не самосущим, а сотворенным, следовательно, тварью же; тварь же никогда не будет «*такая же*», как Творец ее — по совершенству; она, как Вы сами выше говорите, непременно и тогда будет «низшее», чем Творец. Я бы исправил так: «чтобы не быть прежнею, ограниченной тварью, а существом, уподобляющимся самому Богу, существом, в своем самосовершенствовании стремящимся до некоторой степени приблизиться к ее всесовершенному Творцу».

Другое, что следовало бы не переменить, а пояснить, — это вопрос о понимании «целостности Природы». У Г<олованен>ки этот термин оставлен в большой темноте; не разъясняете и Вы, как понимаете Вы его у Г<олованен>ки, а прямо оперируете сами с этим неясным у него термином, вследствие чего и Ваши возражения остаются неясными (стр. 13 на обороте).

В письме трудно объяснить, как это надо поправить (да и глаза у меня очень болят, а послезавтра уезжаю дня на 3 в Тамбов и Козлов). Но исправить можно, если, во-первых, отметить неясность у Г<олованен>ки; во-вторых, обозначить, как Вы ее сами толкуете, а затем уже изложить Ваше мнение. Здесь можно понимать трояко «целостность»: 1) как совокупность того, что сейчас есть; 2) как совокупность и сущего сейчас и могущего (долженствующего) быть; и 3) наконец, в богословском и архаическом смысле «целый», т. е. «здоровый, неповрежденный, нормальный». В 1-м смысле Ф<едоро>в конечно «не видит природу в ее целостности». Для него целостность не в том состоянии (дурном), в каком сейчас она есть, а в том, потенциальном, в каком она может и должна чрез нас стать. Г<олованен>ко же, кажется, под целостностью природы (во взгляде, им приписываемом Н. Ф-чу) понимает природу как целостную в смысле нормальности, здравости ее, — и этакое воззрение приписывать Н. Ф-чу, конечно, ложно.

Жду Вашего ответа по поводу всего сказанного. <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

9 ноября 1914. Зарайск

9 ноября 1914. Зарайск.

Глубокоуважаемый Владимир Александрович!

Не могу выразить, как я рад, что моя статья Вам понравилась. С замечаниями Вашими на статью я вполне согласен и покорнейше прошу Вас исправить в ней все, что найдете нужным, и печатайте ее так и там, где считаете лучшим. Но для меня было бы приятнее и для реабилитации Н. Ф-ча после статьи Голованенко гораздо полезнее, если бы Вы еще дополнили эту статью и выпустили ее не за мою только подписью, но и за Вашею. Тогда на первой странице надо будет сказать не о *моей* обязанности говорить по поводу статьи Голованенко, а об *нашей*. — Если Вы думаете напечатать эту статейку отдельной брошюрой, то не найдете ли Вы возможным присоединить к ней и мою статью по поводу кн. Е. Н. Трубецкого²⁵⁷. Говорил ли мой сын Вам, что она была в редакции «Вопросы философии и психологии» и будто бы сам Лев Михайлович²⁵⁸ признал ее очень интересной, но затруднился ее поместить потому, что полемике с Трубецким там приходится уделять уж слишком много места. Впрочем, может быть, «очень интересна» — это только позлащение пилюли. И эту статью, — если Вы согласитесь ее присоединить к статье по поводу Голованенки, — Вы можете исправить, как найдете нужным.

Вчера получил письмо от студента Киевской Духовной Академии Сергея Флоринского, — тема, взятая им для сочинения, утверждена Советом Академии и формулирована так: «Личность и мировоззрение Н. Ф. Федорова». Сообщая об этом, Флоринский пишет, что он почему-то думает, что Н. Ф-ч родился в Москве в 1825 г., и спрашивает меня, верно ли это и в какой церкви он крещен, чтобы можно было получить оттуда метрику. Затем он пишет, что достоверно узнал, что Н. Ф-ч поступил в Ришельевский лицей осенью 1843 г., а вышел из него (по окончании полного курса, с аттестатом) 15 июня 1846 г. Годы преподавательской деятельности 1854—1868 гг. Где же находился Н. Ф-ч по выходе из лицея и до поступления на училищную службу? — спрашивает Флоринский. Но я думаю, что в 1846 г. кончил не Н. Ф-ч курс лицея, а тот Федоров, который потом служил в Таможне, как это дознались издатели «Вселенского Дела»²⁵⁹.

В начале декабря Флоринский думает быть в Москве и спрашивает меня, может ли он явиться к Вам. Из Москвы он думает заехать ко мне в Зарайск и прочитать мне все, что собрал о Н. Ф-че и что думает писать о нем. В заключение он говорит, что за время знакомства с «Филос<офией> Общ<его> Дела» и ее необыкновен-

ным творцом он всей душой привязался к глубоким и оригинальным мыслям проекта всеобщего спасения, и его теперь пламенное желание — получить и изложить в возможно полном виде жизнь и учение великого мыслителя. — Кстати, надо будет попросить Алексеева списать точную копию формулярного списка Н. Ф-ча, хранящегося в Архиве Богородского Уездного Училища. Не откроется ли что-либо там для нас с Вами, что Алексееву могло показаться не имеющим особого значения.

Флоринскому думаю сообщить адрес моего сына, чтобы он через него узнал, когда может явиться к Вам.

Забыл сказать, что заглавие, которое Вы хотите дать моей статье, превосходно. Приношу Вам глубокую благодарность за Ваше долготерпение и прошу извинить меня.

Еще раз повторю мой вопрос о С. М. Северове, — что с ним? Юлия Владимировна и я низко кланяемся Вам, Марье Григорьевне и Анне Васильевне и шлем наш сердечный привет Вашим детям. Душевно Вам преданный и благодарный Н. Петерсон.

Если согласитесь присоединить к статье о Голованенке и статью о кн. Трубецком, сообщите, я Вам ее вышлю, она вдвое меньше первой; эти статьи дополняют одна другую.

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

2 апреля 1915. Москва

Москва. 2 апр<еля>1915

Многоуважаемый и дорогой Николай Павлович!

Я все Пасхальные дни провел под тяжелым впечатлением не столько от статьи Голованенки²⁶⁰, сколько от того, что ею восхищался С. Н. Булгаков, а Флоренский, видимо, с ее выводами согласен, хотя и признаёт, что автор впал в крайности и преувеличения. С обоими друзьями я имел по этому поводу серьезный разговор; они, как очень добрые и любящие меня люди, видимо, жалели о происшедшем, но не думаю, чтобы убедились тем, что я говорил. А говорил я, что подлог Г<олованен>ки состоит в том, что он из молчания Н. Ф-ча кое о чем или из недостаточного раскрытия неких богословских «тайн», или из уклонения вдаваться в расследование их выводит заключение об отрицании этого всего Н. Ф-чем или о принижении значения оногo. Сделавши такое ложное и научно не оправдываемое предположение, он, при его помощи, остающееся у Н. Ф-ча легко может исказить в то, во что и исказил, и т<аким> о<бразом> оперируя, хотя и логично, но над фиктивным составом учения, может последовательно привести к тем скверным выводам, до коих он довел предполагаемое, а не действительное учение Н. Ф-ча. На не знающего же или не понимающего

щего последнего такие выводы могут иметь отталкивающее влияние. В этом — во-первых, методологическая ошибка; во-вторых, произвол и в результате 3) искажение и 4) великая клевета и хула. На это мне ответили, что я принимаю всегда во внимание метод психологический и исторический, а догматический оставляю в стороне. Сей же последний якобы оправдывает выведение следствий, хотя бы и невыведенных самим автором учения, и восполнение еще им не сделанного (восполнение на основании сделанного), и что этот метод-де применим по праву и в данном случае. Я же возражу, что это будет так, если, кроме высказанного автором, будет тут принято во внимание и все остальное, ему присущее по убеждениям и даже чувствам и делам, хотя бы все это и не входило в состав высказанного. Так, напр<имер>, если бы нигде не было сказано у какого-либо автора о необходимости Св. Причастия, нельзя было бы и при догматическом методе приписывать отрицание этой необходимости до тех пор, пока не было бы это установлено и из добавочных сведений о его взглядах на это, хотя бы и не записанных, а также и о его жизненной практике в этом отношении. Если же окажется, что он сам-то причащался и высоко ценил это таинство, то заключать о противоположном к оному отношению из умолчания в оставшемся письменном от него наследии не вправе никакой метод, хотя бы и догматический. Между тем так именно поступает Гол<ованенко>, когда говорит, что «сыновство И<исуса> Христа остается туманным, отвлеченным и загадочным у Н. Ф-ча». Так поступает он, когда приписывает Ф<едоро>ву «неосознанную антиномию» «равенства Бога и Сына, равенство мира и Сына», и когда за «нераскрытие Ф<едоровы>м тайны личности Богочеловека» обвиняет его в ограничении значения Сына Божия, в подмене «учения о Богочеловеке учением о Богочеловечестве и дела Богочеловека делом естественно бого-человеческим».

Так же точно, теми же фальшивыми приемами построены обвинения в «затенении личности Богочеловека», в отрицании смысла Вознесения, в «непринятии тайны воплощения Христа» (!!!), в сведениях «личности Христа на загадочный проект воскресения мира», в «неразличении Бога и мира, Троицы нераздельной в Себе и нераздельной с миром». — Следствием таких приемов в изложении и критике убеждений Н. Ф-ча является просмотр (не усматривание) того, что в них есть, а затем противопоставление его предполагаемым ошибочным взглядам других взглядов, правильных, которые (незаметно для Г<олованен>ки) оказываются как раз взглядами самого Н. Ф-ча. Так, напр<имер>, якобы в противоположность Н. Ф-чу, будто бы не различившему Бога от мира, противопоставляется различение оных, тогда как Н. Ф-ч никогда панте-

истом не был. Так еще поучительным тоном (стр. 512) Н-ю Ф-чу внушается, что «дело Богочеловека и тайно, и явно объединится с делом богочеловеческим как благодатно-естественным», тогда как Н. Ф. на этом-то совпадении и строил все свое учение. Так, Н. Ф-ча поучает Голованенко, что «прошлое — не мертвым должно быть для нас, а живым» (513), тогда как именно к живому отношению к прошлому и к живому его восприятию все время взывал он. Так еще (и это главное!) Н. Ф-чу приписывается «неосознание тайны Богосыновства» и греха. Это — арианство, тогда как именно потому, что Н. Ф. признавал такие процессы, как Богосыновство, Троицизм за неразъяснимые обычными ресурсами богословствования и философствования, он и смотрел на них (в пределах богословия и философии) именно как на «тайну» и уяснения ее искал поэтому в иной области — активного проявления этой тайны в жизни и делах Христа и Его последователей. Точно так же «рождение Сына и исхождение Духа не выяснены Ф<едоровы>м»; но не из пренебрежения к этим тайнам и не по отрицанию их, а именно потому, что он их считал за «тайну». Точно также из нерассмотрения Ф<едоровы>м евхаристического значения Тайной Вечери (или слишком сжатого упоминания об этом ее значении) выводится (507) заключение, будто «весь» смысл Тайн<ой> Вечери раскрывается для Ф<едоро>ва в «воскрешении всех Лазарей», тогда как «тайное воскресение Христа едва ли имеет для Ф<едоро>ва должное значение» (507). Т<аким> о<бразом>, Ф<едоро>ву приписывается почти духоборство во взгляде на Духа Святого (507) и арианство во взгляде на воплотившегося Сына Единородного (506 и 507).

Отнявши т<аким> о<бразом> у Н. Ф-ча и Христа в правоверном смысле, и Духа Святого, Г<олованенко> в заключение поучает, что «дело Христа не дело воскресения *только*, а *дело откровения и прославления Отца*». Просто смешно читать эту клевету против того, кто сотни раз подчеркивал *особо важное* значение текста «Шедше научите...»²⁶¹, который и есть выражение признания, что дело Христа не в одном воскресении, но и «в откровении и прославлении Отца», без чего и осуществление самого воскресения немислимо.

Этот прием уже венец всего виртуозного искусства критика: 1) игнорировать то, что сказано положительного по известному пункту, 2) вывести из этого (на самом деле не существующего) отсутствия заключение об отрицании положительного тезиса и 3) наконец, предполагаемому (выдуманному) отрицанию противопоставить якобы свое положительное утверждение, которое, однако, оказывается как раз утверждением критикуемого — это уже венец диалектической, вернее же софистической техники!

Вот, дорогой Н. П., по моему убеждению, в чем слабость и провал статьи Г<олованен>ко, и на это именно, и только на это, думаю, и надо напирать в ответе на его quasi-критику.

К сожалению, в Вашей статье²⁶² я не вижу, чтобы Вы на *этом приеме* построили Ваше возражение, а почему-то предпочли повторять оправдывать Н. Ф-ча из разъяснения доброкачественности того, что не отрицается в нем и Голованенкою (напр<имер>, оправданием нравственного смысла догматов и т. д.).

Я думаю, Ваша статья, *так* построенная, явится недостаточным ответом на вымыслы и хулы Г<олованен>ки. Я очень желал бы поэтому, чтобы Вы еще раз написали статью на тему, изложенную мною в настоящем письме. *Руководиться* здесь надо прежде всего следующ<им> соображением: *не Ник-я Ф-ча оправдывать*, доказывая доброкачественность его учений высказанных, а *разоблачать фальшивый прием критика*, мною указанный, причем надо, где можно, указать, что многое отрицаемое им у Н. Ф-ча у него есть.

Я очень прошу Вас попробовать написать статью такого содержания. Мне самому писать сейчас нельзя, вследствие того очень сложного положения, которое создалось после вышеупомянутых бесед с Булгаковым и Фл<оренски>м (о чем я подробно говорил Мих<аилу> Ник<олаеви>чу и что он разделяет): сводится это затруднение к тому, что они, не меняя своего взгляда, чувствуют, однако, некое сожаление о происшедшем и о том, что это меня огорчило, и поэтому, я уверен, без возражений, примут сейчас мою статью, но готовность сделать по-моему и отсутствие возражений, после происшедшего, мне сдается, будут носить с их стороны характер *какого-то жалостливого отношения ко мне*, словно будут щадить неумышленно ими раненого, по нежеланию беречь нанесенную нечаянно ему рану. А вручать *мою* статью при таком, мною предполагаемом отношении, я не считаю приличным для дела. И потому статью придется писать Вам, и от Вашего лица (когда она будет готова) придется и посылать ее.

Не знаю, уяснил ли я Вам мои мотивы, но Мих<аил> Ник<олаевич> их понял и разделяет как правильные. Итак, посылаю Вам обратно Вашу статью и буду ждать вновь присылки как ее, так и иной, другой статьи, написанной в духе, в каком, мне кажется, она только и может иметь воздействие. Хотелось бы надеяться, что Вы придете к соглашению с моим взглядом. Дружески Вас обнимаю и прошу передать мой поклон Юлии Вл<адимиров>не.

Ваш сердечно В. Кожевников.

Если будете писать, держитесь тона спокойного: это гораздо действительнее, чем горячность в таких случаях.

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ
8 апреля 1915. Зарайск

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Александрович!

Вместе с сим заказною бандеролью посылаю Вам мою статью, которая во 2-й части есть не что иное, как переписка Вашего письма, которое мне показалось прекраснейшею статьею, написанною с большим подъемом, человеком, которому нанесена рана в самое сердце... Я сделал только некоторые добавления, но если Вы найдете их ненужными, — вычеркните лишнее, добавьте недостающее, измените неверное и пришлите мне статью в таком виде, чтобы я, переписав ее, мог — без возвращения Вам на просмотр — отправить ее в редакцию «Богословского Вестника». Но мне хотелось бы оставить первую часть статьи в таком виде, как она есть. Хотя Вы и говорите, что оправдание нравственного смысла догмата не отвергает и Голованенко, но в приводимых выписках защищается не нравственный смысл, а дело; не отвергать в догмате только нравственный смысл значит видеть в догмате только мысль, идею и не видеть в нем заповеди. И Ваши друзья, которым так понравилась статья Голованенки, оправдывая его, указывают, что Вы руководствуетесь не догматическим, а психологическим методом, что значит в данном случае, что Вы руководствуетесь не словами только, но и делами, им же важны только слова, мысли, идеи, до дела же им никакого дела нет.

Во всяком случае, присланное Вами я перепишу в точности и за своею подписью пошлю в «Богословский Вестник», потому что знаю и не сомневаюсь, что Вы лучше меня напишете то, что будет полезно для реабилитации Н. Ф-ча, которая после статей Голованенки необходима.

Получил открытку от Флоринского, в которой он извещает меня о высылке 2-х выпусков «Толкового Типикона» (и типикон получил наложным платежом за 4 р. 50 к.)²⁶³ и между прочим пишет, что Голованенко — совсем не понимает и потому искажает Н. Ф-ча. Вот мнение человека, который хорошо, как Вы сами убедились, познакомился с произведениями Н. Ф-ча; гг. же Булгаков и Флоренский, конечно, с ними не знакомы. Булгаков, хотя и написал статью «Загадочный философ», но для написания ее он только поверхностно познакомился с произведениями Н. Ф-ча, иначе он не был бы для него загадочным и он не сказал бы, что книга написана *корявым* языком, — если бы Булгаков познакомился надлежащим образом с произведениями Н. Ф-ча, он не позволил бы себе относиться к ним свысока, как относится. Булгаков и Флоренский познакомились с Н. Ф-чем лишь настолько, чтобы увидеть его некоторое будто бы расхождение с ортодоксами,

к которым сами причисляют себя, как, напр<имер>, в мнении об условности Страшного Суда; им, по-видимому, хочется не блаженства только, но и созерцания мучений грешников, которых за близких себе они не признают... Простите за этот невольный выпад.

Юлия Владимировна и я свидетельствуем наше глубокое почтение Вам, Марье Григорьевне и Анне Васильевне, детям Вашим и шлем сердечный привет.

Всею душою преданный Вам и любящий Вас Н. Петерсон.

8 апреля. 1915.

г. Зарайск.

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

10 мая 1915. Зарайск

<...> 4 мая я отправил статью заказным письмом П. А. Флоренскому²⁶⁴, но уведомления о получении до сих пор не имею. Надеюсь, что они пришлют мне несколько оттисков, если статья будет помещена. Очень Вам благодарен за присылку апрельской книжки «Богословского Вестника», — надеюсь, что и первые две книжки по возвращении в Москву Вы передадите моему сыну Михаилу, а он доставит их мне. Читаю «Толковый Типикон» Скабалановича с большим интересом: типикон и построение храмов-школ-музеев и есть то произведение, в котором могут объединиться ученые и художники и о котором мечтал Николай Федорович; это и есть то произведение, которое будет строиться всеми и в конце концов станет Царствием Божиим.

Какое время переживаем! И неужели же и теперь не будет обращено внимание на произведения Н. Ф-ча. Если уже не теперь, то можно опасаться, что и никогда. — Какие вздорные толки по поводу переустройства средне-учебных заведений. Очевидно, ни у Министра и ни у кого ничего нет руководящего. А когда, как не теперь, возможно понять и почувствовать, что власть должна быть представительницею не живущих только, а главным образом умерших, — тех, которых она, т. е. власть, призвала и послала умирать. Ведь это допустимо лишь в том случае, если эти, отдавшие по призыву власти свою жизнь, не будут забыты, если защиту их интересов возьмет на себя власть. А в чем заключаются их интересы? Кто ответит на этот вопрос, кроме Николая Федоровича? Теперь надо все забыть, все оставить и заняться одним вопросом, в чем интерес тех, которые отдают жизнь, защищая наш покой; а разрешив этот вопрос, надо будет отдать и свой покой и все свои средства на то, чтобы уплатить долг страдальцам за нас. Как уплатить этот долг — тоже указывает только один Н. Ф-ч. <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ
2 июня 1915. Зарайск

2 июня 1915 года

Глубокоуважаемый Владимир Александрович!

Тотчас за Вами я отправил Вам письмо на Исар, в котором благодарил за деньги, возвращая которые 1-го мая, забыл поблагодарить Вас за одолжение их. Сообщал и о том, что отправил статью в «Богословский Вестник». От Вас никаких известий до сих пор не имею, не имею и известий из редакции «Богословского Вестника»; но вчера был удивлен, получив непосредственно от редакции майскую книгу «Богословского Вестника»; думал, что там напечатана моя, т. е. *наша* общая статья, но нет, статьи нет. Что это значит? Вероятно, я Вам этим обязан! А сообщал ли Вам Флоренский о получении статьи и обещал ли ее напечатать и когда?

Получил, наконец, ответ от Ф. Д. Самарина²⁶⁵. Выражая свое уважение к Н. Ф-чу, слово которого никогда не расходилось с делом, он признает, что стремления Н. Ф-ча истинно христианские, но способы, предлагавшиеся для осуществления намеченной цели, он находит совершенно нехристианскими. Я тотчас же ответил Ф-едору > Д-митриеви <чу, копию, или черновик, моего ответа прилагаю; при переписке некоторые выражения изменены, но по существу осталось все так, как в черновике. Не помню, писал ли я Вам, что послал было Розанову статейку о *Воскресении и Господи, помилуй* с просьбой устроить их, если нельзя в «Новое Время», то куда-нибудь²⁶⁶. В письме, между прочим, говорю, что не хотел было его больше беспокоить моими просьбами в виду его полного равнодушия и замалчивания предмета, о котором прошу, и что это в последний раз его беспокою и буду считать некоторым ко мне вниманием, если он возвратит мне статейку, которую посылаю. Розанов статьи мне не возвратил, а прислал прилагаемое при сем письмо, на которое я, конечно, уже не отвечал²⁶⁷. Между прочим, заметили ли Вы, что отд. X последней статьи его книги «*Война 1914 года и русское возрождение*» весь — мое к нему письмо и приложения к этому письму?²⁶⁸ <...>

Неужели же и совершающиеся события не обратят внимания на произведения Н. Ф-ча; а когда, казалось бы, могло быть понятнее, если не теперь, что законною властью может быть названа лишь та, которая блюдет интересы не живых только, но и всех прошедших поколений, — как это говорится в первых строках стр. 276 I-го тома, — всех умерших, всех убитых. Неужели же можно допустить, что миллионы положивших души свои в борьбе, которая все сильнее разгорается, положили свои души только за нас, живущих, за нас, пользующихся за их спинами спокойствием? Ведь

это было бы чудовищно! Если же власть должна блюсти интересы и их, убитых, то явится вопрос, в чем заключаются их интересы и как блюсти их? От разрешения этого вопроса и будет зависеть дальнейшее направление нашей жизни. Но возможно ли решить этот вопрос, не обратившись к произведениям Н. Ф-ча? Просматривая его произведения, я напал, между прочим, на такое место — «Учение о Св. Троице не нуждается ни в защите его самого, ни в опровержении противных ему учений, — достаточно показать то дело, которое требуется этим учением, чтобы привлечь к нему сердца всех без исключения» (стр. 634-я I-го тома в конце). Разве это не то же — *не доказывается, а показывается*. А дальше на той же странице — «Основною является... не мысль или понятие лишь о Боге, а дело Божие, соединяясь в коем, *все люди* как один Божий человек, как единый пророк, *будут чувствовать самое присутствие Бога*, а не признавать лишь мысленно его бытие, как ученый профессор богословских наук». А между тем Ф. Д-ч Самарин в своем письме говорит, будто у Н. Ф-ча нет речи «о духовном возрождении человечества».

Юлия Владимировна и я, свидетельствуя Вам наше глубокое почтение, просим засвидетельствовать таковое же Марье Григорьевне и Анне Васильевне, а детям Вашим передать наш привет. Как Вы чувствуете себя в Крыму, — скоро месяц, как Вы там. Видали ли Щукина? В письме Розанова вложен черновик моего к нему письма, на которое получен посылаемый ответ. Скажите, неужели мое письмо могло вызвать такой ответ.

Душевно Вам преданный и глубоко благодарный

Н. Петерсон.

Черновик письма к Ф<едору> Д<митриевичу> прошу возвратить.

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

5 августа 1915. Исар

Исар. 5 авг<уста> 1915

Глубокоуважаемый, дорогой Николай Павлович! Простите промедление в ответе! Было очередное, спешное писанье и надо было вчитаться в статью Голованенки²⁶⁹. Она важная, но далеко не равноценная: то, что писано о догмате и символе, весьма содержательно и нелегко опровержимо по отношению к Николаю Федоровичу. Зато о самодержавии и народности — слабо, а по отношению к Николаю Федоровичу прямо карикатурно. Но об этом — после. Теперь же о тех разъяснениях, которых Вы просите. Ответить на них нелегко, потому что требовало бы пространного пояснения, в письме

не мыслимого да и приходится выписывать Ваши вопросы и толкования и Голованенкины. Попробую дать лишь кое-какие пояснения.

Вы спрашиваете: «Догмат — догма<т>-заповедь (стр. 295) что это — так должно быть, или это так у Н. Ф-ча?..» Думаю, это так у Н. Ф-ча, но и Г<олованенко> это допускает с оговоркою: «Как формально-прагматическое требование» (стр. 294). Однако с *этой* оговоркою значение «догмата как заповеди» у Г<олованен>-ки будет означать меньше, чем у Н. Ф-ча, хотя то значение, какое дает Н. Ф-ч «догмату как заповеди», опять представляется Г<олованен>ке недостаточным. Он упрекает Н. Ф-ча в «односторонне>-этическом понимании догмата» (294). И, как это ни досадно, я склонен думать, что *доля* правды тут есть. Догмат, понятый *лишь* как заповедь или даже как преимущественно заповедь, не исчерпывает именно той стороны его, которая называется догматической, — то есть научающею не о нравственной лишь, но и об идейно-богословской истине. Не хочу сказать, чтобы Н. Ф. таковую игнорировал совсем в догмате, но он ее в *богословском* смысле (отвлеченно-схоластическом) мало ценил; оживить же идейное содержание догмата думал сообщением ему значения заповеди, то есть нравственного смысла. Но по Г<олованен>ке, да и по-моему, в идейной стороне догмата есть *независимое от нравственного> элемента содержание доктринальное, научающее истине богооткровенной, иным путем недостижимой.*

Ее-то Г<олованенко> и силится обозначить термином «онтологической» истины, истины бытия, т. е. относящейся уже не к отвлеченному богословствованию, а к основам жизни. Обе стороны так<им> обр<азом> стремятся оживить понятие догмата; но Н. Ф. довольствуется низведением его на нравственную сущность заповеди, а Г<олованенко> требует признания еще особого от сего идейного содержания, тоже жизненного, но самостоятельного от этического смысла. Такое содержание, думаю и я, в догматике есть, и это ее специфическое отличие от этики. Вот существенное и заслуживающее серьезного обдумывания в §-е «Догмат» и в §-е «Символ веры», несмотря на многое смутно и непонятно выраженное. В § о Символе Г<олованенко> силится показать, что «проект» (вообще и у Н. Ф-ча) не исчерпывает богатого содержания «Символа веры», ибо «проект весь в будущем», Символ же содержит нечто относящееся и к прошлому, и к настоящему, а именно некоторые учительные (доктринальные) истины религиозн<ого> свойства (о природе Христа и т. д.), которые в нем (Символе) раскрываются для верующего независимо от доказательств осуществлением «проекта» и, во всяком случае, ранее этого осуществления. Принципиально это — верно, иначе пришлось бы признать, что Отцы, редактировавшие Символ (Афанасий Вел<икий> и т. д.), и святые, восприни-

мавшие в благодатном мистическом озарении тайну догмата Пресв. Троицы, не имели ее доказательного восприятия, ибо (с противоположной точки зрения Н. Ф.) доказательство в исполнении проекта — в будущем.

Но если *принципиально* мысль Г<олованен>ки здесь верна, то в применении к Н. Ф-чу с его стороны перехватка, что, по Н. Ф-чу, «проект *весь* в будущем». Нет, по Н. Ф-чу, *корни* проекта в прошлом, и не только в *человеческом* прошлом, но и в *Божественной* предвечности, соответствующей прошлому, понимаемому по-человечески, то есть основания проекта *в свойствах* того Божественного образца, по коему строится, создается и выполняется проект, т. е. в свойствах Троицыного Бога и в свойствах Лиц Пресв<ятой> Троицы. Этого не замечает Г<олованен>ко, и это — большая его несправедливость по отношению к Н. Ф-чу.

Но, с другой стороны, несомненно, что это догматическое — учительное, идейное — содержание Символа у Н. Ф. подчинено этическому значению его и отодвинуто на 2-й план. Однако это никак не дает права приписывать ему тех промахов (крупнейших, если бы они были действительно!), которые выводит отсюда Г<олованенко> у Н. Ф-ча на стр. 301—302 своей статьи.

Наоборот, не совсем лишены оснований упреки об овнешнении и в некотором роде оматериализовании значения таинств (стр. 302—303). В частности, на Ваш вопрос: «Что значит (298) “догмат как догмат жизни” и “догмат — лишь субъективно-психологическое требование”?» — я уже ответил указанием на идейно-онтологическое содержание догмата (это и будет, по Г<олованен>ко, «догмат жизни», данный независимо от требований психологического состояния и настроения отдельной личности; и его этическое содержание, которое совпадает с этим, 2-м, субъективным требованием). Если это деление признать нужным и верным, дальнейшее «расчленение» и т. д. (стр. 295) станет «понятным и приемлемым». Отсюда же можно понять и смысл выражения «гносеологическая ценность догмата»: если за догматом признать не одно значение заповеди (*нравственного поучения*), но и раскрытия идейной жизненной истины (истины о жизни, о смысле жизни), то есть значение и *научения*, то получится в догмате ценность *гносеологическая*, т. е. относящаяся к области науки или искусства познания, так как догмат своею благодатно действующею силою *научит* верующего таким истинам, которые иным путем (даже и этическим) получить нельзя. Мысль эта *в общей форме* верна (299): верно то, что Символ в этом, гносеологическом смысле, дает нам такое знание, которое не может быть исчерпано знанием только *естественным* и делом *только естественным*, Символ *веры* есть символ не только волевого (человеческого) проекта религиозного дела, но и Символ Богом открываемого (независимо от

человеческой науки) религиозного знания (299). Г<олованенко> хочет сказать, что Н. Ф. прекрасно понял значение Символа веры как проекта дела, но недостаточно — как религ<иозного> знания, самостоятельного и независящего от этого дела. И в этом доля правды, мне кажется, есть; но то, что дальше Г<олованенко> говорит (299 стр.), между прочим, о том, что «мир — символ Бога», и темно и спорно, а по отношению к Н. Ф-чу утверждать, будто у него есть смещение мира с Богом, совсем грубая ошибка. <...> Вот, приблизительно, беглые разъяснения относительно упоминаемых Вами вопросов.

В итоге повторяю, что в §§ о догмате и символе есть, по моему мнению, верные мысли и небезосновательные возражения Г<олованен>ки Н. Ф-чу, но вместе с тем есть много неверно ему приписываемого, есть много преувеличений — и во всем, как всегда, — куча неясного и недоопределенного, темного.

§ об обряде слишком поверхностно написан; в § о Соборе есть доля правды по части низведения Н. Ф-чем роли Собора на дело скорее научное, чем церковно-религиозное; однако опять мысли Н. Ф-ча поняты слишком поверхностно. Наконец, истолкование мыслей Н. Ф. о самодержавии и народности совсем карикатурно.

Вопрос о воскрешении изложен бегло. — Целью Г<олованен>ки, очевидно, было указать, что Н. Ф. чересчур обмирщает дело спасения рода человеческого, слишком гуманизирует его и сциентифицирует, т. е. излишне полагается на естественные ресурсы человечества и знания, самый процесс воскрешения понимает лишь как естественный и умаляет значение Божественной помощи в процессе спасения, а именно значение Христа, Благодати, Таинств и веры сравнительно со знанием. Те опасения, которые задолго до статей Г<олованен>ки я высказывал о том, что изложение у Н. Ф-ча может подать повод к такого рода обвинениям, оправдались. Г<олованенко> явился их выразителем в сгущенном, преувеличенном виде со множеством перехваток и недочетов, с часто очень поверхностным пониманием или непониманием речей Н. Ф-ча — и притом в очень темном, афористическом стиле изложения, затрудняющим уразумление мыслей и самого Г<олованен>ки, и его критики. За всем тем я считаю, что появление этих статей полезно *для непредубежденных* потому, что выясняется им *огромное значение*, глубокая содержательность учения Н. Ф-ча. Как-никак это все-таки хороший ответ на пренебрежительные отзывы вроде Незлобина о ничтожестве писаний Н. Ф-ча или Лопатина и других о нефилософичности Федорова... *Для предубежденных* против Н. Ф-ча это, конечно, вящее укрепление их в их предубеждении. Для широкого круга читателей, если бы таковой находился, ста-

ть недоступны и от себя отталкивают. Это я уже от нескольких слышал. В итоге я думаю, все-таки лучше, что эти статьи появились, чем если бы их не было.

Возражать на них не вижу сейчас возможности для Вас: ввиду признаваемой Вами «недоступности» богословско-философской техники голованенковского изложения (по Вашим о том отзывам) полемика была бы трудна на этой почве, а предпринимать самостоятельную критико-разъяснительную систематическую работу о Ф<едоро>ве было бы огромным трудом, который мне, при моих настоящих силах и возрасте, не по возможностям. Важно то, что интерес к Ф<едоро>ву не затихает.

Вот Булгаков сообщает, что в июльской книжке «Русской Мысли» появилась большая статья Бердяева о Ф<едоро>ве²⁷⁰. Я еще не достал ее. Булгаков говорит, что она «не яркая»; что воскрешения Бердяев не приемлет вследствие общих спиритуалистических предубеждений против тела. На днях прочту, тогда увидим.

По осени начнем печатание III тома и предоставим дело его собственной силе и — времени. Если успех возможен для учения Н. Ф-ча в ближайшем будущем, я жду его с практической стороны (например, под влиянием доказательств, данных войною, немецкою «культурною» и т. п.), а не с принципиальной, и сочувствия жду не от профессиональных ученых и мыслителей, а от людей жизни.

Вся моя семья и я приветствуем Вас, дорогой Н<иколай> П<авлович>, многоуважаемую Юлию В<ладимиров>ну и Мих<аила> Ник<олаевич>а и сердечно желаем всего наилучшего. Переданный Вам и любящий Вас В. Кожевников.

От Флоренского все лето — ни строчки; Новоселов писал, что он уехал отдыхать куда-то в глушь. Летом в «Бог<ословском> В<естни>ке» бывает перерыв двухмесячный.

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

21 августа 1915. Верный

21 августа 1915.

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Александрович!

Я думаю, что Г<олованенко> совершенно прав, обвиняя Н. Ф-ча в односторонности с его, Голованенки, точки зрения, но в этой, по мнению Г<олованен>ки, односторонности, заключается *все*. Действительно, Н. Ф-ч признает только нравственное, — что, по его мысли, значит *родственное*; для него красота и истина в одном, это жить вкупе, все же, что свободно и освобождается от нравственного, все это вздор или величайшее зло. Какое значение, *чего стоит идейно-богословская истина*, если научение этой истине

не ведет к нравственному совершенству; а если научение этой истине ведет к нравственному совершенству, то догмат не *преимущественно* лишь, а именно только *заповедь*. «В идейной стороне догмата есть независимое от *нравственного элемента* содержание *доктринальное*, научающее истине *богооткровенной*, иным путем недостижимой», — говорите Вы. Но неужели же истина, открытая нам Богом, имела в виду лишь наше *научение*, независимо от того, какое нравственное значение или влияние будет иметь на нас это научение, — а если это научение имело в виду подвигнуть нас на нравственный подвиг, то какое значение, для чего нужно это расчленение догмата на нравственный и доктринальный элементы и для кого такое расчленение нужно, кроме тех, которые знание отделяют от дела, мысль от ее осуществления, разум теоретический от практического. И как может *жизненное* содержание идеи быть самостоятельным от этического смысла, неужели же жизненное содержание может быть безнравственным, т. е. независимым от нравственности? — «Проект не исчерпывает богатого содержания Символа веры, ибо проект весь в будущем, символ же содержит нечто, относящееся и к прошлому и к настоящему, а именно некоторые учительные (доктринальные) истины религиозного свойства (о *природе* Христа и т. д.), которые в нем, в символе, раскрываются для верующего, независимо от доказательств осуществлением “проекта” и во всяком случае ранее этого осуществления». Вы говорите, что Г<олованен>ко это именно силится доказать, — но не значит ли это ломиться в открытую дверь? Разве Н. Ф-ч отвергал, не признавал, что во Христе два естества, две воли? Разве он не говорил, что он верует так, как это выражено в Символе веры, но он прибавлял к этому, что эта вера требует осуществления, что признание во Христе двух естеств (божеского и человеческого), двух волей, обязывает нас к делу, нашему человеческому, но такому делу, которое было бы исполнением воли божественной, и понятый так проект неужели же только в будущем, неужели же в нем нет относящегося к прошедшему и настоящему? В будущем он осуществится, в настоящем он осуществляется, а в прошедшем он видит указание на то, что должно быть осуществлено.

Точно так же догмат Пресв. Троицы: разве Н. Ф-ч не верил, что святые имели благодатное, *но не мистическое* озарение, в котором и восприняли тайну догмата Пресв. Троицы, он верил в это так же, как верил в то, что апостол Павел в таком же благодатном озарении видел Самого Господа Иисуса Христа, но для нас это только вера, вера же Н. Ф-ча была так жива, что он указал путь, как мы сами и притом все, а не исключительные лишь люди, каковы святые, как мы все, соединившись в деле Божиим, которое и есть осуществление проекта, мы все, все люди, «*как один Божий человек, как единый пророк*», будем «*чувствовать самое присут-*

ствие Бога, а не признавать лишь мысленно Его бытие, как ученый профессор богословских наук» (стр. 634-я I т<ома> Ф. О. Д.²⁷¹). Это будет при окончательном осуществлении проекта, но и в настоящее время, осуществляя проект, разве мы, по временам, по крайней мере, не ощущаем в слабой, конечно, степени, того, что ощущали в благодатном озарении святые; и как бы возможно было призывать к осуществлению проекта, если бы не верить, что святые в благодатном озарении имели доказательства того, что ими раскрыто в догмате Пресв. Троицы? И как же возможно говорить, что проект только в будущем? Этот проект осуществляется и в настоящее время, но, к сожалению, осуществляется нами бессознательно и помимо нашей воли. В осуществление этого проекта входит даже та страшная борьба, которая ныне происходит. Будем надеяться, что эта борьба прояснит, наконец, наше сознание.

Затем Вы находите не совсем лишенными основания «упреки об овнешнении и в некотором роде о материализовании значения таинств». Этот упрек делает и Бердяев в своей статье (впрочем, все упреки, которые делает Бердяев, — после поверхностного ознакомления с этой статьей, мне кажется, — сводятся главным образом к этому одному упреку), но при этом не принимается в расчет, как смотрит Н. Ф-ч на материю: по его взгляду, материя так преобразуется, что она будет иметь все свойства духа, будет подобна телу Христа по воскресении, которое тем не менее оставалось (вопреки мнению Бердяева) тем же телом, какое он имел и до воскресения. Эти упреки Н. Ф-чу — остатки (или, как ныне говорят, пережитки) взгляда, по которому тело человека есть футляр для его души, ничем или очень мало с душою связанный; но ведь этот взгляд, недопустимый в настоящее время, противоречит догмату, признающему во Христе два естества, — во Христа два естества, но они в Нем не отделены и человеческое так проникнуто божественным, что неотделимо от него, человеческое обожествлено во Христе, и как человеческое во Христе обожествлено, так и плотское в человеке при воскресении будет одухотворено. Все это взгляд, т. е. остатки взгляда, по которому на плоть, на материю смотрят как на зло, — но ведь материя создана Богом, неужели же мы осудим Бога, сказав, что он создал злое. Материя — это среда, в которой *только* и может действовать человек, которую он и должен преобразовать, одухотворить, — мир еще не создан, он создается, и в настоящее время в этом созидании должен принимать участие и человек, и не бессознательно, как до сих пор, а сознательно... Можно бы еще много сказать по этому поводу, но пока ограничусь этим. Статьям Голованенки я значения не придаю, их немногие и прочтут, а большинство, начавши читать, не дочитают, но вот статья Бердяева, она прочтется многими и привлечет к Н. Ф-чу многих, так как изображен Н. Ф-ч в этой статье вели-

ким, возражения же против него, которые делает Бердяев, почти для всякого сколько-нибудь вдумчивого, покажутся ничтожными. Не потому ли Булгаков и говорит, что статья не яркая, — нет, статья Бердяева чрезвычайно яркая. Я выписал тот номер «Русской Мысли», где она помещена, изучу эту статью и постараюсь отозваться на нее.

Не на все письмо Ваше отвечаю, но на главное ответил, и этот ответ достаточно ясно говорит и о том, что бы я ответил на все остальное. Мне очень горько, что мы так расходимся, но что будешь делать: что есть, то есть, этого уже никак не скроешь. Все возражения меня только еще больше убеждают в величии Н. Ф-ча, недостижимой для признаваемых в настоящее время самыми великими. Каким жалким пред ним является Бердяев, и это видно из собственной статьи Бердяева.

Прилагаю Вам копию моего письма к Флоренскому, которым я отвечал ему на письмо от 28 июля, которое тоже прилагаю²⁷². Ответ Флоренскому писал с помощью моего сына Михаила. <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

22 декабря 1915. Зарайск

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Александрович!

Юлия Владимировна, я и сын наш Михаил поздравляем с наступающим праздником Рождества Христова Вас, Марью Григорьевну, Анну Васильевну и детей Ваших и всем вам желаем доброго здоровья и всего наилучшего.

Струве возвратил мне статью²⁷³, предлагая написать не полемическую, не полемизируя с Бердяевым, игнорируя его, изложить учение Н. Ф-ча так, как я его понимаю, «отправляя от самого Федорова», как выразился Струве. Размер статьи д<олжен> б<ыть> приблизительно такой же, как и возвращаемой. Я, конечно, не премину воспользоваться этим предложением и постараюсь написать статью, согласно указаниям Струве. Но мне не хотелось бы, чтобы статья уже написанная, окончательно пропала, а потому я думаю послать ее Бердяеву, но для этого мне нужно знать его имя, отчество и адрес; Бердяев бывает у Вас, и Вы, конечно, знаете его адрес, а поэтому я и прошу Вас сообщить все это мне. Не найдет ли Бердяев возможным сам опубликовать эту статью со своими на нее возражениями, как это сделал Е. Н. Трубецкой. Правильное разрешение вопросов, поднимаемых статьею, я полагаю, и для Бердяева представляет большую важность, если только он собственные решения не считает непогрешимыми. Или же не возьметесь ли Вы передать мою статью Бердяеву, передав ему и мою благодарность за статью его о Н. Ф-че, которая мне пред-

ставляется важности чрезвычайной, так как освещает Н. Ф-ча, вопреки автору, не как фантазера и чудовищную двойственность, а как реалиста, только высшего порядка, и моноидеиста, не разрешающего, так называемые, проклятые вопросы, а указывающего лишь путь к разрешению их. Что касается Ваших замечаний, переданных мне сыном, был ли человек создан совершенным и свободным и как смотрит на грехопадение Н. Ф-ч, на эти вопросы дается ответ в моей статье выписками из произведений Н. Ф-ча. На стр. 331—332 1-го тома Ф. О. Д. говорится: «Мир, каким он был изначально, мы не можем, конечно, знать, потому что мы знаем его только таким, каков он есть теперь; но, судя по Творцу, мы можем себе составить хотя отчасти и хотя некоторое только представление или предположение об этом мире невинности и чистоты. Не должны ли мы себе представить отношения первых людей к миру подобными тому отношению, в коем находится ребенок к своим органам, — которыми еще не владеет, не научился еще управлять ими; т. е. не были ли первые люди существами, которые должны были (и могли это сделать без страдания и боли) создать себе органы для существования во всех мирах и во всех средах, и таким образом сделаться существами всеобщими, способными жить всюду. Отдав предпочтение наслаждению, человек не принял в обладание этих органов и не создал себе органов, соответствующих средам; и они, эти органы, т. е. все стихии, миры, атрофировались, парализовались, земля обратилась в резко изолированную планету» и т. д. Прошу Вас, умоляю, — прочтите теперь же, не откладывая в дальний ящик, всю 332 стр. и 333-ю до 1-го абзаца. Затем прочтите на 336 стр. абзац, начинающийся словами, «Свободными делаются, а не рождаются», и затем на стр. 344-й со слов — «Человек не приобрел себе полноты органов» — и так дальше до конца и всю 345-ю. А если бы Вы прочитали все, начиная с указанного на стр. 336-й абзаца до конца 345 стр., то Вы увидели бы, что понимает Н. Ф-ч под словом теургия, и получили бы истинное наслаждение. При чтении этих страниц открывается такой горизонт — дух захватывает. По крайней мере я испытываю такое чувство. — Что касается мистицизма, — Н. Ф-ч различает мистицизм народа, верящего в чудеса, строящего обыденные храмы, молящегося о дожде и т. п., от мистицизма, о котором говорит Бердяев. Первый мистицизм — здоровый, вызванный нуждой, крайней необходимостью и весь может перейти в реальное, позитивное дело. Сам Господь снисходит к такому мистицизму, посылая нередко просимое. Мистицизм же, о котором говорит Бердяев, совсем другого сорта, это явление болезненное, искусственное, в реальное дело перейти не может. Можно сказать, люди с жиру бесятся. Простые люди просят, молятся, сокрушаются и знают: если просимое будет дано, то во благо. Мистики же, о которых говорит Бердяев, совсем друго-

го сорта, в них сокрушения не чувствуется, молитва их равняется требованию, они считают себя выше других, дважды рожденными. Сам Бердяев, хотя и лучше, по-видимому, других, называя Н. Ф-ча гениальным и проч., все-таки думает, что сам он куда выше его, т. е. Н. Ф-ча. Бердяев поучает. А у Н. Ф-ча замечаете ли Вы где-нибудь поучение?! Он не учит, а зовет, умоляет вступить на путь, который приведет, должен привести к разрешению всех проклятых вопросов. Около этого пути мы и теперь постоянно блуждаем, Н. Ф-ч призывает вступить на этот путь сознательно и тогда мы уже не сойдем с него.

Обратили ли Вы внимание на толкование выражения «Царство Божие внутри нас»?! Чтобы оценить это толкование, прочтите из Евангелия от Луки гл. XVII, ст. 20—21. Еще раз поздравляю Вас с великим праздником и желаю всего, всего наилучшего и прежде всего здоровья.

Всею душой Вам преданный Н. Петерсон.

25 декабря 1915 года.

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

8 января 1916. Москва

<...> Сегодня был у меня Мих<аил> Ник<олаевич>, и мы говорили по поводу Вашего письма и Ваших поручений.

1) Печатные статьи Н. Ф. у меня есть, но они в стальной комнате Моск<овского> Купеч<еского> Банка; на днях выну их оттуда и передам Мих<аилу> Н<иколаевичу>²⁷⁴. 2) Флоренского в Посаде видел, но он ни слова не говорил, что Вы прислали ему статью «Свобода совести»²⁷⁵; я также узнал об этом лишь сегодня. 3) Бердяев перед праздниками у меня был, после многомесячного перерыва сношений (он остался недоволен моими публичными возражениями против него на одном собрании в прошлом году); был, сверх ожидания, очень любезен; много говорил о значительности Ник. Ф-ча как мыслителя и человека и принес оттиск своей статьи с надписанием. Мой отъезд помешал мне быть у него. Надеюсь завтра зайти к нему и передам ему Вашу статью, которую сегодня получил от Мих<аила> Н<иколаевича>. Передам для прочтения; о напечатании же чрез его посредство нечего думать. Он человек без всяких денеж<ных> средств и на свой счет ничего печатать не может, а поместить Вашу статью со своими замечаниями ему решительно негде, раз в «Русск<ой> Мысли» печатание оказалось неудобным, по мнению редакции. Я и не буду ему говорить об этом пока. О результате беседы с ним завтра припишу на этом же письме.

Вообще же я очень рад предложению Струве Вам написать статью не полемическую, а «по существу» о Ник. Ф-че. Этим случаем надо непременно воспользоваться и постараться изложить именно без всякой полемики основные мысли Н. Ф-ча и *мотивы* к мыслям этим (разумею нравственное обоснование учения: недостаточность гуманистического обоснования общего дела и экономического и юридического обоснования, необходимость возврата к естественной родственной основе; вытекающий отсюда долг; широкая и универсальная постановка *общего* дела и т. д.).

Необходимо подчеркнуть религиозный характер всей основы учения (Троичность как образец, необходимость спасения многих, большинства согласно желанию *Спасителя* (а не Карателя) и т. д.). Держитесь главных и основных мыслей, не отвлекаясь детальными подробностями. Статья во всяком случае принесет большую пользу. Что касается предубеждений против учения Н. Ф-ча, вытекающих из *церковно-религиозных* мотивов, то устранение их не легко по причинам, о коих не раз уже мы говорили. Вы напрасно думаете, что я не помню или не принимаю во внимание сказанного на страницах 331—336-й I тома и на стр. 344—345. Из выражений Вашего письма можно даже, пожалуй, подумать, что я и вовсе никогда не читал этих страниц; но в этом Вы глубоко ошибаетесь. И ими (по рукописи) пользовался уже и в своей книге. Они превосходны и поистине величавы, но спора о понимании свободы и совершенства в первоначальном человеке (до грехопадения) даже и они не решают. Правда, и Н. Ф. сам говорит, что этого первоначального мира (а следовательно, и первоначального человека) мы не можем знать (331 стр.). Но в церковном предании есть некоторые принятые Церковью взгляды на этот предмет, и вот, затруднение в том, что эти взгляды не совсем совпадают с предположением Н. Ф-ча, высказанным вверху 332-й страницы, а отсюда возникает расхождение церковного взгляда и на дальнейшую задачу человечества, на то именно, к какой цели надо стремиться.

Говорю не про мое личное затруднение в данном случае, а про то, которое есть у более упорных поклонников церков<ного> толкования о «состоянии невинности, свободы и чистоты».

Господа эти не согласятся и с тою квалификацией мистицизма, которая дается Вами в последнем Вашем письме, и в этом 2-я крупная помеха для их соглашения с Н. Ф-чем. Отказаться же от помощи Св. Предания при истолковании Св. Писания они не могут, ибо, с их точки зрения, это было бы равносильно признанию протестанского принципа субъективного (произвольного) толкования, то есть безавторитетного и меняющегося, сообразно с личными утверждениями толкователя. Вот я и думаю, что бесполезно и натягивать искусственно тексты Николая Ф<едоровича> для подведения их к *полному* согласованию с церковно-традиционным

толкованием целого ряда вопросов. Те тексты, которые есть, не достаточны для недвусмысленного обоснования такого полного согласия. Надо признать, что свобода обращения Н. Ф-ча с текстами шире, чем та, которую позволяют себе типичные церковники, и что, сообразно с этим, у Н. Ф-ча менее придается значения и толкованию Писания «отцами Церкви». Надо, следовательно, или признать право на расширенное (не буквальное) понимание текстов Св. Писания, или же большую свободу личного истолкования их, несмотря на авторитет святоотеческого предания; или же, наконец (и я стою за это последнее), надо признать, что Н. Ф-чу не представилось повода и случая еще раз продумать некоторые выводы из своих мыслей под впечатлением сличения их со святоотеческими взглядами (с Церковным Преданием) и, в частности, с творениями православной аскетики и мистики, и потому в этом смысле (в смысле случайного пробела или недосказа) и получилось кажущееся несогласие. Я же верю, что если бы уже при жизни его возникла полемика в этом направлении, он углубился бы в эти вопросы и при своей гениальности сумел бы примирить кажущееся несогласие, ибо при своей добросовестности он тогда глубже бы вчитался и больше вчитался и в святоотеческую литературу (в том числе и мистическую) и увидал бы в ней несравненно более реального, чем могло ему казаться при сравнительно равнодушном отношении к ней, о каком-то он мне не раз говорил.

9 янв<аря>. Заходил к Бердяеву; не застал его; зайду завтра (он живет очень недалеко от меня); о беседе с ним сообщу добавочно; а пока до свидания, дорогой Николай Павлович! Рад был бы еще побеседовать с Вами, но письмо уже и без того длинно, да и мигрень донимает...

Будьте здоровы и счастливы, насколько это при нынешних обстоятельствах возможно. Мой почтительный поклон глубокоуважаемой Юлии Владимировне и общий Вам и ей от Марии Гр<игорьевны> и Анны Вас<ильевны>. Преданный Вам В. Кожевников.

P. S. Вот Вам еще маленькая иллюстрация к вопросу о расширяемости или нерасширяемости взгляда на всеобщее спасение у людей строго-традиционного церковного типа:

В Братстве Святителей Московских приезжий из Петрограда Ю. А. Колемин (одна статья его о католичестве была в «Бог<ословском> В<естни>ке»²⁷⁶) читал и беседовал на эту тему, и хотя не знаком с идеями Н. Ф-ча и числит себя в лагере самых церковных мыслителей, однако не мирился с перспективой гибели большинства и в виде предположений и упований высказывал надежду на то, что, может быть, и они спасутся и что «при последних концах» правда и мир на земле наконец восторжествуют. Но за эти мысли, очень, очень предположительно лишь высказанные, он подвергся

суровой полемической экзекуции со стороны Н. Д. Кузнецова, со стороны священника Востокова²⁷⁷ и иных... Ясно, что для верующих традиционно-церковного типа упования на оптимистический конец мировой истории не по вкусу и кажутся им неправоверными: постоянно подчеркивается тенденция пессимистическая, о катастрофическом конце мира, о том, что спасется лишь малое стадо.

При таких перспективах реалистический способ спасения, конечно, должен казаться неправильным, «грубым», «материалистическим», как некоторые про него и говорят и, с этой предвзятой точки зрения, все учение Н. Ф-ча представляется им учением секулярным, не-религиозным по тенденции, по приемам и по цели. Это напоминает предсказание Н. Ф-ча о том, что саддукеи окажутся отзывчивее фарисеев. Но я никак не могу считать указанных лиц за фарисеев — и потому-то трудность эта так меня и печалит.

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

17—23 января 1916. Зарайск

17 января 1916 г.

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Александрович!

Простите меня, но не смогу умолчать, что письмо Ваше глубоко огорчило меня. Хотя Вы и оговариваетесь, что излагаете не свое [мнение], а мнение упорных церковников, тех, которые тексты понимают буквально и не позволяют себе такого широкого толкования, как Н. Ф-ч, но в конце концов Вы склоняетесь на сторону этих буквальных толкователей, пришедших к убеждению в неизбежности катастрофического конца нашего земного мира, причем от этой катастрофы спасется лишь малое стадо, пришедших к убеждению, следовательно, в том, что Бог увидел ошибочность своего творения, которое при создании казалось Ему таким прекрасным, и Он раскаялся в том, что сотворил наш земной мир, а потому и ведет его к гибели. Сам Господь Наш Иисус Христос приходил не спасти мир, а лишь объявить, что мир должен погибнуть. Но как же с этой точки зрения объясняется — «клянется Господь и не раскается»?!²⁷⁸

Прочитав Ваше письмо, я не хотел было отвечать на него *по существу*, так и написал сыну моему. Не хотел препираться по существу, потому что дело не во мнениях, а в деле, только дело приведет нас и к единомыслию. Но затем я никак не мог отделаться от мыслей по поводу Вашего письма, мысли эти сверлили мне голову, и я принял это за указание, что должен писать Вам по существу

Вашего письма; необходимо это и потому, что мнения Н. Ф-ча не мнения только, все им сказанное побуждает, нудит к делу, тогда как мнения верующих в катастрофический конец мира отбивают от всякого дела, заставляют опускать руки, а если кто из них и делает что-либо, то это по недоразумению.

Вы пишете, что из выражений в моем письме можно заключить, будто Вы вовсе и никогда не читали приведенных мною страниц, а между тем Вы ими пользовались уже в своей книге, когда они не были еще напечатаны. Но, по всей вероятности, рукопись, которую Вы пользовались, написана моею рукой? И я все это писал и переписывал не один раз, и тем не менее, когда я прочитал эти страницы недавно, они поразили меня как нечто новое; хотя я и не могу сказать, чтобы я забыл их, нет, я помнил даже некоторые выражения и общий смысл этих страниц, искал их, а когда нашел, восхитился. Поэтому только просил и Вас прочесть эти страницы. После уже отъезда моего сына из Зарайска, я указывал ему и тоже просил прочитать стр. 64—68 I-го тома, т. е. это то, чем начиналась рукопись, которую в начале января 1882 г. прочитал В. С. Соловьев. Место это слишком известно, и тем не менее, прочитав его, я не мог не написать сыну, чтобы и он перечитал его, таким глубоким оно мне показалось. Между прочим, я прочитал там: «Бог, не имеющий равного, кажется нам не настолько могущественным, чтобы проявиться в равном себе, достойном любви существе, т. е. не всемогущим, потому что создание ограниченных существ не может быть выражением всемогущества». И тогда только *вполне* понял, как я был неправ, сказав, будто Бог не мог создать свободное существо, и как были правы Вы, возразив на это. В настоящее время к этому месту сделано добавление (на обороте страницы) и с этим добавлением, я полагаю, мысль Н. Ф-ча выражена надлежащим образом. Затем на 67-й стр. п<ункт> 4-ый — ясно, мне кажется, указывает, что нужно понимать под трансцендентностью и имманентностью Божества, в настоящее время при чтении этого места мне особенно стало понятно, что вопрос о трансцендентности и имманентности Бога может разрешиться только тогда, когда слово Божие делается в нас делом Божиим, т. е. когда люди в своей совокупности делают сознательным орудием Бога в деле всеобщего воскрешения. Тогда только мы узнаем и о том состоянии, в каком человек был при сотворении. Впрочем, что человек не был совершенен, когда был сотворен, это несомненно уже из того, что он пал, — совершенное падать не может. Кроме того, это видно и из повествования в книге *Бытия*: в гл. I ст. 28 «Бог говорит сотворенным Им мужу и жене — *раститесь и множитесь*»; — кому нужно расти, тот еще не вырос, следовательно, не достиг совершенства. В ст. 29 той же главы Бог предназначает людям в пищу траву, сеющую семя;

опять-таки, кому нужно подкреплять себя пищей, может ли быть назван совершенным? Точно так же не может быть совершенным и тот, кому нужен помощник, — а из главы 2-й видно, что сначала Адам был сотворен один, но Бог нашел, что ему нужен помощник, и сотворил ему жену Еву. И наконец, если бы люди при самом создании были совершенны, а не должны были сами, своими силами, хотя и при помощи Божией, достигать совершенства, то они были бы и всеведущи, и тогда как бы могла соблазниться Ева словами диавола, что, нарушивши заповедь Божью, у них отверзнутся очи и они будут как боги, ведающие добро и зло? Может ли церковное предание противоречить книге Бытия, и в чем же противоречит взгляд Н. Ф-ча, изложенный вверху 332-й страницы, тому, что изложено в книге Бытия, в книге, которая признается каноническою и, следовательно, никакое предание устранить изложенное в ней не может; а если и есть такое предание, которое противоречит книге Бытия, то оно есть лишь гадание, которое не должно и не может заграждать пути и другим гаданиям. <...>

Вы говорите, что свобода обращения Н. Ф-ча с текстами шире, чем та, которую позволяют себе типичные церковники, и что сообразно с этим у Н. Ф-ча придается менее значения толкованию Писания отцами Церкви. О каких толкованиях отцов Церкви здесь говорится, — о тех ли, которые не были рассмотрены и подтверждены вселенскими соборами, или же о тех, которые были подтверждены вселенскими соборами. Тому, что принято семью вселенскими соборами, Н. Ф-ч не противоречит, а текстам из творений отцов церкви, вселенскими соборами неподтвержденным, — он придает меньшее значение, чем текстам евангельским.

Надежда на то, что не будет катастрофического конца земли, основывается на буквальном тексте молитвы Господней, полагая, что Господь не стал бы учить нас молиться о том, что не осуществимо, а потому возможно ли не верить, что Царствие Божие на землю придет; а если придет, то как же согласить это с катастрофическим концом земли? И неужели же текст молитвы Господней может быть опровергнут какими бы то ни было текстами из творений отцов Церкви? — Личный произвол в толковании недопустим, если вопрос рассмотрен вселенским собором, если состоялось постановление вселенского собора. Если же вопрос вселенским собором не рассмотрен, то и толкования отцов Церкви есть толкования произвольные и у каждого из них может быть свое, они могут быть и не согласны друг с другом, как не соглашались и спорили апостолы Петр и Павел, и выбирая мнение кого-либо из отцов, мы тоже поступаем произвольно, по-протестантски. Самый яркий пример того, к чему ведет преувеличенное значение святоотеческих мнений, это спор об именовании.

Кто из спорящих прав, — как это решить? И зачем спорить о мнении, которое никакого влияния на наш образ действия, на наше поведение иметь не может. И как вооружаться против мнения, которое хотя и не согласно с нашим, но ведет к жизни истинно христианской?!.. Истинно православный путь как противоположность протестантскому — это рассмотреть и *испытать* все существующие по определенному вопросу мнения церковью, т. е. вселенским собором, и принять лучшее; и притом если это не мнение только, а такое положение, которое указывает, что мы должны делать, определяет образ нашего поведения, как догмат о Пресвятой Троице, учение о двух естествах в Господе Нашем Иисусе Христе. Придавать же значение мнению, бездейственной мысли, и есть протестантство, православие же требует дела, а дело определяется долгом. В чем же долг не верующего только, а верного *Христу* — Нашему Спасителю, а не Карателю, как Вы справедливо выразились.

Но от чего приходил Христос спасти нас? Может ли быть какой-либо спор при разрешении этого вопроса? Неужели же найдется кто-нибудь, кто скажет, что Христос приходил спасти нас не от смерти? А если от смерти, то не от духовной только, но и телесной, как это установлено вселенским собором, признавшим во Христе два естества. Если же, чтобы спасти нас, Христос принял естество человеческое, то это значит, что без приобщения к делу спасения самого человека невозможно спасти человека, существо разумное и свободное. Отсюда и следует, что долг *верных* Христу, а чрез Него и всем отцам и братьям нашим, заключается в том, чтобы мы отдали себя, друг друга и всю жизнь нашу делу спасения, делу воскресения всех отцов и братьев наших умерших. Забота о личном только спасении есть тоже протестантство, православие же есть долг воскресения всех отцов и братьев, прежде нас умерших; вера православная есть осуществление чаемого (Евр. XI, 1), т. е. единое дело воскресения. Православие, как дело воскресения, «налагает на всех один общий труд, в котором соединяются и знание и дело, немислим он и без веры; потому-то этот труд и имеет полную доказательную силу, потому-то он и спасителен, что есть осуществление чаемого, ожидаемого, что и самую мысль об отцах, представление их, делает видимою, осязаемою, т. е. православие ведет к истине и благу, ведет к истинному, действительному спасению» (Т. 1-й, стр. 359). И на чем основана мысль, будто спасется лишь малое стадо? В XII гл. 32 ст. сказано: «Не бойся малое стадо, ибо отец ваш благоволил дать вам царство». И это сказано Господом, как видно из стиха 22 той же главы ученикам Его, которые тогда представляли, действительно, малое стадо. Но откуда же мысль, что это малое стадо малым и останется? Если бы это было так, то какое же Царство мог Господь обещать своему малому стаду? И не значит ли

такое обетование, что малое стадо, — *подобное* зерну горчишному, которое, будучи посажено в землю, выросло и стало большим деревом, и птицы небесные укрывались в ветвях его; подобное закваске, от которой вскисает все тесто (Луки, XIII, 19—21), — предназначено быть *всем во всем* и *во всех*, — предназначено водворить Царство Божие на земле, и не вдруг, приметным образом, а постепенно, устройство Царства Божия вовеки будет соответствовать вневремению его *внутри* нас, как это нужно понимать согласно Евангелию Луки (XVII, 20, 21).

Скажите, согласно церковному толкованию, будет ли прощен грех распятия Христа тем, кто и чрез кого он совершен, и за которых Сам Христос молился: «Прости им, не ведают бо, что творят»? Действительна ли эта молитва Нашего Господа и действительны ли молитвы за умерших нераскаявшихся во грехах, по мнению упорных поклонников церковного, т. е. будто бы буквального толкования текстов? А если молитвы за умерших во грехах, а также молитвы Богоматери и святых действительны, то за кого же они не приносятся? По крайней мере я, кончая молитву за живых и испрашивая милость Божию всем православным христианам, молюсь также за всех на поле брани за веру, царя и отечество подвизающихся; оканчивая же молитву за умерших, прошу об упокоении *всех* на брани убиенных, разумея не одних наших убитых и наших союзников, а также и врагов наших, потому что и они принесены в жертву, в видах того, чтобы мы пришли, наконец, в разум истины*. И если мы, следуя наставлению Господа в молитве Им данной, прощаем согрешивших против нас, то неиссякаемая глубина милосердия Божия к своему же созданию может ли примириться с вечными мучениями хотя бы кого-нибудь? И какою фальшивою звучит «суровая полемическая экзекуция» бедного Колемина со стороны юриста-адвоката, специализировавшегося на бракоразводных процессах, и священника, идущего против своего епископа²⁷⁹. Оптимистический конец мира им не по вкусу, они желают катастрофического конца, надеясь, конечно, что будут в числе малого стада, а такой человек, как Н. Ф-ч, который, по их мнению, неправо мыслил и других учил тому же, должен погибнуть, хотя жил праведником, а учение его ведет и других к праведной жизни. Ну, если они, этот юрист и священник, правы, то я лучше желаю погибнуть с великим праведником Н. Ф-чем,

* Пишу об этом, имея в виду синодики, о которых говорится на стр. 523 и 524 тома I-го, где такое полное перечисление всех умерших, начиная с Адама и прабабы Евы. Сохранились же и теперь такие синодики. Но Господь, научивший нас прощать согрешивших против нас, не может и Сам не простить даже тех, за кого нет ходатаев, которые и сами не просят о помиловании.

чем спастись в их малом стаде. И неужели же такая жертва, как крестная жертва Нашего Спасителя, принесена не за весь мир, а ради спасения лишь малого стада, в котором окажутся Н. Д. Кузнецов и св<ященник> Востоков? Во что же они обращают дело Нашего Спасителя? И как они представляют себе Божество? Что же, по их мнению, Бог — всемогущ Он или нет? Если всемогущ, то как же Он мог создать существа, предназначенные к гибели, к вечным мучениям? Или же, может быть, они представляют себе Бога, как мусульмане, всемогущим, но не благим?! Нужны не те или другие мнения, нужно предаться делу *всеобщего* спасения, к которому мы призваны Нашим Господом Иисусом Христом, тогда и не будет между нами никаких споров. А что Христос пришел призвать нас к делу *всеобщего* спасения от смерти, которое невозможно без нашего в нем участия, кажется, споров тут быть не может. Православные, признающие во Христе два естества, не могут спорить и против того, что спасение должно быть не духовное только, но и телесное, а такое спасение требует управления всеми силами слепой материальной природы, требует соединения знания и дела под руководством веры, а это и приведет к спасению действительному, не духовному только, но и телесному, материальному, что устранил все мистическое, совершающееся вне разума, способами для нас непонятными, устранить все непознаваемое, так как все признаваемое ныне непознаваемым будет познано.

Простите, Владимир Александрович, если сказал Вам что-либо неприятное. Был бы счастлив, если бы никогда не приходилось Вам противоречить. Прошу прислать печатные статьи из «Дона», «Асхабада», «Туркестанских Ведомостей» и те, которые подписаны мною, так как и эти последние написаны мною под диктовку Н. Ф-ча, но по обстоятельствам разного рода и по желанию Н. Ф-ча подписаны мною. Статьи эти нужны мне для статьи, которую готовлю в «Русскую мысль» и которая весьма подвинулась, — недели через две, Бог даст, кончу. <...>

Мою статью, когда возвратит ее Бердяев, передайте сыну. Получил ли Флоренский мое письмо со статейкой Н. Ф-ча о свободе совести? ²⁸⁰

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

18 января 1916. Москва

Москва, 18 января 1916

Глубокоуважаемый и дорогой Николай Павлович!

Не заставши Бердяева в 1-й раз, пошел к нему вторично и передал Вашу статью. Он благодарил; сказал, что ему интересно прочесть ее, что и сделает, и тогда вернет мне. Сомневаюсь, чтобы он,

однако, стал сопровождать чтение письменными заметками. Он, говорят, довольно-таки ленив на работу и потому, вероятно, предпочтет сказать что-нибудь на словах. Спросил, будет ли печататься статья? Я ответил: «едва ли». О дальнейшем сообщу. Печатные статьи Н. Ф-ча подыщу и передам М<ихаилу> Н<иколаеву>чу. Здесь сейчас есть кое-что интересное в философ<ских> кругах по части интересующих нас вопросов, но все не в ту сторону, в какую бы желательно. Однако спрос на Н. Ф. (I и II т.) растет. За эту неделю взяли 17 экз<емпляров> 2-го тома. Привет и поклон Вам и глубокоуважаемой Ю<лии> В<ладимиров>не. Сердечно Ваш В. Кожевников.

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

26 января 1916. Матвеевское

Москва. 26 ян<варя> 1916

Глубокоуважаемый и дорогой Николай Павлович!

Вчера получил Ваше письмо²⁸¹, — одно из лучших Ваших писем, с большею частью содержания коего я согласен. Но все-таки скажу, что обвинение на меня Вы воздвигли, думается, напрасно и без достаточного основания. Ведь то, что я излагал в своем предыдущем письме, я излагал не в качестве *своего* мнения и убеждения, а в качестве мнений и убеждений других лиц, определенного церковно-традиционного типа. С ними я далеко не со всем схожусь, в том числе и в отношении к вопросу о толковании Писания в некоторых неопределенных Церковью пунктах. Кроме того, кое-что и из *обсужденного* Церковью, *но еще не зафиксированного догматически, хотя и уже осужденного*, меня не удовлетворяет. Таков, например, вопрос об осуждении оригенистической надежды на спасение большинства. А потому и упреки Ваши мне за противоположные якобы взгляды неосновательны. Я говорил только, что *со своей точки зрения* православные такого типа имеют достаточные основания считать толкования и задачи Николая Ф-ча расходящимися со взглядами некоторых Отцов Церкви. Я очень рад был бы удовлетворить немедленно Вашу просьбу о сообщении указаний, где и какими Отцами высказано такое расхождение с взглядами Н. Ф-ча. Но отыскать точные ссылки в необъятном море святоотеческой литературы сейчас не имею возможности. Постепенно же сам и при содействии знатоков патристики постараюсь это сделать. А пока скажу, что, хотя идти против святоотеческих толкований и мнений принципиально с Вашей смелостью я не могу, тем не менее согласен с Вами, что и святоотеческие мнения и решения впредь до утверждения их соборным решением

всей Церкви — только мнения, хотя и высокоавторитетные, с которыми нельзя православному не считаться, но которые все же не так обязательны, как соборные решения. Вот почему я думаю, что и мнение о пределах возможности и успешности земного устройства силами человечества нуждается в соборном рассмотрении, а до тех пор мнения об этом вопросе, высказанные не догматическим тоном, а проблематическим, осуждены быть не могут. Тут именно вопрос о пределах и способах, ибо принципиально «церковники» никогда не отрицали и не отрицают необходимости активного участия человека и человечества в деле спасения; но взгляд их на характер, силу и способы этого участия едва ли совпадет со взглядами Н. Ф-ча.

Пока об этом довольно! А теперь, во-первых, поздравляю Вас с блестящим окончанием Михаилом Ник<олаеви>чем магистерск<их> экзаменов. Он зашел ко мне прямо с последнего, и я был обрадован этим так же искренно и сильно, как если бы дело шло о моем собственном сыне. Слава Богу! Слава и Вам, воспитавшему такого сына — истинного работника на ниве просвещения и с такими хорошими, положительными основами.

Во-вторых, порадуя Вас вестью о том, что за последние дни замечается спрос на 2-й том Н. Ф-ча: в одну неделю затребовали и купили 22 экземпляра. Затем было у меня двое прапорщиков; один, главный, Щербаков из Балашова, химик по специальности, самостоятельно додумался до задач, сходящихся с Н. Ф-выми; о нем не знал, но напал на Вашу книгу и явился купить ее у меня. У меня нашлось только 3 экз<емпля>ра, каковые я ему отдал, получил за них 3 р. (деньги эти передал Мих<аилу> Ник<олаеви>чу), а затем сему доблестному воину дал 1-й том Н. Ф-ча и 3 экз<емпля>ра Вашей брошюры «о религиозном характере его учения» (даром). Он был очень счастлив и думает о распространении взглядов Н. Ф. на отношения к природе. <...>

Вырезку пришлю Вам обратно в непродолжительном времени²⁸². Также и печатные статьи Н. Ф-ча и Ваши о нем, когда подберу их, что надеюсь выполнить на днях: они разрозненно хранятся в разных местах, между прочим — в несгораемых ящиках в Купеч<еском> Банке. Флоренского не видал и не знаю, получил ли он Ваше письмо со статьей Н. Ф-ча «О свободе совести». Напрасно Вы извиняетесь за причинение мне огорчения высказыванием Ваших мнений о моих мнениях. «Мнения» — свободны, и высказывать их — право и долг совести. Если Вы нередко неправильно укоряете меня (как мне кажется), это — ничуть не обидно, а только ошибка мнения же; то же и я делаю, конечно, нередко. Дружески жму Вашу руку и прошу передать наш общий поклон Юлии Вл<адимиров>не и самому Вам.

Преданный Вам В. Кожевников.

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

31 января 1916. Зарайск

Глубокоуважаемый и дорогой
Владимир Александрович!

Меня очень и очень порадовало Ваше письмо — я очень был рад, что мое письмо не произвело на Вас дурного впечатления; и чтобы еще подкрепить доводы, изложенные в этом моем письме, я позволю себе сослаться на конец Крещенского тропаря — «явился, Христе Боже, и мир просветил, слава Тебе!..» А если мир просвещен, зачем ему погибать, зачем катастрофический конец его, возможен ли он?!.. А ведь этот тропарь принят и освящен всею церковью.

Затем я был обрадован Вашим отношением к окончанию экзамена моим сыном. Приношу Вам мою глубокую благодарность за поздравление с этим событием. Из всех моих детей только он один предался единому на потребу, а потому и не могу приписать себе это обстоятельство, не я в нем воспитал это, а так уже Богу угодно было.

Теперь мой сын стал получать стипендию Грановского, и у нас освободились деньги, — мы хотим их употребить на напечатание статьи по поводу статьи Бердяева. Нельзя ли будет выручить поскорее эту статью от Бердяева. Мне хочется напечатать ее в таком же формате и виде, как Вами напечатанная брошюрка — «О религиозном характере учения Н. Ф. Федорова»²⁸³. Не знаете ли Вы, как по отчеству зовут Струве, зовут его Петр, а как по отчеству, не знаю. Скоро кончу статью, которую пишу по его предложению, и придется ему писать, хорошо бы назвать его по имени и отчеству, а не просто Милостивый государь.

Юлия Владимировна и я свидетельствуем Вам, Марье Григорьевне и Анне Васильевне наше глубокое почтение и просим передать наш сердечный привет Вашим детям.

Душевно Вам преданный и любящий Вас Н. Петерсон.

31 января 1916 года.

г. Зарайск.

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

22 февраля 1916. Москва

Москва. 22 <февраля> 1916. Глубокоуважаемый Николай Павлович! Посылаю заказн<ою> бандеролью «Бог<ословский> вестник» с Вашей статьею²⁸⁴. Не знаю, дадут ли Вам отдельн<ые> оттиски? Булгаков говорил, что теперь, по случаю типограф<ского> кризиса, перестали их давать (ему, по крайней мере). У меня был

один прапорщик, Анатол<ий> Антон<ович> Дементьев (пензяк, ученик Д. Ф. Попова), приобрел 5 экз. 2-го тома (1-й и 2-й — 1 экз. — и вашу брошюру 5 экз. — «О рел<игиозном> хар<акте>ре» — я ему дал бесплатно); он искал еще неск<олько> экз<емпляро>в Вашей книги (но у меня не было). Говорит, «в окопах и в госпиталях мысли Н. Ф-ча имеют большой успех как русская и православная философия», и вообще много интересного сообщал по поводу Н. Ф. Требование на 2-й т. продолжается. От всех нас примите наилучшие пожелания Вам и глубокоуважаемой Ю<лии> В<ладимиров>не. Преданный Вам и любящий Вас В. Кожевников.

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

18 марта 1916. Зарайск

18 марта 1916 г., г. Зарайск

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Александрович! Не знаете ли Вы, как зовут по имени и отчеству профессора Петроградской Духовной Академии Бронзова; если не знаете, не можете ли узнать. Мне хочется написать ему по поводу его заметки в № 14366-м «Нового Времени» под заглавием «Что же нужно?», в которой он требует от Академии наук указания, в чем заключается смысл жизни по научному представлению?..²⁸⁵ Мне хочется ему сказать, что вопрос о цели и смысле разрешается только религиею, наука же, освободившись от религии, признала бесцельность и бессмыслие существования и все последствия, вытекающие из этого... Затем думаю написать Высокопреосвященному Кириллу, архиепископу Тамбовскому и Шацкому, по поводу известия в № 55 «Русского Слова» о пастырском собрании под его председательством по вопросам приходской жизни, причем признано необходимым «широкое привлечение прихожан к непосредственному участию в жизни прихода» и «самый приход предположено *сконструировать* по образцу древнерусского прихода»²⁸⁶. Мне хочется сказать о нынешних заботах законодательным актом установить нормы прихода, о требовании признать приход юридическим лицом и т. п. Св. апостолы не нуждались в законодательных актах для создания церкви, а мы, чтобы устроить наш приход, ждем законодательного акта от нашей думы, которая состоит, не говоря уже об иноверных и инославных, из большинства не признающих никакой религии, и только в Тамбове додумались, что к жизни прихода нужно привлечь прихожан. Но в чем же должна заключаться жизнь прихода? Не очевидно ли, что жизнь прихода должна заключаться в том, чтобы накормить алчущего, напоить жаждущего, одеть и согреть нуждающихся в том, позаботиться о больных и проч., и проч., словом, нужно, чтобы все средства, собираемые при-

ходом, принадлежали бедным. И зачем для устройства такого прихода нужен законодательный акт? Я хочу послать архиепископу Кириллу копию письма Николая Федоровича, которое напечатано на стр. 97—98 «Вселенского Дела»²⁸⁷, этого ужасного «Вселенского Дела», которое даже с внешней стороны мне показалось сегодня отвратительным. Архиепископу я не скажу, конечно, что письмо это напечатано во «Вселенском Деле». <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

8 апреля 1916. Москва

Глубокоуважаемый и дорогой
Владимир Александрович!

Принося Вам благодарность за поздравление с наступающим праздником, я, Юлия Владимировна и сын наш в свою очередь поздравляем Вас, Марию Григорьевну, Анну Васильевну и милых детей Ваших с праздником Светлого Христова Воскресения и желаем Вам всем доброго здоровья и всего наилучшего.

Итак, мое письмо к Бронзову Вас не удовлетворило, хотя Вы и прочли его с интересом. Я не могу, однако, догадаться, о какой последней части этого письма Вы говорите, находя ее особенно удавшеюся? Неужели — только о том, где говорится о неудовлетворительности нынешней науки, противопоставляющей себя религии? Но наука другою и быть не может, пока сама религия не признает нужным какое-либо участие науки в деле всеобщего спасения, которое должно совершиться не только без всякого участия науки, но и вообще без всякого нашего в том участия, чем и обесценивается не только наука, но и вся наша земная жизнь, так что совсем становится непонятным, зачем мы живем здесь. Такой взгляд, обесценивая земную жизнь нашу, вместе с тем и узаконяет то состояние мира, в котором он ныне находится, ибо, оставаясь в религии только при храмовой литургии, мы не можем, конечно, всю жизнь нашу проводить в храме, и не только всю жизнь, но даже и большую часть жизни приходится проводить вне храма, даже школу устраивать в храме считается не пристойным, и мы должны оставаться при заповеди: шесть дней делай все дела твои, а седьмой Господу Богу Твоему; да и из этого седьмого Господу Богу только немножко, а большую часть развлечениям. Этим узаконяется то состояние, которым восхищался ныне восстанавливаемый из забвения Леонтьев, преклонявшийся перед барыней, которая на масленицу отдавалась всем масленичным удовольствиям и развлечениям, а как в четыре часа в воскресенье масленицы ударяли в колокол, она садилась в возок и отправлялась к Троице, чтобы каяться в том, что делала, и не для того, чтобы совсем отказаться от своих масленичных дел, — когда приходила новая

масленица, она делала то же, что и раньше, и опять отправлялась к Троице. Словом, мы обречены на то, чтобы одну свечку ставить черту, а другую Богу; а в конце концов ставим свечки только черту, а о Боге забываем... Вот те размышления, на которые навела меня Ваша записочка.

В новом письме Мощанский обратил мое внимание на письмо Соловьева от 16(28) декабря 1888 г. (стр. 15—16-я «Богосл<овского> Вестн<ика>» № 1-й с<его> <года>); о каком «вздорном» будто бы поступке Н. Ф-ча говорит тут Соловьев? ²⁸⁸ Не знаете ли Вы, нельзя ли спросить об этом С. М. Соловьева или же М. С. Соловьева, если он жив? Не откажите сообщить об этом все, Вам известное. Не знает ли об этом Лопатин или Е. Н. Трубецкой? <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

14 апреля 1916. Зарайск

Воистину Воскресе Христос!

Глубокоуважаемый и дорогой
Владимир Александрович!

Получив Вашу поздравительную открытку, и мы считаем долгом повторить наше поздравление, принесенное в письме, отправленном вечером в Страстную Пятницу. <...> Не нахожу слов благодарить Вас за присылку номера «Утро России» со статьей Бердяева ²⁸⁹. Признаюсь, первая большая часть этой статьи мне кажется бессодержательной болтовней, но 2-ая часть, где говорится о Н. Ф-че, очень хороша; надо бы выкинуть из нее слова: «Сам проект воскрешения, как он развивается Н. Ф. Федоровым, может казаться безумной утопией и отгаликовать...» Удивляюсь, как такой талантливый человек, как Бердяев, не может понять, что только способом, указываемым Н. Ф-чем, и может выразиться участие человека в деле всеобщего воскрешения.

Получено уведомление редакции «Русской Мысли», что редакция могла бы воспользоваться моею статьею на условии больших сокращений и время напечатания не может быть определено даже приблизительно ²⁹⁰. Я пишу Струве, чтобы редакция сделала все сокращения, какие найдет нужным и возвратила бы мне статью, а я, если окажется возможным напечатать статью в таком виде, то доставлю ее опять в редакцию ²⁹¹, и в то же время сообщаю, что произведения Н. Ф-ча, в сущности, не философия, а религиозное учение, раскрытие евангельских истин, а дело, к которому призывает Н. Ф-ч, — внехрамовая литургия, которая должна захватить все действия каждого и всех, религиозизовать всю нашу жизнь. А затем говорю, что только внехрамовая литургия разрешит все антагонизмы — между религиею и наукою, между учеными и неуче-

ными, между интеллигенцией и народом, что антагонизм между религиею и наукою произошел в то время, когда вера была искренна, потому что знание естественных условий жизни было слабо, бессильно, а когда естествознание стало входить в силу, вера, вследствие бесплодных усилий, стала неискреннею, признала возможным удовлетвориться только мыслью, не выражающеюся в действительности, на самом деле. Отсюда и странное понимание выражения Христа — Царство Божие внутри Вас есть. Так что так называемые нынешние верующие обратились в фарисеев, которые тем лишь отличаются от саддукеев (все наши левые партии), прямо отрицающих воскресение, что признают воскресение лишь на словах, а на самом деле не верят, да и не желают его. И вот эти-то фарисеи (все наши правые партии) и саддукеи держат в своих руках ключи разумения (газеты и журналы), и сами не входят, и других не пускают. Да, это будет, вероятно, неприятно выслушать г-ну Струве, но я считал нужным быть с ним вполне откровенным.

Жду от Вас ответа и на письмо, посланное вечером в Пятницу Страстной недели, если Вы его получили. Юлия Владимировна, я и сын наш Михаил свидетельствуем Вам, Анне Васильевне и Марье Григорьевне наше глубокое почтение, детям Вашим шлем наш сердечный привет. Вашего приезда ждем с величайшим нетерпением, в письме всего не скажешь, а накопилось многое уже, о чем следовало бы побеседовать. От Мощанского получил уже три весьма содержательных письма, а на Пасху приветствие. Мощанский хорошо понял Н. Ф-ча, лучше, чем кто-нибудь из известных нам почитателей Н. Ф-ча. Душевно Вам преданный, глубоко уважающий и любящий Вас Н. Петерсон.

14 апреля 1916 года.

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

20 мая 1916. Москва

Москва. 20 мая 1916. Глубокоуважаемый и дорогой Николай Павлович!

Поездка в Крым и нездоровье не дали мне возможности приехать, как хотелось, в Зарайск; а завтра, 21-го все уезжаем на Исар. Все складывается не так, как хотелось бы; но что делать! Я совсем стал слаб силами и мне необходим отдых. Попробую, против воли, дать его себе по приезде на Исар; а во второй половине лета, окончивши указатель к своей книге²⁹² и отдохнувши, попробую приняться за «Воспоминания о Н. Ф.». К тому времени попрошу выслать переписанное Вами²⁹³, а пока не посылайте, поберегите у себя. Дружески Вас обнимаю и желаю Вам и глубокоува-

жаемой Юлии Вл<адимиров> не от себя и своих, а также и дорогому М<ихаилу> Н<иколаевичу> всего лучшего.

Преданный Вам и любящий Вас В. Кожевников.

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

20 августа 1916. Исар

Исар. 20.VIII.1916. Глубокоуважаемый и дорогой Николай Павлович! Письмо Ваше получил. Майскую книжку «Бог<ословско-го> Вестника» вышлю из Москвы, куда надеемся прибыть 28 августа, а затем надеюсь как-нибудь увидаться и с Вами, хотя мне еще необходимо в начале сентября съездить в Петроград. Указатель к своим книгам я сделал, и если Мих<аил> Ник<олаевич> не откажется мне помочь проверить его по части транскрипции санскритских слов на русский, то я немедленно сдам его в печать и так<и> обр<азом> будет закончена последняя работа и я смогу, наконец, [быть] свободен. Но беда-то в том, что здоровье мое очень плохо; желудок не варит и тошнота донимает; опасаясь, нет ли рака?²⁹⁴ На все, конечно, воля Господня, и слава Богу за все его великие милости, но работа в таком состоянии бывает трудна. Может быть, дальше будет лучше? На Ваше предыдущее письмо я отвечал, но забыл написать, что статьи (дублетной или вариантной) о «Падающ<их> звездах»²⁹⁵ здесь нет. (Поищу ее в Москве; она была). О quasi «нелепом случае» с Н. Ф-чем, упоминаемом В. С. Соловьевым²⁹⁶, я поручил навести справки у его племянника С. М. Соловьева. Ответа не имел. Статью в «Нов<ом> Времени» о «москвичах» (Розанова)²⁹⁷ читал как раз в момент получения Вашего письма. Щукин Вам кланяется; Н. Ф-ча вряд ли вновь читал; он подавлен пастырскою работою. О злополучном своем «Буддизме» пока получил 2 чрезвычайно лестных отзыва от Булгакова и, в особенности, от проф. С. С. Глаголева²⁹⁸. — Кажется, я непоправимо болен, но остаток сил отдам охотно работе по III тому; вот почему, хотя и чрез силу, спешил освободиться от другой работы. Наши и я приветствуем Вас и всех Ваших. Любящий Вас В. К.

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

31 октября 1916. Зарайск

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Александрович!

Мне все хочется убедить Вас, что Николай Федорович не только не отвергал, но прямо признавал Божественное участие в жизни человеческой, и вот, перечитывая те рукописи, которые у меня, в статье о Предкремлевском Музее я встретил такое выражение:

«Император-сын поместил Музей — отчий, или памятник матери, при храме святого, тезоименитого его отцу; намеренно или ненамеренно это со стороны создателя Музея, *но не без воли Божией состоялось такое помещение*»²⁹⁹. Неужели же после этого возможно сказать, что Н. Ф-ч не признавал участия Божественной благодати, что он недооценивал участие Божественной благодати?

Да, Н. Ф-ч думал, что мы слишком много надеемся на божественную благодать, а потому сами ничего не делаем; доходим до того, что считаем противлением Богу расширение нашей деятельности на управление, например, метеорическими явлениями — как признал это арх. Амвросий Харьковский в своей известной речи, произнесенной в харьковском университете...³⁰⁰ Ввиду такого положения Н. Ф-ч напрягал все силы на то, чтобы пробудить нашу собственную деятельность, но деятельность не своекорыстную, которая направляется к ограждению только себя и своих ближайших, а такую деятельность, которая направлена на общее дело спасения от общих всем бедствий. Без Божией помощи мы тут, конечно, обойтись не можем; но чтобы получить божественную помощь, надо самим давать; если мы сами ничего в этом направлении не будем делать, то в чем же будет помогать нам Бог?

Простите, если и это Вас как-либо расстроит. Пишу это не для того, чтобы Вас расстроить, а напротив, чтобы настроить. Очень был огорчен смертью Ф. Д. Самарина — он умер, думая, что произведение Н. Ф-ча противны христианству. Это очень жалко. Сын нам пишет, что Ф<едор> Д<митриевич> был у Вас за пять дней до смерти. О чем Вы говорили? Был ли болен Ф<едор> Д<митриевич> или смерть настала совершенно неожиданно? Я думаю, что и меня ждет неожиданная смерть, — сердце у меня не в порядке.

Юлия Владимировна и я свидетельствуем Вам, Марье Григорьевне и Анне Васильевне наше глубокое почтение, детям Вашим просим передать наш сердечный привет.

Всею душою Вас любящий

Н. Петерсон.

31 октября 1916 г.

В двадцатых числах ноября думаю побывать в Москве.

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ
Между 31 октября и 10 ноября 1916. Зарайск

Глубокоуважаемый и дорогой
Владимир Александрович!

Ваше письмо ко мне от 31 октября³⁰¹ написано, очевидно, до получения моего последнего письма, в котором я стараюсь Вас убедить, что Н. Ф-ч признавал благодать, признавал необходимою и действительную Божественную помощь в деле, в труде самого челове-

ка, направленном к спасению всеобщему. Вот нашлось и еще к тому доказательство: в статье о книге М. Хитрова — «Святой благоверный князь Александр Невский» говорится: «Вспомоществуемый в борьбе с Западом своими сродниками, святыми Борисом, Глебом и Владимиром, Александр Невский сам помогал своим потомкам в борьбе с Востоком Дмитрию и Иоанну, надеемся, что не оставит он и нас, когда наступит час спора, борьбы с Западом»³⁰². Кроме того, благополучный выход России из разрухи смутного времени Н. Ф-ч приписывает помощи преп. Сергия Радонежского.

Что касается неортодоксальности взглядов Н. Ф-ча, обнаруженных Вами в его переписке, то интересно знать, в чем эта неортодоксальность выразилась. Если Вы видите его неортодоксальность в отрицании возможности спасения в одиночку, то признание такой возможности равняется отрицанию церкви и, больше того, отрицанию Божественной Троичности. Если Вы видите его неортодоксальность в том, что для спасения он требует участия самого рода человеческого в устройении всеобщего спасения, и не молитвою только, но самым делом, устройением Царства Божия на земле, которая ортодоксами предназначена к гибели, то такое предназначение противоречит молитве, которой научил нас Господь, и словам Господа, который Сам сказал, что Царство Божие нудится, силою берется. <...>

Одно уже то, что Н. Ф-ч смотрел на род человеческий как на орудие Бога в деле сотворения мира, которое, по его мысли, еще не окончено, свидетельствует уже, что Н. Ф-ч не только не отрицал, но и не мог отрицать, не противореча себе, божественного действия, участия благодати в трудах человеческих, вернее сказать, в едином деле исполнения воли Божией.

Мощанский присылал мне на просмотр статью о Константинополе, написанную им по произведениям Н. Ф-ча. Статья эта, мне кажется, будет хорошим дополнением к его статейке «Пророчества Н. Ф-ча о нынешней войне»³⁰³, напечатанной в № 12-м «Русской мысли» 1914 года, и я посоветовал ему послать и эту статью в «Русскую мысль», но он опасается, что там статью не напечатают, так как редакция не сочувствует Н. Ф-чу. <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

3—4 марта 1917. Зарайск

3-е марта 1917 года

Глубокоуважаемый и дорогой
Владимир Александрович!

Я извинялся, т. е. просил Вас извинить меня, что надоедаю Вам моими письмами, моими рассуждениями, которые не могут быть

Вам приятны, а может быть, доставляют Вам даже неудовольствие и большое, в оправдание же свое выставлял то, что у нас обоих на руках одно дело, и больше это дело в Ваших, а не моих руках, потому что большая часть документов у Вас, есть и такие, которых я не видел, письмо Соловьева и письма, в которых резкие порицания меня; от этого дела (кажется, я так выразился) зависит, не скажу спасение рода человеческого, но ускорение этого спасения или дела спасения, а потому и хотелось бы мне быть с Вами в полном согласии, поэтому я и позволяю себе обременять Вас моими рассуждениями, — не нападу ли я, наконец, на такой довод, который заставить Вас пересмотреть свое отношение к тому, что оставлено Николаем Федоровичем и согласиться с ним вполне, а тогда и со мною. А мой сын пишет, что Вы подумали, будто я говорю о деньгах? Как можно было это подумать? Если бы Вы и отказали в деньгах на третий том, деньги найдутся, но документы, которые у Вас в руках, если вы, будучи несогласны с Ник. Ф-чем, не захотите опубликовать их, никогда света не увидят. Нехорошо будет и то, если, публикуя эти документы, Вы будете сопровождать их Вашими возражениями. Явится даже вопрос: зачем публиковать то, что неверно, что может только ввести в заблуждение? Вот что меня огорчает и крайне печалит.

Не могу не отозваться в этом письме на статью Булгакова «*Проект*» воскрешения в уч[<]ении Н. Ф. Федорова»³⁰⁴. И в этой статье Булгаков говорит ни два, ни полтора, — называя проектируемое Н. Ф-чем воскрешение адским измышлением, отвратительною подделкою под воскресение, в конце концов не хочет окончательно и бесповоротно отвергнуть этот адский и отвратительный проект, признавая это «неуважением к мудрецу и неразумением того вещего и нового, о чем он миру поведал»; а для того, чтобы уразуметь это вещее и новое, нужно понять проект этого мудреца не так, как хотел сам мудрец, т. е. буквально и реально, а «*по духу, не натуралистически, а религиозно-символически*». И к каким передержкам прибегает Булгаков, утверждая, будто Лазарь не умер, «уснул». Да, Христос сказал: «Лазарь, друг наш, уснул», но потом Христос сказал прямо: «Лазарь умер» (Иоанн. XI, 14). Что же, по Булгакову, Иисус не воскресил ни дочь Иаира, ни Лазаря? Христос, следовательно, не воскреситель, Он не спас нас от смерти, так как «воскресение, как и рождение, есть творческий акт Божьего всемогущества», и этот творческий акт с воскресением Христа не совершился, а когда-то, быть может, совершится. И между смертью Лазаря и крестною смертью Христа существует будто качественное различие? Что это, откуда все это. И почему «*заранее исключается допустимость того, что душа, прошедшая чрез врата смерти, вообще не может возвратиться в отжившее и разрушенное смертью тело*». Христос не воскресил

тель, а между тем ученикам Иоанна он велел сказать Иоанну — «мертвые воскресают» (по славянски — «восстают») (Матф., XI, 5). Или и слова Христа нужно понимать не в том смысле, как их понимали те, к кому они были обращены, а в каком-то другом смысле?

Статья Булгакова произвела на меня впечатление чего-то возмутительного. Признаюсь, если бы это был не друг Ваш, я бы выразился еще гораздо резче.

Простите, пожалуйста, меня за все это; больше писать Вам по поводу Н. Ф-ча я ничего не буду, потому что вижу, что к добру это не приводит, а только к охлаждению.

Сегодня я особенно расстроен: после прочтения газет, вышедших в Москве 2-го марта³⁰⁵, у нас взбунтовались войска, арестовали всех полицейских, стали арестовывать и всех служащих, арестовали и меня. Под арестом я послал телеграмму Родзянке в сто с лишком слов, и часа через три меня освободили, хотя ни расписки в принятии телеграммы, ни сдачи с десяти рублей, которые я дал на телеграмму, мне не принесли. Солдаты избили двух офицеров и старшего военного врача; избили ужасно. При полковнике солдаты курят и ведут себя свободно; в гимназии изорвали портрет Государя, а в Городской Управе потребовали снять портрет Государя, и Управа исполнила это требование. Авторы «Вех» должны радоваться, что учение их оказалось плодотворным.

Юлия Владимировна и я свидетельствуем Вам, Анне Васильевне и Марье Григорьевне наше глубокое почтение, детям просим передать наш сердечный привет. Любящий Вас Н. Петерсон.

4-ое марта

Приходится дополнить письмо, — в одиннадцать час^{ов} вечера с 3-го на 4-ое марта раздался сильный стук во входную дверь, стучались солдаты, заявили, что они раненые, куда-то им надо ехать и они просят пособия; пришлось дать три рубля, чтобы избежать насилия, которое могло напугать нашу 9-тимесячную внучку и искалечить ее на всю жизнь. Таковы проявления нового режима, — старый был плох, а новый с Чхеидзе и Керенским во главе?

Не могу не остановиться еще на одном месте из статьи Булгакова: «Души усопших, “в Бозе почивших” (как и неродившихся) пребывают в руке Божией, они находятся за гранью нашего времени, проходя там свой таинственный и неведомый путь». — Если все это за гранью нашего времени, а следовательно, и за гранью нашего понимания, на каком же основании мы можем думать, что они проходят там какой-то путь, — а может быть, они никакого там пути и не проходят. И почему же мы знаем, дано или не дано их тревожить там воле человеческой какими-либо методами «регуляции природы». Однако православная церковь не только допускает мо-

литвы за умерших, но молитва за умерших есть самое существо церковной службы; православная церковь не только молится за умерших, но некоторых и проклинает, как известно. А если воскресение есть новый творческий акт, то как профессор Булгаков не догадается, что такое воскресение не воскресение, а создание нового существа, и это будут именно только двойники прежде живших и умерших, а не сами умершие; воскресение только и может быть таким, как представляет его Н. Ф-ч. И говорит такой вздор, несогласный ни с православием, ни с здравым рассудком, профессор, призванный учить других, и ему не стыдно выступать с такими статейками, как в № 16.118 «Бирж<евых> Вед<омостей>». Все мною здесь сказанное лишь после беглого знакомства с этой статейкой и притом в том расстроенном состоянии, в котором я теперь.



ПИСЬМА РАЗНЫХ ЛИЦ

С. А. ПОЛЯКОВ — В. Я. БРЮСОВУ¹

16 декабря 1903

<...> Уехал на Библиотеку, из газет узнал, что умер Евреинов
истарец Федор<ов>² <...>

С. А. ПОЛЯКОВ — В. Я. БРЮСОВУ³

17 декабря 1903. Москва

<...> Если увидите Черногубова (он, вероятно, придет к Вам),
попросите у него какую-нибудь заметку о «Старце» для первого
номера «Весов»⁴ <...>

Ю. П. БАРТЕНЕВ — В. Я. БРЮСОВУ⁵

9 января 1904. Москва

<...> Прослышал я, что для «Весов» Черногубовым сделана ста-
тья о Н. Ф. Федорове⁶. Вы знаете, как я был близок к покойно-
му, знаете, что мне известна история знакомства Ч<ерногубо>ва
и И. Ф. и умственно-нравственный обиход первого. Боюсь, что в по-
добном зеркале величавый лик старца не только будет перекривле-
н, но прямо изуродован до неузнаваемости.

Вы правы располагать Вашим материалом, и я далек от мысли
стеснять Вас в этом отношении, но мне бы очень хотелось просмотреть
статью раньше, чем она будет пущена во всеобщее пользова-
ние. Это необходимо и потому, что 13-го января состоится совеща-
ние почитателей покойного о том, как поступить с рукописями его,
находящимися в нашем распоряжении. Материал велик и разно-
образен.

Не найдете ли возможным доставить мне гранки статьи на не-
которое время?

Если же статьи нет, то, после 1-го № Весов, буде кафедра окажется подходящею, я не прочь сам написать памятку о великом старике. <...>

Ю. П. БАРТЕНЕВ — П. И. БАРТЕНЕВУ⁷

14 мая 1904. Москва

<...> Вот письмо Петерсона, которое он написал по поводу твоего примечания к письму Достоевского⁸. Его можно, думается мне, напечатать. Он хочет писать воспоминания о Ник. Феодоровиче, я ему отвечал, что ты чтешь его, но главная мысль покойника является для тебя, как и для многих, великим скандалом. <...>

П. Я. ЦИРКУНОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ⁹

7 февраля 1907. Асхабад

<...> Присланные Вами статьи в «Епархиальных ведомостях» прочел с удовольствием¹⁰. Вероятно, у Вас уже отпечатаны, и когда к Вам приеду — прочту. Опасаюсь, что когда пойдет речь о воскресении праотцев покорением космических сил природы, то Владыка не согласится с этой идеей, ибо, по-моему, эта идея противоречит завету Спасителя, обещавшего воскресить умершего в последний день. — Впрочем, теперь наступило время всевозможных переоценок жизни, и идея Н. Ф. будет оценена по достоинству. <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. В. РОЗАНОВУ¹¹

19 февраля 1906. Верный

19-ое февраля 1906 г.

г. Верный Семиреченской области

Милостивый Государь
Василий Васильевич!

Решаюсь послать Вам несколько страниц из печатающегося в г. Верном под моею редакциею произведения одного, уже умершего, при жизни неизвестного человека; хотя человек этот при личном знакомстве производил большое впечатление и на таких людей, как Толстой, Влад. Серг. Соловьев. В его бумагах сохранилось собственноручное письмо Соловьева, написанное под впечатлением прочитанной им рукописи Н-лая Ф-ча, в котором он пишет, что готов признать себя учеником его, Н-лая Ф-ча, и что он,

Н-лай Ф-ч, первый не проповедует только Христа, но и указывает, как христианство может быть осуществлено в жизни, на самом деле. Посылаю Вам прилагаемые листы, потому что в них указывается радикальнейший способ разрешения женского вопроса, которым Вы так заняты. Человек, о котором я пишу, — Н. Ф. Федоров, очень долго служивший в Румянцевском Музее в Москве, где заведывал каталожной. Он был известен многим ученым (напр<имер>, Буслаеву), благодаря необычайной глубине и обширности его познаний, а также удивительной проницательности: по своей должности он должен был по требованиям читателей отыскивать по каталогу книги, по этим требованиям он безошибочно определял серьезно занимавшегося человека и самый предмет, которым он занимался, и тогда посылал такому человеку книги, которых он не требовал, но которые освещали предмет его занятий с особой, часто совершенно неожиданной для самого занимавшегося стороны. Таким образом и возникли многие знакомства у покойного Н-ая Ф-ча. Если бы Вы пожелали с ним познакомиться, то можете это сделать по статьям Кожевникова, печатавшимся в «Русском Архиве» с № 2-го за 1904 год, продолжавшихся и в 1905 году, хотя и не в каждом номере, — за два года было десять статей; будут продолжаться эти статьи и в 1906 году, кажется, с 1-го номера; в конце же этих статей будет помещено и письмо Соловьева, о котором я говорил в этом письме.

Считаю нужным указать Вам и на письмо Достоевского ко мне по поводу учения Н-лая Ф-ча, помещенное в № 3-м Русского Архива за 1904 год (подлинник которого хранится ныне в Румянцевском Музее), а также и на мой ответ на примечание к этому письму редактора «Русского Архива», помещенное в № 6-м «Русск<ого> Арх<ива>» за тот же 1904 год. Письмо Достоевского было напечатано еще в 1897 г. в № 80-м газеты «Дон», издающейся в г. Воронеже, но с пропуском того места, где говорится о Вл. Серг. Соловьеве, с которым Н-лай Ф-ч познакомился после уже смерти Достоевского и который в 1897 году был еще жив. Вырезку из «Дона» с письмом Достоевского и с предисловием к нему самого Н-лая Ф-ча, хотя и исходившим будто бы от меня (в виде письма к редактору), я решаюсь послать Вам, с покорнейшей просьбой возвратить мне как эту вырезку, так и листы из печатающейся книги; деньги, которые будут израсходованы Вами на возвращение приложений к этому письму, прошу взыскать с меня наложенным платежом.

Примите уверение в совершенном почтении, всегда готовый к Вашим услугам

Н. Петерсон.

Адрес мой: г. Верный, Семиреченской области, члену Верненского Окружного Суда Николаю Павловичу Петерсону.

После того как написал это письмо и уже запечатал его, прочитал Вашу статью о Достоевском по поводу 25-летия со времени кончины его (№ 10730)¹² и подумал, нужно ли писать Вам, может ли выйти из этого что-либо доброе, не на разных ли языках говорим мы, подобно тому как это было при вавилонском столпотворении? — Вы говорите, что Христос основал царство вне крови и племени, что самая коренная и самая индивидуально-характеризующая особенность церкви лежит в *бескровности* и в *бесплотности*. — И это Вы говорите о Том, Кто сказал: «Если не будете есть плоти Сына Человеческого (т. е. Его, Христа, плоти) и пить Крови Его, не будете иметь в себе жизни» (Иоанн. IV, 53 и послед.); Вы говорите это о христианстве, величайшее таинство которого есть таинство тела и крови. А таинство тела и крови есть восстановление родства, о котором, будучи родными, мы забыли; в словах же «кто не возненавидит отца и мать *свою*» осуждается лишь исключительная привязанность к *своим*, к *своему* роду и племени, как у евреев, заставляющая их ненавидеть всех остальных, так что утешением Израилю будет не блаженство лишь его, но и страшные мучения всех остальных, которые все были его врагами. Между христианством и язычеством нет противоположности, христианство есть примирение всех и всего, примирение всех антагонизмов, противоречий; язычество (язык-народ) есть народная религия, а христианство — всенародная, всеязычество. Пресвятая Троица — не догмат, а заповедь, заповедь о родстве, о восстановлении родства по образу и подобию Божию; человек в отдельности не может быть образом и подобием Божиим, таким он становится лишь в совокупности всего рода, когда весь род объединится по образу и подобию Пресвятой Троицы, нераздельной и неслиянной, когда и в роде человеческом составляющие его личности будут нераздельны, едины при сохранении полной самостоятельности каждой личности, без слияния личностей в безразличное единство. Бог есть родственная любовь, это Отец, Сын и *Дочь* (Св. Дух); по образу Божественного Триединства и человеческий род должен стать многоединым, или *все-единым* существом; как в Боге нет ничего чуждого, только родственное, так и род человеческий должен стать истинным родом, родством единосущным и единокровным всем братьям чрез Христа и самому Триединому Богу, а не распасться на самоопределяющиеся личности, блюдущие свои права, для которых только смешно, когда им говорят: если тебя ударят по ланите, подставь другую (а между тем так, или почти так, поступил Фемистокл, когда на него замахнулся Еврибиад), если просят верхнюю одежду, отдай и рубашку (над этим глумились в одной прокламации, вышедшей в Верном) и проч. Словом, правовой порядок, цивилизация, гражданственность, обращающие людей из братьев в чужих друг другу, только в сограждан, в соседей, в товарищей, —

есть прямая противоположность христианству, которое есть богоподобная родственность, родство, но только всеобщее, а не исключительная привязанность к *своим*, к своему роду-племени, эта исключительность и есть еврейство и язычество. Мы не европейцы и не азиаты, мы между Европой и Азией, и если хотим быть христианами, то должны примирить Европу с Азией, [преодолеть] рознь европейскую и насильственное объединение азиатское; должно в нас найти истинное единство без слияния и истинную самостоятельность личностей без розни. Через нас должна осуществиться молитва Христа — «Да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино (Иоанн. XVII, 21), чрез нас должен осуществиться образ, данный нам в учении о Троице *Нераздельной и неслиянной*, в основе которого и лежит вышеприведенная молитва Христа — «Да будут все едино». В этом и заключается наша самобытность, мы должны объединить в себе все и всех, в этом и христианство, которого нет ни в Европе, нет и в Азии, и будет оно только в объединении Европы и Азии, Африки, Америки и Австралии, в устранении всех противоречий; тогда мы войдем в единство с Богом, о чем и молился Христос, тогда будет воскресение и бессмертие.

Но все это будет чрез нас, чрез весь род человеческий, а не само собою совершится, как это можно думать по статье Эльпе — «Жизнь и Воскресение»¹³, в фельетоне «Нов<ого> Вр<емени>» № 10708, от 5 января. Кто этот Эльпе? Я послал ему несколько статей, но никакого ответа не имею.

Г. П. ПЕТЕРСОН — Н. П. ПЕТЕРСОНУ¹⁴

4 мая 1907. Саранск

Милый и дорогой брат и друг Николай Павлович!

Три дня тому назад, к величайшему моему удовольствию, получил я, наконец, книгу незабвенного Н-я Ф-ча¹⁵ и тотчас же отдал ее Сереже для переплета, а сегодня получил ее уже переплетенную и приступаю к чтению, по исправлению опечатков. Не знаю, все ли в этой книге окажется для меня доступным, но постараюсь читать, не торопясь и обдумывая прочитанное. Во время чтения этой книги, без сомнения, мне будет вспоминаться и симпатичная личность самого автора, как бы слышаться его голос, будут припоминаться его беседы в Керенске, в библиотеке, за стаканом чая, возбуждая в душе бодрое чувство и сознание, что даже самый ничтожный человек может примкнуть к великому делу и приносить известную долю пользы. Я помню, как от речей Н-я Ф-ча водворялся в душе моей мир и беспокойство нравственное сменялось душевным равновесием, как и при чтении его произве-

дений, под впечатлением которых я ощущал в себе желание сделать нравственное и деятельнее, чем был обыкновенно. И думали мы, читавшие в то время написанное им, нередко даже карандашом, на отдельных клочках бумаги, что настанет время, когда из этих листков составитя целая книга, которая познакомит мир с великим общим делом, делом всеобщего спасения, до сих пор незнакомым еще миру, которое теперь сделается, наконец, известным и, м<ожет> б<ыть>, повлечет жизнь по новому руслу, откроет истинный путь и укажет людям истинную и единственную цель.

Спасибо тебе, что ты прислал мне эту книгу, и, не придавая никакого значения этим моим рассуждениям, верь, что я искренне обрадован твоим, или, лучше сказать, Н-я Ф-ча, этим драгоценным подарком. Стану читать и постараюсь вдумываться сколько могу, чтобы понять и по возможности усвоить прочитанное.
<...>

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Ф. Д. САМАРИНУ¹⁶

26 июня 1907. Исар

<...> Сердечное спасибо и за призыв содействовать делу, ко мне обращенный! Но здесь я снова принужден противоречить Вашему преувеличенному доброму мнению о моей годности для работы в «Кружке»¹⁷. Для систематического какого-либо курса я прямо признаю себя несостоятельным; от отдельных же чтений на некоторые темы не отказываюсь и прилагаю старание кое-что подготовить в этом смысле. До сих пор меня отвлекала довольно упорная работа над окончанием моей книги об учении Ник. Фед. Федорова: для укрепления его мыслей об активном мировоззрении и об управлении природою пришлось делать экскурсии в область новейших естественно-исторических и даже математических теорий, и эта ответственная работа потребовала немалого напряжения мысли и некоторой подготовки в соответствующей литературе. Теперь, выбравшись, с Божьей помощью, из этих натурфилософских дебрей и изложивши письменно результаты своих поисков и дум, я могу обратиться к намеченным для чтений в «Кружке» темам.
<...>

Л. Н. ТОЛСТОЙ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

1—2 февраля 1908. Ясная Поляна¹⁸

Милый Николай Павлович,

Если не ошибаюсь, это Вы прислали мне брошюру к 55-летию моему¹⁹. Брошюра эта доставила мне только удовольствие, имен-

но воспоминанием о Вас и дорогим незабвенном Николае Федоровиче. Мне только очень жаль было видеть, что Вы с недоброотою относитесь ко мне, тогда как я кроме самого нежного, доброго чувства не испытываю к Вам, а уже не говорю к памяти именно незабвенного, замечательнейшего человека Николая Федоровича. Если я не ошибся, пожалуйста, напишите мне прямо; мне очень дорого будет общение с Вами.

Ясная Поляна
1 февр. 1908.

Очень сожалею, что не могу согласиться с тем, что Вы пишете, так строго разбирая мои очень неважные, слабые легенды²⁰. Не могу согласиться потому, что теперь, стоя на пороге плотской смерти, все больше и больше убеждаюсь в благодетельности плотской смерти и невозможности смерти того духа, которым живу, если живу им, т. е. любовью. «И мы знаем, что мы перешли от смерти в жизнь, если любим братьев. Не любящий брата не имеет жизни вечной, пребывающей в нем. Любящий же брата имеет жизнь вечную, пребывающую в нем»²¹. Я не только верю в это, но всем существом испытываю истинность этого.

Любящий Вас Лев Толстой.

2 февр. 1908.

Н. П. ПЕТЕРСОН — Л. Н. ТОЛСТОМУ²²
29 февраля 1908. Верный

Глубокоуважаемый и бесконечно дорогой мне Лев Николаевич!

Ваше письмо поразило меня, Ваша нравственная высота изумительна, и мне остается только преклониться пред Вами. Но Ваше выражение, будто я «с недоброотою» отношусь к Вам, не точно и неверно; не к Вам относимся мы с недоброотою, и даже больше того, а к тому заграждению, которое не дает нам сойтись в одном общем деле на благо всех. И какую любовью загорелись бы эти чудные глаза, которые Вы находили злыми, — по Вашим словам в 1899 году²³, — когда они обращались на Вас, — какую любовью к Вам загорелись бы эти глаза, если бы Вы оказали хоть малейшее содействие *призыву к общему делу всех людей*, заключающемуся в посылаемой Вам вместе с сим книге под заглавием «Философия общего дела». После Вашего письма ко мне я не боюсь послать Вам эту книгу, хотя Вы найдете там много злого о себе, но я не сомневаюсь, что Вы найдете в ней и многое такое, что заставит Вас при Вашей изумительной нравственной высоте простить это зло человеку, который выше всего ставил подвиг Моисея, хотевшего лучше страдать с народом Божиим, чем радоваться с египтянами,

подвиг Фемистокла, который на совете пред Саламинскою битвою сказал замахнувшемуся на него Еврибиаду: «Бей, но только выслушай». Этот подвиг Фемистокла Н-лай Ф-ч всегда выставлял в объяснение наставления Христа — подставить другую щеку, когда тебя ударят по одной. Н-лай Ф-ч говаривал, что участвующие в одном общем им деле, которому они преданы всем существом своим, не могут обижаться друг на друга, и если бы между соратниками в таком деле случилось бы что-либо подобное, то всегда найдется готовый скорее жертвовать своею личностью, чем общим делом.

Н-лай Ф-ч ставил Вам в вину учение, по которому каждый может спастись один, в одиночку, не нуждаясь для этого в обществе других, каждый внутри себя может создать Царство Божие. По мнению же Н-лая Ф-ча, выраженному, *между прочим*, на 159 стр. посылаемой книги и на предыдущих, «допускать спасение в отдельности, врознь» значит отрицать родство, братство и отечество, заповедь о любви. Есть большая статья, посвященная Вам²⁴, еще не напечатанная, в которой сосредоточены все делаемые Вам упреки, в которой и себя Н-лай Ф-ч обвиняет за то, что вынужден делать Вам эти упреки, а вместе с тем и обращается к Вам с просьбою оказать содействие *призыву к общему всех делу* — призыву, которому Н-лай Ф-ч посвятил всю долгую жизнь свою, но так и умер, не найдя достойного, по его мнению, выражения этому призыву. По его поручению я представлял в 1896 г. эту статью в Цензурный Комитет, но цензора, несогласные и с Вами, нашли учение, излагаемое в статье, гораздо худшим вашего, а потому и запретили статью²⁵.

Позволяю себе и я обратиться к Вам за содействием — сделать известным возможно большему числу людей призыв к общему всех людей делу, заключающийся в посылаемой Вам книге. Содействие этому может выразиться с Вашей стороны посылкою для напечатания в какое-либо подходящее периодическое издание моей статьи²⁶, вложенной в середину книги, во главе которой стоит заглавие книги Н-лая Ф-ча. А если бы Вы нашли возможным и от себя сказать несколько слов об авторе этой книги, если уже не о самой книге, то этим Вы многих, весьма многих заставили бы прочитать книгу, и может быть, найдется человек, который войдет в идею Н-лая Ф-ча и сумеет выразить ее так, что она всем станет ясна и понятна. Сама по себе книга должна читаться тяжело, в ней много нестройного, в чем нужно винить не автора, а издателей, их неумелость, а также невозможность, за заботами о существовании, всецело предаться великому делу. Однако отдельные места в этой книге удивительны. Прочтите, например, пар<аграф> 13 на 93-й стран<ице> со слов в последней строке: «*Вопрос, зачем страдают добрые люди*», или же на стран<ице> 192-й (в конце)

со слов: «Все совершенное энциклопедистами» и проч., кончив страницей 198-й; на страницей 76-й со слов: «В исповедании Символа Веры» надо прочитать несколько страниц. Всего, впрочем, не перечислишь.

Помогите же, Лев Николаевич, сделать эту книгу известною и тем обратите недружелюбие, замеченное Вами в моей брошюре, в самую пламенную преданность, этим Вы сделаете день получения мною Вашего письма, 25 февраля 1908 года, счастливейшим днем моей жизни.

Никакого гонорара за статью мне, конечно, не надо и не надо выставлять под статью моей фамилии. — Должен сказать Вам, что эту же статью еще в октябре я послал митрополиту Антонию с просьбою напечатать ее в одном из духовных журналов с указанием того, что в ней несогласно с точки зрения наших официальных представителей церкви; но никакого ответа от митрополита я не получил. Я хотел бы только, чтобы мне прислан был тот номер журнала или газеты, где будет помещена моя статья, и если возможно, несколько отисков статьи²⁷.

Покорнейше прошу передать мой низкий поклон и засвидетельствовать мое глубокое почтение Софье Андреевне.

Всею душою Вам преданный

Н. Петерсон.

29 февраля 1908 года

г. Верный, Семиреченской области.

С. М. СЕВЕРОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

6 мая 1908. Санкт-Петербург²⁸

6-го Мая 1908 года

С.-Петербург

Воистину Воскресе!

Многоуважаемый, дорогой Николай Павлович!

Принося Вам свои поздравления с сегодняшним Высоко новорожденным²⁹, извещаю Вас, что письмо Ваше от 18-го апреля и 5 экземпляров брошюры Вашей «Правда о великом писателе и т. д.» я с великим удовольствием получил и приношу Вам свою искреннюю благодарность. Счастлив, что Вы меня помните. Действительно, я лично вручил по экземпляру «Философии Общего Дела» сначала Васил. Васил. Розанову, затем редакции «Нового Времени» и затем Мих. Осип. Меньшикову³⁰. Должен Вам сообщить, что я не только «неравнодушен» к книге Великого и незабвенного Николая Феодоровича, но что я считаю за особую ко мне милость Божию то обстоятельство, что я встретился в своей жиз-

ни с Николаем Федоровичем, был знаком с ним и лично от него познакомился с его единственно правильным и приемлемым мною во всей его полноте его учением и толкованием учения Христова. Только это толкование считаю за истинно Православное. А книгу Его ставлю в разряд Книг Священных, завершающих собою ряд уже полученных человечеством Ригведы, Зенд-Авесты, Библию, Евангелие, Коран. А посему я и писал уже Владимиру Александровичу³¹ при появлении «Философии Общего Дела», что я приветствую высокий порыв Ваш и его к распространению сей книги и, конечно, единственно правильным и вполне достойным ее, как Откровения, посланного Богом людям чрез Николая Федоровича, считаю ее первое появление в свет в той форме, как Вами было задумано и выполнено «*Не для продажи*». Полагаю, что и душа Великого Учителя Вами обоими довольна.

После того как я после встречи с Ник. Федор. признал себя его учеником, я, конечно, не мог оставаться равнодушным ко всему, что касалось Его и Его учения, старался и сам знакомиться глубже с Его учением и других людей, которые мне казались интересующимися не одними низменными интересами, знакомить с этим учением. Успехом похвалиться не могу, но все-таки двух adeptов я приобрел — одного жандармского офицера и одного инженера-механика флота. Я решил отвезти и вручить по экземпляру «Философии Общего Дела» Розанову, потому что мне казалось и кажется, что он принадлежит к числу «ищущих правды» и мне его жаль, а Меньшикову потому, что если бы он заинтересовался этой книгой, то, как самый блестящий фельетонист нашего времени, мог бы заинтересовать ею много людей. Что он сплошь и рядом пишет вздор, это неудивительно, ибо он «гонит деньгу» себе в карман, но иногда он кажется мне, так же как и Розанов, так близко блуждающим и проходящим около правды со слепыми глазами, что за него обидно и захотелось ему сказать: смотри, вот где свет! Но, кажется, я ошибся. Вряд ли из этого выйдет толк, и, вероятно, оба они даже не заглянут в подаренную им книгу.

Розанов горд тем, что он сам родит мысли и сам, как паук, тклет свою собственную паутину и даже боится, по-видимому, чужих мыслей, дабы не потерять своей оригинальности. А Меньшиков мне прямо сказал: «Что я буду делать с этой книгой?!» — «Что хотите!» — «Но ведь ее прочесть... разве только если посадят в Петропавловскую крепость?!.. Да кто такой этот Ник. Фед. Федоров?» — и на мое краткое разъяснение: «Не тот ли это мыслитель, про которого мне говорил граф Лев Николаевич? что он его высоко уважал?» — «Да, тот самый». — «Это интересно! Но все-таки что мне с этим делать?» Тогда я ему сказал: «Если бы покойный мыслитель обладал таким даром изложения, каким Вы обладаете, то Его идеи, без сомнения, скоро завоевали бы весь мир». Он криво усмех-

нулся и сказал: «Ну, благодарю Вас, поучусь, поучусь!» — и мы расстались.

«Новое Время» и «нововременцы», которые носятся с так называемым великим писателем земли русской (а по-моему, правильнее — великим романистом), как курица с яйцом, конечно, до сих пор не обмолвились о «философе общего дела» ни одной строчкой, несмотря на то что экземпляр был им мною доставлен еще в начале февраля. <...>

С. Н. БУЛГАКОВ — П. А. ФЛОРЕНСКОМУ³²

29 мая 1908. Крым, Кореиз

<...> Надеюсь, что Вы получили книгу Федорова, переданную мне Кожевниковым для предоставления Вам в собственность.
<...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — Л. Н. ТОЛСТОМУ

2 мая 1908. Верный

2 мая 1908. Г. Верный

Глубокоуважаемый
Лев Николаевич!

Я получил письмо от П. А. Сергеенко, в котором он предлагает мне принять участие в сборнике при альманахе Вашего имени, издаваемом к Вашему 80-летию³³. Я с величайшим удовольствием приму участие в этом сборнике и надеюсь скоро послать г-ну Сергеенко то, что я думаю вложить в этот сборник; но мне хотелось бы, чтобы в этом сборнике принял участие и Николай Федорович. В письме моем в ответ на Ваше я сообщал уже Вам о статье Н-лая Ф-ча³⁴, где он ярко выставил то, что видит у Вас неверного, но вместе с тем он признает Ваш гений, признает Вас одаренным всеми десятью талантами и обращается к Вам, можно сказать, с мольбою — помочь делу, которое должно объединить народ русский не только внутренно, с самим собою, но и со всеми народами; признает Вашу мощь и просит помочь делу, в котором только и заключается спасение, спасение не кого-либо, но спасение всеобщее, всех, не допускающее никаких исключений. (Статья довольно большая, перевод на другие языки будет затруднителен, а потому напечатать ее следует только по-русски). Не согласитесь ли Вы, чтобы эта статья была помещена в сборнике при альманахе Вашего имени. Помещение этой статьи в сборнике и по Вашему настоя-

нию (иначе ее не напечатают) было бы истинно великим, достойным Вас актом. Это свидетельствовало бы, что Вы не желаете одних восхвалений и не боитесь осуждений. Статья, о которой я пишу, находится в руках В. А. Кожевникова, постоянный адрес которого помещен в конце моего предисловия к книге «Философия Общего Дела», а теперь, с мая месяца, адрес его: *Ялта, Исар, собственная дача, Владимиру Александровичу Кожевникову*. Владимир Александрович такой Ваш почитатель, что тотчас же доставит Вам статью, лишь только Вы пожелаете иметь ее. Если же Вы найдете почему-либо неудобным обратиться к В. А. Кожевникову непосредственно, телеграфируйте мне так: «Верный Петерсону выплите статью», и я тотчас снесусь с Кожевниковым по телеграфу и он, я не сомневаюсь, доставит Вам статью.

Вместе с сим отправляю Вам отгиск моей статьи из Епарх<иальных> Ведомостей о письме Гр. Петрова к митрополиту Антонию³⁵. Покорнейше прошу Вас уведомить меня, послали ли Вы куда-нибудь статью мою, которая была вложена в посланный Вам экземпляр книги «Филос<офия> Общего Дела»³⁶; если она не м<ожет> б<ыть> напечатана, не откажитесь возвратить ее. Покорнейше прошу засвидетельствовать мое глубокое почтение Софье Андреевне. Всею душою Вам преданный и глубоко Вас уважающий.

Н. Петерсон.

Л. Н. ТОЛСТОЙ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ³⁷

6 июня 1908. Ясная Поляна

Милый и дорогой Николай Павлович,

Со страхом приступаю к письму к Вам. Я страшно виноват перед Вами. Статья Ваша, к<отор>ая б<ыла> вложена в книгу Ник<олая> Фед<оровича>, куда-то пропала. Послал ли я ее куда (хотя это сомнительно), или, что всего вероятнее, она в наших книгах и бумагах, дело в том, что я никак не могу найти ее. От этого я так замедлил ответом на Ваше письмо. Мы всё искали и ищем статью. Напишите, пожалуйста, есть ли у Вас копия?

Статью Н<иколая> Ф<едоровича> обо мне я очень рад буду, если напечатают, и сейчас пишу Кожевникову, прося прислать ее Сергеенке³⁸. Вы немножко недобры ко мне, предполагая мое нежелание видеть в печати статью Н<иколая> Ф<едоровича> только п<отому>, ч<то> он осуждает меня. Напечатание ее будет зависеть от издателя. Я же выра<зил> свое желание.

Любящий Вас Лев Толстой.

6 июня 1908.

Н. Н. ГУСЕВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ ³⁹
29 июня 1908. Ясная Поляна

Ясная поляна, 29/VI 08. Любезный Николай Павлович, вероятно, получили уже теперь Вашу статью и мое письмо. Статья Ваша Сергеенкой получена и, вероятно, будет напечатана. Книжка Н. Ф. Федорова по своим основным взглядам известна была Льву Н-чу и раньше; но, как Вы знаете, идея о воскрешении не встречается в нем сочувствия, и его вполне удовлетворяет учение о том, что тело наше не может быть бессмертно, а дух не может быть смертен. В этом смысле он понимает и учения величайших мудрецов мира. С уважением, готовый к услугам Н. Гусев.

В. А. КОЖЕВНИКОВ — В. Я. БРЮСОВУ ⁴⁰
9 декабря 1908. Москва

9 декабря 1908

Многоуважаемый

Валерий Яковлевич!

С радостью спешу исполнить выраженное Вами желание получить книгу Николая Федоровича и мою: завтра отошлю их Вам заказной бандеролью. Прислал бы их и без Вашего письма; не доставил же книгу Н. Ф-ча раньше потому, что хотелось добавить к ней свои статьи, хотя и очень растрепанные и незаконченные, но содержащие материалы, не вошедшие в I том «Философии общего дела».

Зная (и ценя) ширину Вашего дарования, я никогда не сомневался в «искренности и серьезности» Вашего интереса к мыслям Н. Ф-ча. По тем же основаниям позволяю себе надеяться, что Вы не вмените в вину Николаю Ф-чу и излагателю его мыслей, сливавшемуся возможно близко с ним при изложении, некоего попрека новому направлению искусства за то, что, с очень определенной точки зрения Н. Ф-ча на задачу искусства, представлялось нежелательным абсолютным произволом художественного таланта.

Я был бы очень Вам обязан и рад, если бы Вы в «Весах» молвили свое, всегда самобытное слово о книге Николая Ф-ча и, быть может, и моей, если увидите в ней, по материалам, некоторое дополнение к первой.

Уважающий Вас В. Кожевников.

С. Н. БУЛГАКОВ — А. С. ГЛИНКЕ⁴¹
12 декабря 1908. Москва

<...> Бердяев едет в Москву. Он уже схватился за Федорова, по моей заметке⁴². <...>

В. Е. ЧЕШИХИН — Н. П. ПЕТЕРСОНУ⁴³
6 января 1909. Рига

6 янв. 1909

Милостивый Государь,
многоуважаемый
Николай Павлович!

Пишу Вам согласно указанию и рекомендации Клавдия Ефимовича Гороховского*. Он сообщил мне о том, что *книга Ваша «Философия общего дела»* может быть получена только от Вас лично, ибо не продается, и заинтересовал меня ею, сообщив, что, по его мнению, главная идея книги — преимущество разума коллективного над индивидуальным.

Мне эта мысль представляется безусловно справедливою. Совершенно то, что безлично. Из всех определений Божества мне кажется всего симпатичнее: «без лиц». «Мы» мудрее «я»: семья мудрее личности, общество мудрее семьи, человечество мудрее общества, природа мудрее человечества, и мудрее всего сущего — Божество. «Общее дело» могущественнее личного. Если не ошибаюсь, философу Гартману принадлежит мысль, что если бы все человечество *одновременно* захотело бы небытия, то «небо свернулось бы как свиток», по выражению Апокалипсиса, и мир исчез бы. Мысль эта парадоксальна, ибо слишком антропоцентрична; если мир есть «представление и воля» (по Шопенгауэру), то для изменения мира необходимо изменение «представления и воли» *всего сущего*, а не только одного человечества. Тем не менее мысль о могуществе «общего» дела меня крайне занимает и смелость выводов из нее меня не останавливает. Высказанная К. Е. Гороховским мысль, что в числе выводов из Вашей философии есть гипотеза о возможности воскрешения мертвых, более привлекает меня к Вашему сочинению, чем отпугивает от него.

Моя просьба: выслать мне эту книгу, по адресу, напечатанному в заголовке этого письма.

Примите уверение в совершенном уважении.
Всеv. Чешихин.

* Он в Риге; мы встречаемся в семье доброго моего знакомого Перре, на падчерице которого женат К. Е. Гороховский.

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. Е. ЧЕПИХИНУ⁴¹

Середина января 1909. Верный

М. Г. Всев<олод> Евграфович! Я был рад получить Ваше письмо, интерес к изданной мною книге не может меня не радовать, так как эта книга не мысль только, не идея, а призыв к делу, — мне было приятно также узнать, что К. Е. Гороховский не забыл такого азиатского захолустья, как наш Верный, даже в Риге, городе вполне европейском. Но я должен сказать, идея изданной мною книги совсем не такова, как сообщил это Клавдий Ефимович, во всяком случае, в ней гораздо больше того, что усмотрел К<лав>дий Е<фимови>ч. Индивидуальный разум так же важен, как и коллективный; да не было бы и разума коллективного, если бы не было — индивидуального; без индивидуального разума — было бы безразличие, безразличное единство, т. е. было бы ничто. Вся история рода человеческого есть борьба восточного единства, единства, достигаемого насильем, принуждением, пред которым все индивидуальное стирается, уничтожается, с западным индивидуализмом, ведущим к розни, раздору и борьбе. А между тем человек не может отказаться ни от индивидуальной свободы, лишь бы она не вела к розни, к раздору и борьбе, ни от стремления к единству всех индивидуумов, но к единству, достигаемому не путем насилия; требуется, чтобы свобода индивидуума не была свободой исполнять свои прихоти, что и ведет к розни, к раздору и борьбе, а единство не было бы принудительным, чтобы это не было насильем, приводящее всех к прокрустову ложу, чтобы равенство, к которому приводит такое единство, не было [далее не сохранилось].

М. Н. ПЕТЕРСОН — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

28 июля 1909. Москва⁴⁵

<...> Да, какова теперь будет судьба 2-го тома? Ты говоришь, что Вы с Кожевниковым можете разойтись: прекратить переписку. Интересно, что-то он тебе написал. Из всех моих разговоров с Кожевниковым я вывел, что он смотрит на учение Н. Ф. почти исключительно как на философию, совершенно забывая, что это прежде всего — общее дело. Ему тоже кажется, что у Н. Ф. благодати оставлено слишком мало места, и он ждет философа, который ей воздал бы должное. <...>

<...> Из сопоставления того, что есть в Ф. О. Д. об языке, с мнениями других авторов, я выводов, можно сказать, не делал, сделал только намеки на выводы, — но я вынес то впечатление, что создание общего языка — не химера, хотя современное языкозна-

ние и не ставит этого целью. Коренное различие Н. Ф. с другими авторами в том, что те занимаются своей наукой из любопытства, — Н. Ф. смотрит на нее как на необходимое средство к исполнению общего дела. Отсюда разный взгляд на задачу: там — как появился язык, здесь — создание общего языка⁴⁶.

С. М. СЕВЕРОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

3 сентября 1909. Новый Петергоф

<...> Очень интересно было бы познакомиться с Вашей перепиской с Вл. Ал. Кож<евниковым>. Как интересно, что Вы оба стали ссориться. Полнее моя аналогия Ник. Федор. с Христом. Вы, конечно, Петр, горячий, ревностный и чистый сердцем. Вл. Ал. — Павел, апостол язычников, как Владимир — просветитель язычников русских, Павел — книжник и фарисей. Они тоже ссорились и обличали друг друга. Да простят мне и Христос, и Ник. Федор. эту аналогию, если она только нуждается в прощении. А впрочем, Павел сказал: «Блажен, кто не осуждает себя в том, что избирает»⁴⁷. Я себя не осуждаю. <...>

В. Е. ЧЕШИХИН — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

14 сентября 1909. Рига

14 сент<ября> 1909

Многоуважаемый Николай Павлович!

Из письма Вашего от 27 августа я вижу, что Вас огорчила моя печатная заметка о книге Н. Ф. Федорова⁴⁸. Весьма сожалею. Книга, в общем, замечательная, и я очень благодарен Вам за ее присылку. Я читал о ней лекцию в кругу своих знакомых этим летом и не прочь посвятить ей публичную лекцию. В сущности, Вам огорчаться нечего: Вы прислали книгу Н. Ф. Федорова человеку, искренно интересующемуся «общим делом» воскрешения мертвых и относящемуся к этому делу с вдумчивою серьезностью. Этого достаточно для самого пылкого почитателя Н. Ф. Федорова; а что мы с Вами не сходимся в деталях (особенно в вопросе, может ли честолюбие быть источником истинно-благородных поступков), это, конечно, неважно.

Вот Вам несколько новых афоризмов из моей записной книжки, вызванных размышлениями по поводу «общего дела» (как видите, духовное зерно Н. Ф. Федорова пускает ростки):

«Воскрешение мертвых... Фламарион уверяет, что в мироздании повторяются миры, и даже несчетное множество раз. К чему

комбинировать атомы самому человеку? Природа уже комбинирует их! Чтобы встретить предка, достаточно найти двойника земной планеты в тот или иной миг ее существования, прошедшего или будущего. Итак, задача воскрешения мертвых проще, чем думает Федоров. Она состоит в полной победе над пространством и в возможности передвижения *ad libitum*⁴⁹ в любой уголок вселенной.

* * *

Связь воскрешения мертвых и братства. Для чего живет человек? — для братства воскрешения мертвых. Почему умирает человек? — потому, что не знает братства и не умеет воскрешать мертвых. Смерть есть недостаток любви; жизнь есть любовь. Какая прекрасная связь! Как прекрасен мир в его первоосновах!

* * *

Перемещение во времени (переезд на время в прошедшее и будущее)... Как осуществить его?.. Я думаю, так. Надо научиться комбинировать атомы так, как они были скомбинированы у нас, скажем, десять лет тому назад. Если скомбинировать эти атомы таким именно образом, то мы исчезаем для глаз окружающих нас лиц и живем в прошедшем (повторяя однажды прожитое) столько времени, сколько держится данная комбинация атомов. Если же человек научится предвидеть будущее и находить атомистические формулы своих потомков, то аналогичными способами он будет мочь переноситься и в будущее.

Кто победит материю, тот победит и время, и пространство... Впрочем, к чему побеждать материю и время? Достаточно победить пространство — остальное сделает для нас сама мать-природа, — ибо, ввиду множественности миров, всегда можно найти во вселенной желательную комбинацию атомов в желательном моменте времени. Задача воскрешения предков есть задача установления сообщения с самыми отдаленными уголками звездных пространств.

* * *

Задача сообщения с звездами — задача воскрешения предков (см. предыдущие афоризмы). Как приступить к ней? — По-моему, с опытов над светом, — ибо лучи света — мост между землею и небесными пространствами. О, если бы свет оказался материею (теория Ньютона) и проводником электричества! Ведь тогда можно было бы послать телеграмму на Марс и получить оттуда ответ (я верю в обитаемость Марса)! — с этого началось бы «общее дело» Н. Ф. Федорова!

* * *

Пока не будет на земле братства, земное человечество не выйдет из пределов своей планеты, т. е. не научится воскрешать мертвых, и понятно, почему: нынешнее каинское человечество, проникнув в эту тайну, завело бы каинские свои порядки и в небесных пространствах и развратило бы миры получше паршивой нашей вертушки (мысль, прекрасно развитая Достоевским в рассказе «Сон смешного человека»)... Тайна времени и срока — и да будет она благословенна!

Кстати: о том, что Соловьев посещал Федорова, мне говорил один москвич лет 10 тому назад. Они, наверное, были лично знакомы.

С почтением: Всев. Чешихин.

А. А. ГИНКЕН — Н. П. ПЕТЕРСОНУ⁵⁰
1 декабря 1909. Санкт-Петербург

Многоуважаемый Николай Павлович!

Обращаюсь к Вам с покорнейшей просьбой, если Вас это не затруднит, переслать мне под бандеролью наложенным платежом книжку Н. Ф. Федорова «Философия общего дела».

Если книга эта не особенно дорога, прошу Вас выслать мне в двух экземплярах. Здесь нигде не мог достать. Обращался к Л. Н. Толстому и П. А. Сергиенко, который и указал на Вас.

Уважающий Вас А. Гинкен.

С. М. СЕВЕРОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ
7 февраля 1910. Санкт-Петербург

<...> Кто меня огорчил несказанно, так это Вл. Ал. Кожевников. Я ошибся, назвав его Павлом! Он просто Иуда Искариот! Он был у меня и, конечно, я пристал к нему с вопросами. Когда же выйдет II-й том? и почему он все отвлекается и впадает в искушение то Буддою, то от него происходящим по прямой линии монашеством? И он мне таких вещей наговорил, что де это очень трудно, что Новоселов, Самарин находят, что учение Ник. Федор. несогласно с Православием, что он, В. А. Кожев<ников>, должен искупить свою вину перед Православием, что Булгаков, у которого умер сын⁵¹, после того как он прочитал «Философию Общего Дела», впал в отчаяние и сказал ему, Вл. Ал-чу, что учение Ник. Федор. потому противоречит Православию, что в учении Ник. Фед. ничего

не говорится о благодати, что он, Вл. Ал., писал Вам, прося разъяснений, и что Вы ему на это ничего не разъяснили и не указали на места, где бы говорилось о благодати⁵². Я слушал эту ерунду, прямо выпучив на него глаза! И сказал ему: «И вы мне это говорите! И вы не нашлись сказать этому слизняку Булгакову? А Промысел Божий? А самое появление Ник. Федор. и его толкование разве это не есть проявление благодати?» Он смешался, но закончил разговор, что он не думает издавать II-й том и над ним не работает, будучи занят своими трудами, чтением лекций (и прочей белибердой), что самая работа над II томом столь трудна, почти невозможна, что он не уверен в том, что учение Ник. Фед. не противоречит Православию. Я замолчал, чтобы его не изругать ругательски, как моего гостя. Но подумал: Бедный старик Николай Федорович! Какого Иуду Искариота он имел в числе своих ближайших учеников! Какой удивительный тип! У него все и всегда только Том Первый! А продолжение тю-тю! «Философия чувства и веры» том I-й. Николай Федор. Федоров. Том I. «Философия общего Дела». Т. I и нигде нет конца! Ясное дело, что он только тешит сам себя и ему главное, чтобы весь свет знал, какой он, Влад. Алекс. Кожевников, умный и ученый муж, высосавший всю книжную премудрость и поражающий всех бесконечными и бесчисленными ссылками на всевозможные сочинения на всех языках мира. А ведь, в сущности, эта страшная скорлупа только прикрывает отсутствие внутри ореха. Своего нет ничего! Всем обязан Великому! И заинтересовал собою, имея внутри мысли Великого! Компилятор, не более того! А теперь, когда он отрекся от Великого, что же осталось? Скорлупа и ореховый табачок! Свищ! и ничего более! Его «о значении христианского подвижничества»⁵³ что это такое, как не пережевывание собственной какой-то верблюжьей жвачки из четвертого желудка — опять в рот и опять жевать с глубокомысленным видом! Я написал ему кратко на открытке! Человечество давным-давно прошло уже через опыты монашества. Призывать к нему вновь, имея Великое учение, жалко в особенности тому, кто написал некогда: «Жизнь лишений, жизнь аскета, праздных битв с самим собой»⁵⁴ и т.<ак> дал<ее>. Он мне ничего не ответил. Да и что он мне может сказать. Он хорошо знает, что я знаю его 40 лет, ибо мне 45, и что я за это время раскусил его настолько, что, как учитель Чичикова, могу повторить: знаю насквозь, как он сам себя не знает! Для него Ник. Федор. был только ступенькою к его собственному возвеличению. Чужою мудростью прославленный, попал в кружок Самариных и прочих крепостников и обскурантов и теперь тешит себя, читая лекции каким-то идиотам. Но полагаю, скоро его раскусят! А конечно, когда Великий умер, трудно сидеть в Львиной коже! <...>

С. Н. ВУЛГАКОВ — А. С. ГЛИНКЕ⁵⁵

6 июня 1910. Кореиз

<...> Владимир Александрович приезжал ко мне однажды. Читали ли Вы его книгу о Федорове и что думаете о ней? Следует ли ее переиздать в нашей Библиотеке русских мыслителей?⁵⁶ <...>

С. М. СЕВЕРОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

14 июля 1910. Новый Петергоф

<...> Из письма Вашего усматриваю, что Вы, должно быть, не получили одного моего письма, именно того, где я писал Вам, что я брошюру «К делу умиротворения»⁵⁷ получил и передал ее художнику Алексею Яковлевичу Соколу. В настоящее время он занят в Полтаве писанием картины «Государь на Полтавских торжествах беседует с представителями народа». Брошюру он прочел и очень заинтересовался, но сказал, что сейчас, пока не окончит заказанной ему картины, ничего не может писать другого. Предлагаемый в брошюре сюжет считает настолько трудным, что пока, не думая серьезно над ним, не представляет себе, в силах ли он с ним справиться⁵⁸. <...> Владимир Александрович был у меня в Петербурге на Святой. Мы говорили опять о «философии общего дела», и он первый мне сказал, что как только окончит свой труд о буддизме, то думает заняться вторым томом. Не понимаю этого человека, то сам мне говорил, что кончить «Философию общего дела» и издать второй том нельзя, то теперь говорит, что думает об его окончании. <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — Л. Н. ТОЛСТОМУ⁵⁹

24 сентября. 1910. Верный

Глубокоуважаемый
Лев Николаевич!

Еще раз решаюсь послать Вам статью мою «*Единение людей может ли быть целью жизни человеческой*», написанную по поводу Вашего письма к славянскому съезду в Софии и отзыва об этом письме Меньшикова⁶⁰. Мне хотелось бы, чтобы Вы увидели, как я бываю счастлив, когда могу в чем-либо согласиться с Вами, и как мне тяжело, как мне больно и обидно — обидно за Вас самих, — когда я вынужден бываю писать то, что Вы просите не писать Вам. Во всяком случае около Вас немного таких, которые любили бы Вас так искренно, как люблю Вас я. Вместе с статьею по поводу

Вашего письма посылаю (заказным бандерольным отправлением) две статьи мои по поводу книги Родионова «*Наше преступление*»⁶¹, так прославленной Меншиковым... Очень бы рад был, если бы Вы прочитали и эти статьи. Покорнейше прошу засвидетельствовать мое глубокое почтение Софье Андреевне и всем Вашим. У нас в Верном пасынок Вашей старшей дочери Татьяны Львовны, но я никогда его не видал, потому что в так называемом обществе, в клубах и спектаклях (театров у нас нет) не бываю.

Душевно Вам преданный

Н. Петерсон.

24 сентября

1910 года

г. Верный, Семиреченской области.

Л. Н. ТОЛСТОЙ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

5 октября 1910. Ясная Поляна⁶²

Ясная Поляна, 5 окт. 10 г.

Получил Ваше письмо, милый Николай Павлович, и узнал в нем Вас и все то, что я люблю в Вас и что истинно достойно любви ото всех. Статьи Ваши прочел и со многим согласился, с основною же мыслью Вашей (о спасении, спасении в том смысле, как Вы его понимаете), как всегда, к сожалению, не могу согласиться — ни с Вами, ни с дорогою для меня памятью Николая Федоровича. Вы находите, что мысль моя о том, что избавление, освобождение от зла есть та религиозная основа жизни, которая соединяет и может соединить людей, несправедлива, что эта основа недостаточна. Основа эта ведь есть не что иное, как любовь, то самое чувство, которое свойственно всем людям, как каждый это сознает в себе и как это мы яснее всего видим на детях.

Любовь есть Бог, Бог есть любовь, как выражает это апостол Иоанн⁶³ и как мы все — я, по крайней мере, — вполне сознаем. И потому, с моей точки зрения, вся деятельность наша, преимущественно усидия неделания, должна быть направлена на соединение всех, которое составляет сущность и цель любви. Достигается же эта цель очень определенной деятельностью, деятельностью воздержания себя и исправления себя от всех тех грехов, соблазнов и суеверий — блуда, корыстолюбия, недоброжелательства, гордости, тщеславия, мстительности, ложных церковных [и] научных учений, — которые препятствуют достижению цели любви — единения.

Вот все, что я хотел сказать Вам. Не помню, когда и о чем я просил Вас не писать мне⁶⁴. Мне даже очень совестно, если я ког-

да-нибудь просил Вас об этом. Пожалуйста, пишите мне обо всем, что вам близко к сердцу, и в особенности о том, в чем Вы не согласны со мной и критикуете меня. Это всегда, в особенности от таких искренних людей, как Вы, полезно, а потому и приятно. Книги Николая Федоровича у меня нет, и поэтому, пожалуйста, пришлите мне ее. Непременно внимательно перечту ее.

Прощайте!

Искренно любящий Вас

Лев Толстой.

ВС. АНИЧКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ⁶⁵

8 декабря 1910. Санкт-Петербург

Глубокоуважаемый Николай Павлович!

Вы, наверное, совсем уже отчаялись получить от меня письмо. Очень извиняюсь, что так долго не писал, но совсем у меня не было времени «переварить» возникшие в Верном под Вашим влиянием мысли. Да и теперь я еще далеко не дочитал до конца «Философию Общего Дела», читать ее уж очень трудно, да и времени свободного мало, но все-таки во время досугов я берусь за нее и читаю с все возрастающим интересом. Эта книга как раз разрешает один из т<ак> наз<ываемых> «проклятых вопросов» — о смысле жизни.

Впервые мне над этим вопросом пришлось задуматься около года тому назад, по поводу самоубийства одного товарища. Он отравился без всяких внешних на то причин: в жизни ему «везло», в Университете хорошо учился и вдруг выпил цианистого кали<я>. Самоубийство это подействовало на всех окружающих, в том числе и меня, прямо ошеломляюще. Действительно: зачем жить, подвергать себя всевозможным страданиям и беспокойствам, если так просто и легко покончить с жизнью. Разве эти страдания и беспокойства окупаются счастьем? Нет, ибо оно преходяще. Тогда я для решения всех этих вопросов выдумал себе теорию, что жизнь моя принадлежит не мне, а человечеству. Я буду удовлетворен, если моя жизнь и деятельность будут составляющей, хотя бы ничтожно малой, одной из составляющих сил, из которых получается равнодействующая,двигающая человечество вперед.

Вперед, но куда? Каков истинный прогресс (движение вперед)? Этих вопросов я разрешить не мог, и т. д. значение всех моих рассуждений приводилось к нулю. Все эти вопросы разрешились или, вернее, находятся в процессе разрешения «Фил<ософи>ей Общ<его> Д<ела>».

Человечество должно двигаться по пути объединения в одно общество, устроенное не на каких-либо олигархических или анархических принципах, а на принципе родственности по образу Троицы, нераздельной, но и неслиянной. Общим делом этой единой семьи должно быть установление господства человеческого разума над слепыми силами природы.

Пока только до сих пор я могу принять учение Н. Ф. Федорова. Воскрешение для меня еще не совсем понятно, это для меня еще — утопия, и только.

Затем я человек не религиозный; я религией мало интересуюсь, ибо смотрел на нее всегда с точки зрения метафизической. Пока я еще не выработал себе взгляда на моральную сторону религии. А по Н. Ф., как я понимаю, религия является скорее моральной системой (догмат — заповедь).

Я думаю, что все это и еще многое другое станет мне ясным при дальнейшем чтении «Фил<ософии> Общ<его> Д<ела>». Надеюсь, что Вы мне разрешите и впредь иногда писать Вам об этих вопросах. Извините, что пишу без плана и стиля; пишу, как могу. Покамест хотел бы Вам сказать несколько слов вот по поводу чего: мне все кажется, что Вы одобряете современный административный строй и думаете, что «власть имущие» не могут и не хотят вредить общему делу и что, наоборот, ученое сословие является его врагом. Я с этим не согласен; приведу пример: в Одессе жил проф. А. В. Классовский, метеоролог (Вы о нем слышали, наверное). Он, между прочим, организовал целую сеть сельских метеорологических станций и положил начало целой науке «сельскохозяйственной метеорологии». Ведь это как раз может служить началом общего дела! А градоначальник Толмачев, боясь, что он будет препятствовать «истинно русскому» Левашову попасть в ректоры, выслал его из Одессы, и т<аким> о<образом> оторвал его от любимого дела. И таких примеров можно много найти! <...>

ВС. АНИЧКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

11 января 1911. Санкт-Петербург

<...> Все-таки я люблю Толстого, даже считаю его великим: великим писателем. Кажется, мы с Вами в этом не сходимся. Насколько я Вас понимаю, Вы не признаете наших писателей «великими писателями земли русской» оттого, что они лишь копаются в грязи нашей действительности, а не дают ни одного светлого типа, не говорят нам, что делать. Мне кажется, что последней цели удовлетворяют скорее всего сочинения вроде «Фил<ософии> Общ<его> Д<ела>», и прежде всего сама эта книга, а возьмите, напр<имер>, «Войну и Мир». Какая там масса образов и не все ведь отрицательные!

Это и есть, по-моему, изучение человеческой природы, которую нужно направить на добро, это есть даже воскрешение, мысленное, конечно. Ведь это подходит под цель искусства, даваемую Ник. Фед-чем, если не ошибаюсь. Вот еще об воскрешении в искусстве: слова человека вполне современного, даже, пожалуй, западника, художника Ал. Бенуа. В своей рецензии о постановке «Бориса Годунова» он пишет, что игра артистов в этой опере воскрешает наших предков, и притом не русских определенной эпохи, а русских всех вообще. Воскрешение в таком смысле, культ предков я понимаю, и не только понимаю, но считаю необходимым (в этом меня убедило чтение книги Ник. Фед-ча), в реальном же смысле все-таки как-то просто не могу представить. С мыслью же о долге отцам и об уплате этого долга воскрешением тоже вполне согласен, но думаю так, что уплата эта может быть произведена победою над смертью и культом предков как символом воскрешения (сюда же и история и искусство). О воскрешении я не понимаю одного места из Ник. Фед-ча на стр. 112 «Фил<ософии> Общ<его> Д<ела>». Там сказано: «Те, которые считают общее дело воскрешения фантастическим, не могут говорить о победе над язычеством». Мне кажется, что для этого вполне достаточно регуляции, как это сказано там же, несколькими строками выше: «Регуляция есть истинное, а не мнимое только торжество над языческими богами» и т. д. <...>

Я читал в «Фил<ософии> Общ<его> Д<ела>» статью о библиографии⁶⁶, и она мне очень понравилась. Особенно мне понравилась мысль о том, что студенты должны работать самостоятельно под руководством профессоров. Но мне кажется, что энциклопедия тоже имеет значение. Чтобы разобраться в библиографии данной отрасли знания, надо быть хотя бы энциклопедически-поверхностно знакомым с ее основами. Современная педагогическая литература уже в значительной степени идет по такому пути. Напр<имер>, курс физики Хвольсона⁶⁷. Одно из главных его преимуществ — богатейшие литературные указания (расположены в хронологическом порядке). Это как бы соединение энциклопедии с библиографией.

Я вполне с Вами согласен, глубокоуважаемый Николай Павлович, что между нами устранятся все разногласия. Я прямо поражен величием основной идеи Ник. Фед-ча — идеи Общего Дела. Это единственное, что может дать смысл жизни. В этом смысле я даже говорил уже в одном кружке. Но меня, по-видимому, плохо поняли, т<ак> к<ак> я очень горячился. Я думаю изложить письменно кое-какие мысли и прочесть там. Я думаю говорить об общем деле спасения от зла (голода, болезней и смерти) как смысле жизни, о свободе и долге и о преимуществе жизни над смертью (это оттого, что весь вопрос возник из-за самоубийств). <...>

А. П. БАРСУКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ⁶⁸
25 января 1911. Санкт-Петербург

Милостивый Государь
Николай Павлович!

Покорнейше благодарю Вас за присылку книги «Философия Общего Дела» (Т. I-й) с помещенными в ней произведениями незабвенного Николая Федоровича. Я счастлив, что мне удалось в жизни встретиться с этим необыкновенным человеком и пользоваться его лаской.

Прошу Вас принять высылаемую с этою же почтою, заказною бандеролью, последнюю (посмертную) книгу моего брата «Жизнь и Труды М. П. Погодина»⁶⁹.

Примите уверение в моем совершенном почтении и готовности к услугам

А. Барсуков.

С-Петербург. 25 января 1911 г.

С. М. СЕВЕРОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ
13—21 февраля 1911. Санкт-Петербург

<...> Написав Вам, что в армии идет большая работа и многое проведено в жизнь, я имел в виду то, что видел и слышал лично и как член Общества ревнителей военных знаний. Например: мне как бывшему гренадеру Московского полка было весьма приятно видеть на полигоне офицерской стрелковой школы совершенно новые способы стрельбы, там разработанные и преподаваемые всем капитанам Русской армии. Способы, дающие возможность теперь стрелять и попадать так, как в мое время мы не только не умели и не могли, но даже и не мечтали ни о чем подобном. Новые изобретения в области радиотелеграфирования применительно к подводной и воздушной минной атаке и обороне и беспроводному телефонированию, фотографические и кинематографические снимки местности во время полета с летящего аэроплана, прибор ротмистра Скалона для дневной и ночной стрельбы без промаха, это удивительнейшее изобретение русского офицера, и масса других интересных новостей военного дела, новые способы воспитания солдата, с введением показательных культур земли и злаков по способу Демчинского⁷⁰ и других, все это дает право сказать, что армия не стоит на мертвой точке, а в ней идет, хоть часто и невидная, но кипучая работа. Недавно я был в Обществе ревнит<елей> на сообщении сенатора, инженера генерал-лейтенанта фон-Вендриха «Колониальная политика “Тунис”». Между прочим, он рассказал нам об искусственном производстве дождя в Тунисе вблизи озер Шотт

при помощи Тур плювижэн-инженера М. Дэссолье (см. «Франс Колониал»). Это — башни от 20 до 300 метров, конической формы со спиральными трубами, идущими с поверхности воды кверху, для сбора паров, обращающихся в тучи (см. «Журналь» дэ Деба» № 11 — 1911 г.). Я невольно подумал при этом: вот бы кому сообщить о способе Каразина — это инженеру М. Дэссолье в Тунис. Этот наверно бы попробовал осуществить способ, осмеянный Аракчеевым⁷¹ столь прочно, что до сих пор не нашлось в России людей, дабы его испробовать.

Тут-то Вы, дорогой Николай Павлович, и напроорочили себе землетрясенице, написав мне: «чтобы расшевелить современное человечество, нужны бедствия и не такие, как Сицилийское землетрясение». Написали Вы мне это 15 декабря, а в скорости Вас и тряхнуло. Я получил Ваше письмо, когда из телеграмм в газетах стало уже известно о землетрясении в Верном⁷². И я позволю себе опять с Вами не согласиться на основании исторического опыта человечества. По-моему, никакие бедствия, ни даже сама смерть не в силах образумить человечество. Ведь до сих пор все люди умирали, все настолько к этому привыкли, что даже самая мысль о бессмертии здесь на земле и о возможности всеобщего последовательного воскрешения кажется людям, впервые с подобными мыслями сталкивающимся, безумием. Точно так же человечество уже видело на своем веку такие катастрофы, как Всемирный потоп, гибель Лемурии и Атлантиды, такие землетрясения, как погубившие древнейшие цивилизации Крита, Ниневии, Вавилона, такие извержения, как Кракатоа, моментальную гибель сорока тысяч людей в Лиссабоне, и что же — как с гуся вода. По-моему, все эти побуждения, как уже испытанные, недействительны. Надо пробовать другие. Надо путем последовательного воспитания поколений внедрить в умы и головы людей эти идеи, возможности бессмертия здесь на земле и возможности и долга воскрешения всех прежде умерших. Надо добиваться, чтобы хотя эта идея перестала людям казаться неисполнимой, чтобы человечество пожелало взяться за осуществление оных. Сказало бы сознательно: «А ведь можно и не умирать! А ведь можно и вернуть жизнь умершим, начав от последних до первых и постепенно усиливаясь с присоединением каждого воскрешенного поколения». Решаюсь здесь познакомить Вас с моей попыткой объяснения одной Евангельской притчи, которая меня смолоду еще смущала и все объяснения которой моим отцом, законоучителями и даже самим Великим в его книге «Философия общего дела» меня не удовлетворяли, не снимали, по-моему, с «Хозяина дома» Христовой притчи возможности обвинения Его (да простит мне Господь) в самодурстве. Вы уже догадались, конечно, о какой притче я говорю⁷³. Я долго над ней думал, и вот что занесено в моей записной книге: «9 янва-

ря 1910 года. От Матфея глава 20 ст. 1—16. Вчера после утренней молитвы я прочел эту главу и мне кажется, что стихи от 1 до 16 включительно ясно подтверждают правильность толкования Николаем Феодоровичем учения о воскрешении как деле, предназначенном Богом людям. И когда последние смертные люди, исполнив великий завет Бога, станут первыми бессмертными людьми, а первые смертные люди, общими усилиями и трудами, Промыслом Бога направляемым, станут последними бессмертными (будучи воскрешены, начав от последних до первых), то не ясно ли, что первые по жизни, ставшие бессмертными последними, не могут претендовать и обижаться на позванных к исполнению общего дела последними и ставших первыми вошедшими в бессмертие, в Царство Небесное. И безусловно прав и справедлив Хозяин дома, который вышел рано по утру нанять работников в виноградник Свой и, договорившись с работниками по динарию на день, рассчитавший всех по динарию, ибо динарий и есть — бессмертие — плата — приз — общего дела, указанного Богом всем людям. Дорогой Николай Павлович: может быть, это мое мудрование и ошибочно, пока я читал его только одному Владимиру Александровичу в бытность его у меня в прошлом январе, и он сказал, что можно и так мыслить, но мне было бы очень интересно знать мнение Ваше и мнение хотя бы одного какого-либо духовного лица из числа Вами уважаемых. У меня нет здесь таких знакомых духовных лиц, ибо неперменное условие [получения этого мнения] — их знакомство с «Философией Общего Дела», а у Вас в Верном наверно большинство знакомо с ней. Относительно общины я должен сказать, что я читал все, что написано в «Философии Общего Дела», но остаюсь при своем мнении. Сказано в Писании: по плодам их узнаете их. Либо эта община не та, каковой должна была бы быть, а Вы и Николай Феодорович говорите об общине идеальной идеальных людей, просвещенных истинным светом знания и сознательно стремящихся к указанной Богом Цели, но ведь таковой общины пока еще не существовало в действительности, это пока еще идея, либо эта община уже показала себя в истории и ни к чему кроме одичания людей не привела. В таком случае надо попытаться устроить ее по новому плану, плану П. А. Столыпина, путем создания отдельных культурных семей, ячеек, и затем уже их объединения в одной общей цели. Про помочи и толоки я тоже читал⁷⁴, но мне странно, что и Николай Феодорович, и Вы, нападая на города и горожан, как бы забываете, что обыденные храмы на Руси именно в городах и горожанами строились, а не в деревнях и селах, да и не могли строиться по самой простой причине, по недостатку в них людей и рук для однодневной постройки храма, а если, может быть, и строили часовенки, то, конечно, брали пример с горожан и города, а не наоборот. В летописях, естественно, упоминается

о постройках обывденных храмов в Москве, в Новгороде, в Вологде, а о деревнях не приходилось читать. <...> Общины крестьянские я видел в Тамбовской губернии, Козловском и в Липецком уездах и затем в Можайском Московской. Не знаю, что хуже. Это такое безобразие, что всего переворачивает при одном воспоминании. И разве эти дикари, продукт общинного быта, способны к восприятию великих идей? Чтобы пожелать вечной жизни, надо иметь представление о хорошей жизни, а тут старики и старухи молятся Богу о ниспослании им смерти как милости. Очень часто приходилось слышать: «Хоть бы Господь скорее прибрал». Общая старческая молитва общинников. И этим людям начать говорить о воскрешении отцов, сочтут за издевательство. А вот если перевести, что необходимо, Философию Общего Дела на английский и немецкий языки, то уверяю Вас, что там, в Англии, Америке и Германии найдется среди земледельцев неизмеримо больше людей, которые поймут и примут учение Великого, и им стремление воскресить предков будет доступно и не покажется издевательством. Нашим же общинникам единственная отрада — в учении о Страшном Суде как единственном возможном удовлетворении их чувств поруганной на земле справедливости и мстительности, и надежде на рай, откуда они с лона (непрерменно с лона) Авраама будут, как бедный Лазарь, взирать на муки в аду богатых, притеснителей и грешников. А сверху все это припечатывается текстом утешающим: «Мне отмщение и Аз воздам»⁷⁵. А посему перефразируя Вас, я скажу: чтобы сохранить и развить все доброе, что заключается в человеческой душе, нужна культура и земли, и условий окружающей жизни, и самой души, и тогда только можно возвыситься до такой сознательности, на которую поднимает учение Великого. А для диких общинников оно — бисер перед свиньями. <...>

Я очень заинтересован Вашей идеей об издании Алфавитного указателя. Это превосходная мысль. Это необходимо сделать. Необходимо также перевести первый том на английский и немецкий языки и издать второй том творений Великого, обеспечив его от возможной гибели в рукописном виде, от пожара ли в деревянной квартире Владимира Александровича, или Вашей от землетрясения. К сожалению, Владимир Александрович, который мог бы чудесно перевести на английский, а уж на немецкий тем более, не находит нужным этим заняться, а предпочитает пожинать лавры, читая какие-то лекции семинаристам по буддизму или занимаясь перепечаткой вторым изданием своей брошюры «Исповедь атеиста» ле-Дантека, которую он мне опять вчера прислал⁷⁶. Конечно, это ему легче, чем издать 2-й том Великого. Скорблю, что не имею возможности оказать этому необходимейшему, по-моему, делу издания и переводу 1-го и 2-го томов самой примитивной поддержки,

то есть денежной. Заметки в «Новом Времени» читал и возмущен был до глубины души⁷⁷. И так же как и Вы, ждал опровержений и разъяснений Владимира Александровича, но увы, не дождался. А по-моему, это был его долг перед священной памятью Великого. <...>

М. Н. ПЕТЕРСОН — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

13 апреля 1911. Москва

<...> На третий день, по традиции, я пошел к Кожевникову. Он мне, между прочим, сказал, что книгоиздательство, кажется, «Путь», задумало выпустить в свет серию русских мыслителей и признало, что без Николая Федоровича эта серия была бы не полна. О Н. Ф. берется писать Бердяев⁷⁸. О том, какие при этом возникают затруднения и опасения, скажу лучше при свидании.

Недавно в «Русск<их> Вед<омостях>» появилась заметка, что вышел новый выпуск журнала «Библиотекарь», в котором «литературная справка г. Гинкена о покойном библиотекаре Румянцевского Музея Н. Ф. Федорове дает полную характеристику этого библиотекаря-идеалиста»⁷⁹. До Москвы этот журнал еще не дошел; как появится, непременно куплю и привезу. <...>

К. П. АФОНИН — Н. П. ПЕТЕРСОНУ⁸⁰

27 апреля 1911. Воронеж

Дорогой Николай Павлович!

Посылаю Вам «изображение» незабвенного учителя и утешителя Ник. Фед. Федорова⁸¹.

История этого изображения такова. В конце марта месяца я прочитал в «Рус<ских> Ведом<остях>» объявление о содержании 1 кн. за 1911 г. журнала «Библиотекарь». Между прочим, в этом объявлении говорилось, что в книге имеется портрет Н. Ф. и статья о нем.

Известию этому я сильно обрадовался, так как не имел никакого изображения Н. Ф. и не знал даже, что оно существует. Немедленно написал в редакцию письмо о высылке книги. Получив книгу, пошел к Сергею Никаноровичу Прядкину поделиться своею радостью.

Он предложил мне снять у фотографа несколько копий для Вас, для Владимира Алекс<андровича> Кожевникова и для нас с ним. Мне ничего не оставалось, как задушевно поблагодарить С. Н.

«Портрет», к сожалению, мало похож на Н. Ф. той поры, когда я знал его, в 1899 и 1900 гг. Тем не менее он для меня дорог.

Сергей Никанор<ович> вот уже больше года плохо себя чувствует, сильно ослаблен, а работы у него много, и он напрягает последние силы. А работать надо: четверо детей, из коих двое слишком много причиняют ему горя [и] страданий...

Он убедительнейше просит вас выслать ему: 1) 2-й том трудов Н. Ф. 2) Ваши статьи о Никол. Фед. Исполнением просьбы премного его обяжете.

Здоровье мое — слава Богу: никто не верит, что мне 45-й год.

Не унывал, не унываю и унывать не собираюсь.

Дела же мои денежные — в<есьма> плачевны. Зарботок (35 р.) — нищенский.

Но и это пустяки. Плохо одно: становлюсь временами злым. Уверен, что без встречи, благодаря Вам, с Н. Фед., я давно превратился бы в полужверя.

Для меня Н. Ф. такая величина, которую никакая другая не затмит. Это я записал в одиночке в апреле и мае 1906 г.

Не откажите в сообщении нам с Серг. Никанор. о происхождении изображения Н. Ф. (написанного худ<ожником> Пастернаком), копию с которого Вам посылаем.

Ведь Н. Ф. никак не соглашался оставить своего изображения, отказал даже Н. Н. Ге в просьбе написать с него портрет.

Привет Юлии Владимировне и деткам.

Мы все живы и здоровы.

Ваш К. Афонин.

Адрес: Сергея Никанор.: г. Воронеж, Халютинская, собств. дом.

Мой: Средне-Смоленская ул., д. № 15.

P. S. Был у Вашего племянника А. Гр. Петерсона. Принял очень любезно. Собираюсь к нему пойти еще. Может, ему что-нибудь и удастся сделать для меня.

К. А.

И. И. АЛЕКСЕЕВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ⁸²

3 мая 1911. Богородск

Богородск Московской губ.*

Земская больница

Многоуважаемый Николай Павлович!

Простите, что пишу Вам, не будучи лично знаком, но к этому меня побуждает одна хорошая мысль, которая, мне кажется, Вам будет приятна... Я пишу к Вам как к человеку, близко знавшему

* Пишите мне по этому адресу.

Николая Федоровича Федорова, о котором Вы вскользь упоминаете в своих воспоминаниях «бывшего учителя», помещенных в «Голстовском Альманахе», изданном Сергеенко⁸³.

Я давно уже слышал о замечательной личности, какую из себя представлял Ник. Фед., но эти сведения больше были отрывистого характера. Ваши воспоминания дали кое-что, но все же так мало, что хотелось бы больше и подробнее знать о нем. Я обращался к некоторым письменно, но никто не мог мне сообщить о нем ничего определенного. В «Энциклопедическом Словаре» о нем ни слова. Тогда я обратился к Петру Алексеевичу Сергеенко с просьбою поделиться со мною сведениями о Федорове, но он мне пишет, что сам ничего не может сообщить, но просит написать Вам, замечая, что Вы с удовольствием дадите мне сведения о Ник. Фед. и поделитесь своими воспоминаниями о нем. Вот почему я пишу Вам как другу замечательного человека, которого так мало, к сожалению, у нас знают, но кого забыть было бы просто преступлением для русского общества. Желание знать о Ник. Фед. продиктовано не простым любопытством. — В наше время, тусклое и бесцельное, так мало тех ярких светочей, на которых с удовольствием сосредоточил бы свое внимание. Общество живет одним только днем, злободневными, мелькающими, как в синемафотографе, впечатлениями, и дальше своей улитки не хочет взглянуть, а тем более вспомнить тех людей, что составляли бы в другой стране предмет если не преклонения, то добросовестного, по крайней мере, изучения, не давшего бы исчезнуть в памяти людей образу такого человека. *Ник. Фед.* — та яркая звездочка на темном фоне современности, на которой отдыхает глаз, утомленный и политикой, и злобою, и всем тем, чем живет современный интеллигент. Кроме того, я сам *уроженец* г. Богородска Моск^{<овской>} губ^{<ернии>}, где прожил Ник. Фед. некоторое время⁸⁴. Так что Богородск с его серенькою провинциальною, лишенною ярких красок жизнью должен не только *знать* о нем, но *гордиться* им как человеком, когда-то жившим в нем. Но, конечно, ни второго, ни первого на самом деле нет, ибо никто не знает о нем. И было бы так хорошо напомнить хотя бы жителям провинциального городка о том, что среди той же серости, «провинции» жил человек, который стремился к правде, красоте, к Богу. Такие напоминания нужны, *необходимы*. Они заставляют оглянуться на себя, немножко «почиститься» и отбросить формулу «что так жи^{<вут>} и жили все». — Нет, не все. А вот среди той же обстановки жил человек, который стоял выше ее и не признавал этой формулы.

Я мог бы попросить своих знакомых порыться в архивах училища, где, м^{<ожет>} б^{<ыть>}, что-нибудь есть относящееся ко времени жизни в Богородске. У нас в Богородске издается маленькая газетка, и вот в ней можно было бы что-нибудь написать о Ник.

Фед. и так<им> образом напомнить о нем и восстановить чистый образ светлой личности, так несправедливо забытой. — Если Вы, уважаемый Николай Павлович, сочувствуете моей идее, я горячо прошу отозваться на мое письмо. Я просил бы Вас сообщить, сколько для Вас можно и необременительно, обо всем, что касается личности Ник. Ф., в чем бы это все ни выразалось (в своих личных воспоминаниях, воспоминаниях других лиц и т. д.). Прошу Вас помимо личных воспоминаний указать и печатные источники, из которых также можно было бы что-нибудь узнать.

Желательно иметь больше сведений, касающихся жизни Ник. Фед. в Богородске, но и все остальное так важно и необходимо. Повторяю, все это нужно не для личного самоудовлетворения (конечно, я не скрою, как мне самому хочется узнать о Федорове), вышеприведенные строки, думаю, пояснили, хоть и не совсем ясно, мою мысль.

Конечно, было бы чудесно, если бы Вы сами составили маленькую статейку. Но я не смею Вас просить об этом. Присылайте самый черновой материал, и я использую его с большою благодарностью. Как жаль, что нас отделяет такое громадное расстояние, иначе можно было бы переговорить обо всем лично.

Где можно было бы видеть портрет Ник. Фед.? Нет ли у Вас каких-нибудь снимков? Не поделитесь ли Вы копиями некоторых писем его к Вам?

Пока письмо заканчиваю.

Думаю, что откликнетесь на мою просьбу и сообщите просимые мною сведения. — Если же все-таки по какой-нибудь причине Вы не могли бы или не желали сообщить мне то, что я прошу, я все-таки прошу Вас не отказать известить меня об Вашем отказе, чтобы мне не беспокоиться неполучением Вами моего письма.

Пока всего наилучшего.

Шлю Вам сердечный привет и с нетерпением жду от Вас ответа.

Уважающий Вас

Иван Иванович Алексеев.

Москва, 3 мая 1911. *Петр Алексеевич Сер<геен>ко просит меня передать Вам его любовь, что я с удовольствием и исполняю.*

Я писал Вам все о Богородске, но, конечно, знать о Ник. Фед. должны и за пределами этого городка.

Все почтовые расходы оплачу с первою почтою и в этом прошу не беспокоиться.

С удовольствием сообщу Вам все, что могло бы интересовать Вас, о Богородске, где Вы когда-то жили⁸⁵, так и вообще, оказать Вам какую-либо услугу, в чем бы она не выражалась.

И. И. АЛЕКСЕЕВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

1 июня 1911. Богородск

Глубокоуважаемый Николай Павлович!

Получил Вашу открытку и через некоторое время книгу Федорова — «Философия Общего Дела». — Если бы Вы знали, как я благодарен Вам за нее. Надо Вам сказать, что я после посылки письма к Вам был у Вл. Ал. Кожевникова (до сего времени незнакомого), где и получил некоторые сведения о Ник. Фед. Вл. Ал. был так любезен, что дал мне изданную им книгу о Ник. Фед., служащую как бы введением к присланной Вами «Философии Общего Дела». Я первую внимательно *всю* прочел, и такой рой мыслей она подняла во мне, что трудно сказать, что больше всего меня поразило в мировоззрении Ник. Фед.

Скажу только, что редкая книга заставляла так много раздумывать и размышлять о прочитанном. Так дорого и ценно то, что всюду, во всех, очевидно, статьях Н. Ф-ч упирает на *действие*. Этот призыв к делу, действию так нужен сейчас, когда общество наше русское, разочарованное несуществующими надеждами, впало в какое-то оцепенение, буддийское созерцание, фатализм, положение «на все наплевать». И поэтому так нужно, чтобы мысли неизвестного философа-праведника стали общедоступными, общеизвестными... Я слышал от Вл. Ал. Кожевникова, что Бердяев предполагает писать его биографию осенью... Это так нужно. Еще более нужно собрать том воспоминаний о нем, чтобы со смертью немногих оставшихся в живых близких ему людей не ушло в могилу все то, что придает личности покойного такой светлый ореол праведности.

Меня поразило и привлек взгляд на регуляцию природы, на задачи воспитания и взаимоотношения педагогов и учеников. Взгляд на воинскую повинность, долженствующий перевернуть все вверх дном, прямо поразителен. Вот разрешение вопроса войны и мира. Вот что нужно было положить во главу проповеди образовавшихся недавно в Москве и С<анкт>-П<етер>б<урге> обществ мира, призывающих к разоружению.

А новое освещение вопроса о *гуманизме*, о прогрессе, о формуле Сократа «познай самого себя», о нравственной обязанности всех образованных делиться обязательно своими знаниями с малообразованными не в виде подачек каких-то, что происходит в наших воскресных школах, а путем всеобщей учебной повинности, вроде воинской.

Теперь я, узнав квинтэссенцию учения Н. Ф-ча, начал читать присланную книгу «Философия Общего Дела» и думаю прочесть ее летом... Мне бы очень хотелось иметь еще 1 экз. этой книги и книги, изданной Кожевниковым, для того чтобы передать их

в местную городскую библиотеку. Надо обязательно, чтобы местные жители заинтересовались личностью Федорова.

С грустью должен сообщить, что Ваш поклон бывшему ученику Н. Ф-ча мною передан быть не может: В. И. Елагин года 3 тому назад застрелился. Его брат Н. И., упоминаемый Вами, также умер, но я не теряю надежды отыскать лиц, знавших Н. Ф-ча. Завтра иду в училище осматривать архив: м<ожет> б<ыть>, там хоть что-нибудь найду.

Одно, знаете, меня не удовлетворяет в учении Н. Ф-ча: это о воскрешении предков. Вернее, не самое учение о этом, которому я сочувствую и верю в него. Но я никогда не мог понять (из книги Кожевникова), как, какими путями *само человечество* (не Бог) может воскресить своих предков буквально, реально, как об этом говорится, напр<имер>, в Евангелии. Какими мерами этого достигнуть. Этих «практических» (грубо выражаясь) приемов и доказательств верности их я не мог найти у Кожев<никова>. Мож<ет> быть, найду их в «Фил<ософии> Об<щего> Дела». Также почему так мало [внимания] Н. Ф. уделяет вопросам *пола*, этому, как-никак, могучему источнику жизни, правильного регулирования он ждет давно... М<ожет> б<ыть>, об этом есть в других еще не напечатанных статьях?

С интересом прочел Ваши брошюры о книге Родионова: «Наше преступление» и письмо к Вам Толстого⁸⁶. Думаю книгу Р<одионова> приобрести и прочесть ее... Нельзя ли как-нибудь добыть портрет Н. Ф-ча и где это можно сделать? *Нельзя ли у Вас?* Пока больше ничего не пишу. Спешу отослать это письмо. Уважающий Вас И. Алексеев.

1 июня 1911.

И. И. АЛЕКСЕЕВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

20 сентября 1911. Москва

Многоуважаемый Николай Павлович!

Не знаю, получили ли Вы от меня письмо, которое я Вам послал минувшим летом, по крайней мере, я не получал на него до сих пор ответа.

Я опять прошу, как и тогда, о высылке для библиотеки города Богородска сочинений Ник. Фед. Федорова. Вышел ли II-й и следующие томы его сочинений? Также вышел ли Ваш сборник, посвященный Федорову⁸⁷, о котором Вы мне сообщали в одном из писем? Было бы очень интересно его прочесть.

Недавно мне пришлось видеть портрет-набросок Федорова, приложенный к статье: «Идеальный библиотекарь» в журнале «Библиотекарь» за 1911 год № 1. Я слышал, что с Ник. Фед. была сня-

та посмертная маска. Интересно, где она сейчас хранится? И есть ли с нее снимки фотографические? Я слышал, что художник Пастернак имеет в виду в скором времени приступить к портрету Ник. Фед. — масляными красками⁸⁸.

Недавно я просмотрел архив Богородицкого Училища за 1863 и 1864 годы, но ничего особенно интересного там не нашел... Вы просили сообщить год рождения Н. Ф.-ча. В 1863 году, как говорится в формуляре, Н. Ф.-чу было 35 лет, следовательно он родился в 1828 году. Встречал среди бумаг и ваши подписи...

Я часто думаю теперь, что так нужна биография Ник. Ф.-ча, написанная *простым ясным* языком, биография не философа и мыслителя, а просто *человека*. Философов и мыслителей у нас много, а *людей*, как ни странно, так мало. Такие книги имеют и будут иметь громадное воспитывающее влияние.

Вот бы Вы взялись за это дело, по образцу биографии доктора Гааза, написанной *Кони*⁸⁹, которая, конечно, Вам известна.

Вообще, мне кажется, и у Гааза и у Ник. Ф.-ча много общих черт, заставляющих с особою любовью и теплотой останавливаться на светлом имени Ник. Ф.-ча.

Книгу сочинений I том все еще не прочел, но читаю в свободное время понемногу и удивляюсь его мысли... Недавно еще проф. *Булгаков* в вышедшем II томе своих сочинений поместил статью о Ник. Ф.-че под заглавием: «*Загадочный мыслитель*», с краткими выдержками из его сочинений⁹⁰.

Вообще, начинают мало-помалу интересоваться именем Н. Ф.-ча в нашем обществе.

Мне все вот хочется, чтобы в г. Богородске *заинтересовались* памятью Ф.-ва.

Недавно я, единственно с этою целью, написал маленькую статью о Федорове и поместил в издающуюся в г. Богородске газету под заглавием «Светлой памяти философа-праведника»...⁹¹ Хорошо если бы Вы хоть что-нибудь написали для этой газетки и тем напомнили обществу о когда-то жившем замечательном человеке...

Да, я, кажется, Вам не говорил в письме, что я студент-техник... М<ожет> б<ыть>, Вы думали, что я уже пожилой человек... Думаю, что наши письменные сношения останутся по-прежнему такими же хорошими...

Повторяю, что чем больше знакомлюсь с жившим когда-то Н. Ф.-чем, тем все больше удивляюсь, как о нем мало и почти никто не знает... Это м<ожет> должно быть только в России...

Пока всего наилучшего.

Жду вашего письма.

И. И. Алексеев.

1911, 20 сентября.

В книге Кожевникова говорится, что Н. Ф-ч, будучи в Рум<янецвской> б<ibliote>ке, привлек к работе одного японца. Вы не помните, кто это? Не Кониси ему фамилия? С этим японцем — переводчиком на русский сочинений Лаотзы я немного знаком⁹². Теперь его в Москве нет...

И. И. АЛЕКСЕЕВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

5 декабря 1911. Москва

Москва, Покровская ул., Рыкунов пер., д. ⁵⁹/₂₃

Многоуважаемый Николай Павлович!

Ваше письмо от 11 ноября я получил и спешу Вам на него ответить. Но прежде я хочу поблагодарить Вас за хорошее, сердечное письмо... Я очень рад, что мои строки Вам понравились, хотя я думал иначе. Рад и в будущем писать Вам, ибо учением Ник. Ф-ча я поражен, как новым откровением. Но повторяю, что в то же время не могу искренно сказать, что мог бы принять его во всем его объеме. Все так грандиозно, что как-то не веришь в возможность выполнения миром людей этого завета, как его изображает Н. Ф-ч, хотя логически приходишь к тому, что соглашаешься с доводами его.

Вчера на собрании христианского студенческого кружка, членом которого я состою, я познакомился с Вашим сыном Михаилом Николаевичем... Как-нибудь соберемся вместе и поговорим, хотя едва ли это осуществится в ближайшем будущем, ибо мы живем на противоположных концах Москвы и оба сильно заняты. Ну да важно только то, что есть знакомый человек, с которым можно поговорить по интересующему вопросу, а когда это произойдет, не суть важно. Надо больше обдумать, дать *выстояться* мыслям, и потом уж дать им ход... Я вижу, что Вы употребляете очень много времени на письмо ко мне и уже за это благодарю, и сам я только боюсь Вам много писать, не помешаю ли я Вам в ваших занятиях. Ваш сын говорил мне, что, наоборот, Вам будет приятно, если я буду писать, вот почему я и решил все-таки обратиться еще к Вам...

Сначала должен сказать, что для меня теперь стал довольно *ясен* взгляд Н. Ф-ча на *половой* вопрос. Из него я вижу, что он не относился к браку отрицательно. — Да, так важно различать *деятельность отрицательную, пассивную*, которая, в конце концов, не такая уж заслуга и — *положительную*, где пассивности, инертности места нет, где вопрос идет о *действии*. И я скажу даже — *легче* для человека быть в положении II города. Легче *брать* позиции, хотя и под огнем, чем только *оборонять* их. В действии душа

закаляется, в бездействии слабеет, разжижается, делается «студенистою».

Новый взгляд на *смерть* так важен именно для нашего современного общества, обремененного литературным излишеством, как были обременены ими римские патриции перед упадком Рима. — Мне недавно пришлось просмотреть сочинения *Жоржа Роденбаха* (Москва, изд. Саблина, т. I и II), где писатель говорит о *смерти* как о чем-то опьяняющем, он сравнивает ее с цветком ядовитым, но в то же время красивым, запах которого человечество вдыхает как амброзию⁹³. Он *прижиряется* со смертью, восхваляя ее в гимнах, но этого мало, он ее опоэтизировал, что уже совсем плохо... Какая, действительно, противоположность: *Федоров* и *Жорж Роденбах*... Меня привлекает в учении Н. Ф-ча и то, что он не относится отрицательно к *науке*, отводя ей такое громадное место. У нас религия часто обращается в какой-то мистицизм, теософию, во что-то донельзя *отвлеченное*, и я знаю, что многих такой взгляд отталкивает от нее. Я не отрицаю внутреннего религиозного опыта, но нельзя заполнять религию им, иначе мы можем прийти в положение индийского факира, застывшего в созерцании, позабывшего в таком состоянии *всех* остальных людей и чуть ли, собственно говоря, и *себя*... И вот так важна эта ясно сформулированная формула: «*жить надо не для себя только, но и не для других, а со всеми и для всех*». С первой частью многие согласятся... во второй на вдумчивого человека производит странное впечатление... «Как, вы отрицаете альтруизм!», — сказал мне один студент, когда ему повторил вот эту *основную* мысль Ник. Ф-ча...

Еще мне дорого в мыслях Н. Ф-ча это его отношение к *природе*. С его *регуляцией* я вполне согласен и всецело к ней присоединяюсь. Так важно установить *его* взгляд на природу, которую человек *смеет* сделать такою, какою он хочет... Тон пресмыкающегося — человека должен перед *слепой* природою перемениться. Не возвратиться к природе, не отказаться и от мысли, а *внести мысль* в природу. Какое грандиозное зрелище, какой простор необъятный открывается для науки, для ученых... Вот *приложение* их мышления, чего теперь не замечается. При чтении книги Федорова хочется унести в высь, *не покидая и землю*, голова поднимается *кверху*, в противоположность чтению, например, сочинений *Руссо*, когда, по словам *Вольтера*, хочется ползти на четвереньках...

Вот опять два имени и оба говорящие об природе — *Руссо Жан* и *Федоров Николай*... Какая противоположность, какое различие в взглядах, и при сопоставлении сразу чувствуешь правдивость и справедливость слов II-го, а не I-го... Вообще, хорошо бы было делать такие сопоставления. Из них как-то яснее видна необходи-

мость такого федоровского, если можно сказать, взгляда на природу, смерть и т. д.

Меня очень интересует, как относится наше духовенство к взглядам Н. Ф-ча, если только виднейшим представителям его они известны?

Еще вот что: нельзя, конечно, отрицать того, что часто и почти всегда на то или иное направление мышления и следующей за ним деятельности, вытекающей из этого мышления, влияют какие-нибудь случаи из личной жизни* этого человека или события из жизни общества или целого государства... И вот, следя, с какою силою убеждения Н. Ф-ч громит смерть, убеждая, что она есть следствие греха и, следовательно, не есть что-то абсолютное, является мысль, не было ли в жизни Н. Ф-ча случаев, которые бы обострили этот вопрос?.. Конечно, это относится уже, пожалуй, скорее к будущей монографии о нем, но разъяснение этого вопроса облегчит самое понимание учения Ф<едоро>ва... Мне кажется, что-то произошло в жизни Ф<едоро>ва, что заставило обратить его внимание на ту сторону, которую все обходят (т. е. вопрос о смерти). <...>

<...> Меня интересует очень: знает ли кто-нибудь из крестьян, не испорченных городской жизнью, об учении Н. Ф-ча. Очень было бы плохо, если бы это учение годно было только для нас, интеллигентов... Как отнесется к нему простой русский крестьянин? Все великое и верное всегда *просто*, и если его поймет неученый мужик, то можно сказать, хотя, конечно, не окончательно, что оно достойно по крайней мере внимания. Несомненно, всецело этим критерием нельзя руководиться, но такое *испытание* проделать, как мне кажется, необходимо. Был ли проделан такой опыт? <...>

* * *

Об старушке Ал. Корнил. Михайловой я просил узнать (я давно не был сам дома), но до сих пор еще ничего не получил, получу — сейчас же сообщу. — Я получил сведения, что в г. *Рязани* (Садовая ул. соб. дом) живет вдова бывшего биб<лиотека>ря *Мария Константиновна Лебедева*⁹⁴, интересно было бы обратиться к ней за сведениями относительно Н. Ф-ча. Прошу выслать, если можно, копии писем к Вам Толстого, где он упоминает о Федорове.

* Напр<имер>, смерть любимого человека.

Я очень благодарен за будущую высылку Ваших статей. Так как печататься они, м<ожет> б<ыть>, будут еще долго, то я бы очень просил Вас выслать *то, что напечатано сейчас* *, остальное Вы могли бы любезно послать после. Мне очень хочется с ними ознакомиться, тем более что на Рождество будет свободное время.

Я не помню, как я писал, когда говорил, что призыв Н. Ф-ча есть в известном роде насилие. Не помню, к чему это я относил... По всей вероятности, я хотел вот что сказать, и если не говорил в письме, то все равно скажу здесь. — Есть люди, много жившие, уставшие от жизни, много видевшие и испытавшие, и для них смерть является *благом*, и в этом их упрекать, конечно, нельзя. Помните «*Иова*», умершего «в старости, насыщенной днями»⁹⁵. И вот мне кажется, если мы воскресим этих людей (если это, действительно, когда будет), воскресим *без их согласия* и их *воли*, то не будет ли это в известном роде *насилие*. Вот что я хотел подчеркнуть, с вашими же словами о братстве людей, о единении, осуществление чего мы видим в Пресвятой Троице, я совершенно согласен.

Вот и все, что я, кажется, хотел Вам сказать. Думаю, что поймете... Повторяю, я признаю книгу Н. Ф-ча очень ценною, которую нельзя обойти, и я удивляюсь, что о ней ничего не было слышно. Я ведь случайно о ней узнал окольными путями, и мне стоило многих трудов добраться до Вас, чтобы ее получить... Если нападки на книгу и будут, то, мне кажется, особенно смущаться не надо, я всегда повторяю для себя слова *Ломброзо*:

«Книга, не встречающая никакого сопротивления, не может иметь большой ценности».

Думаю на днях отправиться к Вл. Ал. Кожевникову за его книгой для Богородской б<иблите>ки, которую он мне обещал, когда я был у него один раз весной. М<ожет> б<ыть>, кто-нибудь из Богородских жителей заинтересуется мыслями Николая Федоровича.

Много ли к Вам обращаются по поводу этой книги? Интересно знать, какое отношение встречают эти мысли в нашем обществе...

Ну, кажется, Вам надоел своими писаниями. Рад буду от Вас получить письмо.

Всего наилучшего.

Уважающий Вас

И. Алексеев

5 декабря 1911.

<...> (Я спрашивал своего знакомого японца о Ник. Фед. Он его хорошо помнит и отзывался о нем самым лучшим образом. Его познакомил [с Н. Ф-чем] покойный *проф. Грот*⁹⁶).

* Прошу сделать надпись мне *на память*.

С. Н. БУЛГАКОВ — В. Ф. ЭРНУ⁹⁷

11 января 1912. Москва

<...> Создалось очень трудное положение относительно Николая Александровича⁹⁸, отчасти связанное с этой злосчастной поездкой «в Италию». Уже не говоря о том, что он решил писать монографию о Федорове, захватив с собой в качестве орудия производства лишь первый том «Философии общего дела», причем, когда я написал ему, что, по отзыву Кожевникова, до выхода второго тома, время которого совершенно неизвестно, монографии писать нельзя, он написал мне полное упреков, даже угроз, до крайности огорчившее меня письмо (я предлагаю ему теперь вместо монографии написать статью о Федорове для сборника о русской философии)⁹⁹. <...>

П. А. ФЛОРЕНСКИЙ — В. А. КОЖЕВНИКОВУ¹⁰⁰

15 марта 1912. Сергиев Посад

<...> На днях взял я (почти случайно) Н. Ф. Федорова и Вашу книгу о нем (которые читал ранее невнимательно) и был поражен и устыжен, до какой степени основные идеи Федорова тождественны с тем, что я пишу и говорю о лекциях, особенно о Канте. Стыдно стало, собственно то, что я не использовал Федорова ни в сочинении своем¹⁰¹, ни в лекциях, а до столь многого доходил «своим умом». Когда выйдет его 2-й том? Вероятно, там именно будут статьи и по философии, — мне наиболее интересные? Мне почему-то думается, что Вашего 2-го тома о Федорове так и не будет. Да? <...>

П. А. ФЛОРЕНСКИЙ — В. А. КОЖЕВНИКОВУ

15—17 марта 1912. Сергиев Посад

<...> У меня свой Федоров — отец Серапион¹⁰². Но, как бы там ни было, ведь не мог же какой-нибудь канцелярист заменить Вас при Федорове, или меня при Серапионе¹⁰³. Потребовались именно Вы, потребовался я. Да, это келейничество; но не лучше ли быть со смиренным келейником одного порядочного человека, чем растратить, с гордынею, свое время и свои силы на 1000 проходимцев. <...>

С. Н. БУЛГАКОВ — В. Ф. ЭРНУ¹⁰⁴

19 марта 1912. Москва

<...> Сборник о русских мыслителях, то есть о тех, о которых не будет или не может быть по тем или иным причинам монографий

(Киреевский, Чаадаев, Федоров и подобные) имел в виду главным образом Николая Александровича¹⁰⁵. Но по-видимому, этот проект становится излишним. <...>

М. Н. ПЕТЕРСОН — Н. П. И Ю. В. ПЕТЕРСОНАМ

12 апреля 1912. Москва

<...> От Кожевникова узнал, что папа согласился приехать в Крым¹⁰⁶. Я очень рад этому. Узнал также, что Ты, папа, хочешь послать «Фил. Об. Д.» в предсоборную комиссию, и думаю, что этого делать не следует: я вижу по тому, что делается в Братстве¹⁰⁷, что из этого в лучшем случае ничего не выйдет, т. е. на книгу не обратят внимания, — но скорее всего признают еретической и это, несомненно, повредит делу. В этом я вполне согласен с Кожевниковым. Он хотел Тебе телеграфировать, чтобы Ты этого не делал. <...>

Д. Ф. ПОПОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ¹⁰⁸

Начало мая 1912. Пенза

Многоуважаемый Николай Павлович!

В июне 1911 г. во время пребывания своего в г. Нижнем Ломове Пензенской губернии у Елизаветы Павловны Добротиной¹⁰⁹ (в качестве депутата от Округа для производства испытаний) имел возможность познакомиться с Вашей брошюрой — «Правда о гр. Л. Н. Толстом»¹¹⁰, — а затем, под влиянием ее, и с первым томом изданных Вами произведений Н. Ф. Федорова, высланном мне благодаря любезному содействию Елизаветы Павловны.

Впечатление, какое производят взгляды Н. Ф. Федорова, трудно описать: его понимание христианства, отношений между религией и наукой, человеком и природой — является для читателей подлинным откровением и, нужно думать, истинным светом.

В предисловии к книге сделаны были ссылки на статьи В. А. Кожевникова о Н. Ф. Федорове, напечатанные в «Русском Архиве» за 1904, 1905, 1906 гг.; они были добыты, и при чтении их выяснилось, что в первом томе заключаются не все произведения Федорова. Позвольте побеспокоить Вас как издателя его сочинений просьбой ответить, изданы ли Вами еще томы, кроме первого, и если изданы, то оказать содействие при приобретении их, хотя бы в одном экземпляре, беспокоить Вас приходится потому, что издание Ваше не назначается для продажи. Если бы это Вас не затруднило, просил бы Вас выслать книгу с наложенным платежом, или как

найдете удобным, по следующему адресу: Пенза, Реальное Училище, преподавателю Дмитр. Филиппов. Попову. Книга по получению будет сдана для хранения и общественного пользования в фундаментальную библиотеку Пензенского Реального Училища. Весьма желательно было бы также знать, как и где приобрести Ваши брошюры о Н. Ф. Федорове, как близко знавшего его и его учение.

Знакомство с произведениями Н. Ф. Федорова особенно ценным является для педагогов, чтобы при преподавании, невольно, быть может, не положить ложных основ в миросозерцание юношества.

Примите уверение в искреннем к Вам уважении.
Преподаватель истории и географии Д. Ф. Попов.

Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ — М. К. МОРОЗОВОЙ¹¹¹

8 июля 1912. Бегичево

<...> Я сейчас читаю книгу Кожевникова о Феодорове, а потом прочту и самого Феодорова. Проглотил нужное из Киреевского и Хомякова. Словом, думаю по возвращении из Москвы начать уже и переработку книги¹¹² <...>

М. Н. ПЕТЕРСОН — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

25 июля 1912. Москва

<...> 15-го июля был у меня проездом в Пензу Д. Ф. Попов. Когда Ты ему посылал телеграммы в Пензу¹¹³, он был в Петербурге на педагогической выставке.

Он произвел на меня очень симпатичное впечатление. Его интерес к Ник. Федор. мне кажется прочным. В Пензе он успел заинтересовать им нескольких своих учеников — реалистов старшего класса и молодых людей, слушающих вечерние курсы, на которых Попов читает историю. Он хотел Тебе написать в Воронеж¹¹⁴. <...> Он очень сожалел, что ему не удалось с Тобой встретиться, и в будущем непременно желает с Тобой увидеться. <...>

Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ — М. К. МОРОЗОВОЙ

30 июля 1912. Бегичево

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

М. Н. ПЕТЕРСОН — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

7 августа 1912. Москва

<...> О внутреннем опыте жду от Тебя чего-нибудь. Я думаю, что если, действительно, благодаря аскетическим подвигам и достигается внутреннее ощущение Христа в себе, то этот путь не единственный и, т<аким> обр<азом>, не обязательный, а, наоборот, исключительный и временный. Главный же и обязательный, для всех обций и никого не исключаящий путь — общее дело — как его понимает Н.Ф., — с исполнением этого дела, несомненно, связано ощущение, что Христос с нами, и оно не меньше, чем аскетическое, а, вероятно, больше и сильнее. Разве не доказывают этого построения обыденных церквей, когда каждый человек, участвовавший в построении, какой бы он до того времени ни был, перерождался, становился лучше, чище, сильнее, чувствовал в себе действие силы Божией. И сейчас же, по-моему, видно, насколько этот путь предпочтительней. При аскетическом пути человек ищет уединения («был бы все в уединении», — говорит странник у М. А. Новоселова: «Забывтый путь», [стр.] 32¹¹⁵) и не исполняет заповеди Божией о единении. А другой путь требует объединения и делания. Это — можно ли сомневаться? — и есть тот именно путь, который завещал Христос. Сейчас я нашел у Н. Ф-ча место, которое прямо говорит против того, о чем ратует М. А. Новоселов. Это относительно слов Лютера: «О, человек! Представь себе Христа и созерцай...» (стр. 187). «Если от такого представления, созерцания, зависит спасение человека, то ч<елове>к д<олжен> вполне отдаться созерцанию или же как можно чаще отдаваться ему; впрочем, даже и такое ограничение не м<ожет> б<ыть> допущено и доказывает лишь противоречие, заключающееся в самом учении о спасении верою». И далее: спасению всецело отдаваться можно лишь тогда, когда «всякое дело обращено будет в средство спасения». <...>

В. А. КОЖЕВНИКОВ — Ф. Д. САМАРИНУ

31 августа 1912. Исап

<...> Приезд Н. П. Петерсона отвлек все мое внимание и занял все время работою над редактированием II тома произведений Николая Федоровича Федорова. Полтора месяца мы с Петерсоном усердно работали: распределили между собою рукописи и приготовили к печати каждый отдельно взятые на долю каждого статьи, это брало все время, а именно от 8, иногда от 7 час. утра до 5 вечера, конечно, с перерывом для обеда и маленького отдыха; а по вечерам происходила совместная проверка и поправка сде-

ланного. Работа была трудная: по клочкам рукописей и по многочисленным вариантам воссоздавать статьи и придать им упорядоченный вид. Но было и много привлекательного в этом воскрешении многих ценных, а нередко высоко талантливых мыслей. Слава Богу, дело прошло быстрее и, думается, удачнее, чем ожидалось. К печати готово до 500 страниц, так что по осени надеюсь приступить к печатанию (остается не приготовленной к изданию только переписка, очень важная по содержанию). Мне думается, что этот II том окажется значительно отличающимся от I-го и будет легче читаться: краткие и очень разнообразные статьи, часто блестящие остроумием и оригинальностью выражений, при обычной у «старика» вдумчивости, производят совсем иное впечатление, чем тяжеловесные большие статьи I-го тома. Я очень счастлив, что Бог помог выполнить эту сторону лежавшего на мне долга. <...>

Д. Ф. ПОПОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ
23 ноября 1912. Пенза

<...> Относительно Иннокентиевского братства могу сообщить следующее: оно состоит при Соборе; члены его — преимущественно священники, преподаватели духовных учебных заведений; оно имеет очень хорошую — едва ли не лучшую в Пензе — библиотеку, состоящую при Соборе же; заведует библиотекой в настоящее время — преподаватель духовной семинарии г. Хвощев; для членов открыта она 3 раза в неделю; с месяц тому назад заходил в библиотеку, говорил о Н. Ф. Федорове и о том, как можно его и о нем сочинения приобрести для библиотеки; на днях постараюсь еще повидаться с Хвощевым.

Недели две тому назад получил из Питера следующее требование от бывшего нашего Пензенского реалиста, теперь вольнослушателя сельскохозяйственных курсов, слышавшего о Н. Ф. Федорове: «Пришлите мне и, если можно, то поскорее Федорова. Полный том. Мы из-за него тут такой спор с хозяином, курсистами и курсистками подняли, что образовали целый кружок для его изучения. Весь Питер обегали и не нашли. И все ждут от меня с нетерпением, когда его пришлют. Решили прочесть и даже, может быть, издать. Так вот, не можете ли прислать, и поскорее...» Так как тогда в Пензе было всего два экземпляра, то последовал ответ с указанием на «Русский Архив» за 1904, 5, 6 г., статью Булгакова в книге «Два града» — «Загадочный мыслитель» — и с советом обратиться за книгой к г. Кожевникову по сообщенному адресу. Теперь имею возможность удовлетворить их требование, если оно еще не удовлетворено из Москвы...

Недавно о Н. Ф. Федорове прочел главу в статье Трубецкого о Соловьеве, помещенной в «Вопросах Философии и Психологии», в последней книжке...¹¹⁶

Буду просить Вас, Николай Павлович, сообщить, в каком положении вопрос о печатании второго тома Н. Ф. Федорова, переиздании книги г. Кожевникова; многие спрашивают. Весьма интересуюсь отзывом, полученным Вами от моего односельчанина о впечатлении от учения Федорова. <...>

NB. Посылаю еще отзыв о Н. Ф. Федорове, принадлежащий молодому человеку, кончившему в прошлом году реалисту, теперь слушателю невропсихологического института. Указан способ осуществления дела всеобщего спасения — физический (регуляция мира), но не усмотрены другие, у Федорова имеющиеся, хотя, м<ожет> б<ыть>, менее разработанные: мистический (способы привлечения верой через нас Промысла), личный (трудовое совершенствование разумом индивидуальности), общественный (создание и подготовка больших и малых общественных союзов, по типу Троицности устроенных, на началах самодержавия вместо гнета или законодержавия, взаимознания и (вм<есто> денег) бескорыстно-добровольного чувства любви (вм<есто> необходимости или выгоды) и археологический (воскрешение в мысли и <1 нрзб.> предков...). Вера (не личная только, а соборная) без общего дела мертва... См. также отзыв о Н. Ф. в статье Трубецкого: он осуждает внесение элемента имманентности в понимание учения христианского. Тогда вера остается без общего дела...

И. П. БРИХНИЧЕВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ¹¹⁷

15 декабря 1912. Москва

Милостивый государь!

Посылаю Вам журнал «Новое Вино»¹¹⁸. Из него Вы увидите, как много [сходного] в нашем учении с учением Федорова.

Поэтому — очень прошу Вас выслать нам (возможно скорее) портрет покойного философа для помещения в журнале. Его книгу и Вашу о нем (для отзыва). А также было бы недурно, если бы Вы написали статью о нем (характеристику личности и учения).

С почт<ением>

Иона Брихничев.

Адрес:

Москва

Садовая Каретная

Д. 8, кв. 22

Ред<акция> «Новое Вино».

Д. Ф. ПОПОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

Начало января 1913. Пенза

<...> Н. Ф. Федоровым заинтересовались директор учительской семинарии, помощник инспектора духовной семинарии; взяли 1-ый том. Интересуюсь, как подвигается печатание второго тома и буду ждать с нетерпением выхода его в печать. Может быть, следует к Вам обращение относительно 1-го тома для библиотеки Семинарии Духовной и Учительской...

Адрес того крестьянина, о котором Вы писали в последнем письме: станция Рязанско-Уральской железной дороги Кораблино с передачей в село Пехлец — крестьянину Василию Николаевичу Хомутскому...¹¹⁹ Приходится по случаю 300-летия дома Романовых готовить слово; ваша книга и Н. Ф. Федорова воодушевляют и много помогают, особенно идеи добровольия, всечеловеческого родства и общего дела регуляции слепой природой... <...>

Недавно была лекция Гусева¹²⁰ о Л. Н. Толстом; показалась незначительной после всеобъемлющего Н. Ф. Федорова; задал несколько вопросов Гусеву о Н. Ф. Федорове, из которых видно, что Гусев, а может быть, и Л. Н.) книги Н. Ф. Федорова не знал в подлиннике; Гусев сказал, что Л. Н. учению Н. Ф. не сочувствовал, но глубоко уважал как человека...

Д. Ф. ПОПОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

Конец января 1913. Пенза

<...> К 21 февраля готовятся юбилейные по училищам торжества 300-летия Романовых; при подготовке речи много помогает ваша книга и статья о самодержавии Н. Ф., и слово будет составлено в их духе...

Библиотекарь соборной библиотеки брал на Рождество 1-й том Н. Ф. и заявил, что обратится к В. А. Кожевникову с просьбой относительно 1-го тома для библиотеки Иннокентиевского братства. <...>

Д. Ф. ПОПОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

17 марта 1913 г. Пенза

Глубокоуважаемый Николай Павлович!

Вышел 2-ой том Н. Ф. Ф. Как читатель и почитатель его, от имени своего и других, мне знакомых, приношу Вам глубокую бла-

годарность как издателю 2-го тома. О том же писал В. А. Кожевникову.

В. А. Кожевников любезно прислал мне 2-ой том, а затем еще 20 экземпляров для распространения в Пензе, согласно моему желанию. Половина их уже разошлась, остальные думаю передать, вместе с 6-ью полученными от Александры Семеновны экземплярами Вашей книги, в книжные магазины Пензы и в книжный земский склад и более чем уверен, что скоро они будут распроданы. <...> От читателей буду беспокоить вопросом, может быть лишним, будет ли переиздан 1-ый том и когда можно ожидать 3-го тома...

Заинтересовался Н. Ф. Ф. — известный в Пензе наш общественный деятель Н. Ф. Езерский, член 1-ой государственной думы, взял у меня 1-ый том, обещал изучить и даже прочесть о нем реферат в Обществе имени Лермонтова. Сообщу, если реферат состоится. Лично с благоговением читаю 2-ой том... <...>

NB. Речь, составленная в духе Н. Ф. Ф. («новославянофильском»?), имела успех: искренне благодарили...

Н. И. ДОРОФЕЕВА — И. П. БРИХНИЧЕВУ¹²¹

1913. Первая половина года. Москва

Ну вот, дорогой мой! После праведных трудов могу с тобой побеседовать. Была я у Черногубова целых 4 часа, говорили, говорили... Конечно, больше он говорил. Все точно я воспроизвести не могу, но постараюсь... Во-первых, я сказала, что вот в Одессе живешь ты, Горский и другие. Вам дороги идеи Федорова и Вы хотите продолжать, развивать их и действовать в этой области. Он говорит, что никаких у него материалов не имеется — все, что у него было, он передал Кожевникову — говорил написать Петерсону, т<ак> к<ак> у него больше всех сведений и писем. Показал мне маску Федорова и рисунок с него Пастернака. Если редакции надо иметь, то пусть укажет размер фотографии * и ассигнует сколько-либо для этого денег — а он, Черногубов, снимет у Фишер — ему недорого сделают, т<ак> к<ак> много он дает работы им. Писать он ничего ни в какой форме и ни в каком случае не может по разным причинам и соображениям. Но когда ты будешь в Москве, просил тебя зайти к нему — он с большим удовольствием поговорит о Федорове, о Соловьеве Вл. и др.

Познакомился я, говорит, с Н. Ф. вот при каких обстоятельствах. Я очень увлекался Фетом-Шеншиным, потратил почти 6 лет на собиранье сведений из его биографии, разных фактов и пр. данных, ездил по разным городам, где был Фет, и работал в Ру-

* В «Весах» изд. «Скорпион» за 1904 год они есть¹²².

м<янцеvском> Музее, — Федоров заметил, с каким рвением я стараюсь воспроизвести все, что касается умершего Фета, понравилось ему это, и тут завязалось это знакомство. Интересовался Николай Федор. незаконнорожденностью Фета (это мое выражение, я не помню, к<a>к с<каза>л Черногубов, но эта мысль), относился к этому факту с участием, т<ак> к<ак> и сам он незаконнорожденный — он сын одного из кн. Гагариных и, кажется, крестьянки. Один раз, — рассказывал Ник. Федор., — кн. Гагарин повез его к графу Ростовцеву, а я, говорит, убежал из приемной.

Всю жизнь, говорит Черногубов, я смотрел на Ник. Фед. с раскрыт<ым> ртом, с большим любопытством, и думал, что никогда уж не увижу больше такого человека.

Никогда Ник. Федор. не занимался собой, он ходил в коротеньких штанах, в нижней рубашке, на шее какой-то черный платок 40-х годов и коротенькое пальто черное с выцветшей спиной, или веселенькое серенькое, — приобреталось все это на Сухаревке, подержанное, ютился в комнатах всегда, и не в комнате даже, а скорей на шкаф какой-то похоже. Он умер — ему было за 80 лет, не было спереди зубов, но мощь, а главное юношеские, огненные глаза. Наша прислуга говорила — вот пришел этот старик с страшными глазами. Я, говорит, думаю, что он был мощней, чем пророк Илья. Федоров говорил, пересыпая свою речь иностранными словами и пр., словом, профессорским языком, и какой жалкий и беспомощный был, когда выходили какие-нибудь старообрядцы, — с ними он совсем не знал, к<a>к держать себя. Всех, всякого считал своим врагом, кто не соглашался с ним, и не о чем больше было говорить ему с ним... Чем талантливее был противник, тем вреднее он считал его для себя. Очень был нетерпимый, страшно подозрительный, невозможный, больше двух дней трудно было ужиться с ним... Не был он тихим философом, это был гневный пророк...

За последнее время не мог переносить Толстого, сжимал кулаки, с пеной у рта ругательски ругался — ненавистным, «лицемер», говорил, «ух», ругался бранными словами... О Соловьеве говорил Черногубову — это иезуит, говорит, вы подальше от него. О Кожевникове — утром, говорит, отдает дань православию: стоит на коленях, а вечером защищает католицизм — пишет статьи, рефераты...¹²³ Друзей у Ник. Фед. не было... был он аскет... к жизни не приспособленный, как 9-тилетний мальчик... Область чувств у него была узкая, не то что у Достоевского, кот<орый> написал, что разделяет его взгляды, — нет, он не разделял их и не понимал Федорова. Достоевский широкий, разбросанный, а Федоров, как выстрел, прямой, в одну цель... Никаких споров и возражений Федоров не принимал и не признавал. Если согласен с ним — он слушает тебя и наматывает это на стержень своего единения

с людьми, а если нет, то ты враг ему... Федоров был атеист, были близки ему Шопенгауэр, Гар<тман>¹²⁴ и т. п., но ему не нравился конец их теории, погружение в небытие — он говорил, так нельзя — надо попробовать все, а если не удастся — ну тогда другое дело. Люди ничем не рискуют — ведь в крайнем случае — в могилу будут сходить вместо полуживотных-полулюдей — ряды ученых, благородных. У него единственная надежда была не на Бога, ни на силы природы, а только на людей, если люди воскресят... Не признавал он ни православия, ни самодержавия... а рассуждал так... если загнали нас в казарму — ну и что ж, принимаем казарму, но заниматься в ней мы должны совсем другим делом... люди все должны быть солдатами (признает он так армию), но бороться должны не с себе подобными, а с силами природы... Ну а если армия напала на Англию и грабит, уничтожает ее — это хорошо, т<ак> к<ак> Англия средоточие торговли, а коммерция враг его.

Ну, Иона, маленький перерыв, пришел Костя от [1 нрзб.] с «Дон Жуана» и оборвал мою мысль...

Федоров, употребляя формы и термины православия и самодержавия, поступал к<а>к великий — желая объединить всех и все, он не порывал ни с православием, ни с самодержавием.

Черногубов говор<ил>, что разошелся с Кожевниковым после [того], к<а>к тот издал книгу Федорова (он сделал из него православного, каким Федоров никогда не был). Ник. Фед. не был теистом... Никаких записей он после себя не оставил — кроме переписки¹²⁵. Писал он иногда на клочках бумаг, это были коротенькие фразы или без сказуемого, или без существительного — ему, Федорову, только понятные... Говорил же он горячо, все его существо говорило с ним... Никогда его не видели с беллетристической книжкой, никогда он не читал и стихов и не любил их.

Кожевников, говорит Черногубов, скупой, потратил 1000 целковых на 1-ю книгу Федорова, а вторая уж 2-50 стоит — значит, давай обратно — а письма, говорит, я думаю, он даст и сначала в журнале напечатать.

Ну ты слишком знаешь Кожевникова, чтобы писать мне тебе со слов Черногубова.

О Соловьеве Вл. говорил — это был талантливый приват-доцент М<осковского> у<ниверситета> — каким теперь многие, многие могут быть, успех его не от его философии, а всецело сложился благодаря физико-поэтической стороне — Соловьев кокетничал со всеми и всем... он снимался всегда красивым, делал кра-

сивую прическу, делал красивые усы и бороду... Ходил в длинном черном сюртуке, был очень изящный — главным образом пользовался успехом у дам — у него не было ни учеников, ни просто женщин-поклонниц, у него только Магдалины, напр<имер>, такие, к<a>к Толстая, Дурново, Хитрово¹²⁶ — все в жизни перепробовали, ничего не осталось и приняли последнюю позу сидеть у ног прелестного молодого учителя — к<a>к теперь Елизавете не к лицу жемчуг, бриллианты и балы и она надела старое одеяние и деревянный крестик...¹²⁷ Соловьев — не философ, это поэт... Он знал наизусть всех поэтов и всегда их цитировал... обильно пересыпал свою речь «крепкими выражениями» — за что дамы особенно его любили... Однажды я, говорит Черногубов, поехал к Фету, чтоб взять переписку из стола Соловьева с Фетом — Соловьев дал ключ, это спустя 7 лет после смерти Фета... Открываю стол и о, изумление! целая груда женских писем к Соловьеву и пахнуло запахом, к<a>к из парфюмерного магазина.

Если б Соловьева остричь, снять бороду и усы, надеть короткие брючки, к<ак> у Федорова, и посадить на Малой Царицынской где-нибудь — то Соловьев бы лопнул и от него не философ, а остался бы только приват-доц<ент> М<осковского> у<ниверситета>.

Судьба подшутила над ним все же... Когда он умер, его остригли, обрезали усы — у него отвратительные негритянские губы — ну уж тут не от него зависело.

Он не был ученик Федорова — с его учением он флиртовал, к<ак> с многими другими.

Ну я устала.
Кажется все.
Ты поговоришь с ним лично и тогда сможешь извлечь кое-что интересное и для печати.
Целую крепко.
Прошу извинить промахи.
Нина.
Жду дальнейших указаний.

Н. П. ПЕТЕРСОН — Е. Н. ТРУБЕЦКОМУ¹²⁸

21 июля 1913. Зарайск

<...> Теперь можно с точностью установить, что произведение Федорова, вызвавшее первое письмо Соловьева, было прочитано

Соловьевым осенью 1881 года¹²⁹. К этому времени это была тетрадка, заключавшая в себе 150—200 четвертинок, т. е. около 40—50 листов, писчей бумаги, с отогнутыми полями; тетрадка эта написана моим некрасивым, но четким и убористым почерком; и лишь впоследствии она разрослась почти вдвое или даже больше, но все главное и тогда уже в ней было, и было ярче, определеннее, чем в окончательной редакции: Федоров имел недостаток увлекаться частностями, в сторону и ослаблять общее эпизодическими вставками. И времени, употребленного Соловьевым для прочтения этой тетрадки («Прочел я Вашу рукопись с жадностью и наслаждением духа, посвятив этому чтению всю ночь и часть утра» — из первого письма Соловьева), было совершенно достаточно, чтобы прочитать ее внимательно, а не просмотреть только. И вот я смело говорю, что, прочитав эту тетрадку, Соловьев был совершенно согласен с тем, что в ней было изложено, он согласен был именно с самым способом осуществления всеобщего воскрешения, потому что вся суть учения о воскрешении именно в этом способе, и не понять этого Соловьев не мог, иначе пришлось бы заподозрить его еще в большей непонятливости, чем Вы меня. Сам Федоров в одном из своих писем, которое будет напечатано в 3-м томе, говорит, что учение о воскрешении «не догма, а метод в противоположность мистицизму, который есть догматизм без всяких доказательств»¹³⁰. С этим методом и познакомился Соловьев, прочитав тетрадку, о которой сказано выше, и выражая согласие со всем прочитанным, он соглашался именно с тем методом, способом, которым должно быть совершено воскрешение. Иначе что бы значили слова, которыми Соловьев кончает свое письмо; — признав Федорова своим учителем и отцем духовным, Соловьев говорит: «Но Ваша цель не в том, чтобы делать прозелитов или основывать секту, а в том, чтобы *общим делом* спасать все человечество, а для того прежде всего нужно, чтобы *Ваш проект* стал общепризнанным. Какие средства ближайшие могут к этому повести — вот о чем, главным образом, я хотел бы с Вами поговорить при свидании».

Но согласие Соловьева было ненадолго; вскоре Соловьев одумался и представил разные возражения. Однако и после этих возражений, сходясь с Федоровым и беседуя с ним, Соловьев опять приходил к полному с ним согласию, и это до такой степени, что однажды Федоров спросил Соловьева, почему же он, признавая воскрешение целью, в которой весь смысл жизни человеческого рода, не хочет сказать этого прямо и сделать призыв к осуществлению этой цели? И на этот вопрос Федоров услышал такой ответ: «А что тогда скажет М. М. Стасюлевич, он назовет меня сумасшедшим»...¹³¹ Соловьев больше всего боялся показаться смешным, а в наше время, время полного развала, когда все разби-

лись на отдельные единицы, ничего не может быть смешнее мысли, что *«через нас, через разумные существа, природа достигнет полноты самосознания и самоуправления, воссоздаст все по ее слепоте разрушенное и разрушаемое и тем исполнит волю Бога, Создателя своего, делаясь Его подобием»* (из письма Федорова, которое будет напечатано в 3-м томе)¹³². Мысль эта смешна для нашего времени уже потому, что для осуществления ее требуется полное объединение всех живущих, всего рода человеческого, требуется объединение по образу и подобию Пресвятой Троицы, требуется полное единство *всех* при полной самостоятельности *каждой личности*, единство без гнета и самостоятельность без розни, требуется обращение *всех* в познающих и *всего* в предмет знания, а для этого требуется устранить разделение на ученых и неученых, на образованных и необразованных, на интеллигенцию и народ, и прежде всего должна быть уничтожена привилегия знания, присвоенная себе сословием ученых. Только обращение всех в познающих уничтожит и имущественное неравенство. И разве эта мысль не смешная утопия для нашего времени?! И вот, по временам, логически соглашаясь с Н. Ф. Федоровым, что только в этом — цель и смысл жизни человеческого рода и всего мироздания, В. С. Соловьев не мог решиться открыто сознаться в том, что он согласен с этой смешною мыслью, и, между прочим, боялся, что М. М. Стасюлевич назовет его сумасшедшим и не пустит за свой круглый стол. Оказывается, что у Стасюлевича был определенный день в неделе, когда за его круглый стол собирались избранные, допускался в среду их и В. С. Соловьев, но он там играл, по-видимому, роль *enfant terrible* и, очевидно, считал это за особую честь, в кругах же москвичей, славянофильствующих и свободных от этого недуга, принимали Соловьева за человека серьезного, важного. У Стасюлевича позволяли и извиняли Соловьеву некоторые вольности; но он знал, что это имеет свои пределы, и серьезно, прямо, открыто, а не туманно выраженное признание долга воскрешения, требующее дела, осуществления, ему там не простили бы.

Вот каково было отношение Соловьева к идее Федорова. Это только я и хотел сказать в своей заметке, напечатанной ныне в 3-й книге журнала «Вопросы Философии и Психологии», и никогда не считал Соловьева правоверным учеником Федорова, что и выразил в словах: *«по крайней мере тотчас по прочтении рукописи и Соловьев был увлечен реализмом Федорова»* (стр. 407-я). Для меня, однако, несомненно, — повторяю это еще раз, — что, сходясь с Федоровым, Соловьев с ним соглашался и соглашался не в идее только, но и в самом способе осуществления этой идеи, хотя отойдя от Федорова и встретившись с г-м Лопатиным, он мог, по

свойству своей природы, смеяться над тем, что сейчас лишь признавал*.

На стр. 418-й Вашего мне ответа Вы говорите, что Федоров, «хотя и называет воскрешение смерти нелепостью, — мечтает при помощи знания сложить тела отцев, какие они имели при кончине, — иначе говоря, — воскресить тело непрославленное, душевное»¹³³. «И это не случайность», — говорите Вы дальше, — «для мыслителя, отвергающего все мистическое как колдовство, к иному результату, кроме оживления трупов, естественный, научный способ воскрешения привести не может».

Что же, однако, это значит? Пока в человеке — дыхание жизни, он не труп; почему же, когда в то, что стало трупом, возвратится дыхание жизни, почему это все-таки будет труп, почему это будет оживлением трупа, а не того человека, который только потому обратился в труп, что от него отлетело дыхание жизни? И почему это будет, по Вашим словам, воскрешением смерти? Воскрешение Лазаря было ли воскрешением трупа? Разве воскрешенный Лазарь имел тело прославленное? И разве при всеобщем воскресении все восстанут в телах прославленных, а не в тех, в которых умерли?! В таком случае что же это будет за воскресение — не будет ли это — новое творение? Но творение есть дело исключительно божественное, и как же можно говорить при этом о каком-то богочеловеческом деле воскрешения, как можно говорить при этом (стр. 419-я Вашего ответа мне) о воскрешении как о деле *совместном, совокупном* Бога и человека?!.. По мысли Федорова, согласной с мыслью пророка Иезекииля и, надо думать, со вселенско-христианской, мертвые воскреснут в тех именно телах, в которых умерли; но, по мысли Федорова, они будут воскрешены теми, которые уже достигли бессмертия, т. е. такого состояния, при котором не будет непрерывной траты и обновления, не будет нужды питаться другими организмами, умерщвляя низшую тварь (Ваши слова), не будет и деторождения, т. е. умершие будут воскрешены теми, которые успели и сумели *преобразить* свою плоть из тела душевного в тело духовное, — почему же воскрешенные, хотя они и воскреснут в той же плоти, в которой умерли, почему они долж-

* На стр. 413—414 ответа мне князя Трубецкого говорится: «Мне приходилось неоднократно говорить с Соловьевым о Федорове, начиная со 2-й половины восьмидесятых годов. Хорошо помню, что он говорил с величайшим сочувствием о поставленной Федоровым цели, но при этом относился весьма скептически к его естественнонаучным способам воскрешения мертвых. Л. М. Лопатин, на которого ссылаюсь с его разрешения, заявил мне, что над этими «естественнонаучными способами» Соловьев даже *посмеивался* (конечно, как над чудачествами любимого и уважаемого им человека)».

ны остаться в том же состоянии, в каком были, и не могут прийти до такого *преображения* плоти, до какого дошли их воскресители? Не вернее ли будет допустить, что воскресенные достигнут своего *преображения* с помощью своих воскресителей легко и скоро, хотя бы воскресенные и были Нерон, Атилла или же какой-либо каннибал?¹³⁴

Я должен сказать, что Федоров ни на какие научные изобретения в деле воскресения не рассчитывал; на стр. 287-й I-го тома «Филос. Общего Дела» говорится: «Не нужно думать, чтобы мы надеялись на открытие какой либо силы, специально назначенной для восстановления жизни; мы полагаем, что обращение слепой силы природы в сознательную и есть это средство». Точно так же низводить Христа с неба усилиями науки Федоров не дерзал и не собирался*, так как верил обещанию Спасителя, что Он будет с собранными во Имя Его, а, по мысли Федорова, для дела воскресения, для дела Христова, Который говорил о Себе — «*Я воскресение и жизнь*»¹³⁵, — надлежит собрать весь род человеческий.

И как возможно приписывать Федорову, будто в деле воскресения он рассчитывает только на одностороннее действие человека без участия Божественной благодати, когда — по его мысли — осуществляя дело воскресения, род человеческий исполняет лишь волю Божию и есть лишь орудие Бога в этом деле. И почему нелепа и кощунственна мысль, что воскресение может и должно быть достигнуто естественными силами, естественными средствами, — ведь все эти силы и средства *суть Бога создание, предназначенное к совершенству*. Совершенство создано быть не может; всякое создание, творение, как тварь, т. е. нечто несамостоятельное, уже по этому самому не может быть совершенством; но Господь, создав мир, природу, вложил в свое создание все необходимое для достижения совершенства; и из него же, из этого мира, как Еву из ребра Адама, Бог создал существо, одаренное разумом, т. е. способностью познать созданное Богом, и, познав, взять в свое управление природные силы; Господь создал это существо как свое орудие для действия чрез него на мир, на естественные силы природы. Познание и есть наука, которая будет не пустым, ни на что не нужным занятием только тогда, когда поставит свою целью внесение разума и жизни в слепую и мертвую природу. В настоящее же время наука, при настоящем ее направлении, когда пути ее расходятся с путями Христа и галилейских рыбаков, — как это Вы признаете в 7-ой главе Вашей книги о Соловьеве, в которой го-

* На стр. 419 вышецитированной статьи говорится: «Ясно, что никакие научные изобретения не могут прославить тело человека славою божественною...» «Не ясно ли, что никакими усилиями науки нельзя низвести Христа с неба...»

ворите о влиянии на него Федорова, — конечно, игра, не стоящая свеч. Для воскрешения, как понимает его Соловьев, требуется, по Вашим словам (стр. 420-я ответа мне), полное и коренное изменение не только законов жизни, но и самых законов вещества, и это возможно только для творческой силы Божества. «Тварь воскрешающая, с этой точки зрения, в полном смысле слова тварь новая», — говорите Вы. Не следует ли заключить из этого, что, по мысли Соловьева, Бог создал не то, что было нужно, а потому все созданное и должно погибнуть? Хотя при этом и говорится о каком-то воскрешении, но что же это за воскрешение, если воскрешенное есть в полном смысле слова тварь новая? Так ли это?

По мысли Федорова, всеобщее воскрешение есть полное преобразование вселенной, но силами того же вещества, которое создано Богом. В зачаточном состоянии такое преобразование содержится в мире и теперь, хотя в настоящее время, по слепоте природных сил, жизнь и попирается жизнью; когда же эти силы прозреют (прозрение уже началось в человеке, который есть та же природа, но обладающая сознанием, способностью оглянуться, посмотреть на себя), тогда этими самыми силами и преобразится мир, и силы вещества будут уже не умерщвляющими, а живородными. И почему мысль Соловьева, который обвиняет Бога в неудачном творении, ожидает или даже требует от него нового творческого акта и тем устраняет человека от всякой серьезной деятельности, обрекая его на одну суету, — почему эта мысль шире мысли Федорова, который никакого обвинения на Бога не возводит и, признавая человека орудием Божественной воли, открывает пред человеком безграничное поприще деятельности?

Затем Вы указываете на различие взглядов Соловьева и Федорова на грех, вопреки высказанному мною мнению, что Соловьев был, надо думать, — как я выразился, — согласен с Федоровым, утверждающим, что *незнание* и есть величайший смертный грех, а не с князем Трубецким, полагающим, что «с христианской точки зрения смерть есть последствие греха, а не *незнания*». <...>

Должно, однако, сказать, что, признавая *незнание* за смертный грех, Федоров возлагал надежду не на теоретическое, бездейственное знание, которое и Федоров считал вполне совместимым с понятием злого духа. Теоретическое лишь знание, не прилагодное к делу, к жизни, ничего не дает, ни от чего не спасает и не удерживает; при таком знании люди вынуждены делать не то доброе, которое хотят, а часто то злое, которое ненавидят, как это сказано еще апостолом Павлом¹³⁶. По мысли Федорова, *знание проективно*: всякое знание есть лишь проект, который должен быть осуществлен. Так, знание астрономическое, астрономические исследования есть не что иное, как рекогносцировки в иные миры, которые должны стать поприщем деятельности человеческого

рода; человек должен приобрести и несомненно приобретет, способность посетить и населить все миры вселенной. Лингвистика суть попытки создать общий язык, необходимый при общем деле, [— язык], в основе которого должны быть положены забытые корни прародительского языка.

По мысли Федорова, всякий делающий должен быть и исследователем того дела, в котором участвует, должен быть исследователем и учителем, вводящим в свое дело подрастающее поколение. По его мысли, все учреждения — судебные, административные, правительственные и общественные — должны образоваться из себя ученые общества, изучающие, по архивным документам, прошлую жизнь свою в видах установления причин тех жизненных явлений, которые вызвали необходимость данного учреждения, чтобы, действуя на причины явлений, дать жизни должное направление, чтобы, действуя на причины возникновения, например, преступлений, — число которых растет непомерно и душит суды наши, — уменьшить, а затем и совсем их уничтожить. По мысли Федорова, учителя всех учебных заведений, не только высших и средних, но и низших, должны быть исследователями той местности, где находится учебное заведение, — во всех отношениях, и вводить в эти исследования учащихся, т. е. — при всеобщем обязательном образовании — всех рожденных и живущих, без всяких исключений. Все добытое такими исследованиями, опытами и наблюдениями, метеорическими, сейсмическими, астрономическими и всякими другими, должно восходить из низших учебных заведений в средние, из средних в высшие и из высших, наконец, в одно центральное учреждение, в Академию, выводы которой из всех таким образом полученных наблюдений должны нисходить обратно во все высшие, средние и низшие учебные заведения, которые все должны быть в постоянных взаимоотношениях. В конце концов все учреждения составят одно и всеобщее обязательное образование сольется со всеобщей обязательной повинностью защиты отечества, т. е. с воинскою повинностью, которая из орудия борьбы с себе подобными обратится в орудие борьбы с слепыми силами природы, с голодом, болезнями и самою, наконец, смертью. Весь род человеческий преобразится, таким образом, в союз отцов и матерей для воспитания, *образования сынов и дочерей*, в союз отцов и матерей, воспитывающих, *образующих сынов и дочерей*, как одного сына (под сыном разумеется и дочь), сына едиnorodного, носящего в себе образ *Отца*. «Таков первоначальный смысл “образования”, ныне произвольно понимаемого и применяемого в деле просвещения», — говорит Федоров на стр. 78-й I-го тома «Философии Общего Дела».

При такой организации знания, науки, т. е. *ума человеческого*, теперь в разброде находящегося, при такой организации, обнима-

юшей весь род человеческий и направленной к осуществлению дела Христова, *воскрешения*, при участии, следовательно, Самого Христа, Бога Нашего, согласно Его обетованию, вначале невидимом, а затем ясно ощущаемом, будет ли что-либо невозможное, недостижимое для этого ума, который, по Вашим словам, действует только там, *где может?* И неужели же Дух Божий, Который *«дышит, где хочет»*¹³⁷, не захочет воодушевить этот ум и сделать его всемогущим? И неужели же эта мысль, изложенная здесь по необходимости слишком кратко, мысль, открывающая[ся] человеку, не в отдельности каждому, а союзу людей, постепенно расширяющемуся на весь род человеческий, менее широка, чем мысль Соловьева, по которой человек лишен всякой возможности действовать и должен оставаться лишь в ожидании, не будет ли он удостоен Божественной благодати, а как достигнуть того, чтобы быть удостоенным, неизвестно, да, по всей вероятности, никакое достижение и невозможно, вопреки словам Самого Господа, что Царствие Божие нудится, силою берется, потому что благодать будто бы дается по избранию («Дух дышит, где хочет»), а не по заслугам, не по труду.

По мысли Федорова, истинное знание требует, чтобы исследования производились *всеми, всегда и везде*, а опыты не ограничивались бы лабораториями и физическими кабинетами, приложение же добытого этими учреждениями не должно ограничиваться приложением лишь к фабричному и заводскому производству; по его мысли, самыми необходимыми и наиболее полезными участниками в научных исследованиях и наблюдениях будут крестьяне-земледельцы; и только чрез крестьян-земледельцев найдут свое приложение самые высшие и широкие научные выводы, не имеющие ныне никакого приложения не потому, что они не приложимы, а только потому, что настоящая жизнь наша слишком узка; для нашей настоящей, теперешней жизни совершенно достаточно кое-какой грамотности и четырех правил арифметики; да и это нужно только горожанам, крестьянам же земледельцам, пока они не стали наблюдателями и исследователями того дела, которым занимаются, не нужно ни грамотности, ни арифметики, поэтому окончившие курс сельских школ вскоре опять становятся безграмотными.

Из Ваших слов, что «высшее знание, которое управляет стихиями, — насколько такое управление возможно, — неизбежно является делом умственной аристократии» (стр. 424-я Ответа мне), я заключил, что Вы совсем не знакомы с Федоровым, иначе Вы этого не сказали бы и признали бы, что учение о воскрешении есть самое демократическое, исключаяющее все аристократическое. В одном письме, которое будет напечатано в 3-м т<оме>, Федоров, между прочим, говорит: «Меня чрезвычайно удивляет, почему это самое

демократическое учение, которое бессмертие, принадлежащее человеку будто бы по праву рождения, заменяет бессмертием, приобретаемым трудом, трудом не эгоистическим, трудом общим, совокупным, братским, трудом не для самого себя, а для родителей, предков, тех самых, которых народ своими причитаниями старается вызвать из могил, — заменяет работою над прахом, тленом, вместо чистенького труда над своею душою, над мыслями, вместо исключительной заботы о спасении своей души, — почему это учение, никогда не отделяющее себя от других, желающее трудиться для всех и со всеми, т. е. со всеми живущими для всех умерших, — почему это учение признается самими аристократами, не молодыми, а старыми, гордостью, и особенно философами и учеными. Эти последние уже самоотверженно готовы пожертвовать своею будущею жизнью, в которую не верят, для блага потомства»¹³⁸.

После всего сказанного я считаю себя вправе не согласиться с Вами и утверждать, что признание, сделанное Соловьевым в первом письме его к Федорову, в котором Соловьев говорит, что цель федоровского проекта заключается в том, «*чтобы общим делом спасти все человечество*», и что *проект этот «есть первое движение человеческого духа по пути Христову»*, — слова эти вовсе не были преувеличением и результатом поспешного, поверхностного знакомства с произведением Федорова, как Вы это говорите, но искренним признанием величия того, с чем познакомился Соловьев. Самое название прочитанного *проектом* и самое признание цели этого проекта в том, «*чтобы общим делом спасти все человечество*», свидетельствует, что, прочитав данную ему тетрадку, Соловьев понял ее надлежащим образом. К сожалению, Соловьев обладал свойством, поддавшись искреннему влечению ума и сердца, переходить потом в настроения иного сорта под влиянием соображений «*публичного свойства*», как он выразился в одном письме к Н. Ф. Федорову (пред рефератом о средневековом мировоззрении), а также, вероятно, и под влиянием соображений свойства личного, личного самолюбия и т. п. Такие переходы в отношениях к Федорову у Соловьева были не один раз. Я думаю, что и обещание приехать в Керенск Соловьев не исполнил вовсе не потому, что не попал в Липяги к Цертелеву¹³⁹, а просто потому, что после данного обещания ему пришлось в голову соображение, не слишком ли большою с его стороны любезностью будет такое посещение.

Просить Вас самих напечатать это письмо я не решаюсь, но считаю долгом предупредить, что оно будет опубликовано. Ваш ответ я не могу, *не должен* оставить без возражения.

Г. Зарайск, 21 июля 1913 года.

Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ¹⁴⁰
28 июля 1913. ст. Пятовская

Милостивый Государь
Николай Павлович

Очень Вам благодарен за пространное письмо Ваше. Всякие попытки освещения в печати отношений Федорова и Соловьева я, разумеется, могу только приветствовать, хотя, конечно, всякие истолкования этих отношений, бросающие тень на характер покойного В. С. встретят с моей стороны самый решительный протест.

Согласиться с Вами не могу по многим причинам, о которых не могу писать, т<ак> к<ак> это потребовало бы слишком пространного изложения. Скажу лишь вскользь, что идеал «новой твари», отвергаемый Вами, принадлежит не мне, а апостолу Павлу (Галат. VI, 15), что этот же апостол решительно отвергает федоровскую мысль о воскрешении людей в *том же виде*, в каком они умерли (1 Кор., XV 42, 43) и особенно Кор. XV 51 и след. — о *всеобщем изменении* при воскресении. Самое же главное — в том же [что] истинное воскресение есть совершенное *соединение* Бога с человеком, последствием чего является упразднение смерти. Как оно осуществляется, это знают (мистически, а не научно) *младенцы* бесконечно лучше «мудрых и разумных».

Ввиду решительной необходимости сделать выбор между Федоровым и Евангелием, я, разумеется, не колеблясь ни минуты, выбираю последнее.

Искренно Вас уважающий
Кн. Е. Трубецкой.

Н. П. ПЕТЕРСОН — Е. Н. ТРУБЕЦКОМУ¹⁴¹
29—30 июля. Зарайск

Буду очень рад, если Вы найдете возможным истолковать отношения Соловьева к Федорову так, чтобы они не бросали тени на характер В<ладимира> С<ергееви>ча, и никакого возражения в этом случае Вы с моей стороны не встретите. Относительно необходимости выбора между Федоровым и Евангелием опять повторю, — только по незнакомству с Федоровым Вы думаете, что нужно делать этот выбор. Я сам из неверия пришел ко Христу и Евангелию чрез Федорова и думаю, что наша интеллигенция, почти сплошь неверующая, придет к вере только чрез Федорова. «Истинное воскресение есть совершенное *Соединение* Бога с человеком, последствием чего является упразднение смерти», говорите

Вы; Но соединение, а не слияние, с Богом и есть идея Федорова, который основу учения о Троице видит в молитве Господа Нашего Иисуса Христа «*Да будут едино как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так и они (мир, род человеческий) да будут в Нас едино*». Что касается ап. Павла, то несмотря на высоту и глубину его писаний, у него есть также «ина слава солнцу, ина слава луне, ина слава звездам, но и звезда от звезды разнствует»¹⁴², — не значит ли это переносить и на небо то, что разъединяет нас здесь на земле, возбуждает в нас зависть друг к другу, а зависть родит ненависть и все ужасы человеческой жизни. И как возможно сиять разную славою при соединении с Богом*. Что касается приведенных Вами текстов из ап. Павла, то ни один из них не противоречит учению о воскресении, а выражение «*новая тварь*» употреблено вовсе не в смысле нового творческого акта. А если младенцы бесконечно лучше мудрых и разумных знают, как осуществится воскресение, т. е. самое важное и главное, то зачем тогда наука, профессора, университеты, зачем тогда освещение в печати отношений Федорова и Соловьева. По мысли же Федорова, узнают это те, кто, достигнув совершеннолетия, т. е. развив свой ум, сохраняют детскую, младенческую чистоту; только разумные и мудрые, а вместе и чистые, в разум истины приидут и будут едино с Богом¹⁴⁴.

А. Ф. ФИЛИППОВ — Н. Н. ЧЕРНОГУБОВУ¹⁴⁵

28 июля 1913. Санкт-Петербург

<...> Добавьте, когда будете отвечать (но прошу приличным, а не тем ажурным почерком, как у Вас бывало) — есть ли у Вас здоровье и хорошее настроение духа и желание вновь встретиться со мной, всегда Вас любившим. Жива ли Ваша матушка, моя — умерла. Я, уже старый, и, вероятно, тоже близкий к смерти, чувствую себя сиротой и каким-то маленьким. Вот что значат матери. Но Вы свою еще берегли, а я... Не хочется вспоминать. <...>

Нельзя ли поручить какому-либо магазину выслать мне материалы о Николае Федоровиче на «Дым Отечества», наложив платеж на посылку?

А. Ф. Филиппов.

* Об ап. Павле говорится в первой статье моей книги — «Н. Ф. Федоров и его книга «Философия Общего Дела» в противоположность учению Толстого «о непротавлении», — и другим идеям нашего времени»¹⁴³.

ИЕРОМОНАХ ВИТАЛИЙ (СТАРКОВ) — Н. П. ПЕТЕРСОНУ¹⁴⁶
1 августа 1913. Пост Сарай

Ваше Превосходительство,
Милостивый Государь
Николай Павлович!

Деньги переведены мною для уплаты стоимости посланных Вами мне двух книг. Зная, какие расходы приходится Вам делать по изданию книг, я считаю даже нечестным для себя не уплатить такой небольшой суммы денег.

Второй том сочинений Н. Ф. Федорова я прочитал весь. Читается он после первого тома легко. Даже внешность издания этого тома много этому помогает. Вы рекомендовали обратить внимание на статьи об искусстве и Музее¹⁴⁷. Как высока, правдива и жизненна теория искусства Н. Ф. Федорова! Как далеки от нее и ничтожны и теория «искусства для искусства», и разные теории утилитарного искусства. Там цели искусства или бесцельная забава, или служение прихоти и даже похоти. Н. Ф. же дает искусству великое назначение быть священнодействием восстановления всего пораженного тлением и смертью в нетленной, бессмертной и боголепной красоте. Тут и величие задачи, и богатство средств для выполнения ее. И только при этой верховной цели искусства возможно согласие между <н>им и религией, так как всякая другая красота и служение ей считается религией заблуждением и падением. Это же самое возвышает искусство до полного согласия и равенства с отвлеченною наукою, так как здесь искусство является полным и совершенным осуществлением и идей «чистого мышления» (по Канту), и выводов точного знания. Под впечатлением статьи Н. Ф. об искусстве я припомнил некоторые места Священного писания, имеющие отношение к искусству, и меня удивила полная непогрешимость Н. Ф. против Слова Божия. Вот, например, в книге Премудрости Соломона 14 гл. 15 ст. указано начало языческого искусства: «Отец, терзающийся горькою скорбью о рано умершем сыне, сделав изображение его, как уже мертвого человека, затем стал почитать его как Бога, и передал подвластным тайны и жертвоприношения». И вот это творение мертвых подобий и стало уделом языческого искусства, за что оно и понесло тяжелое осуждение и проклятие в Слове Божиим. А вот начало истинного искусства: «И устроят они мне святилище, и буду обитать посреди их. Все (сделайте), как я показываю тебе, и образец скинии и образец всех сосудов ея; так и сделайте» (Исход 25 гл. 8—9 стихи). Вот разница между истинным искусством и ложным: «Благословенно дерево, чрез которое бывает правда! А это рукотворенное проклято и само и сделавший его!» (Прем. Солом. 14 гл.

7 и 8 ст.) Вот отношение христианства к ветхозаветному искусству: «Она (скиния) есть образ настоящего времени, в которое приносятся дары и жертвы, не могущие сделать в совести совершенным приносящего» (К Евр. 9 гл. стих 9). «Но Христос, Первосвященник будущих благ, пришедши с большею и совершеннейшею скиниею, перукотворенною, то есть не такового устройства... однажды вошел во Святынище и приобрел вечное искупление» (Там же. 11—12 ст.). Я понимаю это как указание на то, что в Ветхом Завете не было совершенного идеала для искусства, а теперь он есть в лице Христа. Вся тяжесть осуждения языческого искусства словом Божиим заключается в указании мертвенности его творений и приписывании им несуществующих качеств и действий и притом характера противоположного богоугодной нравственности. Следовательно, истинное искусство должно творить живые подобию совершеннейшего идеала Сына Человеческого, данного нам в Богочеловеке Иисусе Христе. Наконец, даже и для подтверждения того, что общая и последняя цель всех видов искусства есть восстановление умерших поколений, есть в Священном писании ясные и точные указания: «изреки пророчество на кости сии, и скажи им: “Кости сухия! Слушайте слово Господне”. Так говорит Господь Бог костям сим: вот я введу в вас дух и оживете. Я изрек пророчество, как повелено было мне... и вошел в них дух, и они ожили, и стали на ноги свои — весьма, весьма великое полчище...»¹⁴⁸ Вся 37 глава Книги пророка Иезекииля говорит об этом. Достоинно примечания, что дело оживления мертвых костей Бог поручает человеку. А вот Слова и Господа Иисуса Христа: «Истинно, истинно говорю Вам, наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и, услышав, оживут» (Ев. Иоан. V. 25). Можно даже полагать, что и это произойдет чрез живущих на земле людей, ибо и это слова нашего Господа: «Аз есмь с вами до скончания века»; «где два или трие собрани во имя Мое, ту есмь посреде их»¹⁴⁹.

В статье «о музее» Н. Ф. имеет целью воплотить в конкретные формы выводы своего учения, показывая и практическую осуществимость и даже логическую необходимость этой осуществимости, без чего утрачивается всякая ценность и самого учения. И с какою убедительностью он это делает! Его рассуждения о всеобщей воинской повинности: о роли ее для метеорической регуляции и насаждения мира в мире¹⁵⁰, я думаю, могут быть лучшей апологией военного дела, и какую бы пользу принесли они обществу для освобождения его от гипноза кошмарных учений и «непротивления злу», и ницшеанского своеволия, и дерзости на все «сверхчеловеков», и заблуждений социализма. В Сарае нашлись люди, заинтересовавшиеся философией Н. Ф. Командир Отдела, подполковник Т. И. Мельников (знает Вас по Асхабаду) читает I-й том, а врач

Н. М. Емельянов читает II-й. Мнение свое пока мне не высказывали. Дождемеры я получил, но до поздней осени наблюдений производить не над чем, так как здесь все лето нет ни дождя, ни других атмосферных осадков, кроме росы. Термометры же пока выверяются в Обсерватории. Занятия в школе, главным образом по причине сильной жары, прекратились до сентября месяца. Относительно о. протоиерея М. В. Колобова¹⁵¹ я точных сведений, после отъезда из Асхабада, не имею. Проводивши Нового Пресвященного из Асхабада, он говорил, что доволен его отношением к нему. А потом до меня доходили слухи, что над о. протоиереем назначено следствие и он переводится из Асхабада в Баку.

Не откажите мне в почтительнейшей просьбе по выходе из печати 3 тома сочинений Н. Ф. Федорова послать мне 1 экземпляр книги.

С совершенным почтением и глубокою преданностью, имею честь быть Вашего Превосходительства нижайшим слугою и смиренным богомольцем

Недостойный иеромонах Виталий.

Пост Сарай

1913 года августа 1 дня.

В. А. КОЖЕВНИКОВ — П. А. ФЛОРЕНСКОМУ

Начало сентября 1913. Исар

<...> Теперь несколько слов по поводу Ник. Фед-ча, хотя слишком обильные, по необходимости, споры о нем с Петерсоном, по поводу его полемики с Трубецким¹⁵², несколько набили мне оскомину в этом отношении, так что я ограничусь сейчас лишь немногими замечаниями, предпочитая более обстоятельную беседу отложить до личного свидания. Во всяком случае, я очень рад, что свое отношение к учению Н. Ф-ча Вы определенно и решительно формулировали. Правда, Вы ждете разъяснений и притом от меня! Боюсь, я не возьмусь за трудную задачу давать их для печати, да и если бы взялся за это, я почти уверен, что то, что было бы предъявлено, в качестве разъяснений, не уменьшило бы Вашего отрицательного отношения, а скорее подкрепило его. Дело в том, что едва ли есть возможность произвести удовлетворительное уравнение между *личною* религиозностью и православностью Ник. Ф-ча, которые для знавшего его непосредственно — несомненный *факт*, и степенью религиозности и православности его *доктрины*, за безупречность каковой в этом отношении я не поручусь, хотя старику искренне казалось, что учение его безусловно-рели-

гиозно и чисто-православно. Переоценка естественных средств спасения человечества (самим человечеством) и недооценка значения средств благодатных в учении Н. Ф-ча для меня очевидна, не только в изданном, но и в неизданном и в написанном, а также и в том, что сквозило в беседах с ним. Он не сознавал сам, каким минимумом Благодати обходился он и на что сводил и этот минимум. Но именно потому, что он этого не сознавал и не видел опасностей, отсюда вытекающих, он и ограничился в писанном тем, что есть, и не ставил дальнейших вопросов об отношении своего всечеловеческого дела к делу божественному. Если же признать, что все существенное, свойственное Н. Ф-чу, *уже высказано* им, тогда это учение не для Вас одного, но и для меня неприемлемо и окажется в противоречии непримиримом с учением Церкви. Петерсон имеет бестактность и самоволие настаивать на том, что будто бы все сказано Н. Ф-чем, что он мог бы сказать, и что это есть своего рода божественное откровение, и писания Н. Ф-ча в этом смысле он признает богодухновенными. Эту уверенность, что все существенное уже Н. Ф-чем высказано и что все высказанное ясно и безупречно, Петерсон, выразил и в переписке с Трубецким. И вот тогда Трубецкой и поставил ему дилемму: «в таком случае приходится выбирать между Евангелием и Федоровым, и я (Ев. Н. Т<рубецк>ой), не колеблясь выбираю Евангелие!»¹⁵³ Я насилу удержал Петерсона от новых полемических выпадов, которые эту жестокую альтернативу распространили бы во всеобщее сведение (через «Новое Время»). Но удерживал я его не по одним тактическим соображениям, а и потому в особенности, что я, знавший Н. Ф-ча не меньше, чем Петерсон, далеко не убежден, что в напечатанном и написанном Н. Ф-м содержится все, что можно вывести из его главных мыслей. Я убежден, что если бы при жизни Н. Ф-ча вскрылись опасности, уже теперь обнаружившиеся, он, с присущей ему осторожностью к самому себе, опять стал бы проверять себя, сознал бы и недостаточность выраженного (в написанном) участия Благодати и, быть может, значительно смягчил бы рационалистически-материалистическую тенденцию своего учения и одумался бы относительно своего нерасположения к мистическому элементу. Я имею основание думать это потому, что словесно и в письмах он многократно высказывал, что «ничего так не боится, как того, что “передовые” и неверующие “пожалуют” его в атеисты, от каковой чести он наотрез отказывается». И вот, чтобы предупредить эту опасность «искажения его» («самого грубого», как он выражался), он и вверил рукописи мне, смотря на них всегда как на незаконченное и несовершенное и высказывая, что он боится не только атеистического усердия таких лиц, которые выведут его в атеисты, но и апологетического усердия Петерсона, которого именно за его опрометчивую решительность в защите счи-

тал опасным, что сейчас (в инциденте с Трубецким) блестяще подтвердилось.

Не знаю, проливают ли эти строки что-либо новое Вам относительно Н. Ф-ча и его собственного отношения к его учению. Я же прибавлю только следующее: в разъяснении затронутого здесь недоразумения, по моему убеждению, вся судьба учения Н. Ф-ча. Опасность истолкования его учения в смысле *только* рационалистическом и материалистическом *есть*; опасность эта *велика* и *в значительной степени основательно мотивирована*, если ограничиваться тем, что было писано Н. Ф-чем. Доказать возможность переделки учения с сильным уклоном в сторону религиозную (поднятие значения благодатных средств общечеловеческого дела) не легко, а для лиц, лично не знавших старика, едва ли и возможно. Вот почему большие есть шансы за то, что, если внимание к этому учению будет расти, признаки чего имеются, оно будет истолковываться все более и более рационалистически и материалистически, пока из него, как ненужную (органически) привеску, вовсе не выбросят участие Бога в устройении спасения мира. Это будет, с точки зрения Н. Ф-ча, «грубое искажение», но повод к коему им дан (как он и сам мне говорил). Свенцицкий и Брехничев с их увлечением идеями Н. Ф-ча, есть, ими, может быть, и не сознаваемый, переход к такому искажению. Сергей Ник<олаевич>¹⁵⁴ также вполне допускает в будущем «использование» учения Н. Ф-ча неверующими в вышеуказанном смысле. А с другой стороны, в письмах и личных беседах, я встречаю очень не мало лиц, которые убеждены в глубокой религиозности идей Н. Ф-ча и ценят их именно с этой стороны и допускают, что воскрешение по его учению нельзя понимать как осуществляемое только вещественно, только материалистически. Вот какие трудности возникают и растут с каждым днем! Я ждал сначала полного равнодушия к Н. Ф-чу и даже осмеяния, как сумасбродства. В этом я, очевидно, ошибся. Среди «патентованных» философов он заранее осужден на пренебрежение, ибо совсем не подходит под требования, предъявляемые к типу философа, по школьным правилам созданному. Но среди философствующих разночинцев и плебеев интерес к нему обнаруживается, не говоря уже об отдельных, хотя и не многих, настоящих философских умах, не ограничивающих Софию рутинно-школьными рамками.

Я не касался Вашего главного предубеждения против «Старика» — его «вторжения в *святителище* Смерти» .. Вот об этом хотелось бы когда-нибудь побеседовать с Вами лицом к лицу. Здесь — столкновение с «Федоровианством» более коренное, чем всякое иное, и по этому пункту жажду пояснений с Вашей стороны. <...>

Д. Ф. ПОПОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ
Вторая половина сентября 1913. Пенза

<...> 14 сентября состоялось празднование 1600 летия Миланского эдикта; пришлось приготовить для произнесения в училище речь, и дух Н. Ф. Ф., поскольку им удалось проникнуть изложение, поднимал с собой в новый мир понятий о людях, жизни и целях и излагавшего, и слушателей...

Относительно Вашей статьи¹⁵⁵ могу пока сообщить следующее: три раза была прочитана в трех местах, два раза со взрослыми, один раз с учениками-реалистами; статья вызвала оживленной обмен мнений, особенно среди ученического (библиотечного) кружка, постановившего Н. Ф. Ф. сделать своим патроном-покровителем и час-два в неделю читать после уроков его произведения...

Сегодня вечером статья будет прочитана еще в одном доме с добавлением Михаила Николаевича¹⁵⁶, присланным Вами, за которое очень благодарю. Напечатать статью еще не удалось: начну хлопотать всеми мерами в этом направлении через учителей Духовной Семинарии; жаль только, что одного из них, заинтересовавшегося более других, бравшего у меня оба тома на лето, обещавшего прочесть в Семинарии реферат, перевели в Вятку... (Лавров); остается еще один — преподаватель логики и философии... Экземпляры (три) — каюсь — еще не передал в библиотеки Учительской Семинарии и Духовной: находятся пока на руках читателей; боюсь, что из директорских рук они дальше полук не пойдут за незнанием их учителями, а теперь их все же читают*; буду просить у Вас и Вл. Ал. Кожевникова срока с месяц, пока среди преподавателей этих заведений книги Н. Ф. не будут достаточно известны, к чему прилагаются старания... В ближайшем времени почту долгом прислать Вам 5 объемистых писем с жестокой критикой Н. Ф. Ф. одного из местных читателей, пишущего иногда в журналах (юридического содержания). Он выразил желание, чтобы его критика была прочитана и другим читателям Н. Ф. Ф., в том числе и учащимся (кружку); как только это будет сделано, письма перешлю Вам... Думаю, что результат чтения будет несколько иной, чем предполагает автор... <...>

* 1 экзempl<ар> взят до Рождества студентом Сельско-хозяйственного института (СПб.); почти специально за ним приехал в сентябре.

В. Н. ХОМУТСКИЙ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ¹⁵⁷
Вторая половина октября 1913. Пехлеп

Дорогой мой
Николай Павлович!

Посылаю я вам свою рукопись, писал на тему Федорова, писалось легко, а потом очень было чижало <...> Шлю я вам свой привет и поклон всем и вашему семейству. Будьте здоровы. Желаю вам всех благ, В. Н. Хамуцкий.

ПРИЗЫВ ЖИЗНИ.

Найден:

Смысл и цель жизни

Гениальным человеком, философом Николаем Федоровичем Федоровым,
и его сотрудников, Великих людей, В. А. К. и Н. П. П.¹⁵⁸,
в его сочинении Философия Общего дела, том 1-й

Это Бог говорил устами Николая Федоровича, раскрыть и вразумить всему человечеству смысл и цель жизни. Я по крайней мере нашел его в его произведении, Философия Общего дела, том 1-й. А я искал 30 лет, искал его везде, начал искать я с ученых, начиная с Сократа и других подобных философов, которые говорили и учили: познай себя и далий никуда, и закончил я свое искания Львом Николаевичем Толстым. Этот учил и говорил нам опроститься, духовно возрождаться и неделания; я взял последнее, не делать, не думать о жизни, не верить ни во что и никому. Ни в Бога, ни в религию христианскую, ни в ученых людей, ни в науку, ни в людей, ни в церковь, ни в духовных, да и себе-то я почти не верил, и до того дошел, ни тела, ни души — разум точно сморщенное Яблоко на солнце, в котором ни соку, ни свежести нет, только и видим в нем одни сухие морщинки, и вот я в таком положении и проживал, дорогой мой брат, без души и тела, и только и думал, для чего и на что это всё есть, рождаются, живут, стареют, хворают и всему конец смерть, по учению Ницше, кажется, он говорил: помирает и опять родится, это какое-то колесо безвыходное, одна бессмыслица выходит. Конечно, дорогой мой брат, не один я на свете наверно был похож на сморщенное яблоко, наверно и другие есть, похожие на сморщенное яблоко без тела и души, и тоже повторяют.

На что и для чего все это, конечно, мучительный этот вопрос, на что и для чего и где этому был исход и смысл, в чем — в здравии?

это тоже временно, нонче здоров, завтра болен; в работе тоже — нонча работал, завтра заболел, работа осталась; в науке тоже — поучился, пожил, потом помер; в деньгах тоже нет, в роскоши тоже. Ни жизни, ни смыслу нет, всему этому нам препятствует болезнь, старость и смерть, все наше остается другим и выходит так, ничто иное вращения колеса, одна и тоже и опять снова здорово за вопрос, на что и для чего. Конечно, дорогой мой брат, тогда смысл был бы, если человек не болел, не старился и не помирал, конечно, каждый человек согласился бы не болеть, не стариться и не помирать; то поэтому нужно нам что делать, на первых порах, чтобы не болеть, не стариться, не помирать и иметь смысл и цель жизни, нужно нам всему человечеству соединиться и послушать, изучить учение гениального философа, человека Николая Федоровича Федорова, в его произведении Философии Общего дела, в 1-м томе. Единственно, мы на свой вопрос найдем ответ, на что и для чего <...> когда человечество соединится и покончит с этим вопросом, тогда мы скажем: все это нужно на жизнь всему человечеству, тогда везде и во всем будем иметь смысл и цель жизни. Во-первых, хворать, хворать не будем, во-вторых, стариться и помирать тоже не будем, смерть злая нам будет не страшна, она отойдет в вечную историю, а раз смерти нет, а смысл и цель жизни есть, и будет!

Я сейчас, дорогой мой брат, я возродился душой и телом только по прочтении Н. Ф. Федорова, совершилось чудо надо мной. Морщин на теле не стало, они изгладились, получил свежесть души, разума и тела, весь я целиком оживился, а на прошлую свою жизнь оборотился и посмотрел: я точно хищный зверь был — все давай мне даровое, а я ничего кроме разрушения природных богатств, а создавать что-либо я не мог, взял в девиз существования Л. Н. Толстого неделание; как все была печальна и болезненна и ошибочна моя жизнь, а сейчас я гляжу будущему здоровым телом и душой и во всем я нахожу смысл и цель жизни. Всем нам нужно иметь трудовое, а не даровое, от природы слепой, прошлое все была ошибка моя о смысле и цели жизни, я себя не виню и других, дорогой мой брат, это ошибка была Мировая — от великих и до малых людей конечно. У руководителей и учителей были только одни слова, да и то без начала и конца, а указывали и учили, всяк по своему, для своей партии, но не для всех людей, у Льва Николаевича Толстого — партия толстовцев, а у Ницше ницшеанцы, а у Маркса марксисты, и так далее, и в этой партийности кроме зла, вражды и разрушения ничего нет, жизненного ничего нет и не видать, только и видно одну смерть, как уничтожает партию за партией за их разрозненность, а все делалось по детскому возрасту и пониманию их. Конечно, дорогой мой брат, если быть здоровым и живым, то для этого нужно быть взрослыми

людьми, не партийность, [а] нужно было учить и проповедовать одну цель жизни, быть здоровым, общий труд на кормилице нашей земле, борьбу [со] слепой силой природы, за трудовой наш хлеб насущный, один за всех, а все за одного.

Да нам пора уже и стать взрослыми людьми и познать смысл и цель жизни, а на это нужно всем знания; чтобы знания была всем и везде доступна как воздух, тогда каждое существо человеческое будет иметь свое назначение на нашей кормилице земле, и всем найдется дело, каждому свое, на что каждый будет способен, и все человечество объединит свои способности и займется протестом слепой природе, против неурожая, голодовок, болезней, старости и смерти, от которой все зло у нас происходит на земле, которую мы совсем не умеем управлять по нашему младенческому возрасту. [Чтобы] быть взрослым, нужно быть знающим смысл и цель жизни, а [когда] все человечество узнает смысл и цель жизни, тогда каждый человек приложит свои знания к делу и будет совершен, как наш Отец Небесный, тогда каждый человек не будет в тягость другому человеку, а будем в радость друг другу, и всем будет дело свое назначено — дела разные, а цель и смысл жизни один у всех: борьба за жизнь вечную.

Но никак никто не будет сознать борьбу за существование, жить и бороться меж собой — это детство наше, а за жизнь вечную — это будет дело уже взрослых, возраст есть знания, а если есть знания, то в нас существует Божественный разум, чрез разум Божественный мы все познаем и соединимся с Богом, станем орудием его святой воли и станем человекобогом, а когда все человечество соединится в человеке божь, тогда все человечество будет творить чудеса, своим трудом и знанием и волей Бога, который не желает смерти детскому возрасту. Да и смыслу нет: Отец небесный живет вечно, а дети мы умираем. Пока мы не совершенны, как отец наш Небесный, до тех пор и будем помирать, но когда будем совершенны, как наш Отец Небесный, тогда мы избавимся от этой смерти, а раз смерти нет, тогда и жизнь вечная будет, ни зла, ни страдания, ни старости не будет и тогда мы будем создавать чрез разум и по своей воле все, что существует и есть на нашей кормилице земле, все, что нужно для жизни вечной всему человечеству. Тогда создадутся люди новые, бессмертные, что смерть взяла, то снова восстановит человечество своим трудом и разумом; земля и небо будут одно целое, всем будет место и дело, никто никому не мешает, в пространстве земель много, лишь заселяй и управляй и создавай; что за жизнь, я думаю, будет, одни радости, без конца, а от этого царства жизни мы, по своему детскому пониманию, очень далеко отошли и уходим с великим трудом и страданием земными и все идем по ложному пути.

Конечно, дорогой мой брат, и видим и чувствуем каждый на себе всю тяжесть земную, попробуем воротиться на тот путь истинный, который считали мы ложным, а Христос нас и по сих пор нас зовет: придите все человечество страдающие, я вас успокою и избавлю от ваших всех бед и страданий и смерти! Последуем, дорогой мой брат, за Христом искупителем рода человеческого. Он пришел и возвестил человечеству путь истинный, человечество не пошло за ним по своему непонятию, а которые и пошли, да и то ради пользы личной, как католики и их индульгенции. А почему, дорогой мой брат, не поверить и не подить за Христом, шли же мы с тобой за другими и верили им, хотя опять, с Сократа и до Толстого Льва Николаевича, одно заблуждение у нас получилось, в виде сморщенного яблока получилось, ни души ни тела у нас не осталось, была ошибка великая всех нас людей, а типеря поверим от всего нашего разума Христу и прибегнем под защиту веры христианской. Вера и Наука выведет все человечество на тот путь, который Христос указал нам; а Гениальный Философ Николай Федорович Федоров путь Христа нам разъяснил в своем произведении, Философии Общего дела, путь к жизни вечной всему человечеству. И будет служить нам маяком вселенская Церковь, этот маяк непартийный, неклассовый, а всего человечества, будет одно стадо и один пастырь.

Бог — отец всех людей, цель Христианства такова, чтобы все соединились <...> все человечество и составляло бы одно целое, а в целом человечестве есть сила Божества, а в розни в одиночку только часть имеем Божества, один в поле не воин! Церковь нам говорит Миром молиться, а не врозь же, а христианская вера и церковь зовет всех молиться и работать над природою слепую, от которой все человечество страдает, что и разъяснил и указал нам великий Гений Н. Ф. Федоров, у него указано нам просто и логично, что делать на первых порах и о чем нам молиться и что желать нам всему человечеству. Конечно, у всех людей будет желание трудиться и бороться за свою жизнь и здоровье, а не за существование; мы сейчас только существуем, а не живем, а когда будем жить, тогда только и будет у нас жизнь бессмертна.

Конечно, дорогой мой брат, христианская религия и церковь всем доступна и всех зовет на тот путь и жизнь, который нам возвестил Христос, только стоит нам всем вникнуть в смысл Христианской Веры и ее догматы, и получим смысл жизни, также и с научной стороны <...> и тоже смысл жизни будет. А вместе взять эти две вещи, вникнуть в Веру христианскую и науку, то получится не токмо смысл, а Гениальность. Не может же быть тело без крови, так и наука без Веры и вера без науки не могут жить, наука и вера — это оно целое, все человечество, а все человечество разумное есть жизнь вечная. Сейчас у нас маленькое недоразумение

есть: Вера и наука поврозь идут, вера для всех доступна, верующих и неверующих, а наука только избранным. А нужно сделать так: как Вера доступна всем, так и наука должна быть доступна всем, как воздух. <...> Соединить науку и веру христианскую в одно целое или вместе — и тогда не будет отрывочности ни в науке, ни в религии, а получится вечный путь. <...> Вера и наука и человечество всё соединятся союзом в пресвятой Троице, нераздельной, на жизнь вечную и на дела радостей; и избавимся мы все непосильных и ненавистных нам дел, и настанет Царство Мира всего человечества, ни злобы ни вражды тогда не будет места.

А сейчас у нас у человечества одно неделание, если и делают, то делишки, на завтрашний день, чтобы провести его по-детски. Чем более просорить рублей, тем будет занятней для дитя. Да придется ли провести тот день, на который я припасал-то рубль на побрякушки? — никто не застрахован от смерти, заболел и помер, и оставайся все, что я приобрел: где же тут смысл и цель жизни? Не делишками нужно жить, дорогой мой брат, а работой, а работы на нашей кормилице земле очень много, рабочая пора настала, даровое мы все взяли, что можно было брать, надо сейчас всего для жизни себя заявлять, на каждый год и день. Лесов нет, хату сделать стало не из чего, и кирпича тоже не стало, лесу нет, обжигать нечем и топить печи нечем, дров нет, соломы нет, не стала родиться на даровщинку. Смерть со всех сторон к нам идет, так и напирает на нас, а мы все забавляемся своими делишками, даже боимся подумать, дать отпор.

Есть люди и работают по своему возрасту, только в одиночку, и очень мало их, а взрослым людям не мешало бы соединиться с малолетними людьми, для рабочей поры, а городу прийти пора к провинции, к селу и деревне, для рабочей поры. И город и деревня не смогут поодиночке вести работу с природой, а вместе все можно и доступно! У нас во время уборки хлеба работает вся семья, и стар и мал: кто косит, кто вяжет сноп, дети тащат паймочки и свяслы, кто сноп тащит, глядишь — и появилась копна хлеба, а одному все это не под силу, и все может пропасть, а может сопреть, тогда голод и смерть единице. А вся наша кормилица земля — общее поле всего человечества, тут должен работать и ученый, и неученый, и простой человек, и интеллигентный, и город и деревня, тогда составитя целая семья всего человечества. Кто на что будет способен и кому что под силу будет, тот должен работать во имя жизни всего человечества, один за всех, а все за одного, тогда и будет хлеб наш насущный дан, за наш труд общий, хлеб будет жизненный, будем сыты и живы, от него не будем помирать, а будем жизнь друг другу давать; мало того, и тем жизнь дадим, которых смерть взяла, по нашему неразумению, и восстановим, воскресим до единого человек, в правах жизни вечной,

которые и нам давали жизнь, хотя временную, и тогда будет всечеловеческая общая жизнь вечная.

Хотя взять продовольственные дела, неурожаи и голодовки, которые очень часто стали бывать на нашей кормилице землице. И что же делаем мы, дорогой брат? Одни столовые кормежки, ради популярности: такой-то там-то кормит людей голодающих, где едят лебеду. Это все детский возраст. Вы скажите, что же делать нам, кроме столовых, мы бессильны против неурожаев и голодовок и засух. Я очень маленький в понятиях человек, да и то могу указать на одно дело во время засух: чтобы поддержать влагу на полях с хлебами, на это у нас есть ложбины и лощины, которые нужно с научной стороны все запрудить, поделывать плотины, и тогда за зиму и в половодья они будут полны водой, а вода дает влагу, а влага будет — и растения будет. А где нет лощин и ложбин и снегу, там проводить воду из рек и водопадов для этой же цели, а там и другие нужны меры принимать, которых очень много может быть, а не столовыми нам заниматься, от которых ни свегу, ни радости нет. У Николая Федоровича Федорова много мер можно применять от неурожаев и засух в его произведении «Философия общего дела» том 1-й. Статья «Продовольственный вопрос»¹⁵⁹, со всеми подробностями, которые применимы могут быть от голода и смерти, сказано просто и ясно, что делать нам с неурожаем и засухами. Конечно, время не за горами, что ни в одной стране не будет хлеба, не родится, тогда и купить и продать нечего будет, и поневоле оставим столовые и посредничества от и наживу, и тогда все человечество очутится в равном достоинстве в <в>сечеловеческом голоде. Конечно, нам доводить до этого будет неразумно всему человечеству, хотя мы по-детски и привыкли ко всему даровому: что дадут Бог и земля, то и наше, а мы ничего сами для этого не делаем ни Богу, ни земле. А человечество стало взрослым, а не детьми; детям все прощительно, а взрослому человечеству нельзя прощать его все промахи жизни. Природа по своей слепоте постоянно нам заявляет о себе и наказывает нас, то тем, то другим, то голодом, то мором, не говоря о старости и смерти, точно ничего и нельзя сделать против слепой силы природы. Это теперь стала неправда, что ничего нельзя сделать, — только стоит всему человечеству соединиться и приняться за регуляцию природы слепой силы; и перестать заниматься изделиями всяких побрякушек и забавляться ими, а все свое, занятия каждому человеку нужно употребить на изучение слепой природы и предъявить ей свою борьбу за свою жизнь.

У нас, у всего человечества, есть первая и самая сильная орудие или оружие, Божественный разум, который нам дан разумным Богом в защиту от слепой силы природы, а мы обратили Божественный разум на что? — на городские безделюшки и побрякушки в

угоду бабам, на их детские наряды и забавы. Точно на святки каждый день идет в наряде, кто во что горазд и кто кого перездивит, и до того дошло, что все переутомились, разболелись, изнервничались, и говорим потом: жить тяжело, жить нечем и тесно, жизни нет, одна безвыходность, потом себя убивать стремятся. Сами мы все виноваты по своему детскому непониманию пред своим Божественным разумом, он нас зовет в простор дела и труда, где делов каждому будет достаточно навсегда и везде на земле и на небе.

Жить на нашей кормилице земле и говорить: «жить нечем, делать нечего» — это одно детское заблуждение наше. Конечно, жить нечем и делов нет — это в городах и на фабриках очень жизнь узка и даже замкнута, все люди не могут жить в городах и на фабриках и заводах, все человечество нельзя и невозможно уместить, и делов там не могут все себе найти. А нужно заглянуть всей интеллигенции и городам в села и деревни, и на хутора, где есть ширь и простор, и делов непочатые углы лежат, ждут, дожидаются Божественного Разума, который придет, разберет каждое дело по частям — что нужно и что не нужно делать, что полезно для жизни человечества, что вредно и бесполезно человечеству. Борьба должна быть со слепой природой как в продовольственном и санитарном и других дел, а то у нас санитарные дела совсем мало помогают людям в городах, и то с трудом пополам. А что касается сел и деревень, очень печальная вещь: один доктор на всю волость и поезжай большой за десять верст, а должен доктор у больного быть, а не больной у доктора. Санитарные дела должны идти рука об руку с верой и церковью, где церковь — и тут же должны быть и находиться школа медицины, и доктора, в школу доступ должен быть таков, как в церковь, тогда только станет правильно действовать медицина и вступит в борьбу со всеми болезнями и старостию и смертию, которая нас очень страшит, а в сущности совсем не так страшна, да и сейчас ведут же борьбу и вылечивают кой от чего. Хотя смерть и разрушает организм человека, но не совсем, а только очищает его, подсобляет науке в чистом виде его собрать и восстановить снова, мумии сухие, кости чистые и сухие лежат тысячелетия в целости, значит, есть исход этому когда-нибудь восстановить опять человека или воскресить. А сейчас кой-как и кой-где, да и то в городах одних, да и то за деньги, и это не борьба за жизнь, а детство, и его рубль, и выходит торговля знанием (а знание дается нам чрез Божественный разум), это великий грех людей.

<...> Прочтите статью Н. Ф. Федорова «Санитарный вопрос»¹⁶⁰, и вы узнаете, что делать можно и чего нельзя, сказано просто и ясно, что делать и как устроить это дело, чтобы всему человечеству было в пользу и на жизнь, а когда человек здоров, тогда и ра-

ботает, а все человечество будет здорово и будет работать все, а из работы все сделается, что нужно будет всему человечеству, а все человечество есть своего рода сила, которая может творить чудеса. Ко всему этому нужно присоединить Самодержавие, которое необходимо нам нужно, по нашему несовершеннолетию, Самодержец, как Отец народа и праотец праотцов, живых и мертвых. Мы, по своему малолетству, легко можем уклониться от дела человеческого и пойти не той дорогой, которой нам разъяснил Федоров, а самодержавие нас удержит на одном Божественном пути, который и приведет нас к вечной жизни. Все мы должны быть на службе у самодержавия, каждый человек должен принести свои знания и способности самодержавию и всему человечеству, во имя вечной жизни, и будем бороться с нашим врагом, слепой природой, с помощью веры в Бога и самодержавия и церкви Христовой, и выйдем из мрака к свету, из детства к разуму, и изгладится все наше существование со всеми волнениями и страданиями.

Постепенно все, что есть на нашей кормилице землице смертоносного, и все это смертоносное нужно нам взять за правило всему человечеству превращать в живородящую силу. Не содействовать слепой силе природе, а противодействовать ей нужно, всегда и везде, не в кабинетах и городах, а на просторе и во всех селах и деревнях, по всей нашей кормилице землице. Тогда и будет наша жизнь интересной, все будет новое и интересно везде и во всем, Фундамент откопан о жизни и смысле ее, начало заложено и разъяснено нам Н. Ф. Федоровым.

По прочтении его, все стало старое, неприглядное, настоящая наша жизнь, существование. Говорю я, дорогой мой брат, <...> в прошлом я так не говорил, таким языком, тогда язык был партийный, а сейчас всечеловеческий. Сейчас есть о чем думать и мыслить, и говорить, и делать всему человечеству. Всему настала новая начала жизни. Что было и есть сейчас — отойдет в вечную историю. Сколько будет жизни и смыслу. Неделания и недумания, как у Льва Николаевича Толстого, — не повторится более эта ошибка всего человечества. Были и прошли все наши ошибки жизни, а настало другое время в разумном смысле!

В. Х.

В. А. КОЖЕВНИКОВ — И. П. БРИХНИЧЕВУ¹⁶¹

1 декабря 1913. Москва

1 декабря 1913. Москва. И<она> П<антелеймонович>. Я только вчера имел возможность ознакомиться с Вашими 2 книгами¹⁶², и, признаюсь, они повергли меня в немалое смущение. Говорю не о художественной стороне Ваших произведений: с этой

стороны многие из Ваших стихотворений признаю очень удачными и могу только пожелать дальнейшего роста Вашему дарованию. Смущен же я (буду откровенен!) в 1-й книге уж очень гордым и немирным тоном Вашего предисловия¹⁶³, а также и многими мыслями в самой книге. В сборнике же стихотворений — смешана эротика, и часто жгуче чувственная, с религиозными стремлениями, и уж чересчур смелые образы с величайшим светом христианского восприятия. Я далек от неуместной выходки вмешиваться в свободу художественного творчества, каково бы оно ни было. Я только должен откровенно сказать, что обнаруженные свойства Ваших произведений раскрыли для меня их *несоединимость* с духом, симпатиями и целями Н. Ф. Ф-ва. С его аскетическим отношением к чувственности, как и с его великою скромностью личною, совершенно несогласны черты, о которых я упомянул. И вот *это-то* и повергает меня в смущение: как можете Вы продуманно сочетать такие экстазы и такие приписываемые себе правомочия с последованием идеям Н. Ф.? Если Вы настаиваете на возможности такого сочетания, я понужден думать, что Вы *неверно* понимаете учение моего Старца, что Вы не только не вникли в дух его и цели, а *далеко отстоите от них*. А этот вывод заставляет меня с великим опасением смотреть и на то, как проектируете Вы вести Ваше «вселенское дело». Во всяком случае на основании предыдущего, я обращаюсь к Вам с решительною просьбою до выхода Вашего сборника¹⁶⁴ не считать меня участвующим в Вашем деле каким бы то ни было образом и ни единым словом не упоминать в Сборнике, ни в каких-либо объявлениях о нем моего имени и фамилии в качестве лица, имеющего участие в вашем деле. К этому требованию меня обязывает та же искренность и прямота, которая, конечно, движет в данном случае и Вас и которую я, разумеется, вполне уважаю, хотя в данном случае и не могу разделять тех ее выражений, которые сказались в Вашем произведении. В уверенности, что просьба моя будет в точности выполнена, и в надежде, что Вы не истолкуете ее в каком-либо ином смысле, кроме того прямого, который здесь изложен, остаюсь с совершенным почтением В. К.

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. В. РОЗАНОВУ
15 декабря 1913. Зарайск

Милостивый Государь, многоуважаемый
Василий Васильевич!

Прочитал в Вашей статье «Идейные споры Л. Н. Толстого и Н. Н. Стрехова» (№ 13548-й «Нов<ого> Вр<емени>»), что Стрехов писал Толстому: «Буду защищать искусство и науку из всех

сил против вас (Толстого), Соловьева и против Николая Федоровича»¹⁶⁵ (под последним Страхов разумел автора «Фил<ософии> Общ<его> Дела»), и мне стало очень горько, что Вы оставили это место без замечания, не объяснили, как был неправ Страхов в отношении Федорова, который сам всегда упрекал Толстого за его пренебрежительное отношение к науке. Так, на стр. 366 т<ома> 2-го «Фил<ософии> Общ<его> Дела», защищая науку против Толстого, Федоров говорит: «Обличение порока ученых составляет великую заслугу гр. Толстого; но эти обличения не должны переходить в отрицание самой науки; нельзя же кидать в печь шубу, когда завелись в ней блохи, — по образному выражению самого гр. Толстого».

Прошу Вас, прочтите всю статью, откуда это выражение взято, на стр. 362—398-й 2 т<ома> «Ф<илософии> Об<щего> Дела», под заглавием — «Не-делание ли или же отеческое и братское дело». — Не раскаетесь, если прочтете, время у Вас будет не потеряно. Статья эта была написана в самом начале последнего десятилетия XIX века, посылаясь анонимно Толстому, а затем предполагалось ее напечатать, но цензура запретила печатание. — Какое значение придавал Федоров науке, видно из следующего места 1-го т<ома> «Фил<ософии> Об<щего> Дела», на стр. 143—144: «Стараясь уяснить себе, почему за воскресением Христа не последовало и всеобщего воскрешения, мы имеем целью не христианство оправдать от мнимого противоречия, как это делают верующие в могущество цивилизации и неверующие в силу христианства, а спасти от унижения историю, возводя ее до осуществления “Благой Вести”, т. е. мы обвиняем ученых, защищая их собственные труды, осуждаем их за неверную оценку, за умаление стоимости их же трудов, за то, что они унижают свое дело, считая его бесцельным». <...> О великом значении искусства говорится, между прочим, в выписках из ненапечатанных еще статей Федорова в письме, которое я послал месяца полтора тому назад г-ну Энгельгардту, который ничего мне не ответил и в «Новом Времени» не отозвался на это письмо. <...>

Считаю нужным предупредить Вас, что некто Иона Брихничев, один из расстриженных священников, издававший в Москве «Новое Вино», почему-то проникся уважением к Н. Ф. Федорову и готовит какой-то сборник в память его. И мы с В. А. Кожевниковым имели неосторожность дать Брихничеву одну статейку, напечатанную в 1897 г. в Воронежской газете «Дон» и которая будет напечатана в 3-м томе, и еще одно письмо ко мне, написанное еще в семидесятых годах прошлого столетия¹⁶⁶. Дали мы это Брихничеву потому, что в компании с ним по изданию сборника участвует некто Горский, о котором известный Вам Флоренский отзывался очень хорошо, как о человеке чрезвычайно чистом. Но потом я

прочитал произведение Брехничева «Огненный Сеятель»¹⁶⁷, произведение бессодержательное и величайшей наглости, свидетельствующее, что Брехничев с произведениями Федорова совсем незнаком. Это заставляет опасаться, что образ Н. Ф. Федорова в сборнике, издаваемом Брехничевым, будет искажен. О чем я и счел нужным предупредить Вас.

Душевно Вам преданный

Н. Петерсон.

15/XII 1913 г. Адрес мой: Г. Зарайск, Рязанской губ., Николаю Павловичу Петерсону.

В. А. КОЖЕВНИКОВ — П. А. ФЛОРЕНСКОМУ

23 декабря 1913. Москва

<...> Спасибо Вам и автору статьи о Федорове в Декабр<ьской> книжке¹⁶⁸. Статья серьезная, дельная и для выяснения значения Федорова очень полезная. Хорошо вышло сопоставление этой статьи со следующей и даже с 3-ю (Соловьевской)¹⁶⁹. Декабрьская книжка вообще очень интересна. <...>

В. А. КОЖЕВНИКОВ — П. А. ФЛОРЕНСКОМУ

28 декабря 1913. Москва

Дорогой Отец Павел!

Будьте добры распорядиться выслать наложенным платежом декабрьскую книжку «Богосл<овского> Вестника» по адресу: в Зарайск Рязанс<кой> губ<ернии> Его Пр<евосходительст>ву Николаю Павловичу Петерсону. Он очень заинтересован статьей о Н. Ф. Федорове. <...>

М. М. КРОТКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ¹⁷⁰

Конец декабря 1913. Санкт-Петербург

Многоуважаемый Николай Павлович!

Литературы про Николая Федоровича Федорова решительно никакой нет. А это обстоятельство для выяснения объективной оценки учения Н. Ф. имеет немалое значение; благодаря ему является возможность неверно понять и ложно перетолковать действительные его взгляды. Ну это, разумеется, все такие трудности, с которыми всегда приходится встречаться при разработке вопросов, еще совершенно не обследованных. Но дело не в этом. Даже и то, что

пока написано про Н. Ф. (я разумею опыт изложения его учения Владимира Александровича Кожевникова), приходится разыскивать днем с огнем. В нашей Академической библиотеке этой книги не имеется. Просил выписать ее, но когда это делается — неизвестно. В публичной библиотеке был раз 4, там ее все ищут и просят зайти потом как-нибудь. Время же, разумеется, не ждет и идет само собой. Не зная, где в настоящую пору находится Владимир Александрович, я решил обратиться к Вам с просьбой — не можете ли Вы, Николай Павлович, выручить меня из беды — достать необходимую книгу¹⁷¹.

Кстати еще — сообщите (если только я Вас не затрудняю всем этим), не вышел ли 3 т<ом> Федорова. Мне передавали, будто вышел. Сам я всегда просматриваю библиографические новости за каждый месяц и там не встречал. Справлялся и в Публичной библиотеке — но безуспешно.

Н. Ф. с каждым днем все более и более увлекает меня. Удивляюсь глубине и оригинальности мысли этого смиренномудрого старика с сердцем Евангельского дитяти. Хотелось бы видеть его портрет. Не сохранился ли он?

Если можете, Николай Павлович, то, пожалуйста, исполните мою просьбу, за что буду бесконечно благодарен Вам.

Уважающий Вас Михаил Кротков.

Адрес мой: СПб. Духовная Академия.

Студенту IV к<урса> Мих. Мих. Кроткову.

С. Н. ВУЛГАКОВ — П. А. ФЛОРЕНСКОМУ

20 января 1914. Москва

<...> Я не успел Вам еще сообщить, что в редакц<ионном> заседании *Пути* решено с рукописью Голованенко¹⁷² *познакомиться* (это хочет сделать Григорий Алексеевич¹⁷³, но предварительно я переговорю об этом с Вами). Само по себе это есть не отказ и имеет некоторый шанс за принятие, но я не знаю, удобно ли такой ответ сообщить молодому автору, особенно ввиду возможного отказа. <...>

М. М. КРОТКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

21 января 1914. Санкт-Петербург

Глубокоуважаемый Николай Павлович!

Письмо Ваше от 12 января получил только сегодня 21-го. Причина тому та, что оно пришло в мое отсутствие.

Удивляюсь, почему Ваш сын не получил посланное мною письмо с уведомлением о получении книги В. А. Кожевникова. Письмо я послал на следующий же день, как только дошла до меня книга. Вместе с письмом к Вам снова отправляю сегодня вторичное письмо к Вашему сыну. Книга Кожевникова мне пока нужна. В настоящее время приступил к писанью кандидатского сочинения, поэтому иногда приходится адресоваться к ней за справками. Как работа закончится, немедленно же ее вышлю Вам в Зарайск. Покорнейше прошу поэтому немного подождать.

Весьма благодарен Вам, доброжелательный Николай Павлович, за Ваше любезное предложение прислать мне копию с письма Трубецкому¹⁷⁴. Для меня ответ Ваш, конечно, интересен и, если не затруднит Вас исполнение этого предложения, то я с удовольствием желал бы познакомиться с Вашим полемическим ответом.

Статью Голованенко¹⁷⁵ я прочитал бегло, прямо с дороги из дома. Декабрь я не жил в Петербурге, а в глухой провинции, где «Богословского Вестника» не выписывают. Об этой статье я узнал от В. А. Кожевникова, когда проездом через Москву (20 янв.) зашел к нему.

А гророс¹⁷⁶ В. А. Кожевников был болен воспалением легких. Теперь уже почти поправился и ходит.

Благодаря в высшей степени поверхностному чтению статьи многого не могу сказать о ней. Мне только кажется, что хорошо, что находятся люди, интересующиеся Н. Ф. Федоровым и рассматривающие его под своим углом зрения. Точка зрения может оказаться хотя и неправильной, но учение Федорова от этого несколько не пострадает; напротив, благодаря всестороннему освещению оно рельефно выделится на общем фоне религиозно-философских систем, а в возникших полемических спорах лучше раскроется та истина, которая незаметно для большинства скрывается в Философии общего дела.

Что касается Голованенко, то мне кажется, что он не совсем прав, когда, рассматривая Философию общ<его> дела главным образом с гносеологической стороны, забывает отметить нравственную сторону учения Федорова. Между тем философия Федорова как раз ценна в нравственном отношении. И если бы Голованенко выставил на первый план нравственную сторону, то гностицизм Федорова (которому он был противник) в глазах Голованенко получил бы совершенно иное значение...¹⁷⁷

Извиняюсь за причиненное Вам, хотя и невольное, независимо от меня, беспокойство.

Уважающий Вас студент
Михаил Кротков.

Кстати, не знаете ли, Николай Павлович, вышла ли книга Брехничева¹⁷⁸ и где ее можно достать? Я до сих пор никак не могу узнать что-нибудь про нее.

СПб. Духовная Академия
Студент IV курса

Мих. Мих. Кротков.

Н. П. ПЕТЕРСОН — П. А. ФЛОРЕНСКОМУ¹⁷⁹
Январь 1914. Зарайск

Павел Александрович!

Вместе с сим заказною бандеролью посылаю Вам мою заметку по поводу статьи г-на Голованенко в «Богословском вестнике»¹⁸⁰. Очень был бы рад, если бы Вы нашли возможным напечатать ее, конечно, с ответом, как напечатана моя заметка в «Вопросах философии и психологии»¹⁸¹. Для большего выяснения того, о чем трактуется, считаю необходимым послать Вам копию моего письма к князю Трубецкому, посланного ему по напечатании моей заметки и ответа на нее¹⁸². В конце письма я предупреждаю кн. Трубецкого, что письмо мое может быть напечатано, — но письмо это не напечатано и не может быть напечатано, потому что Владимир Александрович Кожевников нашел неудобным его печатать. Посылаю Вам и мое исповедание веры, написанное год тому назад после одного заседания в кружке М. А. Новоселова¹⁸³. Если Вы найдете нужным, то оно могло бы быть напечатано.

В. А. КОЖЕВНИКОВ — П. А. ФЛОРЕНСКОМУ
21 января 1914. Москва

<...> С большим интересом прочел о Ваших недоумениях по поводу Вашего труда об философии от. Серапиона¹⁸⁴. Очень мне понятно Ваше настроение; сходное переживал, и еще переживаю, и я по поводу Ник. Фед-ча, которого высоко ценю, горячо люблю и с которым все же кое в чем существенном не могу слиться воедино. Когда я старался провести его, помаленьку, в наше общественное сознание, я прилагал все усилия, чтобы именно сливаться с ним при изложении его мыслей; и меня даже упрекали в том, что нельзя часто отличить, говорю ли я от лица Ф-ва или от себя. Но я убежден, что только такое, сродственное, созвучное по духу, изложение мыслителя и есть правильное, по крайней мере для начального с ним ознакомления: критике же место в конце. Вот почему я думаю, что и Вы должны бы вводить в понимание Вашего, также

«Загадочного мыслителя» изложением сродственным же, «конгениальным», как говорил Гердер, а не сразу аналитически-критическим. Вижу трудность этой задачи при Вашей теперешней невозможности объединиться с Вашим мыслителем во многом. А все-таки, думается, впереди должно бы идти изложение его, насколько можно более объективное, без расслабления первого впечатления критикой. Пусть его в начале книги узнают и *полюбят* таким, каков он есть *в его целостности* (и с теневыми сторонами); а дальше уже поправляйте сами то, что Вам представляется у него ошибочным или опасным. При Вашей многогранной душе у Вас, я знаю, найдется достаточно созвучного для того, чтобы ввести читателя в понимание мыслителя путем не одного холодного изложения, но и теплого симпатизирующего чувства. А разоблачению диссонансов место в конце... <...>

П. А. ФЛОРЕНСКИЙ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

1 февраля 1914. Сергиев Посад

Редакция
Богословского вестника
Сергиев Посад
Московской губернии
Февраля 1 дня 1914

Ваше превосходительство
Николай Петрович!

Уведомляю Вас о получении Ваших рукописей и вместе с тем прошу Вас ответить на возникающий у меня вопрос такого рода:

Конечно, значительность и таинственность учения и личности Н. Ф-ча заставляет желать возможно всестороннего исследования его учения и его личности. В этом смысле я нахожу не только приемлемым, но и положительно-желанным напечатание Вашего ответа г. Голованенко. Но уместно ли печатать его *сейчас*, когда с февральской книжки начинается печатание уже не краткой заметки, а обстоятельного исследования о Н. Ф. Федорове того же автора, которое будет тянуться печатаньем несколько месяцев¹⁸⁵.

Возможно, что по напечатании этого исследования более определенно выступят мотивы для обвинения Вами г. Голованенко в непонимании учения Н. Ф. Федорова, или наоборот, Вы откажетесь от некоторых из своих обвинений. Я полагал бы, что в интересах спокойного выяснения дела было бы целесообразно дать г. Голованенко высказаться до конца, а потом уже полемизировать с ним. Не думайте, что я просто оттягиваю полемику — я ей

искренне рад, как потому, что она оживляет журнал, так и ради разностороннего освещения учения Н. Ф-ча. За Вами будет оставаться место высказаться о работах (обеих вместе) г. Голованенко по окончании им печатания своего исследования, которое уже находится в наборе.

Покорнейше прошу Вас ответить мне, что Вы думаете о предложенной комбинации. В случае, если Вы ею *недовольны*, я передам это дело на третейский суд нашего общего друга Вл. Ал-ча Кожевникова, и сделаю так, как решит он. Работа г. Голованенко печатается ныне *с его согласия* (он ее, впрочем, не читал и судил о ней по первой его статье).

Благодарю за присылку письма к кн. Е. Н. Трубецкому. Это письмо мне представляется чрезвычайно ценным, и я думаю, что если его неудобно печатать в настоящем его виде, то следовало бы напечатать *не* в виде ответа кн. Е. Н-чу, а в виде биографической *справки*, весьма важной при изучении биографии Н. Ф-ча. Подумайте, не найдете ли Вы возможным сделать в ней соответственные переделки и напечатать в «Бог<ословском> Вестнике»?

Ваш покорный слуга

Священник Павел Флоренский.

Н. П. ПЕТЕРСОН — П. А. ФЛОРЕНСКОМУ

Между 3 и 6 февраля 1914. Зарайск

Милостивый государь

Павел Александрович!

Приношу Вам сердечную благодарность за уведомление о получении посланных Вам рукописей. Что касается напечатания моей заметки по поводу статьи г-на Голованенко, то если г. Голованенко почему-то нашел нужным напечатать свою статью прежде большого труда своего о произведениях Н. Ф. Федорова, то, мне кажется, было бы справедливо поместить и мою заметку по поводу этой статьи, не дожидаясь большого труда, потому что многие, прочитав статью г-на Голованенко и не встретив отзыва на нее, могут отказаться от знакомства с произведениями Федорова, потому что поверят, что дело, к которому призывают произведения Федорова, в самом деле какая-то магия, что в самом деле им устраняется христианская надежда¹⁸⁶.

Если Вы не найдете возможным напечатать мою заметку в «Богословском Вестнике», — прошу возвратить мне ее, я попытаюсь напечатать ее в другом месте в видах предотвращения вредного действия г-на Голованенко на распространение произведений Н. Ф. Федорова.

Относительно письма к Трубецкому, — мне хотелось бы его напечатать, но В. А. Кожевников против этого. 8, 9 и 10 февраля я думаю быть в Москве и переговорю с Владимиром Александровичем о переделке этого письма и о напечатании его в переделанном виде в «Богословском Вестнике». После переговоров с Владимиром Александровичем я сообщу Вам о результатах этих переговоров, а может быть, и пришлю статью. Вы мне ничего не сообщили об исповедании веры признающего имманентное воскресение, т. е. воскресение чрез человека? Может ли оно быть напечатано в «Богословском Вестнике» и, конечно, с надлежащим выражением?

В. А. КОЖЕВНИКОВ — П. А. ФЛОРЕНСКОМУ

7 февраля 1914. Москва

<...> Спасибо за извещение о деяниях Николая Павловича. Его «усердия не по разуму» боялся и сам Николай Фед-ч: завещая мне свои рукописи, он вменял мне в обязанность не вверять их судьбу с одной стороны неверующим-рационалистам, которые (говорил он) «не преминут меня пожаловать в генералы от атеизма, — честь, которую я не заслужил, хотя, может быть, и подал некоторый повод думать об этом иначе», — а с другой стороны, не давать рукописи в распоряжение Петерсона, «усердного не по разуму», и, по мнению Н. Ф-ча, в этом смысле более опасного, чем враги, с которыми (добродушно добавлял старик) «мы кое-как еще справимся». Эти предосторожности он не раз выражал в письмах ко мне, которые я принужден, конечно, скрывать от Ник. Пав-ча; а Н. П., не зная этого, часто делал многое вопреки моему мнению и неоднократно ухудшал положение дела, и без того незавидное. Наивность его доходила, напр<имер>, до того, что он писал Столыпину о необходимости положить в основу преобразования строя России идеи Н. Ф-ча; писал о том же Щегловитому¹⁸⁷; хотел писать Саблеру¹⁸⁸; пробовал обращаться и к самому Государю; а недавно послал в том же смысле воззвание к одному члену Гос. Думы, к тому же — кадету. Такое рвение и такая любовь к Учителю сами по себе, конечно, трогательны, особенно если знать, от какого доброго, хорошего человека и настоящего праведника эти чувства исходят. Но «делу» эти порывы не пользуют ни мало, а скорее вредят. Я согласен с Вами, что выступление против Трубецкого имело смысл; но форсировать положение до того, чтобы приводить противника к альтернативе «или Н. Ф., или Евангелие» было вредно, а главное — неосновательно, ибо учение Н. Ф., по его собственному убеждению, вовсе не должно приводить к такому гибельному радикализму. Надо признать в этом учении многое недовыясненным,

кое-что необоснованным, кое-что надуманным; надо, наконец, признать и его столкновения в некоторых существенных пунктах с церковным учением, несмотря на искреннее желание автора пребыть православным. Все это должно вести к разъяснению, расследованию учения, ко всестороннему его обсуждению, разумеется, с полною свободою разномнения, свободу, за которую «Старик» всегда стоял явно и энергично. Николай же Павлович, признавши не только учение Н. Ф-ча, но и изложение его «богодухновенным» (как он мне недавно признался в письме), не может спокойно сносить иначе, чем сам, мыслящих об этом учении, и всех, подряд, обвиняет в непонимании Федорова. Что же бы это было за учение и какая была бы ему цена, если бы действительно его никто не понимал, кроме одного (Н. П-ча), — ибо и меня он причисляет не столько к непонимающим «учения», сколько к изменникам ему, за то, что я не следую совету в каждой статье или каждом чтении начинать и кончать пропагандою идей Н. Ф-ча. Непопулярность и недоступность учения не страшна была многим мыслителям, а многим из них она была прямо желательна; по крайней мере, они на это претендовали и этим похвалялись. Но что сказать об учении, предназначенном себя для всех, непременно для всех, и без содействия большинства себя не утверждающего, и которое было бы в то же время никому не понятно или почти всеми превратно понимаемо?.. Сколько раз я указывал Н. П. на то, что, утверждая это, он «проваливает» Н. Ф-ча, но все мои увещания ни к чему не приводили. То же — и теперь! Выступление свое против Голованенки он от меня скрыл, из опасения, вероятно, как бы я не остановил его. Не знаю содержания статьи, но принципиально вполне разделяю Ваше мнение, что если Гол<ованенко> будет печатать целую работу о Федорове, то, конечно, лучше выждать ее опубликования в полном составе и тогда уже отвечать. На днях Ник. Павл. ко мне явится (8-го он приезжает в Москву), и тогда я употреблю все усилия, чтобы склонить его потерпеть до опубликования статей Г<олованен>ки; я надеюсь, это мне удастся. Вас же я просил бы не сдаваться на его просьбу сейчас же напечатать его статью, ибо убежден, что это только повредит делу. Я же объясню Петерсону, что Ваш отказ отнюдь не заключает в себе какой-либо несправедливости или предубеждения. Что касается «Исповедания веры» самого Петерсона, то если это есть то, набросок чего он мне раньше читал, то и подавно мне было бы нежелательно видеть эту вещь напечатанною, и я не понимаю, почему редакция «Бог<ословско-го> Вестника» может быть обязываема печатать ее? Поговорю и об этом и немедленно сообщу Вам. <...>

В. А. КОЖЕВНИКОВ — П. А. ФЛОРЕНСКОМУ
Между 26 февраля и началом марта 1914. Москва

<...> Посылаю статью Н. П. Петерсона (по поводу статьи кн. Е. Н. Трубецкого): ей придан теперь вид не письма, а заметки на статью¹⁸⁹. Poleмически-резкого в ней ничего нет, а фактические данные не лишены интереса. Ник. Павл. очень желал бы видеть эту статью напечатанною в «Богословском Вестнике» и просит Вас об этом. Не найдете ли возможным исполнить эту просьбу?¹⁹⁰

От выступления против Голованенко Ник. Павл. пока решил воздержаться. <...>

С. Н. БУЛГАКОВ — П. А. ФЛОРЕНСКОМУ
13 марта 1914. Москва

<...> Статьи Голованенко о Федорове я прочел¹⁹¹. Мне они понравились четкостью изложения, они дают концентрированный букет Федорова и тем самым и имманентную критику. Поэтому, насколько можно судить по прочтенному об остальном, я мог бы поддерживать в *Пути* эту работу даже для самостоятельного издания. Однако справившись у Григория Алексеевича¹⁹², «министра-президента», я узнал от него, что хозяйственный план наш на ближайший год-два, рассчитанный на задуманные нами переводы и равно условленные уже оригинальные издания, не допускает расширения, а брошюра о Федорове не есть тот городничий, для которого всегда можно найти место. На основании этой справки и решил дела дальше не вести. Если, паче чаяния, очерк пройдет в «Богословском Вестнике», то я надеюсь провести через *Путь*, стало быть, без расходов (почти), иначе нет. Мне жаль Голованенко, но vis major¹⁹³. <...>

А. К. ГОРСКИЙ — В. Я. БРЮСОВУ
23 апреля 1914. Одесса¹⁹⁴

Одесса 1914
Апрель 23

Глубокоуважаемый
Валерий Яковлевич!

Вероятно, Вы уже получили и успели в общем ознакомиться со сборником «Вселенское Дело»¹⁹⁵.

Ото всех, кто вчитывался в помещенное там Ваше письмо «о смерти, воскресении и воскрешении»¹⁹⁶ — мне приходилось

и приходится слышать один и тот же вопрос, которого я и для себя не мог разрешить и хотел лично Вас спросить об этом, но позабыл, именно: что Вы понимаете, говоря в заключительных строках письма о *втором пришествии*, которое представляется для Вас наиболее вероятным пределом *накибытия*?

Идет ли здесь речь о метампсихозе или о чем-то другом? В первом случае вопрос переходит на ту плоскость, в какой он взят хотя бы в статье В. Недзвецкого¹⁹⁷.

Хотелось бы очень вообще узнать о Вашем впечатлении от этой статьи, моей работы о Соловьеве¹⁹⁸ и вообще всего сборника. Листок со списком опечаток, перестановок и пропусков отпечатан только на днях. Без этого нельзя было книги выпустить на рынок.

Сейчас перечитывал я статью Вяч. Иванова в «Трудах и днях» «О границах искусства». В ней подводятся итоги великому спору, начатому когда-то на страницах «Аполлона»¹⁹⁹. Сдача оружия полная. Оказывается, уже красота (в искусстве) мира не спасает и спасать не должна. От реальнейшего теперь к реальному (как и акмеисты?) приглашается художник. Зачем же было скликать рать и с похвальбой идти? Наделала синица славы, а моря не зажгла.

Теперь только я вижу, что внутренняя правота в этом споре была всецело на Вашей стороне, несмотря на ту парадоксальную — нарочито — банальную форму, в какую Вы облекли свою мысль. Вам противен был этот преждевременный шум уже потому, что море Вы захотели зажечь не в шутку.

Вы — во-первых — стоите за теснейшее неразрывное объединение искусства с наукой — во-вторых, ставите им совершенно определенную цель: победу над смертью. А где искусство и наука собраны вместе во Имя такой цели, там, конечно, теургия посреди их.

И пределов такому искусству уже нет и быть не может, в чем единогласны были Вл. Соловьев и Федоров.

И здесь всякое нисхождение является одновременно восхождением. Никто не восходил на небо, кроме сошедшего с неба Сына Человеческого, всегда пребывающего на небесах.

Если это не очень затруднит Вас, я хотел бы получить хотя краткое разъяснение относительно «второго пришествия».

Уважающий Вас

А. Горский.

Одесса, Пироговская, 7.

P. S. Недавно зародилось здесь молодое издательство «Полигимния» с целью объединения южных поэтов и художников.

К маю хотят они напечатать стихотворный Альманах «Солнечный Путь»²⁰⁰, а к осени готовится сборник, куда войдет и беллетристика, и статьи по вопросам искусства и культуры.

В первом приняли участие К. Бальмонт, Ал. Биск, С. Городецкий, Вл. Ленский, Л. Столица, С. Фруг, Дм. Цензор, А. Федоров и др.

Редакции было крайне желательно иметь Ваше стихотворение или хотя бы разрешение поставить Ваше Имя в проспекте на осень.

Кажется, об этом они хотят запросить Вас телеграммой.

А. Г.

М. М. КРОТКОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

7 мая 1914. Санкт-Петербург

Многоуважаемый Николай Павлович!

Теперь, когда работа о Ник. Федоров<иче> Федорове закончена и сдана уже профессору для отзыва и оценки, позвольте принести Вам глубокую благодарность за то содействие, какое проявили Вы по отношению ко мне в работе. За Вашу постоянную готовность помочь и за услуги, должен сказать, неоднократные, еще раз благодарю Вас.

Как исполнена работа — самому судить трудно. Более или менее объективный отзыв проф<ессора> покажет это. С своей стороны я постарался сделать все, что мог. Правда, теперь, если бы взялся снова за работу о Федорове, то выполнил бы ее иначе.

Кстати, если интересно Вам знать содержание написанной мной кандидатской работы, то я могу сообщить Вам ее оглавление. Вот оно:

- 1) Н. Ф. Федоров (биографический очерк).
- 2) Общий характер философии Федорова.
- 3) Философия общего дела и ее задачи.

Вопрос о «небратском, неродственном» состоянии мира
(это общее заглавие)

- 4) Небратство.
- 5) Философия розни и ее главные представители.
- 6) Наука перед судом Н. Ф. Федорова.
- 7) Богословие.
- 8) Общество по типу организма.
- 9) Природа (мир) и человек.

Супраморализм (общее заглавие)

- 10) Братство.
- 11) Воскрешение.
- 12) Регуляция природы.

- 13) Апофеоз Н. Ф. Федорова.
14) Критические замечания к философии общего дела.
Всего вышло 211 печатных страниц.

Вместе с этим письмом присылаю Вам свою брошюру о Федорове. Сначала я думал было бегло набросанные мною несколько строчек о Н. Ф. поместить в качестве заметки в какой-ниб<удь> газете; но потом, когда мне не удалось этого достигнуть, я решил поместить их в «Страннике». В последнем они и были помещены в февральской книжке²⁰¹.

Николай Павлович! будьте добры сообщить мне, что Вам необходимо возвратить из присланного Вами мне. Книгу В. А. Кожевникова, конечно, непременно нужно Вам вернуть. А как быть мне с присланными Вами мне рукописями: 1) ответ Трубецкому 2) Голованенко 3) статья Н. Ф. Федор<ова>: «Как назвать год, когда...»²⁰² К этому еще надо прибавить «Бюллетени литературы и жизни»²⁰³. Может быть, кое-что Вам не требуется и я могу оставить у себя, за что, разумеется, был бы весьма и весьма благодарен Вам. А может быть, требующиеся Вам рукописи можно задержать до лета, когда я на свободе мог бы снять с них копии.

Николай Павлович, будете ли Вы летом жить в Зарайске? Если да, то я постараюсь, если, конечно, возможно будет, побывать в Зарайске и повидаться с Вами.

Уважающий Вас Михаил Кротков.

7/V 14 г.

P. S. Николай Павлович! я покорнейше бы просил Вас, когда выйдет III т<ом> Н. Ф., прислать мне. Для меня, познакомившегося с ним, было бы весьма интересно все касающееся его, а тем более его произведения. Постоянный мой адрес будет: Ерахтур, Ряз<анской> губ<ернии>, Касим<овская> ул.

Пока же нахожусь в Петербурге, где пробуду числа до 10-го июня.

Н. П. ПЕТЕРСОН — М. Н. ПЕТЕРСОНУ
Июнь 1914. Зарайск

<...> Я перечитываю 2-й том, чтобы выудить все опечатки в нем, и что за удивительные вещи там находятся, например, статья «О православии и Символе веры», в которой между прочим говорится — «Вера эта неразлучна с уверенностью в постоянную помощь Божию для осуществления чаяемого, т. е. уверенностью

в любви Бога-Отца, уверенностью в благодать Сына Божия» и т. д.²⁰⁴ И после этого В<ладимир> А<лександрови>ч все-таки говорит, что о благодати у Н. Ф-ча нет ничего, что по его мысли все будто совершается без благодати. Им непонятно требование *общей святости*, а не индивидуальной только, они не считают за благодать *постоянную помощь Божию*, им нужна помощь отдельному лицу, и только ярко проявившуюся такую помощь они считают за благодать. Разве все написанное Н. Ф-чем могло быть написано им без участия благодати. <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — В. В. РОЗАНОВУ

22 июня 1914. Зарайск

Многоуважаемый
Василий Васильевич!

Приношу Вам мою глубокую благодарность за возвращение моей рукописи и за любезности, которые Вы старались сказать мне в Вашем письме²⁰⁵. Вы говорите, что я иду, *высоко* подняв голову. Напрасно — я слишком удручен тем, что никто не слушает меня, что я лишен возможности даже высказаться. И Н. Ф-ч никогда не нес голову высоко, но он мог вынести невнимание к себе, потому что слишком был богат внутренне, а для меня невнимание несравненно тягостнее. Если бы не В. А. Кожевников, то все, оставшееся после Н. Ф-ча, должно бы было погибнуть; но и теперь, когда многое уже напечатано, будет напечатано и все остальное, все-таки все это может затеряться, потонуть в море печатной бумаги, потому что нет глашатая с довольно громким голосом, чтобы обратить на это внимание. Одна надежда на Бога, что Он не допустит заглухнуть делу истинного служителя своего. Вы пишете, что в идее Федорова Вам все представляется слишком машинным, внешним. Но для Федорова ничего не было противнее «гомункулюса». И если Вам представляется идея Федорова машинною, то только потому, что Вы не ознакомились с нею. Вы говорите, что метод слишком застарел в *безбожии*; однако только идея Федорова меня, безбожника и революционера, обратила к Богу, освежила мое сердце, как и сердце В. А. Кожевникова, объезжавшего всегда, по его словам, до знакомства с Н. Ф-м Кремль, так как он ему был противен, — наполнила сердце Кожевникова любовью к этому самому Кремлю, к своей родине-отечеству. П. И. Бартенев благодарил Н. Ф-ча за то, что он отвлек его детей от безбожия и ненависти к своему отечеству, от революции. Известные Барсуковы, три брата, племянники Бартенева, *по крайней мере*, как мне несомненно известно, *двое из них* были направ-

лены на плодотворную деятельность Н. Ф. Федоровым²⁰⁶. Только идея Федорова может подействовать на нашу безбожную, революционизированную интеллигентную молодежь.

Вы спрашиваете, почему я не хочу поместить статью в «Вопросах»²⁰⁷? Я очень хочу поместить ее хоть где-нибудь, но не напечатают, не напечатают, конечно, и в «Вопросах», как не напечатали в «Богословском Вестнике», хотя Флоренский, прочитав мое письмо к Трубецкому в ответ на его возражение против моей заметки в «Вопросах», сам сказал и даже просил переделать письмо в статью, обещая напечатать ее в «Богословском Вестнике», а затем оказалось, что ректор академии воспротивился такому напечатанию. Тогда я и обратился к Вам, и если Вы внимательно прочтете мое письмо, при котором прислана статья, то увидите, что я просил Вас устроить ее хоть куда-нибудь, а не непременно в «Новое Время». «Новое Время» предпочтительнее других, как распространенная газета, но если бы Вы отправили мою статью в «Вопросы» или еще куда-нибудь, я одинаково был бы благодарен Вам, потому что Вами отправленная статья была бы напечатана, а отправлю ее я, она напечатана не будет. Вот и опять — Голованенко начал печатать свое большое произ^{ве}дение о Философии Общ^{его} Дела; 1-я статья была напечатана в апрельской книжке «Бог^{ословского} Вестника», я прочитал ее и ничего особенного не заметил; а когда я стал читать 2-ю статью в майской книжке, меня сразу же поразила неверность передачи содержания книги, а когда я стал сравнивать тексты с выносками внизу страницы, то попал на многие искажения²⁰⁸. Теперь Голованенко только излагает произведения Федорова, а затем будет критиковать его, и С. Н. Булгаков говорит В. А. Кожевникову, что критика Голованенко уничтожающая. И вот я буду лишен возможности сказать и доказать, что Голованенко уничтожает себя, а не идею Федорова. Согласитесь, что положение тягостное. При таком положении не пойдешь, держа голову высоко. Попробую послать статью в «Вопросы», но не думаю, чтобы она была там помещена. Первая моя заметка была послана в «Вопросы» Трубецким с его уничтожающим возражением, а эту статью Трубецкой в «Вопросы» не пошлет. Передайте мою глубокую благодарность Вашей дочери за ее ко мне внимание и поклонитесь ей от меня пониже²⁰⁹. Сами Вы обременены и отвечать мне на мои письма Вам некогда, почему Вы не поручите отвечать мне Вашей дочери; ничего зазорного тут нет, я старик, на 13-ть лет Вас старше, мне 71-й и у меня старшему сыну 46 лет.

Какое право я имею осуждать или сердиться на Вас, но я огорчен, с этим ничего уже не поделаешь, хотя все же и благодарен Вам за некоторое ко мне внимание. Простите за беспокойство, которое я причиняю Вам. Душевно Вам преданный Н. Петерсон.

Н. П. ПЕТЕРСОН — Ф. Д. САМАРИНУ²¹⁰
10 января 1915. Зарайск

Мил<остивый> Государь Ф<едор> Д<митриеви>ч!

После войны и, будем надеяться на милость Божию, войны победоносной, будет предстоять новое устройство Польши, Галиции, Угорской Руси — и при этом не могут не обратиться к Вам, за Вашим мнением. Мне же думается, что следовало бы выслушать и мнение автора «Философии Общего Дела», Н. Ф. Федорова, которого Вы хотя и не знали лично, но видели и не можете сомневаться в его совершенной искренности, в его горячей любви к людям, и особенно к людям русским, в его обширном уме и эрудиции. Поэтому я и решаюсь сделать мнение Н. Ф-ча чрез Вас известным, а для этого и посылаю Вам его обращение к генералу Кирееву²¹¹, которое в конце концов приняло такой тон, что никогда к Кирееву послано не было. Я надеюсь, что, посылая Вам эту статейку, я исполняю и волю покойного, который, как видно из примечания на первой странице статьи, не считал возможным обращаться с своими произведениями к обширной публике, а только к людям зрелых убеждений. Статья эта предназначается к напечатанию в 3-м томе «Философии Общего Дела». Я знаю, что Вам, по болезни глаз, трудно читать написанное, поэтому, если Вам будет угодно, я сам приеду в Москву, чтобы прочитать Вам посылаемую статью, а быть может, и побеседовать по поводу ее. У меня свободны от моих служебных обязанностей суббота и воскресенье. Пользуюсь случаем послать Вам вместе с сим заказною бандеролью и мою статейку, только что вышедшую из печати — «О религиозном характере учения Н. Ф. Федорова»²¹². Готов сам прочитать Вам и эту статью.

Примите уверение в глубоком почтении и совершенной преданности.

Ф. Д. САМАРИН — Н. П. ПЕТЕРСОНУ²¹³
22 мая 1915. Москва

Милостивый Государь
Николай Павлович!

Ваше письмо от 10 января с приложением копии с статьи Н. Ф. Федорова²¹⁴ лежит у меня на столе вот уже несколько месяцев, как явный укор и неопровержимое свидетельство моей неисправности в переписке. Я бы мог привести некоторые облегчающие обстоятельства в свою пользу (болезнь моего зятя и моя собственная), но лучше не буду ни на что ссылаться в свое оправдание,

а просто принесу Вам повинную голову в надежде на ваше снисходительное отношение и затем прямо приступлю к делу.

Статью Николая Федоровича Вы посылаете мне ввиду предстоящего нового устройства Польши, Галиции и Угорской Руси, для чего, по вашему мнению, «не могут не обратиться» ко мне. По этому поводу прежде всего считаю нужным довести до вашего сведения, что я уже давно не принимаю никакого участия ни в государственных, ни в общественных делах и потому ко мне никто не обращается и, конечно, не обратится ни за каким советом по вопросу об устройстве названных Вами стран. От себя лично, а также от имени некоторых моих приятелей и друзей, думаю, может быть, высказать в форме статьи или записки некоторые соображения свои специально по вопросу о будущей судьбе Польши. Но если опубликование этой статьи или записки и состоится, то это будет совершенно частное предприятие.

Конечно, при исполнении этой заботы полезно выслушать всякий голос, тем более голос человека, пользующегося таким общим уважением, как Н. Ф. Федоров. К величайшему сожалению, однако, прочитав внимательно присланную Вами статью его, я не нашел в ней решительно никаких указаний, касающихся специально Польши. Предлагаемые им меры, может быть, необходимы и в Польше, но, во всяком случае, лишь тогда, когда они будут приняты и по мере возможности осуществлены в самой России. Да еще большой вопрос, применимы ли они без всяких изменений к Польше. Приспособление к местным условиям потребует хотя бы потому, что Польша страна католическая, а предположения Николая Федоровича рассчитаны, по-видимому, на православную среду.

Таким образом, мне представляется не совсем понятным, что, собственно, можно бы было извлечь из присланной Вами статьи для нужд названных Вами стран. Если же Вы не преследуете в данном случае непосредственной практической цели, а только желаете, чтобы «мнение Николая Федоровича сделалось известным через меня», то, к величайшему сожалению, не могу принять на себя этой обязанности.

Николая Федоровича я чрезвычайно уважаю как личность высокого духовного строя и как человека, у которого слово никогда не расходилось с делом. Но я совершенно не могу разделять его воззрений и брать на себя ответственность за их распространение. Насколько я могу судить по тому немногому, что мне известно из писаний Николая Федоровича, у него были *стремления* истинно христианские. Но с этим совершенно вразрез шли предлагавшиеся им *способы* для осуществления намеченной им цели. На первый план выдвигались средства чисто внешние, не имеющие никакой цены с христианской точки зрения. Он искал *общего дела*, на ко-

тором могли бы объединиться все люди, желающие быть христианами не по имени только; это дело он находил в борьбе со смертоносными силами природы посредством объединенных сил науки и государства, и этими же средствами он надеялся достигнуть высшей окончательной цели человечества — воскрешения мертвых. Как бы мы не относились к этому воззрению по существу, мне представляется совершенно ясным, что оно не имеет ничего общего с христианством. В нем совершенно напрасно стали бы искать нравственного элемента, присущего христианству: нет речи о борьбе с грехом, о духовном возрождении человечества, и самое *воскресение мертвых* представляется каким-то механическим актом, совершаемым не силою Божьею, а самыми обыкновенными силами человеческими, лишь объединенными в своих стремлениях.

Может быть, я ошибаюсь в своем отношении к учению Н. Ф. Федорова, но Вы легко согласитесь, что распространять это учение я не могу. Поэтому не посетуйте на меня за то, что я не берусь исполнить ваше поручение.

Виноват я перед Вами, что так долго замедлил ответом, но Вы, может быть, поймете некоторую затруднительность моего положения. Я не хотел огорчать Вас и потому думал избежать объяснения по существу. Но, приступив к делу, убедился, что в такого рода уклонении была бы с моей стороны неискренность, которая никогда не может быть оправдана, а особенно в таком великом деле и по отношению к такому человеку, как Вы.

Закрываю письмо усерднейшею просьбою принять благосклонно мой ответ и верить неизменному чувству моего глубокого уважения.

Р. S. Не откажитесь передать мой поклон Михаилу Николаевичу²¹⁵, если он с Вами.

Преданный Вам
Феодор Самарин.

22-го мая 1915 года
Москва, Поварская, 38.

М. Н. ПЕТЕРСОН — Н. П. ПЕТЕРСОНУ
25 июня 1915. Москва

<...> Насчет представительства интересов умерших, конечно, справедливо. Интересные рассуждения пришлось мне услышать от случайного человека: тяжело, говорит, смотреть на людей, недавно

еще совсем здоровых, а теперь — калек. С какой стати одно поколение жертвует собой ради того, чтобы другим жилось лучше? Когда же я его спросил, не следует ли сейчас же заключить с немцами мир и, т<аким> обр<азом>, самим себе и будущим поколениям накинуть на шею петлю, — он горячо ответил: «Ни в каком случае, но справедливость требует, чтобы все эти искалеченные снова как-нибудь возродились». На этом разговор прервался. Он говорил только о калекках, забыл о мертвых, но, во всяком случае, нельзя не видеть, что почва для принятия идей Н. Ф-ча создается самими событиями. <...>

В. Н. ХОМУТСКИЙ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

Дорогие мои Николай Павлович и Юлия Владимировна. Шлю я вам свой душевный привет; и как вы себя поживаете, надеюсь, живы и здоровы. Я живу, работаю, а мою работу ломает слепая сила природы, морозом побила табачную рассаду и огурцы. Дорогой мой Николай Павлович! Как прав Наш великий Гений Н. Ф. Федоров! указал нам глупым ребятишкам, с чем нужно нам всем бороться. Я когда читаю Федорова, то я чувствую себя глупым ребенком, а потому что я не могу один сделать ничего, а всем это нужно для хлеба насущного. Я недавно прочел Бердяева в «Русской Мысли»²¹⁶. Он называет великого Гения Русской земли Оригинальный чудак! Это Н. Ф. Федоров, кто же поверит Бердяеву, разве те люди, которые живут в кабинетах и не имеют никаких делов с природой; у меня язык не повернется обозвать Н. Ф. Федорова чудачком.... По всей вероятности, Бердяев сам большой руки оригинальный чудак! <...>

П. А. ФЛОРЕНСКИЙ — В. А. КОЖЕВНИКОВУ²¹⁷
15 июля 1915. Троицкое

Дорогой и глубокоуважаемый Владимир Александрович!

Из деревенской глуши приветствую Вас с Днем Вашего Ангела, в нынешнем году оказавшимся особенно торжественным и знаменательным. Желаю Вам бодрости и ясности от девятисотлетнего Вашего покровителя²¹⁸. Надеюсь, что Ваши домашние, которых поздравляю с дорогим именинником, находятся в благополучии и здравии.

Ваш Праздник застал меня в сельце Троицком Рязанской губернии. Только в деревне делается понятной безусловная необходимость Церкви. Богослужение здесь ощущается выросшим из духа

народного и служба церковная есть естественное увенчание жизни. Кроме того, в деревне все еще сколько-то сохраняется канонический строй. Всякий раз, когда я попадаю в деревню, меня вновь с неудержимой силой начинает влечь остаться в ней совсем.

Крещение, погребение, все обряды здесь исполнены таким глубоким смыслом и естественностью. Вся служба, в городе стоящая как укор всему, ее окружающему и, вместе, сама искусственная и, при всей своей внешней роскоши, часто весьма бедная и сухая, здесь звучит такою непосредственностью, что может казаться иногда вот сейчас только возникшей. И, попадая в деревню, я во многом начинаю иначе смотреть на Федорова, начинаю понимать его влечения.

П. А. ФЛОРЕНСКИЙ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ
28 июля 1915. Сергиев Посад

Редакция
Богословского Вестника
Сергиев Посад
Московской губернии.
Июля 28 дня 1915 г.

Многоуважаемый Николай Петрович!²¹⁹

Вашего возражения г. Голованенко²²⁰ я до сих пор *не читал* и потому мне нечего было ответить Вам. Не читал ее потому, что я считал а priori невозможным печатать возражение на статью *неоконченную*. Исследование г. Голованенко разбито на отдельные статьи по моему требованию, в чисто технических целях; а о единстве всех статей формально заявляется в предисловии к 1-й из них. Теперь это исследование, принятое мною в журнал более двух лет тому назад, *окончено* и, следовательно, может быть поднят вопрос о возражениях г. Голованенко.

Говоря откровенно, я очень не сочувствую полемике, обыкновенно не выясняющей, а лишь затемняющей вопрос. Ввиду этого я уже не раз отклонял полемические статьи, хотя, бывало, я по существу стоял на их стороне. И в Вашем случае я с большой охотой напечатал бы положительное освещение учения и, в особенности, личности Н. Ф. Федорова. В очень многом я с г. Голованенко отнюдь не солидарен. Однако, думаю, что aberrация зрения, подобная его aberrации, *неизбежна*, доколе не будет дано Вами или Вл. А<лександрови>чем Кожевниковым *психологических и биографических красок* для возможности более жиз-

ненно разобраться в личности, а затем — и учении Н. Ф-ча Федорова. Повторяю, пока не будет подробной биографии Федорова, учение его неизбежно будет подвергаться логическому форсированию: у Федорова многое неясно и многосмысленно; понять истинный смысл его высказываний можно лишь в связи с его личностью и биографией. А без них остается играть на отвлеченно выводимых следствиях из его *неточно-очерченных* формул.

Вместе с Вашей статьей против г. Голованенко у меня лежит и обширная его статья против Вас — против Вашей брошюры²²¹. Это-то меня и смущает, ибо, напечатав Ваше возражение, я лишуюсь оснований не напечатать и его статьи. Но так как Вы настаиваете на печатании Вашего возражения, то я пришел к комбинации такой:

Как только будет в журнале свободное место, я помещаю Вашу статью; корректуру ее я посылаю г. Голованенко, с предложением написать Вам свои соображения возможно короче, в виде тезисов, и эти тезисы помещаю вместе с Вашей статьей. А затем предлагаю и Вам, и Голованенко дать, для дальнейшего, *положительный* материал к изучению Н. Ф. Федорова, если таковой имеется. Надеюсь, что эту комбинацию сумею осуществить в сентябрьской или в октябрьской книжке «Богословского Вестника»²²².

Ваш покорный слуга
священник Павел Флоренский.

P. S. Не будете ли Вы добры прислать мне лично Вашу брошюру против Голованенки?

П. Ф.

В. Н. ХОМУТСКИЙ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

15 сентября 1915. Пехлец

Дорогой мой
Николай Павлович

Я про вас нисколько не забыл. Шлю я вам свой душевный привет! И вашему семейству. Живу и думаю Мыслию Николая Федоровича. У нас в деревнях Мысль Николая Федоровича принимается вся целиком, по чистой Божеской душе, не как то городские блудные сыны, вроде Голованенка и Бердяева. Я прочел статью Бердяева, он писал в «Биржевых Ведомостях», как Николай Федорович предсказал настоящую войну с Германией²²³. Во-первых, Бердяев называет Николая Федоровича великим Мыслителем и в то же время называет утопистом; и выходит что же — эти разные Бердяевы двоедушники, одна душа у них белая, а другая черная; конечно, они более предпочтения отдадут черной душе, нежели белой; да им

надлежало сознать свою ошибку и заблуждения и принять Истину Николая Федоровича: что и было с Толстым; и становится, временем смешно и горько, за этих людей Толстых и Бердяевых; и за всю Городскую интеллигенцию, которые христиане без Христа, как выразился Голованенка о Федорове. Я сейчас изучаю Триодь цветную, только очень трудно на первых порах, я никогда и в руки не брал славянские книги.

До свидания, дорогой мой Николай Павлович, и будьте здоровы!

Василий Николаевич Хамуцкий.

С. М. СЕВЕРОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

23 октября 1915. Петроград

<...> Владимир Александрович писал мне к именинам, что он скоро выпустит в свет свой «Буддизм»²²⁴ и тогда уже можно будет взяться за окончание трудов Великого и издать III том. От души желаю конца его Буддизму. Кончится когда-нибудь и Великая война, а творения Ник. Ф-ча все еще не закончены из-за Буддизма. <...>

М. Н. ПЕТЕРСОН — Н. П. ПЕТЕРСОНУ

25 января 1916. Москва

<...> Читаю биографию С. М. Соловьева, старшего современника Н-я Ф-ча. Наметил еще целый ряд таких биографий, чтобы определить, какие вопросы в то время занимали молодое поколение. Нескольким таким вопросам, которые занимали, несомненно, и Н-лая Ф-ча, нашел: 1) о законах, которым подчинены судьбы человечества, или, что то же, о смысле истории, на который Н. Ф. отвечает (I, 130): «Смысла в истории не будет, пока история... не есть наше действие»; 2) родовой быт у славян; 3) увлечение Гегелем. Может быть, таким образом можно будет получить историческую перспективу возникновения учения Н-лая Ф-ча. Этому же может, вероятно, помочь допросы — твой и Н-я Ф-ча — по Каракозовскому делу. Я не теряю надежды когда-нибудь его достать²²⁵. Но это не насущная задача, а прежде всего, мне кажется, необходимо заняться историческими взглядами Н-я Ф-ча: на того, кто предсказал настоящие события, можно положиться при построении будущего, что сейчас же станет на очередь по заключении мира. <...>

М. Н. ПЕТЕРСОН — Н. П. ПЕТЕРСОНУ
23 февраля 1916. Москва

<...> У В<ладимира> А<лександрови>ча были два офицера. Один — бывший реалист, ученик Д. Ф. Попова*. Говорили, что в окопах читают только Н-я Ф-ча, и не только они, но даже и солдаты, устраивают также собеседования, и теперь, по их словам, уже многие знают, кто наш действительный враг, против которого следует обратиться после войны. У В<ладимира> А<лександрови>ча взяли книг для полкового командира и других офицеров. <...>

Н. С. СОЗОНТОВ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ²²⁶
26 мая 1916

Глубокоуважаемый Николай Павлович!

Только что кончил возиться с своими искусственными ледниками. Хотел окончить свою статью²²⁷ в Туркестане, почему и Вас беспокоил, но не мог этого сделать там и окончил только сегодня. Все я переделал и привел в систему. Посылаю вместе с сим письмом редакторам газет «Нового Времени» и «Русского Слова» с приложением краткого содержания статьи (оглавление) и прошу ответить, будут ли они ее печатать и на каких условиях. По получении ответов не премину Вас известить. Результатами своей работы я пока доволен, т<ак> к<ак> кто бы ни увидел или ни прочел ее, все выражают сочувствие моей идее и надежду на ее скорое осуществление. Это мне придает бодрости.

25 марта я выехал в отпуск, а 12 мая вернулся. В Верный не рискнул ехать, потому что не успел бы в этот срок вернуться. Там по дорогам все старые порядки, но еще более ухудшилось, чем Вы знали. Почтовое сообщение невозможное. Но к великой радости семиреченца, как я, могу сказать, что железная дорога на Верный строится, земляные работы окончены до Пишпека, а рельс недостает, т<ак> к<ак> забирают их на фронт. По Семиреченской железной дороге я проезжал от Араса и за г. Черняев (бывш<ий> Чимкент) одну станцию (больше 100 верст). Говорят, еще разрешено рельс на 40 в<ерст>. Скоро, стало быть, мы будем ездить по железной дороге. Ввиду того, что не был я в Верном, не могу Вам сообщить оттуда и вестей.

* Анатолий Анатольевич Дементьев, прапорщик 494 пехотного Верейского полка.

В отпуске я как будто отдохнул и скопил сна лет на пять, но, вернувшись на службу, не далее как дня через два-три почувствовал себя опять по старому не важно.

Свой труд²²⁸ я Вам непременно вышлю в доказательство того, что идеи Н. Ф. Федорова в моей душе запали глубоко. Сейчас только прочел мою статью один господин и заявил: «В таком случае придется вооружиться всему миру для борьбы с природой!». Эта фраза радует меня тем, что я, стало быть, правильно провожу в жизнь учение Великого Николая Федоровича.

Глубоко преданный Вам

Н. Созонтов.

Адрес мой тот же: Действ<ующая> Армия, 240 этапное отделение
Н. Созонтов.

26 мая 1916.

В. А. КОЖЕВНИКОВ — П. А. ФЛОРЕНСКОМУ

31 июля 1916. Исар

<...> Ваше (чувствую, — не заслуженное в такой мере мною) внимание ко мне Вы распространили до пожелания, чтобы я занялся составлением «Воспоминаний» о себе. Совершенно отвергая мысль о том, чтобы побуждением к ним могло служить предположение о какой-то значительности меня самого, я, тем не менее, признаться, и сам не раз подумывал о нанесении на бумагу очерка моего внутреннего опыта, *только внутреннего*, ибо внешняя жизнь моя была слишком бледна и бессодержательна. Побуждением к такому искушению, как писанье своих «Воспоминаний», у меня было желание как бы утешить себя за то, не часто у людей встречающееся, длительное духовное одиночество, в котором мне суждено было провести большую часть моей жизни, причем, однако, интенсивность и разнообразие моих личных запросов, стремлений и переживаний были столь велики, что они постоянно усиленно просились вылиться наружу, и подавлять это желание было мучительно трудно. Сверх того, необычность хода моего умственного и нравственного развития, и прежде всего необходимость, в которую я был поставлен, всюду и во всем пробиваться вширь и вглубь одними своими личными силами заставляли меня иногда думать, что изложение *такого* процесса развития души, хотя бы и не выдающейся по достижениям и свершениям, все же может представлять некий психологический интерес. Вот мне и хотелось, не раз уже, присесть за такие автомеморабии, предназначая их прежде всего самому себе, как средство более точного учета о самом собою, а во-вторых, моим детям, как жизненный урок, для начинающих жизнь, бесспорно, поучительный. Но каж-

дый раз останавливался и за недосугом, и за сомнением, что правдивого отражения простых и все же мудреных переживаний и исканий не удастся создать, что ускользнет именно интимная сторона их; а она-то и есть то, что во всем этом было благоговейного, и (в этом смысле) ценного. Много я перечитал автобиографий, а искренних и «с подлинным верных» много ли из них можно найти?.. Вашу оговорку в этом направлении (о ненужности «Исповеди» и разоблачений того, в чем каяться надо одному Богу), я приемлю, конечно: она глубоко мудрая, но провести ее на деле едва ли возможно: есть неотделимое одно от другого, и если *не все* раскрыто в таких случаях, то окажется, что в этих-то существенных пунктах именно *главное* останется не раскрытым, а умолчание неизбежно рискует выродиться в искажение, в подмену действительности предполагаемым или сочиненным. Много и других препятствий отыскать бы можно, хотя *принципиально* я согласен с мнением Н. Ф-ча, что автобиография должна бы быть обязательна для *каждого* человека: по многим и важным соображениям.

И между тем как раз сам-то Николай Федорович и отступил перед этой обязанностью и, словно нарочно, закутал свою жизненную повесть в почти непроницаемую мглу. В III томе придется, с великим трудом, делать опыт хотя бы клочковатого восстановления сведений о нем. И я рад встретить у Вас, дорогой Павел Александрович, сочувствие к такому делу. Факсимилей можно приложить к книге сколько угодно, и это предусмотрено с самого начала. Изображений, как знаете, почти нет, что есть, будет воспроизведено. Мой приятель, Ник. Павл. Петерсон, чуть не отлучению меня подвергает за промедления. Но иначе нельзя было устроиться: каков ни на есть мой «Буддизм», а забравшись в него (конечно, не ожидая, что трудности его окажутся столь велики), надо было его доработать хотя бы до того, очень несовершенного вида, в каком я Вам решил, краснея, послать свои два неуклюжих тома. <...>

П. А. ФЛОРЕНСКИЙ

Н. Ф. Федоров²²⁹

1916. IX. 6. Серг<нев> Пос<ад>

Сегодня был у меня Вл. Ал. Кожевников и на мой вопрос о происхождении *Н. Ф. Федорова* сообщил, что, несмотря на все его старания и даже помощь *П. Бартенева*, знатока генеалогических вопросов, удалось выяснить тут очень немного, т<ак> к<ак> Федоров («Старик», как выражается Вл. А-ч) не любил говорить об

этом и выражался всегда так, как если бы Вл. Ал-чу его прошлое было известно.

Он был сын кн. *Павла Гагарина*. Но кто такой этот Павел Гагарин, выяснить не удалось. Мать Федорова имела от него 4-х детей — 2-х сыновей и 2 дочери. Сначала думали, что она крестьянка, но потом оказалось, что она дочь мелкого чиновника — нечто вроде коллежского регистратора.

Один ее сын — Н. Ф. Федоров, а другой — директор (?) царско-сельской клас<ической> гимназии, переводчик сочинений *Вегнера* «Эллада» и «Рим»²³⁰.

Мать Федорова впоследствии вышла за Попова, директора одной из московских гимназий.

Сначала она жила у Гагарина. Но когда отец — старик Гагарин задумал женить сына, детей у нее отняли, тайком посадили в карету и увезли в другой уезд. Федоров запомнил, как она бежала за каретой и кричала...

Федоров редко посещал свою мать. Она плохо к нему относилась. Отца он, по-видимому, любил и хорошо о нем отзывался.

Вот все, что мне рассказал Вл. Ал. Кожевников.

Не трудно понять, какую глубокую связь имеет это *прошлое* Н. Ф-ча с его философией семьи, где есть отец, братья и сестры, но нет матери, где земное имеет столь специфический запах, где столь принижено начало женственное. С этим моим суждением охотно согласился и Вл. А-ч Кожевников.

А. А. МОЩАНСКИЙ — Н. П. ПЕТЕРСОНУ²³¹

26 сентября 1916. Нижний Новгород

26 сент<ября> 1916

Глубокоуважаемый
Николай Павлович.

Я пред Вами в большом долгу: до сих пор не ответил на письмо от 16 июля. Мне очень стыдно за свою неаккуратность, и в свое оправдание (далеко, конечно, неполное) могу сослаться лишь на все увеличивающееся количество казенной, служебной работы. К концу августа она так утомила меня, что я решил даже уехать в непродолжительный отпуск, в Ярославскую губ<ернию>, вглубь пошехонских лесов, и там забыть на время о службе, о войне (насколько это можно) и о всем сверлящем мозги и душу. Из этого отпуска я вернулся недавно, нашел у себя на столе Вашу статью о названии «крестьянин» и о русском мессианизме²³²; но так как

немедленно по приезде должен был погрузиться в кучу накопившихся дел, то статью прочел только сегодня. Большое, сердечное спасибо Вам, дорогой Николай Павлович, что не забываете меня при рассылке своих статей, которые я читаю с таким же интересом и удовольствием, как статьи самого Н. Ф. И очень жалею, что не могу Вам отплатить тем же: во-первых, пишу очень мало и редко и, во-вторых, — пока о вещах, не имеющих отношения к учению Н. Ф. и потому, вероятно, не интересных для Вас. <...>

С Вашими замечаниями на мою статью о Н. Ф. (рукопись, которую я Вам послал)²³³, я вполне согласен. Эти замечания еще более убеждают меня в том, что я еще не достаточно проникся Федоровым и потому легко могу исказить (в деталях) его учение. Вы говорите, что было бы полезно напечатать статью (конечно, с теми исправлениями, на необходимость которых Вы указываете). Но где напечатать? Подходящих для этого журналов я не знаю, а отдельной брошюрой — рискованно: она может безнадежно завалиться на складе. Кстати: когда и как Вы думаете издать 3-й том сочинений Н. Ф.? На какие средства? Если эти сочинения издавались до сих пор на средства почитателей Н. Ф. (напр<имер>, на Ваши и Кожевникова) и если Вы озабочены собиранием и накоплением этих средств, то, быть может, Вы и мне позволите принять участие в этом деле посильной лептой?

Вы спрашиваете, в чем я не согласен с Н. Ф. Пока я не совсем мирюсь с его учением о самодержавии и с его резким осуждением по адресу конституционализма. Собственно, против того идеального самодержавия, которое проповедует Федоров, ничего сказать не могу, но ведь это — не историческое самодержавие, и его никоим образом нельзя противопоставлять историческому конституционализму, как это делает Н. Ф. К сожалению, об этом пришлось бы писать слишком много и долго, вопрос же — не из самых важных (в особенности — что касается конституционализма), а потому подробности и спор по этому предмету отложим до другого раза. Я все надеюсь, что когда-нибудь судьба даст нам возможность познакомиться и побеседовать лично. Письма же — крайне неудачный способ для обмена мнениями.

Искренно преданный Вам

А. Мощанский.

Н. П. ПЕТЕРСОН — П. А. СЕРГЕЕНКО²³⁴

Лето 1917. Зарайск

Не отвечал Вам так долго, многоуважаемый Петр Алексеевич, потому что был в Москве, выбирал из бумаг В. А. Кожевникова все, относящееся до Н. Ф-ча, и оказалось всего очень много; увез

лишь то, что приготовлено для 3-го тома, а большую часть пришлось пока оставить в руках вдовы покойного. Я надеюсь, что все будет в сохранности. Очень вам благодарен за сообщение о Волынском²³⁵ и воспользуюсь предложением писать о Н. Ф-че в «Биржевых Ведомостях» и, по всей вероятности, очень скоро пришлю статейку. У меня есть большие статьи — ответ Бердяеву на его статью в июльской книжке «Русской мысли» 1915 г.; а также и по поводу статьи Е. Н. Трубецкого, напечатанной в «Вопросах философии и психологии» об отношениях Н. Ф-ча к Влад. Серг. Соловьеву. <...> Но обе эти статьи, я полагаю, слишком велики для газеты. <...>

Боюсь, что Н. Ф-ч не удовлетворит г-на Волынского, особенно статья «Самодержавие», вызвавшая самую жгучую ненависть к Н. Ф-чу в Мережковском. <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — С. М. СЕВЕРОВУ

Август 1917. Зарайск

Глубокоуважаемый и дорогой Сергей Михайлович!

Получили ли Вы мое письмо со статьею по поводу некролога Владимира Александровича и что Вы сделали с этою статьею? Если «Новое время» не хочет печатать моей статьи, то будьте так добры, отправьте ее к Акиму Львовичу Волынскому, заведующему литературным отделом «Биржевых Ведомостей». Он очень интересуется Н. Ф-чем и чрез общего нашего знакомого²³⁶ обращается ко мне с просьбой писать о Н. Ф-че все, что я найду нужным, и это будет помещено в «Биржевых Вед<омостях>». Очень сожалею, что статья против Булгакова вышла отдельной брошюрой²³⁷, а не прислана была в «Бирж<евые> Ведомости». Обращаться к Волынскому нужно чрез Ред<акцию> «Биржевых Ведомостей» (Адмиралтейский канал, 15).

Н. П. ПЕТЕРСОН — М. Н. ПЕТЕРСОНУ

24 января 1918. Зарайск

<...> Так как ты бываешь теперь у Кожевниковых два раза в неделю, — спроси Анну Васильевну, когда она надеется добрать-ся до стального ящичка в Банке²³⁸. И нельзя ли тебе захватить от нее несколько экземпляров Философии как I, так и II-го тома. Когда они будут у тебя на квартире, то их легче будет достать, когда понадобятся. Получил письмо из Петрограда от Северова, в котором он сообщает, что познакомился с Волынским, о котором писал мне Сергиенко. Волынский готовит большую работу о Н. Ф-че,

горит к нему энтузиазмом, говорит, что в прессе все пути и дороги ему открыты и он может найти и средства и издателей для третьего тома; предлагает приступить к печатанию немедленно, и Северов приглашает меня к себе на время печатания, чтобы держать корректуру. Кроме того, Волынский предлагает тотчас по выходе 3-го тома приступить к переизданию всего произведения в нескольких компактных томах, чтобы всякий их мог купить. Я тотчас же отвечал Северову, в видах того, чтобы заручиться от Волынского чем-либо более надежным, чем разговоры. Если бы оказалось что-либо серьезное, я рискнул бы и поехать в Петроград. Северов пишет, что Волынский собирается писать мне. Посмотрим, что из этого выйдет²³⁹. <...>

Северов спрашивает, между прочим, попадет ли в 3-й том статья Н. Ф-ча, которая была когда-то прислана ему, Северову, для передачи Перцову для «Нового Пути», в который Николай II-й приравнивается к Алеше Карамазову²⁴⁰. Но я не видал этой статьи и прошу Северова помочь найти ее. <...>

Н. П. ПЕТЕРСОН — ПАТР. ТИХОНУ²⁴¹

20 марта — 2 апреля 1918. Зарайск

Ваше Святейшество и проч. как надлежит

Вашему Святейшеству представляю заметку по вопросу «*Что такое православие*» и всеусерднейше прошу передать ее на рассмотрение Всероссийского Собора. Молю Бога, чтобы вопрос этот, от решения коего будет зависеть многое, был разрешен еще до разъезда Собора пред праздником Пасхи. Если Собор согласится с определением православия, как оно делается в заметке, — этим будет положено начало преображению православия, проникновению христианства в жизнь, тогда можно будет надеяться, что придет, наконец, время, когда *жить* и *быть христианином* будет значить одно, эти выражения будут тождеством. При этом прилагаются статьи, на которые указывается в заметке: 1. «О цели и смысле нашего существования», 2. «Как создать национальную школу»²⁴².

Должен сказать, что определение православия, даваемое в заметке, сделано умершим 15 декабря 1903 года Н. Ф. Федоровым в его произведениях, вышедших после его смерти в 2-х томах под заглавием «Философия Общего Дела». Книга эта есть у членов собора Высокопреосвященных Евлогия — Волынского, Димитрия — Таврического, у графа П. Н. Апраксина, у профессоров С. Н. Булгакова, князя Е. Н. Трубецкого, Н. Д. Кузнецова — и я с огорчением должен сказать, что никто из них, кроме, быть может, гр. Ап-

раксина, книг этих надлежащим образом не прочитал, надлежащим образом никто их не понял, а потому и не получили они надлежащей оценки. А между тем познания Н. Ф. Федорова признаны многими столь глубокими, что писавший о нем в «Московских Ведомостях» в сороковой день со времени кончины Покровский²⁴³ говорит, что Н. Ф. Федоров знал содержание всех книг библиотеки Румянцевского Музея, что Н. Ф. Федоров, не будучи специалистом, шел впереди всех специалистов, и приводит в доказательство этого поразительные факты. И этот-то Федоров всею мыслию своею, всею душою отдавшийся в течение всей своей долгой жизни одному — исканию путей, которыми мы можем исполнить волю Божию, исканию того, что мы должны делать не каждый в отдельности, а все в совокупности, дабы молитва — «*да будет воля Твоя*» — не была только словом и мы соделались бы орудиями и исполнителями воли всеблагого Бога, смерти не создавшего и хотящего, чтобы все в разум истины пришли, — этот-то Федоров и сделал приведенное в заметке определение православия. Возражая В. С. Соловьеву, возводившему тяжкие обвинения против нынешнего христианства в реферате «О причинах упадка средневекового мировоззрения», — причем Соловьев называл нынешнее христианство, отождествляя его со средневековым мировоззрением, даже *не истинным*, — тот же Федоров на стр. 480-й I-го тома «Философии Общего Дела» говорит: «Нынешнее христианство *неистинным* называть не должно; оно и не может быть так называемо, ибо оно истинно, но не завершено еще ни по объему, ни по содержанию, оно не перешло еще от слова к общему делу, от тайнодействия к явному делу»²⁴⁴. — Федоров хочет, чтобы все образование, вся наука поставили своею задачею изыскание путей к исполнению воли Божией, и причину незавершенности нынешнего христианства видит в том, что наука стала работою фабрики и торга, что наука безучастна к бедствиям, которые *общи* всем людям. И именно возрождение науки, связанное с возрождением литературы древней Греции и Рима, литературы языческой, привело к тому, что современная наука стала только дальнейшим развитием дохристианской, т. е. языческой, литературы, стала не только чуждой, но и враждебной христианству; так что во всех учебных заведениях, не исключая духовных семинарий и духовных академий, все предметы противоречат закону Божию и большинство дошедших до пятого класса средних учебных заведений становятся неверующими. Громаднейшее большинство так называемых интеллигентов, все «образованные», за исключением ничтожно малого числа, суть неверующие, и для них отделение церкви от государства — положение вполне нормальное и даже единственно допустимое, а право не исповедывать никакой религии есть неотъемлемое право каждого. А между тем признать право не исповедывать ни-

какой религии значит признать право на бессмысленное и бесцельное существование, потому что только религия дает цель, а следовательно, и смысл нашему существованию. Но бессмысленное существование может ли быть существованием нравственным — спрашивается в статейке Федорова, напечатанной в № 8-м 1902 г. газеты «Асхабад» ...²⁴⁵

Обвиняют Н. Ф. Федорова в рационализме. Да, он высоко ставит разум, отличительное свойство человека, но разум, воссиявший нам с Рождеством Христа и с Его воскресением, разум истины, ту премудрость, начало которой — страх Божий; а не тот разум, который стал безумием и о котором сказано — «погублю премудрость премудрых и разум разумных отвергну»²⁴⁶; не тот разум, который нашел свое выражение во всей философии, как древней, начиная с Сократа, так и новой, в которой возродилась древняя, сократовская — в философии Декарта, Канта и их продолжателей; не тот разум, или премудрость, начало которой не страх Божий, а критика, обращающаяся в хулу.

Есть обвиняющие Федорова и в социализме. Поводом к такому обвинению было такое выражение на 174 стр. I-го т<ома> «Философии Общего Дела»: «в то время еще не мучила мысль, что всякое даже необходимое пользование тем, чего лишены другие, есть уже нарушение христианской любви, единства человечества, нарушение самого первого основного догмата, догмата о Троице, рассматриваемого как заповедь. Ограничение, стеснение себя должно иметь место в наше время не для того, чтобы уподобиться богам, не имеющим потребностей, как говорил Сократ, а из чувства близости и подобия со всеми людьми». Но высказав это, Федоров на стр. 124 т. I-го, примеч. 20-е и на стр. 173-ей т<ома> II-го «Фил<ософии> Общ<его> Дела» говорит: «Коммунистические и социалистические построения, отвергающие родство, чтобы держаться, должны довести опеку до *maximum'a*, и зависть, наблюдающую, чтобы никто не воспользовался большим, чем следует, должны возвести в высшую добродетель. А из зависти, этого основного свойства сатаны, родится ненависть, злоба и все пороки; так что в большую ошибку впадают те, которые утверждают, — по недомыслию, конечно, будто самые идеальные построения социалистических обществ невозможны, неосуществимы потому, что люди не ангелы; нет, они не осуществимы потому, что люди не аггелы, т. е. не дьяволы».

В заключение должно сказать, что разум, воссиявший нам с Рождеством и Воскресением Христа, найдет свое выражение, только в школах, устраиваемых в храмах и при храмах, как это говорится в статье «Как создать национальную школу», напечатанной в «Миссионерском Сборнике» 1916 г. № 12-й²⁴⁷.

Что такое православие²⁴⁸

До сих пор христианство жи[ло] [серд]цем, сердечными воздыханиями, душе[вными] [поры]вами. Христианство отвергает необходимость [всеобщего] спасения, — к которому *призывает* нас Христос, [силами]²⁴⁹ разума, знания, науки и, кроме поста, молитвы и добрых дел, *совершаемых каждым в отдельности*, не признает нужную для спасения *общей планомерной деятельности*. И это находится в совершенном противоречии с учением о церкви, принадлежности к которой необходима для спасения. Но в чем же выражается наша принадлежность к церкви, в чем выражается то, что мы суть члены церкви? Неужели только в посещении храма и в пассивном, как это в настоящее время стало, присутствии при богослужениях, при которых хотя и присутствуют вместе с нами и другие, но весьма часто нам совсем незнакомые, и во всяком случае нам чуждые, настроение которых нам неизвестно, может не только не совпадать с нашим, но и находиться в прямом с ним противоречии. Представим себе рядом стоящими в храме хозяина и наемного работника, фабриканта и фабричного рабочего, купца-торговца и покупателя его товара, — интересы коих прямо противоположны... А приходской жизни нет, нет прихода, объединенного в союз; [приход мог] бы сделаться союзом родственным [обрыв листа], если бы у прихожан было *одно общее* [дело. А что] может быть общим, если не дело нашего [спасения. Если] же спасаться можно в одиночку, то что же [остается от] значения церкви? В чем будет заключаться сл[ужение цер]кви и в чем будет выражаться жизнь ея? Поэтому прежде всего надо подумать о том, в чем должно состоять общее дело спасения? — Христос сходил с небес «нашего ради спасения», — Он не спас нас от греха и смерти, но, сойдя с небес *ради нашего спасения*, призвал нас самих к участию в деле нашего спасения, потому что, — как говорит блаженный Августин, — Бог мог создать нас без нас, но спасти нас без нас не может. Если бы спасение было возможно и без нас, то зачем бы Ему, в лице Христа, сходить на землю, облекаться в плоть человека, страдать, умереть и затем воскреснуть?!.. Спасение человека, рода человеческого может совершиться только чрез человека, чрез нас, людей. Наше спасение совершается Богом, но чрез нас же самих, при нашем участии в самом деле, в самом строительстве нашего спасения. Добрые дела, совершаемые каждым в отдельности, не есть еще спасение от греха и неразрывно связанной с грехом смерти. Совершая добрые дела, мы не перестаем грешить, а потому и умираем. Добрые дела соделывают нас *достойными* спасения, но *не строят* нашего спасения. В чем же должно выразиться самое строительство нашего спасения и наше участие в этом строительстве?

Христос заповедал — ищите прежде и наипаче Царства Божия (Мф. VI, 33; Луки XII, 31) и «*все приложится вам*». А этим и устанавливается необходимость нашего участия в самом созидании Царства Божия. Общее дело и есть участие наше в строительстве Царства Божия на земле. Когда на земле будет Царство Божие, когда и на земле имя Отца Небесного будет святиться и воля Его будет исполняться так же, как и на небе, тогда и на земле не будет, конечно, ни греха, ни смерти. Говорят, что Царство Божие внутри нас. Но Господь ответил — «Царствие Божие внутри вас есть», — на вопрос фарисеев, — «когда придет Царствие Божие» (Луки XVII, 20—21). Не хотел же Христос сказать этим, что Царство Божие внутри спрашивавших фарисеев?!.. Этими словами Христос хотел, очевидно, сказать, что когда Царствие Божие будет и на земле, то не придется спрашивать, когда оно придет и где оно, потому что тогда мы в себе, внутри себя почувствуем присутствие его. Что Царства Божия не было на земле, когда фарисеи спрашивали о пришествии его, это видно из того, что Сам Христос научил нас молиться — «*да придет Царствие Твое*» и на землю так же, как оно есть на небе. Если бы оно уже было внутри нас, то зачем же заповедать «*ищите прежде Царства Божия*», и как можно было бы сказать, что Царство Божие «*нудится*», силою берется (Мф. XI, 12). Нет Царства Божия на земле и в настоящее время, в том нас убеждает все, совершающееся на наших глазах. Отвечая на вопрос фарисеев, Христос не сказал, что Царство Божие не придет, что оно уже есть, что оно внутри нас. Нет, Христос сказал, что Царство Божие придет, но неприметным образом, так что нельзя будет сказать — «*вот оно здесь или вот там*». Вопрос же — *когда* оно придет, — оставил без ответа, и это, конечно, потому же, что — как отвечал Христос на вопрос своих учеников о времени второго пришествия, — «о дне же том и часе никто же весть... Токмо Отец Мой един» (Мф. XXIV, 36; Мрк. XIII, 32). Второе пришествие Христа будет уже не ради нашего спасения, а ради суда над пренебрегшими призывом при первом пришествии — принять участие в устройении дела нашего спасения, в устройении Царства Божия на земле. Второе пришествие будет иметь целью тоже устройство Царства Божия на земле, но уже без нашего в том участия и не для тех, которые отказались принять участие в устройении его. При нашем участии Царство Божие водворится на земле не вдруг и незаметным образом, — мы оцутим его внутри нас. При нашем же противлении воле Божией Царство Божие будет установлено на земле не только явно, но и грозно для пренебрегших призывом Господа, для не захотевших принять участие в деле устройства нашего спасения, т. е. Царства Божия на земле, и тем обрекая и тех, кто пожелал принять участие в деле устройства Царства Божия, на спасение неполное, так как поже-

лавшие принять участие в строительстве Царства Божия и не по своей вине не исполнившие воли Божией обречены будут на созерцание того, на что будут осуждены противники воли Божией.

В чем же может выразиться наше участие в устройении Царства Божия на земле? Прежде всего нашим пастырям надо сделаться пастырями добрыми, знающими своих пасомых, чтобы и пасомые знали своих пастырей и слушались голоса их. Пастыри наши должны не только знать своих пасомых, но и полюбить их; а для этого пастырь должен войти в жизнь своих прихожан со всеми их нуждами, горестями и страданиями, должен принять участие и в их радостях. О нуждающихся и страждущих, — делая их нужды и страдания предметом общей молитвы, — пастырь должен извещать всех остальных прихожан, должен извещать о всех нуждающихся в помощи и побуждать не только молиться об избавлении от нужд и страданий своих сочленов, — но и приходить с действительной помощью, как духовною, так и материальною, приходить с помощью к нуждающимся в пище и одежде, к нуждающимся в уходе и призрении, по случаю ли то болезни, немощи или старости, приходить с утешением к огорченным, с поддержкою и вразумлением к впавшим в преступление.

На пастыре лежит и долг учительства, который заключается не в придумывании и сочинении проповедей — по-протестантски, а в простом, обыкновенном обучении детей прихожан. Что такое литургия оглашенных, что такое оглашение, как не наущение? А учить надо именно детей, которые притом и крещены без оглашения; поэтому каждый храм и должен быть школою. Христос сказал: «Оставьте детей и не возбраняйте им приходить ко Мне» (Мф. XIX, 14; Мрк. X 14; Луки XVIII, 16). Следовательно, храм и есть самое приличное место для обучения детей. Храм есть и наилучшее пособие при обучении: сколько там предметов, которые должны знать все, знать их значение, их смысл, начиная с облачения, сосуда, иконы... Храм есть изображение мироздания бесконечно малое по сравнению с ним, но бесконечно высшее мироздания по смыслу, по вложенной в храм мысли, ибо он есть проект мира такого, каким он должен быть. Храм есть и изображение неба, овода небесного, с изображенными на нем поколениями умерших, как бы ожившими. На иконостасах, как в Московском Успенском Соборе, как и во всяком храме, — хотя в иных и сокращенно, — мы видим изображение всей истории, начиная от Адама. — праотцы допотопные, праотцы послепотопные, цари, пророки, Предтеча Господень, Христос, апостолы, святые и это до последних дней. И разве это не наилучшее пособие при изучении истории, если смотреть на историю как на предмет священный, отцом которой был пророк Даниил, истолковавший историю как деяние, завершение коего в руке Божией, направляющей верных к

созданию Царства Божия на земле. Не одни пастыри будут учителями, но и весь причт: необходимо привлечь к учительству и прихожан. Причем обучение должно быть с расширением самого знания, с исследованием той местности, где находится храм, во всех отношениях, в естественно-историческом и в историко-археологическом, в видах управления слепыми силами природы, от коих зависит наша жизнь. — Это и приведет к устройству национальной школы, которая никакой вражды к другим народностям возбуждать не будет, напротив — приведет к объединению все народы в общем деле управления слепыми силами природы, которыми строится ныне наша жизнь, ими же и разрушается, жизнью жизнь попирается, отцы детьми вытесняются. Управление слепыми силами природы приведет нас к переходу от храмовой литургии к литургии внехрамовой, в самой природе [конец статьи утрачен].

Н. П. ПЕТЕРСОН М. Н. ПЕТЕРСОНУ²⁵⁰
17(30) июля 1918. Зарайск

Милый и дорогой наш! Должен тебе сказать, что я уволен от должности; завтра, 31/18 июля, сдаю должность и получаю последние 250 руб. за вторую половину июля. Сейчас от Андрея Антоновича получено письмо из Москвы в прилагаемом конверте, на котором адрес отправителя, нами не разобранный. Андр<ей> Ант<онович> пишет, что приехать не может и даже не знает, в Зарайске ли мы; просит сам с матерью и передает просьбу Паши, чтобы все мы ехали к ним в Гомель и Звенигородку²⁵¹ и обещает хлопотать нам разрешение на въезд в Украину, если мы можем и решимся ехать туда. Не можешь ли ты известить Андр<ея> Ант<оновича>, что мы желали бы перебраться к ним как можно скорее и просим хлопотать о разрешении нам въезда в Украину. Нельзя ли это сделать чрез студента Дашкевича, адрес которого мы не разобрали и которым письмо А. А. сдано в Москве, если же не удастся тебе разыскать Дашкевича, не можешь ли сделать это каким-либо другим путем? Просим тебя также узнать — нужно ли разрешение на проезд в Гомель и от кого это разрешение получить? Не можешь ли помочь нам рассчитать, сколько будет стоить проезд троих с двумя маленькими на руках. Будем стараться как можно скорее все распродать и поскорее уезжать из Зарайска, где берут на учет молоко и будут давать лишь по стакану на человека. Оставаться нам здесь нет никакого смысла, в Москве мы тоже не думаем оставаться, хорошо бы проехать Москву, даже не высаживаясь, если это можно. Разрешение на въезд в Украину нужно будет только в Гомеле, следовательно, ждать его мы не будем.

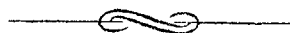
Вот в каком положении мы очутились. Хорошо было бы, если бы к нашему отъезду ты приехал в Зарайск и помог нам выехать. Я бы передал тебе два портфеля с материалом для 3-го тома; эти портфели и остались бы на твоих руках. Но вот что открылось. Последнее время я занялся составлением статьи, в которой хочу дать систематическое и возможно краткое изложение учения. Стал читать статью *Музей*²⁵², и вот оказалось, что она напечатана не вся. Между прочим, к статье *Музей* 33 примечания, но в тексте есть ссылки только на 30 примечаний, на остальные три нет ссылки. К счастью, у меня сохранился подлинник статьи, и оказалось, что остались ненапечатанными десять четверок ($2\frac{1}{2}$ листа), кругом исписанных моею рукою. Все напечатанное на 65 страницах у меня было написано на 83 четверках, приблизительно $1\frac{1}{3}$ четверка на странице, оставалось, следовательно, напечатать страниц 6—7; на этих страницах и были бы указания на три последние примечания. Поэтому 3-й том надо начать окончанием статьи *Музей*, помещенной последней во 2-м томе.

О том, когда мы соберемся выезжать из Зарайска, поговорим по телефону. Не лучше ли и тебе на наше это письмо ответить по телефону, — можешь вызвать нас к определенному часу чрез нашу телефонную станцию при почтовой конторе. Нам надо знать, главным образом, нужно ли и от кого получить разрешение на выезд в Гомель — не от германского ли посольства: жена едет к мужу (домовладельцу гомельскому) с двумя детьми и при них отец и мать жены гомельского домовладельца. Недавно получили открытку от Елиз<аветы> Павл<овны>²⁵³, Алексей Никол<ае-вич> выслан как контр-революционер и где он — неизвестно, Екат<ерина> Иван<овна> в Пензе в больнице, Елиз<авета> Павл<овна> одна с внучатами.

Все мы, мама, Люба²⁵⁴ с детьми и я крепко тебя обнимаем.

Горячо любящий Н. Петерсон.

17/30 июля. Зарайск.



ИЗ ИСТОРИИ
«ВСЕЛЕНСКОГО ДЕЛА»

❧

ВСЕЛЕНСКОЕ ДЕЛО. ВЫП. 1
(Одесса, 1914)

От редакции

Не для нового отягощения библиотечных полок, не ради усиления столичного шума, словесной и книжной войны, от которой все уже привыкли не ждать ничего доброго и на которую не обращающая внимания —

«бегут за делом и без дела,
Однако — больше по делам»¹, —

предназначаем мы наше начинание.

Клеймо ничтожности наложено на все деловое и деловитое.

Так будет до тех пор, пока многие дела не заменятся одним Делом.

Мыслимо ли дело, способное объединить в себе все дела человеческие?

Поисками такого дела занят был весь XIX век и не нашел его, за что и был изъязвлен мировой Скорбью и съеден мировой Скукой.

«Великая печаль посетила людей. Лучшие устали от дел своих. Объявилось новое учение, новая вера распространялась с ним: “все пусто, все равно, все было”. Все источники иссякли и море ушло от берегов.

“Ах, где же то море, в котором можно было бы утонуть?”

Так разносится жалоба наша далеко над плоскими болотами»².

Но были болота, где и такая жалоба не разносилась.

«Возникшая до высшей степени пустота. Пустословие. Сплетня, перешедшая пределы. Как все это возникло из безделья и приняло выражение пошлое в высшей степени. Как люди неглупые доходят до делания совершенных глупостей. Как пустая и бессмысленная праздность жизни сменяется мутною, ничего не говорящею смертью.

Как это страшное событие совершается бессмысленно. Не трогаются. Смерть поражает не трогающийся мир!..»³

В нестерпимой жажде и желании зачался двадцатый век.

Чем-то неожиданно новым и вместе знакомо давним повеяло отовсюду, и все изумленные спрашивали друг друга — что это?

И никто не решается — как сказать и что начать.

Если лучшие из нас это забыли, уставши от дел своих, то не вспомнят ли худшие, уставшие от безделья своего?

Не нам ли приходится, счастливым и смущенным, стать в наши дни знаменосцами поневоле? Как бы то ни было, но отыскан — всемирный стяг.

Оно будет поднято, это знамя, лежавшее в пыли, и на нем ясная надпись.

Не все пусто. Не все равно. Не все еще было. Есть по крайней мере одно, чего доселе не было. Есть море, в котором еще можно утонуть, потому что его еще должно переплыть.

Есть еще победа, из-за которой стоит воевать.

Есть еще ветер, сметающий всякую смертельную усталость.

Дело всеобщее, дело, равно необходимое для всех людей до единого, существует, пока существует всеобщий враг.

Все его знают. Все от него терпят. Не настало ли время всем миром тронуться против него в поход?

Смертные всех стран, племен, народов, всех занятий, званий, состояний, всех верований, мнений, убеждений, — соединяйтесь!

Только в совместной и дружной борьбе со всеобщим врагом, в непримиримом ежечасном бою, где не окажется лишней ни одна сила, не останется не использованным ни одно оружие, мы овладеем своим прирожденным правом — правом на бессмертие.

Всех, кто считает победу над Смертью, победу не в мистическом только и не в метафорическом каком-либо, а в самом прямом, простом и точном смысле *возможной и желательной*, — призываем мы к сближению и объединению.

Даже если бы кто не решился утвердить *возможность*, достаточно, если и эту цель находит он достойной того, чтобы к ней стремиться.

Возможность или невозможность узнается из опыта.

Как судить о ней, пока не сосчитаны силы, не испытаны средства?

Счастливы, уверовавшие в успех, еще не видя его.

Но и неверующим — отчего не попробовать?

Отчего не вложить персты в язвы человечества, не исследовать причины, благодаря которым смерть вошла в мир?

Чем они рискуют?

Не этой ли жизнью, которая и без того во власти чужой и слепой силы, отбирающей ее в любой момент без спросу и позволения?

Другое дело — кто не желает победы, кто заявляет, что смерть ему мила и любезна.

Быть может, он что-нибудь и выгадает такую хитростью.

Мы — предпочитаем действовать открыто.

И мы знаем, что тайная воля наших противников, если такие найдутся, — будет, неведомо для их сознания, на нашей стороне.

Ведь и повальные самоубийства нашего времени — о чем свидетельствуют, как не о протесте человеческого достоинства против унижительного, непереносного, нелепого житья, которое стыдно назвать жизнью.

Да! Скажут многие — мы принимаем вашу цель — но путь? Каким путем хотите вы достигнуть ее? Но именно для того и хотим мы собрать всех сознавших цель, чтобы сговориться насчет путей.

Мы хотим подвергнуть вопрос перекрестному обсуждению, чтобы ни одно предположение не осталось не высказанным, ни один проект не использованным, ни одна мысль не проверенной на практике.

Многое еще надлежит выяснить.

Но есть уже сейчас два пункта, для всех нас совершенно ясные.

1) Дело борьбы со смертью — есть дело общее, дело всего человечества, — изгнание смерти из мира неосуществимо никакими одиночными усилиями.

Нет и не должно быть такого эликсира, который давал бы возможность немногим бессмертным владычествовать над массой смертных.

Олимпийцы всех родов всегда были и будут рабами Мойры, только долговечными, но не бессмертными.

Вселенское дело и только оно окончательно уравнивает всех людей в праве и обязанности.

Сознание всеобщей связи, ответственность всех за каждого и каждого за всех, всемирная круговая порука — это первое условие победы.

2) Борьба, по нашему убеждению, должна вестись одновременно в созерцании и в действии, в теории и в практике, одушевлении и напряжении, втайне и наяву, в мистике и в науке.

По большей части дело до сих пор шло так, что люди, увидевшие цель, застывали в ее созерцании, отмахиваясь от всяких дел как суеты и помехи.

Но если бы уж необходимо было выбирать непременно одно из двух, то скорей близорукие действия доведут до цели, чем дальнорукое бездействие!

Больше вероятности, что слепой скороход доберется до места назначения, чем безногий ясновидец. Да и о чем тут спорить?

Кому кто нужней — кто без кого обойдется: архитектор с самым гениальным планом без плотников, каменщиков, подрядчиков — или все они без архитектора?

Лишь бы общая цель была ясна, — лишь бы было бы решено окончательно, что строить — Храм, дворец или конюшню?

Нам не о чем спорить с мистиками всех видов и толков, достаточно только напомнить им их собственные постоянные предостережения относительно не церковной, не вселенской мистики как обмана и прелести.

Повторить им еще раз, что все тайное должно становиться явным, невидимое — видимым, всякая работа над собой без ревности о спасении Целого, умное делание, не связанное самым тесным образом со вселенским Делом, — оказывается в лучшем случае невинной безделкой, а в худшем — постыдной сделкой с мировым злом.

Не о чем рассуждать и с материалистами — всех оттенков, когда они утверждают, что мысль есть движение вещества.

Мы приглашаем их доказать это, а доказать это можно единственным способом — превращением всего мертвого вещества в мысль и чувство, воссозданием из праха живых тел, т. е. тем самым делом, которое завещано новому человечеству религиозным преданием и художественным предвидением минувших веков.

Не о чем пререкаться с общественными деятелями на всех прищах, так как все их деятельности получают смысл и оправдание во всеобщем деле и только в нем.

Консерваторы всех родов должны сознаться, что не охранение смрада и тления, т. е. не охранение вечного разрушения должно быть их задачей, но восстановление нетленно-целостного.

Впрочем, кто даже не во всем согласится с только что изложенным, кто остался бы в убеждении, что победа над смертью возможна и на изолированном, одиночном пути или же, что достаточно для этой цели соединить одни только мысленные усилия, одни только порывы чувства или одни только совместные действия, — и того мы приглашаем сюда и хотим выслушать до конца.

Реформаторы могут ли отрицать, что всякое преобразование явится новою заплатой на старые меха, если оно не будет ступенью к окончательной, радикальной реформе.

И ему самому не повредит, быть может, выслушать со своей стороны и всех нас.

«Вселенское Дело» выходит выпусками без определенного срока, но не менее 2-х раз в год.

Настоящий — первый сборник — конечно, охватывает лишь ничтожную долю всего, что можно и должно высказать по затронутым в нем вопросам. В дальнейшем предполагается ввести постоянные отделы хроники и библиографии, где будет даваться исчерпывающий обзор всего, что появляется в русской и иностранной литературе касательно борьбы со смертью и вообще овладения человеком слепыми силами природы.

Всех желающих высказаться по этому поводу с религиозной, философской, художественной, научной и всякой иной точки зрения и вообще всех, кто интересуется нашим начинанием, просим направлять рукописи, книги, всякого рода предложения, письма и т. д. по адресу:

Одесса, Дегтярная 10, кв. 3.
М. М. Албулову.
(Для «Вселенского Дела»).

И. БРИХНИЧЕВ

Дело Иисуса

(Над Евангелием)

I ИДИ ЗА МНОЮ

Оно искажено и сужено — Дело Иисуса. Оно ослаблено и обесцвечено.

Из бесконечного — его сделали временным. Из активного — пассивным.

Из победного и творческого — бессильным и безразличным.

И опять: его нельзя исказить и сузить — Дело Иисуса. Его нельзя ослабить и обесцветить.

Полагают, что Дело Его в *новой морали*.

Но стоит только раскрыть Благую Весть и ясно, что это — не так.

Вера — не верим.

Повинуясь — противимся.

«Другой же из учеников Его сказал Ему: Господи! Позволь мне прежде пойти и похоронить отца моего. Но Иисус сказал ему: иди за Мною и предоставь мертвым погребать своих мертвецов» (Матф. VIII, 21, 22).

Стоит человек перед Источником Жизни.

Свидетельствует перед всеми, что верит Ему.

И все же намерен идти *погребать отца*.

У него *нет* даже иной мысли, кроме как — *погребение*.

Покорность перед смертью царит в нем безраздельно.

Она заслоняет ему самую жизнь.

И хотя он и утверждает, что верит, — в нем нет веры ни в жизнь, ни в Иисуса.

Если бы он поверил — открылись бы глаза его и он увидел бы, что жив, а делает дело мертвых.

И сказал бы:

«Учитель! Ты — Путь, Истина и Жизнь, а отец мой умер.

Пойду и воскрешу отца моего...»

Мертвые погребают своих мертвецов, а живые дают им жизнь.

Конечно, легче погребать, чем давать жизнь, но мы призваны к последнему.

Когда тысячные толпы народные, после продолжительной проповеди, взалкали, ученики хотели отпустить их, но Иисус сказал — *вы дайте им есть*.

Теперь, когда другой ученик говорит: «Позволь я погребу отца моего — он умер», — Иисус отвечает: «Ты воскреси...»

Это и значит — Иди за Мною:

Я воскрешаю и ты воскреси».

II

ОНА БУДЕТ ЖИВА

«Когда Он говорил им, подошел к Нему некоторый начальник и, кланяясь Ему, говорил: дочь моя теперь умирает, но приди, возложи на нее руку Твою, и она будет жива.

И встав Иисус пошел за ним и ученики Его».

(Матф. IX гл. ст. 18—26)¹.

Кто поверил, что Иисус — жизнь, тот уже жив и уже никогда не умрет.

Он соединил свой провод с Божественным жизненным Током.

Он соединился с Жизнью.

Он — сам — Жизнь.

Смерть уже не имеет власти над ним, ибо через него действует вся полнота Жизни, сжигающей смерть.

Кто же поверил в Жизнь и потом усомнился, тот подобен человеку, выключившему свой провод, разъединившему себя с Божественным Током.

Что он такое? Холодная проволока, лишенная силы и духа.

Юноша, от Источника Жизни идущий погребать отца своего, подобен последнему.

Иаир — первому.

Он верит в жизнь, а потому — знает, что, хотя дочь его умирает — она будет жива, если Жизнь прикоснется к ней, а Она обязательно прикоснется к тем, кто Ее ищут.

Прикоснется и сообщит им Свою Силу.

— Уберите свирельщиков и плакальчиков.

Успокойся, смятенный народ! И не плачь, и не смейся.

— Она — не умерла, но спит. — Огонь прогоняет холод и мрак.
Жизнь прогоняет — Смерть.
Он — Жизнь.
И «вошед взял ее за руку и девица встала».

III МЕРТВЫХ ВОСКРЕШАЙТЕ

«И призвав двенадцать учеников Своих, Он дал им власть над нечистыми духами, чтобы изгонять их и врачевать всякую болезнь и всякую немощь...

Ходя же проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное.

Больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте»!.. (Матф. X, 1—8).

Если юноше, просившему разрешения сходить прежде похоронить отца и затем вернуться к Нему, Иисус говорит — «пусть мертвые погребают своих мертвецов».

Если для воскрешения дочери Иаира — идет Сам.

То двенадцати апостолам, посылаемым на Дело Его, Он определенно говорит: *больных исцеляйте, мертвых воскрешайте*.

Для тех, кто хотел бы *подлинное Дело Иисуса — Воскрешение и Преображение Всего Космоса* — низвести на степень проповеди новой морали, слова «мертвых воскрешайте» звучат в переносном смысле и относятся к *мертвым духом*.

Но нам ясно, что здесь Господь говорит *не о духе, а о плоти*.

И самое характерное здесь то, что такое величайшее дело, как победу над смертью, Он, как и проповедь, как и дела милосердия, включает в непрременную обязанность апостолам — «прокаженных очищайте... *мертвых воскрешайте*», не выделяя ее как нечто, если и возможное, но все же редкое.

Но... повелевая исцелять *всякую* болезнь и *всякую* немощь в людях, повелевая возвещать Слово Жизни *каждому* желающему слушать, тем самым и заповедь «мертвых воскрешайте» относит ко всем мертвым, а не только к случайным.

И не сказано — воскрешайте мертвых праведников, а просто мертвых.

Мертвых воскрешайте.

Вот какова власть, данная Иисусом верующим и каково подлинное дело их...

Что гордитесь тем, что подаете милостыню, посещаете больных, принимаете странников, ходите в тюрьмы, проповедуете слово!..

Есть еще одно дело — несравненно большее и значительнейшее, всего того, что вы делаете — для себя и для ближних и для Всего Космоса.

Совершивший его — совершает все.

Не совершивший — ничего не совершил.
 Дело это — победа над смертью.
 Мертвых воскрешайте!

IV
 НЕ БОЙТЕСЬ УБИВАЮЩИХ ТЕЛО
 (Матф. X)

Мертвых воскрешайте! Но до той поры, пока все Тело не пожелает быть просветленным и воскресшим, пока еще «брат брата будет предавать на смерть и отец сына — идите и безбоязненно проповедуйте Слово Воскрешения и Всеобщей ответственности, как это делал Сам Начальник веры.

Не берегите души своей?..

Пусть изможденное пыткой и мученьем тело ваше и вы сами — вызовете в окружающих то же отношение, какое проявили фарисеи ко Христу на Голгофе.

Других спасал — ужели сам не может спастись?

Других воскрешал — ужели не может воскресить себя?

Пусть.

Мы знаем, что для нас, как и для Начальника веры, — возможен путь к Воскресению — и чрез казнь — через гору Голгофу.

Умрем ли сами?

Все не умрем, но изменимся все. Да минет нас Чаша Смертная. Вся наша воля да выльется в этой молитве. Но если Воля Отца иная, то да будет, как хочет Он.

Тогда и только тогда грусть и боль кончины не отравится уксусом и желчью.

Но готовы мы ко всему.

Кто не берет креста своего и не следует за Мною, тот не достоин Меня.

Но — это и вселенский крест.

Дворец будет достроен и смерть побеждена, когда последний из смертных положит свой последний камень в завершение дела.

Как мы можем быть блаженными, когда есть еще несчастные?

С последней победой последнего человека рушится ад.

Блаженство настанет, когда будет вытерта последняя слеза.

Новое Небо — Новая Земля, Воскрешенная, Преображенная.

V
 МЕРТВЫЕ ВОСКРЕСАЮТ

«И сказал им Иисус в ответ: пойдите, скажите Иоанну, что слышите и видите. Слепые прозревают и хромые ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат, мертвые воскресают и ни-

щие благовествуют. И блажен, кто не соблазнится о Мне» (Матфея XI, 4, 5, 6).

Дело Иисуса не в новых заповедях, а в явлениях духа и силы.

Вы верите в Мессию... Вам нужен Искупитель?

Но от чего вы хотите искупиться? И кого искупить?

Это — не праздный вопрос.

Кто жаждет искупления социального — освобождения от общественного зла, — для того Христос слишком небесен.

Кто жаждет *спасения своей души*, для того Он — слишком земной.

Любит есть и пить вино. Друг мытарям и грешникам.

От чего же вы хотите искупиться?

На вопрос Иоанна — Он ли Мессия? — Иисус указывает на признаки, по которым можно определить Его Мессианство.

Это — не проповедь личного уединенного подвига.

Не организация нового социального строя, хотя и это все входит в Его Дело.

Это — явления духа и силы.

Это — могущество над смертью и адом.

Это — победоносная борьба с мировым микробом.

Человечество создано для жизни.

В общении Адама с Евою.

В сращенности с Целым.

Адам — Человечество.

Ева — Жизнь.

Один — пожелал обособиться.

Стать, как Бог, знающий добро и зло. Словно божество может знать только. Знать зло и не *действовать* для его уничтожения!

Это и был первородный грех.

Грех есть — забвение Целого. Отринули заповедь обладания, управления всею землею.

Но отделение одного от всех — есть смерть одного.

Так вошла смерть.

Христос указал Путь к возвращению к Целому.

К победе над Смертью.

К управлению Землей и Небом.

Что Его Путь истинен, что Он действительно обладал всякою властью — это видно из того, что Он не только Сам преобразился и воскрес, но и других исцелял, преображал, воскрешал.

Конечно — Он Искупитель, если Он знает средства в борьбе со Смертию и указывает путь для всех грядущих за Ним крестноносцев.

Приходите же к Нему *все* — труждающиеся и обремененные, и Он успокоит вас.

Но, идя к Нему, *возьмите иго Его на себя.*

Не только идите и верьте Ему, но и *возьмите иго.*

Это особенно заметьте.

Иго — это ярмо.

Смотрите — не забудьте, идя за Христом, взять Ярма Его на шею свои. Запрягитесь в Колесницу мира. О! насколько легче она ваших неуклюжих телег!

Проникновение сознанием ответственности за Все и крестonosный путь на Вселенскую Голгофу для последней победы над смертью — вот иго Его.

Не бойтесь подвига не по силам.

Он сказал:

Иго Мое благо и бремя Мое легко.

А Он ли скажет и не сделает. Будет говорить и не исполнит?

Итак, что вопиешь ко Мне?

Скажи сынам израилевым, чтобы шли.

Победа не замедлит прийти.

VI

ЗНАМЕНИЕ ИОНЫ ПРОРОКА

«Тогда некоторые из книжников и фарисеев сказали: Учителы! Хотелось бы нам видеть от Тебя знамение.

Но Он сказал им в ответ: род лукавый и прелюбодейный ищет знамения; и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка.

Ибо, как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи» (Матф. XII, 38—40).

Не верят Иисусу — потому что *закрыли глаза на главное.* Все видят, кроме того, ради чего и стоит иметь открытыми глаза.

Есть два пути религиозного познания — разум и вера.

Ниневитяне поверили Ионе и спаслись от гибели.

Царица Савская, чтобы познать мудрость, прибыла от пределов земли к Соломону.

И вот тут — больше Ионы и больше Соломона.

Ищите учености.

Но кто учение Того, кто знает Тайну победы над величайшим врагом всякой жизни — Смертью?

Ищите освобождения от грехов.

Но что больше? Сказать: «иди и не греши» — или научить побеждать смерть?

Сказать: «не убей, не укради, не прелюбодействуй» — или уничтожить всякую возможность убивать, красть, прелюбодейст-

воватъ, победивъ смерть, преобразивъ творение, соделавъ его изъ под-
верженнаго тленію — нетленнымъ, изъ уязвимаго — неуязвимымъ?

Знаменія ищетъ родъ прелюбодейный, а величайшее изъ знаменій
оставляетъ незамеченнымъ.

Воскресеніе Христа — вотъ величайшее знаменіе всехъ временъ.

А воскресъ Христосъ — воскреснемъ и мы... Или Онъ не воскресъ?

Возможное для Одного — возможно для всехъ.

Общими усилиями, подъ началомъ Иисуса — камень будетъ сдвинутъ.

«И Садъ цветами убеленъ».

VII ОН ВОСКРЕС ИЗ МЕРТВЫХ

«В то время Иродъ четвертовластникъ услышалъ молву объ Иисусе.
И сказалъ служащимъ при немъ: это Иоаннъ Креститель; онъ воскресъ изъ
мертвыхъ, и потому чудеса дѣлаются имъ» (Матфея XIV, 1, 2).

Кто это — исповедуетъ свою веру въ воскресеніе? Апостолъ? Про-
рокъ? Священникъ?

Иродъ — убійца Иоанна.

Какая победная радость!

Если те, кто усекаютъ головы пророкамъ и строятъ гробницы пра-
ведникамъ, начинаютъ исповѣдывать воскресеніе, то не приблизи-
лось ли къ намъ Царствіе Божіе?

И оно действительно было близко, какъ и всегда близко.

Стоитъ только людямъ, объединившимся и проникшимся сознаниемъ
своей сращенности другъ съ другомъ, взаимной ответственности за все
и за всехъ, двинуться Путемъ Победы.

*Но горе челоуековъ в томъ и состоитъ, что насущное, самое суще-
ственное они замечаютъ только послѣднимъ, какъ бы в концѣ вековъ.*

Не хотятъ сейчасъ, а непременно в концѣ вековъ — завтра.

Иродъ свидѣтельствуетъ о воскресеніи, а ученики величайшаго
между рожденными женами — «пришедши, взяли тело его и по-
гребли его».

Вотъ и все, на что было подвинуто ихъ любящее сердце.

Погрести тело Учителя.

А потомъ?..

«Пришли и возвестили Иисусу».

Что возвестили?

Страхъ и ужасъ.

— Беги, Учитель! Иначе и съ Тобою будетъ то же.

Ни одной мысли о воскресеніи Праведнаго, ни одной попытки къ
тому.

Все — сплошное погребеніе.

Беги хоть Ты.

Ужас и покорность Смерти.
 Вера не в Бога, а в Дьявола и Ирода.
 Не в Жизнь, а в Смерть.
 Уверенность не в победе, а в поражении.
 О, ненадежное, страшливое войско!
 О, стадо — обреченное на заклание!
 Поднимите свои головы...
 То, чего вы так боитесь, — мираж, уже не раз рассеянный Си-
 лою Духа.
 Енохом, Илиею, Елисеем, Иисусом, Апостолами и верующими
 во Имя Его.
 Соединитесь и бодро, а не с понурыми головами, — в поход!
 Пусть первые ряды падут. На смену вам идут другие, сильней-
 шие, которые овладеют твердынями...
 Сотрут лицо Змия..
 На Пир Победный Дух призовет тогда и тех, кто пали, не дож-
 давшись Вселенского Дня.
 Воскреснут мертвые и восстанут сущие во гробах.
 И все земнородные возрадуются. Аминь.

VIII ЧЕРЕЗ ГОЛГОФУ К ВОСКРЕСЕНИЮ

«С того времени Иисус начал открывать ученикам Своим, что
 Ему должно идти в Иерусалим и много пострадать от старейшин
 и первосвященников и книжников и быть убиту и в третий день
 воскреснуть» (Матф. XVI, 13—28).

Иисус сделал все, чтобы ученики поняли Его, как должно.

Он испытал их веру, и они устами Петра признали в Нем Сына
 Божия.

И все же — то, что они услышали, оказалось выше их разуме-
 ния. Их лобное место наглухо закрыто было от истины косностью
 непросветленного Адама.

Ирод и Кесарь — вот враги Израиля...

Царство нынешнего дня — вот золотая мечта.

А Он? Что Он им говорит?

О страдании, о смерти, о воскресении...

«Будь милостив к Себе, Господи». Взывает Петр — в ответ на
 сообщение об Истинном Деле Иисусовом — кровавой, быть может,
 но неизбежной борьбе со смертью...

Я — еще всецело владеет Петром.

Ответственность за Целое — для него еще пустой звук.

Иисус никогда, кажется, еще с такою силою не подчеркивал пе-
 ред учениками обязанностей их перед Целым и непреложных путей
 человечества, как в ответ на Петрово жаление...

Через Голгофу — к воскресению — вот путь Мессии.

Голгофа сама по себе не мука — не казнь.

Она только понимание — разумение. Нужно, чтобы мозг осознал порывы сердца.

Узнайте Истину. Истина сделает вас свободными.

Не захотите узнать свободно, узнаете невольно — подвигнутые на страсть, на боль слепым, но вещим влечением души вашей.

Но если уж страдать, то только Его страстию бесстрастно, Его богооставленностью богонасыщенно. Пусть страждет в нас Сын Человеческий, а не Сын погибели. Не у нас ли во власти всякое страдание свое приблизить и слить с Его страданием, помыслив: «Мы осуждены справедливо, потому что достойное по делам нашим приняли, а Он? Мы все болееем духом и телом — значит, все еще на Голгофе страсти, а если мы, то и Он рядом с нами, нашего ради спасения. Вопрос только в том: по какую сторону Его креста мы находимся: правую или левую?»

Через Голгофу — к воскресению — путь всех учеников Его.

Другого пути нет.

«Если, кто хочет идти за Мною — отвергнись себя».

«Кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее».

Что трепещете, маловеры?

Не лучше ли раз потерпеть — потом Победа?

Чем вечно жить под угрозой Смерти?

Но не бойтесь...

«Суть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Сына Человеческого, грядущего в Царствии Своем».

IX СДЕЛАЕМ ЗДЕСЬ ТРИ КУЩИ

«Взял Иисус Петра, Иакова и Иоанна, брата его и возвел их на гору высокую одних. И преобразился пред ними» (Матфея XVII, 1—13).

Есть два рода ответственности. Одна берет на себя — в свою совесть — тяжесть всех язв, всех болезней, всех горестей и всех страданий мира.

Другая — не довольствуется этим, но стремится отдать все радости, все восторги, все благословения — всему и всем до последних пределов.

На пути в Кесарию Филиппову Петр выявил отсутствие в себе ответственности первого вида, когда на сообщение Господа о предстоящей казни за спасение Сущего воскликнул: «Будь милостив к Себе, Господи!»

На горе Преображения показал и отсутствие Ответственности второго рода.

Совершилось величайшее от века чудо.

Тело Человеческое преобразилось.

Заструилось, засияло ослепительным, нетленным светом..

На Петра и его спутников пахнуло бессмертием.

И как бы в подтверждение действительности, а не призрачности факта Преображения, являются Моисей и Илия — *живые* и беседуют с Иисусом.

Что делает Петр, созерцая столь необычайное зрелище.

Золотую мечту вселенной.

Бежит с горы, чтобы возвестить миру великую радость?

Нет.

«Господи! *хорошо нам здесь быть*, если хочешь, сделаем здесь три кущи — Тебе одну, и Моисею одну, и одну Илию».

Вот его единственное желание.

Забота о себе и близких.

Хорошо *нам*.

А о тех, кто в Долине, и не вспоминает...

Началось общение с Богом.

Слышится Голос Отца.

Что-ж, какое все это производит на учеников действие?

Рабское...

Они пали на лица свои и испугались..

Точно так же, как несколько позже — во время пребывания в Галилее, когда Он сообщил им, что «Сын Человеческий предан будет в руки человеческие и убьют Его и *в третий день воскреснет*»^{3а}.

Они весьма опечалились. С апостолов к этому времени не спала еще старая шелуха Закона.

Не восчувствовалась еще ими сращенность с Целым.

Не поняли они еще, что величайшая победа — это не победа над Иродом и Кесарем Римским, а победа над Смертью.

Вот почему и печалились там, где должно было ликовать и беспрекословно следовать за Ним.

Лучшие вожди ведут чаще всего на смерть.

Этот — только к бессмертию, хотя бы и через замирание Голгофы.

Пойдем за Ним.

X

СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ НЕ ДЛЯ ТОГО ПРИШЕЛ

«Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Матф. XX, 17—28).

Ни чудеса, ни силы, проявленные Иисусом, ни собственное признание в Нем Сына Божия, ни Преображение, ни воскресения — не изменили до времени психики учеников Его.

В них еще твердо сидит Закон. Они [только] себя еще знают.

Все мечты о царстве мира сего, где последний Властелин — смерть. Как будто этой жалкой подделкой удовлетворится сердце человеческое.

«И, восходя в Иерусалим, Иисус дорогою позвал учеников одних и сказал им — вот мы восходим в Иерусалим и Сын Человеческий предан будет первосвященникам и книжникам и осудят Его на смерть. И предадут Его язычникам на поругание и биение и распятие и в третий день воскреснет».

Что же? Поняли они Иисуса? До изумительности — нет.

Тотчас же — вслед за сообщением Иисусом ученикам о наступающей Голгофе и воскресении подходит мать сыновей Зеведеевых, просит предоставить детям ее первые места в Царстве своем.

«Можете ли пить чашу, которую Я буду пить и креститься крещением, которым Я крещусь?»

Наводит Иисус мысли их на Подлинное Дело Его, ради которого и пришел и которое неизбежно предстоит им продолжить.

— Можем — отвечают сыновья Зеведеевы, нисколько не возражая матери по поводу ее странной и не нужной просьбы.

Что же делают прочие ученики?

Изумлены поведением сыновей Зеведеевых?

Что делает Петр?

Объясняет остальным истинное значение Дела Христова?

Нет.

«Прочие десять вознегодовали на двух братьев».

И еще раз говорит Иисус ученикам все о том же.

И еще раз терпеливо уясняет им Свою и их Миссию в этом мире.

«...Князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими;

Но между вами да не будет так, а кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою.

И кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом;

Так как Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих».

Вот за каким Царством всемирного служения — сошли мы все на эту землю — и, может быть, еще помнили и мечтали о нем в раннем детстве, а потом забыли. Но Оно не забыло нас и забыть не может.

XI БОГ НЕ ЕСТЬ БОГ МЕРТВЫХ

«Иисус сказал им в ответ: заблуждаетесь, не зная Писаний, ни силы Божией. Ибо в воскресении ни женятся, ни выходят замуж. Но пребывают, как Ангелы Божии на небесах.

А о воскресении мертвых не читали ли реченного вам Богом: “Я Бог Авраама и Бог Исаака и Бог Иакова?” Бог не есть Бог мертвых, но живых» (Матф. XXII, 23—32).

Есть наука истинная. Она не отрицает Бога, а идет от Бога и к Богу.

И есть наука ложная — она происходит из желчи ложных пророков.

Многие ослепли от ложной учености.

Саддукеи отрицали воскресение потому, что не поняли закона об ужичестве, о восстановлении семени умершему брату.

И не поняв *второстепенного* — ужичества, — они отбросили главное: воскресение.

Апломб невежд всегда доводит их до посрамления — «этим ли приводитесь в заблуждение, не зная Писаний, ни силы Божией».

Отвечает Иисус на их ложную словесную твердыню, и они уже бессильны.

Только в царстве «от мира сего» мог быть закон ужичества.

В общине Христовой уже все разрешается всеобщей ответственностью.

В царстве же Божиим, где будут побеждены законы тления и *преобразены Плоти*, отношения будут новые, соответствующие новым состояниям.

Итак, как вы можете, веря в Бога, отвергать воскресение?

Разве Бог — Бог мертвых, а не живых?

Или признайте Бога, тогда признайте и воскресение.

Или если отвергаете воскресение — отвергайте и Бога.

Не делайте Отца Жизни, Бога Живого — Богом покойников, Вселенским Кладбищенским Сторожем.

Бог не есть Бог мертвых, но живых.

XII МОГУ РАЗРУШИТЬ ХРАМ

«Пришли два лжесвидетеля. И сказали: Он говорил: “могу разрушить храм Божий и в три дня создать его”. И встав первосвященник сказал Ему: Что же ничего не отвечаешь?» (Матфея XXVI, 60—65).

Иисус на суде у Каиафы. Нужны, конечно, лжесвидетели, чтобы обвинить Невинного.

Они найдутся.

«Могу разрушить Храм Божий и в три дня создать Его».

Конечно, это — лжесвидетельство.

Зачем было Христу разрушать Храм и вновь созидать его?

Он знал, если не узнает народ Божий времени посещения своего, то от всего их ритуала и от Храма, этой твердыни закона, не останется камня на камне. Ибо разве могли бы они простить сами себе невнимательность к Величайшему моменту собственной истории?

Все будет разрушено...

И на месте самого Иерусалима будет проведен плуг.

Зачем разрушать храм?

Но так уж ничтожны часто понятия людские.

Характерно здесь то, что Христос весьма серьезно говорит, что силен воскресить Тело Свое, если оно будет разрушено.

А враги Его весьма серьезно же понимают, что Он хочет Сам разрушить Храм и в три дня создать его.

Обычное явление.

Если я обладаю зоркостью на несколько сажень, как я увижу то, что на расстоянии миль?

Как они могли допустить, что Христос говорит о воскресении тела, когда разрушение Храма и воссоздание его в три дня представляется для них чудовищным и невероятным.

Земнородные! Расширяйте поле вашего зрения!

Раскрывайте заложенные в вас возможности.

Делайтесь подобными Ему...

Тогда не только поверите в возможность в три дня разрушить и восставить Храм тела, но и сами будете воскресителями.

Знамение Ионы пророка разрушит все ваши маленькие человеческие вычисления.

И если вы, благодаря вашей объюродившей мудрости, не хотите верить — увидите!..

ХІІІ ВОСКРЕШЕНИЕ ПРЕДКОВ

Апостол рисует момент смерти Иисуса так:

«Иисус же, возопив громким голосом, испустил дух.

И вот завеса в Храме раздралась надвое, сверху донизу; и земля потряслась.

И камни расселись.

И гробы отверзлись, и многие тела усопших святых воскресли и, вышедши из гробов по воскресении Его, вошли во святой град и явились многим»².

Читая это место Благой Вести в связи с мыслями Н. Ф. Федорова о воскресении предков, невольно спрашиваешь себя: кто воскрес в момент смерти Иисуса?

Кто эти первенцы воскресения из Адама Древнего?

Я склонен утверждать, что это — предки Иисуса.

Они, конечно, не умерли вторично, ибо в противном случае им незачем было и воскресать.

И живут с Ним в Новой Преображенной Плоти, *способствуя общему Воскрешению.*

Голгофа Иисуса — воскресила Его предков.

Голгофа каждого из нас должна воскресить предков наших.

Так совершится всеобщее воскресение.

Может быть, и ты, верный старой закваске книжников и фарисеев, захочешь приложить печать своего неверия к Вселенскому Гробу, чтобы не сбылись слова «Обманщика».

Но даже Пилат откажется содействовать в этой безумной затее.

Рассудок уклоняется от чести быть сторожем Мрака и Гибели.

«Имеете стражу, пойдите охраняйте, как знаете»³.

Смотрите же напрягите все ваши силы, чтобы не пришлось и вам, как некогда первосвященнику, подкупать стражу.

Бодрствуйте, потому что «Идет и жжет».

XIV ОН ВОСКРЕС Матф. XXVIII

Иисус уже третий день во гробе.

На рассвете третьего дня Мария Магдалина и другая Мария приходят к пещере.

Но зачем?

Увы, только затем, чтобы *посмотреть* гроб.

О, как забывчивы ученики Христовы!

Не говорил ли Иисус им много раз о том, что Он — Путь, Истина и Жизнь?..

Не возвещал ли Тайну Воскресения?

Не показал ли на примерах Лазаря, сына вдовы, дочери Иаира, что смерть — мираж и что Он — Начальник Жизни?

Не уверял ли Он их многожды, что верующий в Него не умрет?

И все же у них мысли нет о воскресении Учителя и о всеобщем воскресении.

Они идут *посмотреть* гроб.

Но, если мы косны, то Господь не медлит исполнением обещания.

Если мы не делаем ничего для Вселенского Воскресения, то Он Сам предпримет к тому шаги.

«И вот сделалось великое землетрясение».

И ангел отвалил камень от двери Гроба.
Для чего здесь ангел? Помогал ли он Иисусу при воскресении?
Нет — Иисус воскрес в момент, когда произошло землетрясение, Сам Силою Духа Святого.
И, обладая новым, преображенным телом, прошел через все преграды незаметно.
Камень отвален не для Иисуса, а для учениц.
Ангел — свидетель Воскресения.
«Его нет здесь. Он воскрес, как сказал.
Подойдите, посмотрите место, где лежал Господь.
И пойдите скорее — скажите ученикам Его, что Он воскрес из мертвых и предвещает вам в Галилее, там Его увидите».
Два чувства овладели ученицами — страх и радость.
Они бежали, чтобы поскорее увидеть апостолов.
И вот по пути их встречает Иисус и говорит: «Радуйтесь».
Искание и самоотречение всегда встречают Иисуса на пути.
Они никогда и никого не посрамили.
Только самоспасание и косность бесплодны.
«Увидев Иисуса, они ухватились за ноги Его».
Теперь уже нет сомнений, что Учитель воскрес.
Они видели ангела, свидетельствовавшего о воскресении, видели пустой гроб, были очевидцами землетрясения.
Но пока боялись...
Теперь — они слышали Его Самого и осязали ноги Учителя.

* * *

Разно приняли люди весть о воскресении.
Женщины — поверили.
Воины — испугались.
Священники пустились на подкуп.
Ученики: одни поверили и поклонились, другие усумнились.
«И приблизившись Иисус сказал им:
Дана Мне всякая власть на Небе и на Земле.
Итак, идите и научите все народы, крестя их во Имя Отца и Сына и Святого Духа.
Уча их соблюдать все, что Я повелел вам.
И се Я с вами во все дни до скончания века. Аминь».

XV ЧТО ЗНАЧИТ ВОСКРЕСНУТЬ ИЗ МЕРТВЫХ

«И они удержали это слово, спрашивая друг друга, что значит воскреснуть из мертвых» (Марка IX гл. 10 ст.)
Этот вопрос апостолов наивен до странности.

Что может быть проще, как фраза Иисуса — «доколе Сын Человеческий не воскреснет из мертвых»!

Воскреснуть из мертвых. Не значит ли это — вернуться от Смерти к Жизни? Так кажется, и иного смысла нет.

Но апостолы недоумевают.

Я объясняю это недоумение апостолов тем, что они более верят в Могущество Смерти и Тления, чем в Силу Иисуса.

С чем хотите они согласятся, только не с победой над Тлением.

Они признают даже бессмертие духа.

Но не плоти.

Плоть должна разрушиться.

Почему?

Потому что так *всегда бывает*.

Так — *все говорят*.

Так — *все думают*.

Потому что *загипнотизировали себя*.

Заставили верить больше в Смерть, чем в Жизнь.

И даже тогда, когда Сама Жизнь свидетельствует обратное — все-таки оставляется место сомнению и недоумению...

Что значит воскреснуть из мертвых?

Одно, только одно значит.

Победить тление. Создать распавшиеся частицы.

Воссоздать нарушенный образ.

К соединению всех сил всего сущего на борьбу со Смертию.

К приобретению Силы Духа Святого, дающего эту победу.

Вот призыв Иисуса.

Еще так недавно нельзя было говорить «умным» людям о воскресении.

И вот уже науке становится ясным, что *смерти нет*.

Бахметьев утверждает, что смерть есть длительное замораживание протоплазмы⁴.

Еще лучше было бы сказать, что Смерть есть Вселенский Холод.

Итак — что значит воскреснуть из мертвых?

Не значит ли победить мировое окоченение...

Холод прогоняется огнем.

Воскреснуть из мертвых — значит подвергнуть себя действию Всеоживляющего Вселенского Огня.

Соединить себя с лучами сильнейшими, чем лучи солнечные...

Надо отыскать эти лучи... Слава дерзающим!

XVI

НЕ БОЙСЯ, ТОЛЬКО ВЕРУЙ

«По прошествии субботы Мария Магдалина и Мария Иаковлева и Саломия купили ароматы, чтобы идти помазать Его!

И говорят между собою — кто отвалит нам камень от двери гроба?» (Марка XVI гл.)

* * *

Вот один из видов упорного, слепого, практического материализма.

Преклонение перед Материей, перед Природой, ее законами, но, увы, дурно понятыми.

Не Он ли говорил, что по вере и горы приходят в движение..

И горы слышат голос.

И камни возопиют...

Не Он ли учил, что верующему все возможно.

Не Он ли сказал: в третий день воскресну.

И вот — третий день.

«Кто отвалит нам камень» — недоумевают ученицы.

Вера в Материю убила веру в дух...

Но камень отвален и Юноша свидетельствует, что *Он жив*.

«И вышедши побежали от гроба, их объял трепет и ужас, и никому ничего не сказали, потому что боялись».

Это довольно странный страх.

Он существует очень часто и теперь и даже среди людей с прозревшими глазами...

Многие ученые так и уносят в могилы великие открытые ими Тайны, *боясь*, чтобы не назвали их сумасшедшими или вообще не получилось бы чего неприятного...

Есть в настоящее время, по свидетельству покойного Бахметьева, один ученый, уже установивший, что кристаллы живут, движутся, пляшут, обнимаются, плодятся, и не решающийся выступить с этим изумительным открытием.

Бойтся.

А страх этот корнями своими покоится на старой вере — в смерть.

И вот — многие подобные страшливцы готовы бывают скорее отречься от того, что видят собственными глазами и осязают руками, чем изменить ходячему традиционному взгляду на вещи.

Ходите с открытыми глазами.

Будьте самобытнее. Живите и верьте.

«Не уявися, что будем»³. — Только верьте.

И работайте бодро и единомысленно над раскрытием Тайны.

Природа в наших руках и законы ее — для нас, а не против нас.

Не станем уподобляться тем, кто, и увидевши Его воскресшим, не поверили.

Будем же дерзновеннее.

А между тем — вера прежде всего.

Вера — это уже сама действительность.

Это — активная, реальная сила.

Прентис Мюльфорд в своей книге «На Заре Бессмертия» утверждает (привожу не всегда дословно):

«Все, чего мы ясно, неотступно желаем, — принадлежит нам.

Каждое же сомнение разрушает кристаллы действительности, начинающие образовываться из выделяющихся мыслей вокруг нас.

Мысли — предметы... Они так же действительны, как вода, воздух, металл.

Они действуют внутри и вне тела.

Переходят к другим — вблизи и вдали, бодрствуем ли мы, или спим.

Мысли непрерывно строят и разрушают наше тело»⁶.

Таково значение веры, мысли, желания — по Мюльфорду.

Христос все это знал значительно раньше и потому говорил:

«Уверовавших будут сопровождать сии знамения — Именем Моим будут изгонять бесов, будут говорить новыми языками. Будут брать змей, и если что смертоносное выпьют, не повредит им.

Возложат руки на больных, и они будут здоровы»⁷.

Чего бы ни пожелал верующий и не сомневающийся — все будет.

XVII ВОСКРЕШЕНИЕ СЫНА ВДОВЫ (Луки VII, 13)

Почему Христос воскрешает не всех, а только некоторых?

Юношу в Наине, дочь Иаира, Лазаря.

Разве Он не мог воскресить всех мертвецов всего мира?

Говорят, что за этих просили.

Но может ли быть, чтобы не просили и за других.

Говорят еще, что над этими Он сжалился.

Но ведь Вселюбящий Христос жалеет всех.

Почему же, жалея всех, одних воскрешал, других оставлял тлеть.

Поэт говорит:

«И тем, которые готовы,

Готова Новая Судьба».

Не здесь ли Тайна поведенья Иисуса?

В готовности принять воскрешение.

Вечность интересна тогда, когда мы готовы для вечности.

Когда наша плоть преображена и мы раскрыли в себе творческие способности.

В противном случае бессмертие было бы тягчайшим даром.

Ведь даже воскрешенные Им Лазарь, сын вдовы Наинской и дочь Иaira, — не сумели воспользоваться чудным даром и умерли снова.

Итак, прежде чем воскресить, необходимо поднять человечество до известного уровня.

Надо вернуть ему уверенность в его царском происхождении.

Надо науку об ответственности за все и за всех сделать достоянием всех.

Тогда только победа над Смертью становится величайшим благом.

Тогда только она является эрою в дальнейшем нашем стремлении к Богочеловечеству.

В воскрешении сына вдовы, как и в прочих случаях воскрешения, еще обращает на себя внимание одна сторона дела — чисто физическая.

Христос или касается одра, или берет за руку, или же приказывает отвалить камень и, наконец, повелевает смерти.

Все это свидетельствует, что *воскрешение совершается Некою Силою, находящеюся внутри воскрешающего.*

Отсюда: воскрешать могут только обладающие этою Силою.

Мы уже знаем, что Христос повелел нам воскрешать мертвых.

Но также должно знать и то, что Он дает и силу это творить.

В усвоении этой силы и проведении ее в жизнь и состоит Его Дело.

Преображение и Воскрешение Всего Космоса — вот задача человечества.

XVIII МИР ВАМ (Иоанна XX)

Воскресение — самый главный момент в Деле Иисуса.

Вот почему по воскресении Он приходит с приветом:

Мир вам.

Нет ничего страшнее Смерти.

И пока Смерть не побеждена, что бы нам ни говорили — нет нам покоя.

Но вот — Христос воскрес.

Смерть побеждена.

«Мир вам!» — говорит Он ученикам, сходя в горницу, где они укрывались — страха ради Иудейского.

И эти слова до настоящего времени звучат приветом мира.

Нет более страха, если устранена причина его.

Если Смерть побеждена, что может испугать меня?
 Не сегодня, так завтра, не завтра, так послезавтра, а то, что угнетает, — пройдет.
 Мир вам — мои близкие! Мир — дальние. Мир — Небо. Мир Земля!
 Все, что стонет и что проклинает от страданий, — мир вам!
 Если восстал от мертвых первенец, восстанут и все идущие за Ним.
 Идите же и проповедуйте — Мир всему миру...
 Евангелие Воскрешения.

ХІХ
ВОСКРЕШЕНИЕ ЛАЗАРЯ
 (Иоанна XI гл.)

Смерть есть — мираж.
 Но этот мираж будет существовать до тех пор, пока люди не проникнутся полнотою сознания ответственности за Целое.
 Смерть есть последствие греха.
 А грех — забвение Целого...
 Иисус знал, что Смерть — мираж.
 Через несколько мгновений он воскресит Лазаря...
 Но отчего Он восскорбел духом и возмутился?
 Отчего Он прослезился?
 От непонимания Его людьми и даже ближайшими учениками.
 «Лазарь, друг наш, уснул, но я иду разбудить его», — говорит Иисус, и ученики понимают Его буквально.
 «Лазарь умер», — говорит, наконец, Христос.
 «Пойдем и мы умрем с ним», — восклицает Фома.
 Иисуса огорчает сознание, что такой ничтожный, призрачный враг, как смерть, долго еще будет терзать человечество, ибо люди разъединены и неверны.
 Видя скорбь Марфы, Господь, утешая ее, говорит: воскреснет брат твой.
 Что же она отвечает на это?
 — Знаю, что воскреснет в «воскресение» — в последний день.
 Вот этот-то «последний день» и огорчает Иисуса.
 Заставляет его прослезиться...
 Все на последний день откладывается.
 На всем печать, если не неверия, то сомнения, боязни, нерешительности, неподвижности.
 На заявление Марфы Христос отвечает словами, которые никогда не останавливали на себе должного внимания, но кои должны бы быть столпом огненным для всего человечества:

«Я есмь Воскресение и Жизнь; верующий в Меня, если и умрет — оживет;

И всякий живущий и верующий в Меня не умрет вовек.

Веришь ли сему?»

Изумительные слова!

Но еще изумительнее то, как отвечает Ему Марфа: «Так, Господи! я верую, что Ты Христос Сын Божий, грядущий в мир».

Это ответ не на вопрос.

Иисус спрашивает Марфу не о том — верит ли она в Него как в Мессию, а верит ли она — *сему*, т. е., *что живущий и верующий в Него не умрет вовек*.

На этот вопрос она не может ответить, потому что не верит сему.

Это видно из дальнейшего, когда на требование Иисуса «отнимите камень» Марфа говорит: «Господи, уже смердит, ибо четыре дня, как он во гробе».

Заставляя тем Иисуса повторить сказанное выше: «Верующий в Меня не умрет вовек».

Пусть обратят свое напряженное внимание на эти слова — все верующие.

Что кичишься своею верою?

Победа над Смертию — вот пробный камень истинной веры.

Вот мерило нашего отношения ко Христу.

Соедините же ваши провода с Божественным Током и не разъединяйтесь с Целым и Центральным.

Смерть есть — мираж для тех, кто поступает так.

«Живущий и верующий в Меня не умрет вовек».

XX

КТО СОБЛЮДАЕТ СЛОВО МОЕ, ТОТ НЕ УВИДИТ СМЕРТИ

(Иоанна VIII гл.)

Авраам умер. Пророки умерли.

Но не делайте из этого себе отговорки — и мы умрем.

Если захотите — не умрете.

«Кто обличит Меня в неправде?» — говорит Христос (Иоанна VIII, 46).

«Если же Я говорю истину — почему не верите Мне?»

А Он говорит:

«Кто соблюдает Слово Мое, тот не увидит смерти вовек».

Какое же это Слово и где Центральная часть его?

Соединение нашего тока с Божественным Током — Иисусом.

Устремление всех сил на создание Царства Божия — Победу над смертью — Вот Слово Иисуса.

Благая Весть о Деле Его, начатом, но еще не законченном, потому что завершение его поручено нам — пришедшим в одиннадцатый час.

Как же может допускать мысль о своей смерти тот, кто призван быть активным участником во Вселенском Деле?

Во вселенской победе над общим врагом.

Верьте Иисусу. Исполняйте Слово Его и будете жить вовек.

XXI

ЧТО ВЫ ИЩЕТЕ ЖИВОГО МЕЖДУ МЕРТВЫМИ

(Луки XXIV гл.)

Эта глава особенно важна для нас тем, что подтверждает воскресение в преображенном, но *прежнем* нашем теле, а не каком-то *вновь* сотканном.

Свойства этого тела новые — оно может быть невидимым, проходить сквозь затворенные двери, возноситься.

Но оно — наше. Древнее наше тело.

«Когда они говорили, Сам Иисус стал посреди них и сказал им: мир вам!

Они, смутившись и испугавшись, подумали, что видят духа.

Но Он сказал им: что смущаетесь, и для чего такие мысли входят в сердца ваши.

Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это — Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня. И, сказав это, показал им руки и ноги.

Когда же они от радости еще не верили и дивились, Он сказал им: есть ли у вас здесь какая пища? Они подали Ему часть печеной рыбы и сотового меда — и взяв, ел перед ними». Один московский художник на утверждение о Воскресении Христа — всегда возражает, что неужели Он воскрес с зубами?

Да, оказывается, с зубами.

Не надо только быть упрямыми, как глупые дети, — и все пойдем.

Сначала поверим — потом увидим.

Сначала Богоощущение, потом Боговидение.

Еще не так давно казалось странным и нелепым утверждение Благой Вести о моментах, когда Христос становился невидимым.

Заблуждались, не зная Писаний, ни Силы Божией.

Теперь уже есть утопия Уэльса, где очень правдоподобно рисуется возможность такого состояния⁸.

И есть научное открытие, свидетельствующее о том же.

Жидкость — при опускании в которую животного — от последнего видны только внутренние органы или даже, нервы. Еще недав-

но было странно утверждать прохождение сквозь затворенные двери.

Теперь, когда стало ясным, что Материи нет, а есть только лучисто-магнитные волны⁹, и эта странность отпадает. Ясно, что, если научиться комбинировать эти волны по своему усмотрению, — можно делать со своим телом что угодно.

Индусы издавна смотрели на тело как [на] миллиарды малых сознаний. Легко представить их, эти сознания, соединенными и разъединенными по воле главного сознания.

Неверие всегда остается позади. Роемся в пеленах. Вопросает — где положили?

Но для всех веков один ответ им:

Что ищите Живого с мертвыми? Обернитесь.

«Как Смерть чрез человека, так чрез человека и воскресение мертвых» (1 Кор. XV гл.).

А. С. ПАНКРАТОВ

Жизнь не прекращается

Мне противна всякая борьба. Бороться со смертью я не могу потому, что смерти нет. Не с чем бороться.

...Студентом я приехал домой на лето. Веселился, гулял в городском саду, устраивал пикники. А дома лежал мой брат, прелестный мальчик Володя. Он был пригвожден к постели недугом. Годы болел он и ходил в гимназию. Слег, потому что открылась глубокая рана на бедре. Однажды я вернулся домой часов в 11 вечера и попросил мать, чтобы она разбудила меня в два часа ночи, так как я должен встретить на вокзале одну московскую знакомую, проезжавшую мимо нашего города. Когда меня разбудили и я одевался, то услышал голос Володи: «Саша! Принеси мне с вокзала конфету!» Голос был веселый и ласковый. — «Хорошо», — отвечаю я. — «Смотри, не забудь!» — «Не забуду, дорогой!» Я ушел, потом пришел, лег и заснул. Утром над своим лицом я увидел наклонившуюся мать. Она плакала: «Володя умер!» Я бросился в другую комнату и увидел брата, лежавшего спокойно, с открытыми глазами. «Это смерть? — спросил я себя мысленно. — Как проста она». И я не мог поверить, что Володя умер. Провожал его в могилу, как в отъезд. И теперь я не верю, что он умер, т. е. исчез с телом и душой.

Он жив в моей душе, и я буду жить в чьей-нибудь душе. Все мы живем: и живые и мертвые — общей жизнью. Нет разделения,

нет бездны между жизнью и смертью. Внешняя грань — тело — совершенно не ценно и не существенно, как не ценна внешность в религии духа, к которой стремится человечество.

...Потом умер мой отец. Также просто. Как будто ушел в другую комнату. Он хорошо поужинал. Потом что-то почувствовал, послал за женой — моей матерью и хотел встать на колени перед иконой. Встал и... скончался. В гробу лежал простой и ясный. Когда его хоронили, мне казалось, что он жив, стоит здесь около меня и с любопытством смотрит, как закапывают в могилу его тело.

Бросился мне тогда в глаза наш православный заунывный чин похорон. Его составляли люди, цеплявшиеся за эту жизнь и страшно боявшиеся смерти. Нужна радость, а не печаль. Нужно напутствие души человека, освободившейся от тела, и усиленная просьба к ней чаще входить в общение с душами людей, оставшихся на земле. Словом, горе мы выдумываем, напускаем. Плачем нервами, а не душой. «Смерть» же проста, ясна и радостна, потому что она — жизнь!.. Впрочем, похоронное горе наше скоро проходит, мы забываем — и это одно уже говорит о том, что мы насилуем душу. Горюем нервами...

...Умерла потом и мать. Я застал ее в бессознательности, в агонии. Потом она стихла и протянулась. В гробу лежала такая же ласковая, милая, святая, какой была в жизни. Вот только напрасно закрыла глаза — стала от того казаться безучастной к нашим, ее детей, волнениям и нуждам. Я яснее ясного сознавал, что она здесь, около нас, и вечно будет около нас, а мы будем около нее. Поэтому — я не понимаю, зачем так громко плакала сестра? Что же такого произошло?..

Почему мы не плачем, когда скверним свою душу грязью, пороками? И плачем — когда провожаем душу родного человека в мир, где нет греха и грязи? Потому, что мы о душе никогда не думаем и в то, что она живет после распада земной оболочки, не верим. Если бы верили, не было бы «надгробных рыданий». Погребение для нас то же, что исповедь, крещение, причастие, — мы механически относимся ко всему и о смысле никогда не думаем.

...Когда я прихожу на кладбище, я вхожу в свой дом, где вижу Володю, отца и мать. В суете жизни я редко о них помню, а здесь, на кладбище, я весь отдаюсь им, оттого я люблю кладбище более, чем музей, библиотеку, театр, свою квартиру. Почему кладбища удаляют от строений — я не знаю. В Москве кладбище должно быть на Театральной площади. Нужно стремиться к тому, чтобы душа человека чаще соприкасалась с душами ушедших, чтобы трамвайная суета жизни не заглушала в нас росток Божьего семени. Кладбище не безобразно и не жутко, а красиво и радостно.

Я сижу и думаю всегда, куда они — Володя, отец, мать — от меня спрятались и молчат. Но я ясно чувствую их присутствие здесь. Спрятались за деревом — и смеются: Найди-ка! — «Ау, Володя!» Если бы членораздельной речью отвечала душа, а не тело, то я услышал бы ясно: — «Ау! Я здесь, под березой!..» Но речь ушедших иная — речь духовная. Мы ее не слышим, а чувствуем...

Когда душа облечена в тело — она, вероятно, находится на низкой ступени развития. Потом погасает внешность, и жизнь переходит в область духа. Все на свете от земли стремится в небо. *Зачем же мы будем задерживать дух на земле и мучить его в несовершенной обстановке?*

...Я очень люблю читать книги о прошлом, где говорят люди уже ушедшие, люблю старые церкви, где стояло и молилось столько ушедших от нас людей, — старинные портреты и заросшие травой ветхие дома, где жили люди, от нас теперь ушедшие... Везде я чувствую присутствие душ этих смолкнувших людей. Они — здесь, в этих домах и церквях, живут своей высокой, для нас непонятной и таинственной жизнью, воздействуют на наши души. А наши души влияют, вероятно, на их души.

Если бы люди верили в непрекращающуюся жизнь, было бы меньше зла на земле. Люди были бы тоньше и мягче. Зло рождается в неблагоприятной, грубой обстановке жизни тела и его оторванности от души. Масса учений, к сожалению, — поддерживают и распространяют эту оторванность. Тем способствуют злу. Между тем только благородная мысль о вечном духе может уничтожить зло и горе на земле.

Облагородить жизнь — «вселенское дело».

Я так чувствую. А мое чувствование *для меня* выше всего на свете. Оно есть истина.

Но это только *мой* путь к Духу и Богу. Путь тысячи. И все они правильны, если ведут к Духу и Богу.

Так как я чувствую, то вечно сомневаюсь...

И. И. ГОРБУНОВ-ПОСАДОВ

Что я думаю о воскрешении

(Письмо к редакторам сборника «Вселенское Дело»)

Вы спрашиваете меня, что я думаю о воскрешении. Воскрешения я не понимаю, потому что не верю в смерть — в смерть души, конечно. Смерть плотская очевидна, и есть ли она или нет, гово-

ритель не приходится, — для всех она так очевидна. Но смерти души, смерти жизни (а жизнь вся в духе) не может, по-моему, быть. Я верю, что со смертью плотской душа переходит в иную форму жизни, — какую, я не знаю, но верю твердо в то, что жизнь духа продолжается без какой-либо остановки. А если нет смерти, то не может быть и воскрешения. Воскрешение предполагает смерть чего-то того, что должно воскреснуть.

Воскрешенье людей в их истлевшей и превратившейся в землю [оболочке], и в растения, и в новые, чрез поедание растений, существа и т. д., я совершенно не понимаю и представить себе не могу, да и к чему заботы эти о воскрешении в этой, истлевшей уже к концу жизни, оболочке нашего живого и вечно растущего духа. Смертному смерть, живому жизнь вечная!

Что будет там — в продолжении нашей вечной жизни, — сольется ли дух наш совершенно с Источником жизни, Богом-духом, или по воле Его мы вновь вселимся в какую-либо физическую оболочку в каком-либо из миров вселенной, — этого не дано нам знать. Если не дано, то, очевидно, не нужно — не нужно, может быть, потому, чтобы не занимались много гаданьями, волнуящими, истощающими, рассеивающими духовные силы вместо того, чтобы направить их все на сейчаснюю нашу жизнь, составляющую сейчас познаваемую нами во всей силе, глубине и ясности часть нашей истинной вечной жизни.

Мне думается, что все силы надо направлять на сейчаснее проявление нашей божественной сущности. Сосредоточиваться же на области совершенно гадательного, неизвестного значит отвлекать высшие свои силы от сейчас данного, открытого нам, известного нам живого дела сейчасней жизни, в которой сейчас раскрывается и осуществляется божественная вечная жизнь.

Мечта о воскрешении моем в моем теле, то есть в соединении опять моего духа с моим телом, истлевающим и чудесно вновь сцепившимся изо всей вселенной, где тело мое превратилось в пылинки, былинки и частицы живых существ, — для чего сосредоточиваться на этой мечте? Зачем для нового проявления моей жизни так нужно именно мое, и теперь уже частью истлевшее, тело, эта оболочка, которая, давая мне возможность проявить чрез нее дух мой в этой жизни, вместе с тем так много и препятствовала проявлению этого духа?

Я понимаю, конечно, происхождение этой мечты в одном — в страстном желании вновь увидеть в привычном плотском воплощении милые, дорогие, бесконечно любимые, свято чтимые существа, разлука с которыми наполнила дух неиссякающим горем.

По слабости человеческой я могу мечтать о чем-то подобном, понимая всегда невозможность его (подробнее не буду говорить, потому что мне страшно больно говорить об этом), но в моей божес-

кой вечной сущности я знаю, что только в ней, в этой духовной сущности, возможна вечная неразрывная жизнь с дорогими мне, физически от меня ушедшими, — только в том духовном единении, которое ничто не может разрушить.

Простите, что пишу только эти несколько строк. Вопрос великий, и, если Бог пошлет, хотел бы к нему вернуться, но сейчас не могу, по чисто личным причинам, полнее, шире высказаться о нем.

2-го ноября 1913 г.

В. Я. БРЮСОВ

О смерти, воскресении и воскрешении

(Письмо в ответ на вопрос)

На вопросы: что такое смерть? что такое (и существует ли) воскресение? возможно ли (и нужно ли) воскрешение? — пытаются дать свои ответы наука, философия, искусство и религия. Как поэт, я тоже ставил себе эти вопросы (см., напр<имер>, мое стихотворение «Искушение» в сборнике «Urbi et Orbi»¹⁾), но думаю, что наиболее решительный ответ нам должна дать — и даст когда-нибудь — наука. Смерть и воскресение суть естественные феномены, которые она обязана исследовать и которые она в силах выяснить. Воскрешение есть возможная задача прикладной науки, которую она вправе себе поставить.

В пределах нескольких строк, которыми я располагаю, невозможно сколько-нибудь обстоятельно определить те пути, по которым наука должна будет идти для посильного решения этих вопросов, без сомнения трудных и для человечества крайне важных. Следует, однако, сказать, что первые шаги по этим путям человеческим знанием уже сделаны и что в области изучения феноменов смерти и бессмертия уже добыты сведения, которые могут быть отнесены к числу «научных истин». Многочисленные наблюдения и многочисленные эксперименты, перечислять которые или указывать на которые здесь не место, установили с неопровержимостью тот факт, что бытие человеческой личности (индивидуальности) не прекращается после момента так называемой «смерти». Точно так же наблюдения и эксперименты доказали нам, что возможно общение лиц «живых», т. е. еще только ожидающих смерти, и «умерших», т. е. перешедших через смерть. Наконец, установлены наукой и некоторые условия, которым подчинено бытие личностей, перешедших через смерть.

Очередной задачей научного исследования является дальнейшее изучение условий, при которых протекает бытие личности после смерти, и условий, при которых возможно их общение с лицами «живыми». Подлежит также исследованию вопрос, продолжается ли после смерти бытие других (не человеческих) индивидуальностей, напр<имер>, высших животных. В связи с этим стоит другой вопрос — о бытии существ иных, чем человек, протекающем в условиях, аналогичных с теми, которым подчинена личность человека после смерти (гении, демоны, духи и т. д.). Наконец, заключительным звеном этих предварительных исследований должно быть решение вопросов: есть ли бытие личности после смерти временное (пакибытие) или бесконечное (бессмертие) и возможно ли для личности, перешедшей через смерть, вновь вступить в число «живых» (метампсихоз). Все эти вопросы, хотя окончательно не решены еще наукою, определенно ею поставлены, причем на пути к их решению уже установлены некоторые руководительные вехи.

Во избежание недоразумений, я принужден добавить, что, говоря о науке, я имею в виду не только те дисциплины, которые разрабатываются в современных университетах, но всю совокупность человеческих изысканий, поскольку они ведутся по определенным методам и подчинены научной логике. «Университетское» знание приближает нас к решению данных проблем, поскольку оно изучает некоторые, поныне еще темные, области психологии, в том числе гипнотизм, сомнамбулизм, месмеризм, состояние транса, телепатию, раздвоение личности и т. п. Исследования и эксперименты спиритов содействуют той же цели, накапливая множество, часто весьма ценных, фактов, классифицируя их и давая им гипотетическое объяснение, — в тех случаях, конечно, когда эти исследования подчинены научным методам (хотя бы и своеобразным, согласно со своеобразием предмета) и когда цель их есть выяснение истины, а не практика переговоров с «отшедшими» ради получения религиозно-нравственных поучений. Опыт и теория магизма прошлых столетий и современного также дает богатый фактический материал, на котором могут базироваться новые исследователи и который позволяет сознательно выбирать пути изучения и приемь экспериментов. Традиции, сохраненные в оккультизме, и традиции, собранные в современной теософии, должны в данном случае играть ту же роль, какую в науках физических играют гипотезы. Все это, вместе взятое, вполне достаточно для того, чтобы независимый ум, желающий строго-методически вести свои исследования, мог в наше время с успешностью разрабатывать те важные проблемы, о которых мы говорим.

Все, сказанное раньше, предрешает мое суждение о последнем из затронутых здесь вопросов, именно — вопросе о воскрешении. Так как бытие личности после смерти (бессмертие или пакибытие)

для меня есть не вопрос веры, но вопрос знания, т. е. так как я знаю (поскольку наука может что-либо знать), что после смерти бытие человеческой личности (индивидуальности) не прекращается, — «воскрешение» приобретает для меня несколько иной смысл, чем этот термин имеет для многих других. Под «воскрешением» я могу понимать: или 1) восстановление телесной оболочки той личности, бытие которой протекает при условиях, не нуждающихся в этой оболочке; или 2) возвращение личности к бытию после окончания нам неизвестного срока, названного здесь пакибытием. Первое воскрешение мне представляется излишним и аналогичным желанию обратить бабочку вновь в личинку. Второе воскрешение мне представляется проблемой преждевременной, подлежащей выставлению лишь после того, как самое пакибытие станет установленным научным фактом, да и то при условии, если предел пакибытия не окажется (что мне кажется наиболее вероятным) вторым пришествием.

Ноябрь 1913.



Ω

ВСЕЛЕНСКОЕ ДЕЛО. ВЫП. 2
(Харбин, 1934)

От редакции «Вселенского Дела»

Тридцать лет тому назад в Екатерининской больнице в Москве в возрасте 75 лет скончался Николай Федорович Федоров, тогда почти никому не известный библиограф библиотеки Румянцевского музея, а ныне признаваемый одним из интереснейших русских мыслителей XIX века, автор «Философии Общего Дела». Идеи его уже через 10 лет после его смерти стали прорастать в различных кругах тогдашнего русского общества. В то же время в 1913 году группой лиц приступлено было к изданию сборника «Вселенское Дело», посвященного уже не столько теоретическому обсуждению вопросов, поставленных Н. Ф. Федоровым, сколько направленного к практическому выявлению сил, могущих взять на себя задачу осуществления проектировок и предубаждений загадочного Московского Мыслителя, как окрестили его некоторые писатели эпохи¹.

В чем его загадочность? — В том, что этот человек впервые решился простейшими словами на понятном и на ясном для всех языке выразить то, что его ученики не без основания назвали «Русской Идеей», той, которой, по мнению Ф. М. Достоевского, чревата русская земля и которую сам автор «Братьев Карамазовых» судорожно искал всю жизнь. Эта идея заключается в освящении творческой активности человечества, идущего по пути преобразования и обожения мира и стремящегося преобразовать по Совершеннейшему Образу и обществу, и свою природу, и внешний мир и осуществляющего это преобразование не индивидуалистически, в разделении и изолированности, а соборно и согласно, и не самочинно и хищнически, а в качестве сознательного и творческого органа Общего Дела.

Конечно, идеи Н. Ф. Федорова были и остаются для всякого вдумчивого читателя потрясающими и поражающими, и естественно, что усвоение их, а тем более творческое осуществление их в жизни должно было вызвать неисчислимые перемены и произ-

вести перестройки, не менее значительные, чем любая революция, с тою немаловажною, впрочем, разницей, что эти перемены не должны и не могут быть столь разрушительными, ибо задача, которая положена в основу того, что он называет «Общим Делом» всего человечества, является всем близкой и для всех насущно необходимой. Это дело торжества и осуществления всеобщей Жизни, а не подготовка всеобщей смерти.

Естественно, впрочем, что идеи Н. Ф. Федорова не встретили живого и творческого отклика в довоенной обстановке. Они требуют, прежде всего, глубокой умственной перестройки, того, что можно называть переменной направления умственной деятельности, предшествующей всякому иному действию, «умопренения», или, как это принято называть на церковном языке, «покаяния». При этом, конечно, речь идет не о «покаянии» в том индивидуалистическом смысле, как это практиковалось и практикуется в церковных кругах, а о покаянии общественном и о социальном «умопренении», заключающемся, как теперь сказали бы, в изменении руководящей установки, влекущей за собой перемену во всей общественной и творческой устремленности человечества. Бесспорно, трудно было ожидать такого поворота к осуществлению и творчеству жизни в эпоху, которая была охвачена скверным беснованием и самоубийственным влечением к смерти. Естественно, что каждый шаг в направлении к внедрению идей «Философии Общего Дела» в сознание хотя бы единиц сопровождался отвлекающими всеобщее внимание событиями. Можно думать, что все силы смерти и разрушения обрушивались на скромнейшие ростки, которые должны были повести к упразднению всякого распада и гибели. Мировая война и русская революция в этом свете только эпизоды в борьбе Голиафа и Давида.

При всей трудности и при всей сложности создавшегося в эти годы положения идеи Н. Ф. Федорова все же не заглохли. Со времени появления «Вселенского Дела» кое-что сделано, и вопросы, поставленные в «Философии Общего Дела», сейчас уже вышли и за пределы узкого кружка литературно образованных русских людей, до войны знавших о существовании странного и экстравагантного писателя, каковым рисовался им Н. Ф. Федоров. Вышли они даже за пределы России.

Имя Н. Ф. Федорова привлекло и привлекает к себе пристальное внимание весьма широких кругов в СССР. Обнаружение этого интереса там, конечно, по местным условиям, ограничено, и лица, проявляющие его, и подверглись и подвергаются репрессиям², но, тем не менее, в самой разнообразной среде идет работа по выпрямлению основной линии развития русской жизни, по переводу ее с путей смерти на пути Жизни. Те страдания, которые испытывает эта великая страна, рассматриваются в этих кругах

как естественный результат противления делу осуществления идей, развитых в «Философии Общего Дела», как судорога, которую надо разогнуть и гармонизировать, переведя болезненное напряжение в творческое действие.

Но и вне СССР уже есть некоторые признаки того, что имя Н. Ф. Федорова начинает привлекать к себе внимание. Упоминания о «Философии Общего Дела» появляются то здесь, то там, причем уже становится трудно следить за ними. Такие упоминания за последние десять лет встречались на польском, немецком, чешском, французском, английском и японском языках, причем на некоторых из них даже появились отдельные работы о Н. Ф. Федорове, как оригинальные, так и переводные с русского языка.

Наряду с появлением в иностранной печати упоминаний о Философии Общего Дела, нельзя не указать и на то, что и в русской эмигрантской среде появился и растет интерес к этому автору. Однако характерной для нее особенностью является весьма частое и охотное упоминание лишь имени Н. Ф. Федорова, без отчетливого высказывания того, что являлось для автора «Философии Общего Дела» основой его работы. Идея преобразования и преображения мира, мысль о всеобщем труде, о путях этого труда и цели его — всеобщего воскрешения и «восстановления всяческих» путем человеческой активности, осуществляющей дело спасения мира, эта идея как-то закрывается и завуалируется в высказываниях русской эмигрантской прессы.

Мы думаем, что подходят сроки, когда становится необходимым не только упоминать о Н. Ф. Федорове и ставить его в ряд «икон», в ряд более или менее значительных русских мыслителей последних 70 лет, но и говорить о том, что он сам считал смыслом своего существования. Нужно восстановить ту традицию, начало которой положил Н. Ф. Федоров, пытавшийся каждое конкретное событие, каждый вопрос, встречавшийся на его пути, связать с теми высшими и высочайшими задачами, которые он ставил всему человечеству. Эту традицию пытались осуществить составители уже упоминавшегося выше сборника «Вселенское Дело», именем коего мы называем и наше издание, которое надеемся вести в том же духе. Основной задачей, которую мы выдвигаем, является стремление освещать основные вопросы современности с точки зрения их соответствия или несоответствия идеям «Общего Дела» и задаче преображения мира и воскрешения мертвых.

Мы думаем, что такое обсуждение необходимо и для русских, разбросанных в эмиграции. Если это великое рассеяние имеет смысл, то он может заключаться только в одном: в освещении и ознакомлении мира с тем, что принято называть «Русской Идеей». Ибо пока что ни одна из мыслей, вывезенных русскими людьми за границу, не претендовала и не претендует на это звание, кро-

ме того, что дано в «Философии Общего Дела». Отсюда, мы думаем, вытекает насущная необходимость не только ознакомления с нею иностранцев, но и разработки всех вопросов под углом зрения этой идеи и приучения себя к рассмотрению всего совершающегося как пути к осуществлению этой величайшей задачи.

На наших страницах мы охотно дадим место всякому, кто пожелает высказаться по существу затрагиваемых нами вопросов.

28/15 декабря 1933 года

Н. А. СЕТНИЦКИЙ

Христолюбие и война

Христолюбивое воинство!

«Да есть ли у нас христолюбивое воинство?»

Что такое христолюбивое воинство?

Эти вопросы тридцать три года тому назад поставил Владимир Соловьев¹.

Ответил ли он на них?

Ответила ли на них жизнь?

Соловьев не ответил.

Пожалуй, хуже — ответил отрицательно.

В последний момент истории не оказывается христолюбивого воинства на земле.

Увидев на небе знаменье — жену, облеченную в солнце², — остатки христиан уходят за нею в пустыню, уходят без борьбы³. Только исповеданье веры, но не отстаиванье ее. Только изоляция — самоотсечение от мира, бросаемого на произвол судьбы...

* * *

Что же есть?

Воинство без христолюбия и христолюбие без воинства.

Может быть, так и должно быть?

Может быть, это только недоразумение — такое словосочетание: «христолюбивое воинство». Пожалуй, даже и нелепо? И противно заветам Христа? «Вложи свой меч в ножны». «Поднявший меч, погибнет от меча»...⁴

Но тоже сказано и завещано: «тогда имеющий одежду продай... и меч купи»⁵.

Но что же значат тысячелетние молитвы за христолюбивое воинство?

А св. Сергей? и Дмитрий Донской? Пересвет и Ослябя — бойцы в клобуках?

Или даже случай, рассказанный В. Соловьевым из эпохи войны 1877—78 года?⁶

Война — борьба — победа и христолюбие!..

Нам через тридцать три года после постановки этого вопроса кажется диким и странным самое словосочетание: «христолюбивое воинство».

Конечно, правильнее остаться при христолюбии без воинства, и современная церковная, культовая практика, смятенная путаницей и смутой, отказывается от этого тысячелетнего словосочетания. Действительно, соблазн большой. Люди, взявшие на себя восстановление и осуществление дела Христова, осуществляют его средствами и способами такими, которым радуется Велиар. Велиарово воинство!..

С той и с другой стороны — осуществители гибели!.. И в современных боях, международных и гражданских, в бывших уже, а еще больше — в грядущих, поистине:

Вот бледный конь и всадник

На нем,

Которому названье смерть;

И ад за ним шел следом,

И дана ему

Власть над четвертой частью земли —

Губить мечем и голодом

И мором и земными

Зверьми...⁷

Да, будущая война, это поистине победа последнего врага — смерти.

Она — единственный победитель!

А христолюбия тут не отыщешь никоим образом.

* * *

А все-таки... Как же с христолюбивым воинством? Неужели так-таки только «историческое наслоение» на подлинное вероучение? Идеологическое оправдание нехристианских и весьма нехристолюбивых дел?

Какой же смысл тогда имеют все эти разговоры о борьбе и победе?

Отсюда обычное представление о христолюбии без борьбы. А если уж борьба, то, конечно, борьба за внутреннее, этическое самоусовершенствование. Понятно, что тогда на первый план выдвигается

гаются вопросы воспитания духа и души, преодоление греховности... Да, бесспорно, так бывает всегда, когда мы станем на точки зрения, разделяющие мир, обрекающие его на гибель, если не целиком, то в части.

Если же говорить не о искуплении, покупке немногих, а о спасении всех, то вопрос о христолюбивом воинстве станет последней проблемой, в которой заостряются все споры, связанные с выяснением отношения между церковью и государством. Это вопрос об освящении государственной деятельности в окончательном и самом тяжелом пункте, в использовании «меча» и всего, что связано с его применением.

* * *

Но если так, то такая общая постановка может кое-что осветить. Ведь благословение государства есть условное благословение. Это — благословение инициативы в опыте. Там, где церковь до срока говорит «не вем», там она благословляет тех, кто решается за свой страх выполнять какое-либо дело, какую-нибудь функцию, относительно которой еще нет полноты откровения.

Война и убийство!.. Так ли это обязательно? Неужели неизбежно сочетание войны и смерти?

А ведь возможны войны, где не будет убийства, ведь пробуют так изобразить войну с применением усыпляющих газов?

Да и с точки зрения христолюбия, ведь сама война не есть обязательно убийство для христолюбца, но обязательно самопожертвование.

Итак, два решительных момента, коими оправдывается условное благословение оружия:

Первый — цель, которою вдохновляется война... и

Второй — обязательство самопожертвования.

Вне этого война ничем не отличается от грабежа, убийства и всех прочих зол и грехов, которые она несет в себе и с собою.

Христолюбие и воинство, христолюбивое воинство поэтому-то существовало и существует там, где была и есть решимость самопожертвования во имя вдохновляющей цели, и притом цели такой, которая может быть, хотя бы условно, благословлена церковью.

Конечно, «поднявший меч погибнет от меча»...

— Конечно, стяжанье, кража и грабеж, насилие и убийство непозволительны...

Конечно, зло и даже ограничение добра, в каком бы ни было плане, не может быть целью, достижение которой благословляет церковь.

Цель — защита, охрана — такова первая задача.

Но ведь весь вопрос — защита чего?

Ведь и в мировой войне все защищались. Так что даже на проверку нападающих не оказалось.

Защищать государство?

Но ведь государство может быть преступной, звериной организацией...

Охранять общество?.. Но оно точно так же может проникнуться теми же хищными чертами: давить и рвать, делить, повелевать, а в результате — та же зверская харя.

Только две цели могут быть признаны вдохновляющими на самопожертвование и могут оправдать применение меча: это — спасение и обеспечение жизни и защита христианства.

Но, увы, современность наша в этом отношении весьма безотраднa.

Жизнь в большинстве случаев, плохо ли, хорошо ли, обеспечена.

А христианство?

Кто ответит, где христианство? и что ему угрожает? Особенно извне? Разве кто-нибудь нападает на христианские страны? Да они сами сейчас нападут на кого угодно. Таково современное христианство, особенно там, где оно мыслится связанным с государством.

* * *

Можно ли сколько-нибудь искренно в отношении к современности говорить о христианстве и о христоролюбивом воинстве?

Современность, европейская и американская, никакого христоролюбия в себе не заключает. Все это — чистые формы мамонизма, подкрашенные для вящего обольщения христианскими лозунгами. Лицемерие!

В этом отношении, пожалуй, много лучше у нас. Как бы жесток ни казался существующий в Союзе Советских Социалистических Республик строй, он искренен и откровенен.

Он давит и пробует давить на церковь, а вернее в большей мере на церковную организацию и клир. Но это и откровенно и понятно, без лицемерия (нас не интересует то, как это изображается эмиграцией для иностранцев).

И вот, многим кажется, что СССР — единственное место, где христианство нуждается в защите.

Поэтому-то борьба с коммунистической партией и приобретает столь легко окраску борьбы за христианство. Понятно, что все интервенции и все контрреволюционные выступления всех генералов так охотно связывали свое дело с крестом и христианством.

Но здесь возникает коренной для нашей современности вопрос: «В чем же, наконец, дело?»

Всегда ли и во все ли эпохи борьба за христианство одинакова? Всегда ли самопожертвование, подвигающее взяться за меч, связано с истари привычными, устоявшимися, историческими организационными формами войска?

Наша русская современность: что она дает? За что боролись и борются «крестоносные» рати разного рода генералов? За восстановление российского государства! Это прежде всего. Ведь о христианстве думается в последнюю очередь и притеснения церкви для этих борцов служат лишь таким же демагогическим средством, как «зверства» различных «чека» и т. под.

Церковь и христианство никогда не были целью в борьбе против русского коммунизма.

* * *

Пожалуй, гражданская война лучший оселок, на котором можно испытывать христолюбие. Ведь молится же церковь о предотвращении «междоусобных брани».

Но если в гражданской войне ставилась цель воссоздания государства, да притом государства европейского типа, то ведь с христианской, а тем более православной точки зрения государства этого рода не стоят доброго слова.

Христолюбие боровшегося за такую цель воинства поэтому в лучшем случае было весьма мало им самим осознано.

Чего они хотят? Такой организации и таких отношений государства и церкви, которая была при последних русских царях? Но ведь эта организация позор и мерзость не меньше, чем на Западе?

Реформы?

Тогда какой и в чем?

Но почти бесспорным будет, если мы скажем, что у большинства этих бойцов всегда и был и есть лишь индифферентизм и к церковным делам, и христианству, и к христолюбию.

Христолюбие и борьба за него неотделимы от сознания воодушевляющей воинство цели. И эта цель должна быть выношена в полной мере, и должны быть испытаны все уклонения и соблазны и отвергнуто все, что идет от лукавого.

Не случайно св. Сергия мучили бесы перед его решением дать благословение князю Дмитрию. И понятно, что они являлись ему то в образе татарина, то в образе ляха. Ведь по роду своему он был обиженный и разоренный Москвой боярский сын. А он созидал и создал Москву.

* * *

Итак, каковы результаты?

Можно сказать, что христоролюбивого воинства нет. Можно даже добавить, да есть ли ныне задача для христоролюбивого воинства?

Ведь, очевидно, сейчас всякая война, где бы и как бы она ни возникла, уже не может содержать в себе ничего воодушевляющего.

Война за рынки, за колонии...

Война за социализм и за коммунизм или против них...

Войны религиозные с Исламом...

Война в защиту миссионеров в Китае...

Ни одна из этих войн не может получить никакого, даже условного благословения церкви, ибо все они вне всякой мысли, не говорим, об обеспечении христианства, было бы хотя бы только простое обеспечение жизни и отстаивание слабых.

Итак, приходится опять спросить: есть ли теперь задача для христоролюбивого воинства? Есть ли то, что требовало бы обязательного самопожертвования?

Есть ли что-либо, что могло бы иметь вдохновляющую цель? Что охраняло бы и обеспечивало жизнь и требовало бы борьбы, организации, войска, борцов, полководцев?

Есть ли то, что церковь должна благословить как христоролюбивое воинство, благословить хотя бы условно, пока оно действительно служит настоящей задаче, не уклоняясь и не отвращаясь?

Ведь с момента такого уклонения и извращения цели принявший такое благословение превращает его в его противоположность! Сам возжигает гнев и навлекает на себя проклятье!

* * *

Все это вопрос о враге?

Есть ли такой враг?

И кто он такой?

Один он иль их много?

Кто первый и кто последний?

Кто явный и кто тайный?

— На этот вопрос ответят войны.

* * *

Что было бы с христианством и с православием, если бы Батый одержал победу на Куликовом поле и если бы северному крылу монгольско-тюрско-арабской облавы на своем фронте удалось сделать то, что на сто лет позже сделало южное крыло, захватив руками османов Царьград?

Православная церковь была бы размолота всецело.

Те зерна, которые она вынашивала, были бы затоптаны копытами коней на юге и на севере, и не до Вены доплеснула бы волна бушующих кочевий. Вряд ли этот альпийский порог задержал бы разливы стихийного нашествия. Париж и Рим увидели бы баскаков.

Враг был! И враг, угрожавший и самому христианству и православию. И не напрасно церковь поминает павших на Куликовом поле, почитая их павшими за веру.

Так, вся наша многостолетняя тяжба с Исламом и продвижение на юг и на восток, бесспорно, и воспринимались и были борьбой за охранение не только государства, но и того, что это государство приняло. Это была борьба религиозная, священная и непрерывная борьба с неверными, грозившими принявшей православие части человечества. Она была охраной не только религии, но и жизни, ибо кочевья и дикое поле непрестанно грозили нам с юго-востока, делая жизнь земледельца совершенно необеспеченной.

* * *

Но вот XIX век!

И вот наша последняя, священная война.

«La cause du siècle était gagnée, la révolution accomplie!»⁸. Так было бы, когда б Наполеон не повернул обратно из Москвы. Включение России в хозяйственное общение с Европой и эксплуатация ее шли бы стремительно. Возможно, что не Америка, а русский просторы впитывали бы в себя все, что впоследствии тянулось за океан, на дальний Запад. Этот европейский hinterland⁹ высасывался бы всецело. А при отступничестве высших европеизированных классов мы не могли бы сохранить православия. Народ ушел бы в раскол и секты, а знать и дворянство — сначала в католицизм, затем в протестантизм, а там и в атеизм.

Непреоборимой хваткою сковал бы европейский капитализм Россию.

* * *

Этот религиозный разброд был приостановлен.

Было сознание необходимости сохранить особность и обособленность, изолироваться еще до срока.

В Сарове, в затворе, строились дивные планы. И потрясения отсрочились на столетие, до сроков, переживаемых нами.

Но что же было дальше?

Священный союз и русский бронированный кулак!

Может быть, это была попытка осознать необходимость какой-то единой священной цели?

Если это так, то ее не удалось найти. Создалась обманчивая маскировка — борьба с революцией — союз монархов против народов. И обратный жестокий удар!

— Крым!

Последняя в нашей истории защита родины и в ней подмена защиты христианства.

* * *

Война 1877 года уже далека от этих основ.

Пусть у В. Соловьева генерал в «Трех Разговорах» доказывает, что и в этой войне были моменты, когда сражавшиеся становились «христоролюбивым воинством».

Но в существе эта освободительная война уже всецело проникнута дыханьем секуляризации.

Это война за свободу больше, чем какая-либо из наших войн. Основной импульс, основное оправдание войны уже вне сознания, и не случайно тот же генерал в конце 90-х годов тревожится по поводу угашения духа в армии. Угашенье началось на болгарских и армянских полях; началось завоеванием конституций и парламентов для Болгарии и прочих.

Сколько было случаев для войны при Александре III?

Естественно ли его воздержание от войны?

Вынужденный миротворец, он, если не знал, то чувствовал, что нет того духа, нет той цели, которая вдохновила бы на войну, оправдала бы жертвы и кровь.

* * *

И затем уже ничего священного не было в разграблении в почтенной компании с европейцами пекинских дворцов в 1900 году.

Что же касается русско-японской войны 1904 года, то она охарактеризована словами солдата, который спрашивал своего командира, как это он сражается «за веру, царя и отечество», когда «веры нашей никто не трогает, царя не обижает, а отечество — китайское» (Вересаев)¹⁰.

И вот последняя самоубийственная война.

— 1914 год!

Тупики и безнадежность!

Туман и муть везде и во всем!

И гром и радость, что загремело!

И упоительный восторг — вот, наконец, прыжок...

Пусть в бездну, пусть в пустоту. Но выход, выход...

«Выход для всех, кто не видел цели,

Выход для всех, кто искал пути»...

* * *

Эта была техническая война!

Война на технике и нервах!

La bataille scientifique!¹¹

Но что же было делать? Как поступать?

Что предстоит еще?

Ведь христоролюбивому воинству здесь уже, очевидно, не было места.

Действительно, правы, пожалуй, те иерархи, которые выбросили из церковных песнопений слова о христоролюбивом воинстве. Не только нет его, но нет и задачи для него. В этой последней войне воинство явно и окончательно отделилось от христоробия!

А там, где будто бы есть христоролюбие, нет воинского духа, нет мысли о борьбе и победе, о самопожертвовании и о вдохновенном стремлении к великому достижению. И нет врага — ясного, конкретного, отчетливого врага. Враг лишился определенности, стал безвидным. Ведь тот же коммунизм не может быть серьезным врагом. Он так же, как всякое государство, стоит на глиняных, замешанных железом ногах.

* * *

Но вот, если подумать о будущей войне, если думать о том, где могло бы обнаружить себя и осуществлять свое дело христоролюбивое воинство...

Если подумать о его организации и вооружении? Вопрос таков: чем борется и чем должно бороться христоролюбивое воинство?

Были мечи, копья и стрелы.

Были пушки и ружья.

Теперь стала на первое место техника по преимуществу везде и во всем: аэропланы, танки, газы, бактерии.

Что же будет и что предстоит?

La bataille scientifique.

Химическая, научная война, где десять профессоров химии и сотни, тысячи инженеров решат вопрос об уничтожении миллионов жизней.

Неужели здесь нет и не будет места ни христоробию, ни воинству?

Грядущая война есть война изобретателей, техников и ученых. Будущее вооружение создается ими. Так называемые войска сейчас лишь придаток к технике, к химии, к науке, которой господа правители: адвокаты, парламентарии и журналисты, а за их спиной капиталисты прикажут мобилизоваться и истребить...

Наука и воинство науки сейчас определяют вопросы жизни и смерти!

Сегодняшняя европейская наука в этом качестве есть лишь наука смерти и химия уничтожения!..

* * *

Итак, христолюбивое воинство как-то могло, сохраняя свою природу, сражаться мечами и копьями, пожалуй, даже ненарезными ружьями и пушками, а к переходу на скорострельное оружие оно не приспособилось... И ныне нет его...

И нет для него цели...

И нет для христолюбия борьбы достойной кроме «христианской» борьбы со своими пороками и самосовершенствования, спасенья в одиночку и т. д. А там прикажут некие господа правители, как бы их не называли, и целые города с миллионами жителей будут выморены.

— Химия смерти, уничтожения и разложения!

Ученым прикажут — и они сделают. Они уже сейчас делают; готовят, разлагают, отравляют и пробуют. И не без интереса. Ведь теоретические проблемы можно и должно решать и решить, а там использование — это не их дело!

Им ставят цель, задачу; они решают...

Достойна, недостойна цель, кому какое дело?

* * *

Есть дело и должно быть дело!

Науке должны быть поставлены достойные цели! И эти цели должны быть такими, чтобы увлечь и вдохновить!

Эти цели должны быть связаны с осуществлением жизни, а не подготовкою к смерти и к убийству.

Химическая война! Наука! Воинство науки!

Армия химиков с главнокомандующим академиком, замкнутым в сокровеннейшей лаборатории!

— Да разве есть только химия смерти?

Разве только анализ и разложение царят в науке?

Отравителям и организаторам убийства должно противопоставить организаторов и восстановителей жизни.

Химии смерти — химию жизни!

Христолюбивое воинство сейчас должно состоять из химиков!

* * *

И конечно, не одной химии, но науке вообще необходимо подумать над своими задачами.

На одном из параднейших банкетов в честь юбилея одной из мировых академий некий политический деятель, поучая ученых,

распространялся о тех задачах, которые нужно и должно решать науке.

На это какой-то академик сказал иностранному гостю:

— «Sus docet Minervam»¹²,

а тот ответил:

— «Vivat Minerva, pereat sus»¹³.

Конечно, все это правильно.

Но именно потому, что Минерва слепа, как ее сова, вылетающая по ночам, как слепы и ее очкастые поклонники, ведь именно поэтому всякие политики и дельцы берутся учить Минерву. Созерцательность и погруженность в теорию одних и действенный напор и апломб других ведут к этому разделению мысли и дела, где мысль бездельно-бессильна и внежизненна, а дело бессмысленно и бешено-кроваво.

* * *

Итак, в настоящее время христоролюбивое воинство — это воинство науки, и прежде всего, химии. Это воинство химиков, проникающих в тайну строения вещей и выясняющих природу вещества, строящих и восстанавливающих естество и жизнь. Мы вплотную подходим к вопросу о науке: науке не служанке торговцев и политиков, проходимцев и дельцов, а науке, которая сама определяет свое служение достойным целям, вдохновляющим на исканье и подвиг.

Конечно, такой науке придется от многого отказаться и отрешиться.

Ей надо будет решить, во имя кого и чего она ищет и чего добивается!

Ей надо решить, кому она отдает плоды своих трудов и кто вдохновит ее деятелей на подвиг.

* * *

Будет ли это человек?

Не во имя ли человечества пойдет она?

Гуманизм! — Так звучит это слово, дошедшее до нас от эпохи кондотьеры, открывших вторично свободу самозаконного человека.

Гуманизм, вознесенный и прославленный государством!..

Может быть, и гуманизм... но, впрочем, есть одно возражение:

Никакой гуманизм, никакое государство не могут быть поставлены таким руководящим огнем и светочем в глазах науки.

Человек и все созданное им — его учрежденья и государство, все это — только ублюдочные творенья¹⁴.

* * *

Помесь человеческого и звериного во всем!

Начало века, и увенчание чела!

Но зверь и скот во всем! Пресмыкающееся!

И вот потому-то никакое государство, никакой гуманистический идеал, будь то сверхчеловек ницшеанского типа, сейчас уже не в силах вдохновить, не в состоянии увлечь, а тем более не может руководить наукой.

Ведь наука сразу же вынуждена разоблачить его сущность. Она должна поставить перед ним зеркало, а в зеркале отразятся звериные черты. Никакой союз между наукою и государством или иным учреждением, построенным по типу организма, по зверскому, звериному, животному принципу, невозможен!

Зверь не выносит своего отражения в зеркале.

И пусть политики говорят, что им угодно, но никто из людей подлинной науки им не верит, не поверит; разве что, лукавя и временно приспособляясь страха ради иудейска, они признают эти государственные или государствовоподобные организации.

Vivat Minerva, pereat sus!

Ведь самые цели, которые поставит такая организация науке, никогда не выйдут из узких рамок свиного, потребительного идеала.

Самая жизнь не мыслится в этой среде политиков иначе, чем по образу звероподобных существ, вне потребления, пожирания и удовлетворения стремлений, зверских и скотских.

* * *

Мы подходим к результатам:

Христолюбивое воинство современности возможно; в сущности, оно есть; есть для него достойная задача, есть враг, с которым надо бороться. Оружие христолюбивого воинства то же, что у современной науки!

Цели и задачи свои ему надлежит поставить себе независимо от указок звероподобных и полускотских организаций современности, вне зоологических интересов, не знающих и не могущих ничего даже представить.

Воинство науки должно быть построено по тем принципам, каковыми строится Истина и Жизнь, без всякой примеси лжи и смерти.

В наших условиях больше чем когда-либо наука требует и жертв, и самопожертвования, и вдохновенья.

А если она даже еще не станет, а только приблизится к тому, чем она должна быть, то осуществление подлинных ее задач по-

требует таких напряжений и таких подвигов, перед которыми подвиги самопожертвования во всех прежних войнах побледнеют и будут представляться лишь жалкими проблесками предрассветной зари после восхода солнца.

Нет предела и грани творческой преобразующей силе, заложенной в исканьи Жизни и Истины.

* * *

Кончаем! Но все это заставляет спросить, какая же это наука? Что она есть? Какою она должна быть?

Вопрос о христоролюбивом воинстве переходит в проблему христианской науки, науки творчества и синтеза, науки жизни, обеспечения и восстановления ее для всех без изъятия бывших, сущих и будущих!

Н. А. СЕТНИЦКИЙ

Евразийство и пореволюционники

I

Можно различно относиться к так называемым пореволюционным группировкам в эмиграции, но в одном нельзя, однако, отказать им: это в известной прямоте и в искренности их высказываний. На фоне упрямой закостенелости эмигрантских утверждений, никак не могущих вырваться из круга идей, восходящих еще к довоенным годам, они представляют какую-то, пусть слабую, но безусловно свежую струю. Эта свежесть заставляет думать, что из той среды, где они развиваются, в будущем могут вырасти построения, более актуальные и более жизненные, чем все, что до сих пор выросло за рубежом. Тем самым приходится внимательнейшим образом следить и учитывать все такие течения.

Их значение будет тем большим, если допустить, что настанет момент, когда и они войдут составной частью в тот синтез, которого потребует жизнь в СССР. При этом их значение в нем может оказаться немалым. Идеиная и жизненная выхолощенность коммунизма не требует ни объяснений, ни доказательств (стоит вспомнить Есенина и Маяковского). В своем роде он представляет такую же мертвую шелуху, как и эмигрантские построения. Эта шелуха

только жестче и тверже, а будучи соединена с властью, в укреплении этой коммунистической оболочки видящей единственный смысл всех процессов, совершающихся в СССР, она оказывается весьма сильно давящей. Идеологическая стрижка под всеспасающую партийную гребенку сейчас исключительно сильна, и именно она дает особые основания положительно оценивать эмигрантские пореволюционные движения. Их значительность будет тем больше, чем больше будет идеологическая унификация в Союзе. А так как она уже и сейчас крайне велика, то можно думать, что интерес к «новому» и непривычному и даже долгое время «запретному» будет непропорционально велик, может быть, много больше, чем это было бы при других условиях.

Но даже если этим группировкам еще долгое время не суждено той или иной своей стороной войти в советскую действительность, то все же и на своем эмигрантском положении они должны учитываться как весьма важный элемент будущего. Их позиция, с этой точки зрения, двусторонняя. Они должны расцениваться, с одной стороны, как фактор, могущий многообразно воздействовать на кристаллизацию и формулировку тех или иных положений и проектировок внутри СССР, и с другой — как проводники и истолкователи для иностранцев процессов, происходящих внутри страны.

II

Что касается первого, то деятельность такого автора, как Н. В. Устрялов, наиболее яркий тому пример. Как и в какой степени его построения преломлялись в советской действительности — общеизвестно, и прямо и «от противного» они влияли за ряд лет и на ход мысли, и на путь деятельности теперешних вершителей судеб России. Но не в меньшей степени те же пореволюционные группировки могут и должны стать проводниками воздействий на окружающую их среду, не столько эмигрантскую, конечно, сколько иностранную. Ведь не только Россия переживает процесс бурной перестройки, а и весь мир находится в таком же кипении. И конечно, выработка новых построений, новых точек зрения всему миру нужна не меньше, чем огороженному от всякого «идейного» ввоза Советскому Союзу. И чем больше эти устремления и интересы пореволюционных движений будут известны Западу, тем больше будет и значение, и возможности воздействия их по всем направлениям, и в том числе обратно на разные круги. Достаточно обратить внимание хотя бы на сегодняшнее запоздалое увлечение в некоторых кругах Джойсом и Прустом, на выучку к которым торопливо поступают теперь советские писатели вроде

Олеши и других. Иностранная марка здесь действует в степени не меньшей, чем это было сто лет тому назад. Не замыкаясь в своей эмигрантской кружковой обособленности, а всеми силами внедряясь в окружающую иностранную среду и передавая ей свои оценки и «установки», эти новые пореволюционные течения могут сделать для проведения своих взглядов больше, чем это кажется на первый взгляд.

III

Тем более существенным представляется ознакомиться с основными чертами, которые объединяют эти сравнительно небольшие группы людей, именуемых в кругах недавних вождей эмиграции «молодыми», хотя, сколько можно судить, средний возраст их приближается к тридцати пяти и даже к сорока годам; впрочем, есть среди них и подлинно молодые, как есть и относящиеся к «отцам» во всех смыслах этого слова. Так поставив вопрос, нам придется задуматься над теми основными чертами, которые соединяют все эти группировки в нечто однородное, создавая особую характеристику «пореволюционности», достаточно широко принятую в настоящее время. В то же время эти же черты отличают их друг от друга в меру притяжения той или иной стороны соответственных представлений.

Можно отметить три основных момента, которыми в какой-то степени характеризуются все такие группировки.

Прежде всего о том, что прямо символизируется уже упомянутым словом «пореволюционность». В этом неопределенном несколько термине заключается признание того факта, что революция положила какие-то новые основоположные грани нашей истории. Одни из пореволюционников прямо и безоглядно готовы признать, что «старого нет и не вспомнится». Другие принимают полностью первую половину этого утверждения, но с некоторой осторожностью относятся ко второй. Есть и такие, которые с грустью принимают первую половину и всецело погружены в воспоминания прошлого.

Второй особенностью этих «пореволюционных» группировок является признание ими важности, неотложности и необходимости выработать новую, более или менее синтетическую, идеологию. Ни старые либералистические и социалистические построения, ни новые коммунистические и националистические идеологии их не удовлетворяют. Нужна новая идеология высокого стиля. Все они, как те, которые мнят, что они уже чего-то достигли в этой области, так и те, кто еще ищет и спорит, все они признают необходимость новых идеологических устремлений, создания нового миро-

воззрения и новых идеократических установок, выработки нового мировоззрения и новых идеократических утверждений. Идеология, и даже не столько она, сколько «идеократия» — таков лозунг.

Не менее существенной является третья сторона, связывающая пореволюционников. Это отношение их к действию и, в частности, к политическому действию. Искание дела и устремление к активности характеризует их всех, но выход из него они находят различный: то бурно устремляясь в сторону политической суетни и даже шумихи, то отвергая политику и настаивая на иных действительных устремлениях (каких? — это в большинстве случаев неведомо самим искателям).

Пореволюционность, идеология и действие — таковы три основных элемента, в разной мере присутствующих во всех построениях этих группировок.

IV

Естественно спросить, каково происхождение этих течений, кто их родоначальник? Ответ этот дается достаточно легко и ясно. Генезис вполне отчетлива: зачинателем их всех в той или иной мере был профессор Устрялов, имя которого связано с течением так называемого «сменовеховства».

Основная струя, которая характеризует все пореволюционные течения, идет от этого источника. В сущности, до сего времени никто убедительнее и талантливее Устрялова не показал, что старое кончилось, что необходимо жить в новом и по-новому. Эта общая перестройка сознания, признание революции фактом, положившим какие-то решительные рубежи, принадлежит ему, и в этом, в конце концов, основоположное значение его писаний.

Но вот основное бедствие, которое не в силах преодолеть этот великолепный публицист, которое делает его только дедушкой современных пореволюционных течений. Все писания его органически связаны с фактами, можно сказать, что религия его — фактопоклонство. Блестящий политический анализ ситуации, яркое, четкое предвидение путей, но при этом полное отсутствие какой-либо выработанной идеи, устремленной в будущее, а в сфере действия политическая абулия — таковы основные черты Устрялова, от которого следует отличать все порожденные им течения, с которыми время от времени связывалось его имя по ту и по эту сторону рубежа.

Устрялов в силу особенностей своего философско-исторического мироощущения, пораженного духом катастрофизма и пессимизма,

стоит на путях, которые препятствуют ему в его движении к положительной идеологии большого стиля¹. Отсюда в этой области у него один единственный конек: это — национализм². Мысли о Великой России, о неумирающем значении Империи, даже одевшейся в социалистические, советские и союзные одежды, требование государственно-политической целостности отечества, хотя бы именуемого «социалистическим», убеждение в возможности для русского народа пройти через все испытания лихолетья и жесточайших экспериментов, перенести их и тем не менее остаться великим народом и великой страной — таков основной идеологический пафос Устрялова, сильно подкупающий в его пользу самые разнообразные круги. Понятной поэтому является и практика, вытекающая из этих положений: возвращение на родину для эмигрантов, «стремление включиться в процесс», призыв к политическому «аскетизму» и воздержанию от всякого действия, могущего создать условия для срыва медленно и кривыми путями идущего процесса восстановления. Все это бесспорные положения — во время острой болезни страны нельзя терять больного, — но они совершенно недостаточны для излечения великой страны.

Конечно, сам Н. В. Устрялов значительно интереснее и глубже тех движений, которые выросли на почве его публицистики. «Сменовеховцы», «накануневцы», «национал-большевики» и «возвращенцы» — все эти группировки отражали те или иные элементы устряловского подхода к революции, и их угасание в период первого пореволюционного десятилетия было свидетельством дефектов общей концепции их духовного родителя. Признание революции («Смена Вех»), попытка непосредственного публицистического воздействия на политику советских правящих кругов («Накануне»), ориентировка на национальные элементы в русской революции (национал-большевизм как идеология) и наконец, возвращение для того, чтобы впрячься в советское тягло (практика устряловских построений) — таковы основные направления, по которым пошла жизнь, откристаллизоваться которой помогли острые формулировки харбинского профессора.

Слабость этой постановки — в идеологической сфере: на национализме, даже в старых русских, а тем более в советских условиях, далеко не уедешь. В итальянском, почти однопациональном, государстве можно строить на элементарном национализме зоологического типа. Даже для Германии, уже более искушенной и более сложно организованной страны, понадобилась более широкая база, которую пытаются найти в расовом начале. Тем более она необходима для СССР, представляющего собою многонациональное политическое целое. Национализм здесь с неизбежностью выливается или в великодержавный шовинизм, или в «руссизм»,

никого не могущий увлечь и в основе своей сводящий и стягивающий прежние масштабы Империи до пределов Московского государства.

V

Естественное движение вперед от Устрялова должно было быть сделано в направлении расширения идеологической базы, которая у него явно не достаточна. Шаг этот был сделан евразийцами, бесспорно, наиболее содержательным движением из всех прочих революционных течений.

Евразийство пышно расцвело в начале 20-х годов, пережило ряд внутренних колебаний (уклонов) и существует до сего времени как весьма небезынтесное течение, хотя и сильно потерявшее в своем напоре, блеске и неожиданности.

Было что-то увлекающее в этом по внешности странно обоснованном повороте к Азии и к азиатским просторам, который с таким энтузиазмом провозгласили евразийцы. Но если вдуматься в сущность их географической, по преимуществу, идеологии, то в ней мы найдем ту же потребность в идеологическом утверждении необходимости принятия революции. Апелляция к географическому своеобразию Евразии, обосновывающему как первичный фактор все особенности социально-исторического процесса, протекающего в пределах данного месторазвития, несомненно подводит более прочное основание под весьма многие построения, которые крайне трудно отстаивать на почве государственного или расового национализма.

Евразийское единство, геополитическое, континентальное, влекущее за собой единства: политическое, экономическое и культурное и даже фонетикологическое (если можно так выразиться), не только обосновывало достаточно удачно своеобразие Российской Империи в прошлом и особенности Советского Союза в настоящем, но даже открывало возможности для расширения соответственного политического целого в сторону включения в него ряда континентальных территорий. Националистическая точка зрения, замененная географической и геополитической, открывала в евразийской доктрине пути к обоснованию самобытного пути России-Евразии, странным образом воскрешая и переплетая идеи славянофильского порядка с теорией «социализма в одной стране». С этой стороны крайне интересными являются географические и историко-экономические построения П. Н. Савицкого, наиболее стойкого идеолога евразийства³. Но именно здесь лежат и основные трудности. Евразийский, если угодно, национализм достаточно емко, чтобы охватить советское единство территориаль-

но; он удачно, кроме того, подводит базу под особенности хозяйственного и политического строя Союза. Но, обосновывая настоящее, он мало дает для будущего. Широкий и поэтому обесцвеченный «национализм» евразийства остается все тем же национализмом, потерявшим в этнической и расовой напряженности и пронизанным соответственными антагонизмами, которые вряд ли могут быть сняты на почве далеко не достигнутого в современной советской действительности, а только становящегося в борьбе нового классового государственного единства.

Естественно отсюда стремление расширить идеологическую базу и емкое территориально-географическое, своеобычное единство евразийского «месторазвития» наполнить особенностями культурно-историческими. Потребность в идеологии большого размаха именно здесь дает себя чувствовать особенно остро. Только с этой точки зрения можно понять устремление евразийства в сторону христианства и православия⁴ и фиксирование внимания на идеократии. К сожалению, эта почва для евразийцев не оказалась плодотворной. Христианство и православие исповедывало далеко не все население СССР, и около одной трети его стояло вне этого исповедания даже тогда, когда исповедание христианства было внешне принудительно.

Но и помимо того вопрос о православии — труднейший для всякого современного идеолога. Не говоря о непроясненности для современного европеизированного сознания символики и догматики православия (без чего, конечно, всякая попытка опереться на него будет внутренне противоречивой), даже вопрос о том, что оно представляет формально, является труднейшим. Еще сложнее обстоит дело, когда речь идет о православии на почве принятия революции.

Евразийцы в начальных своих построениях вышли из трудного положения, если и не удачно, то до времени остроумно. Принять пореволюционное православие им явно было нельзя, просто в силу того, что не было еще понимания, что же такое представляло православие XVIII и XIX веков. Их внимание соответственно остановилось на православии допетровском, но они, естественно, и его могли воспринять только с внешней стороны. Догматика православия и его допетровская, ныне старообрядческая, культовая проектика не могли в какой-либо мере увлечь евразийцев в силу той же полной непроясненности, нерасшифрованности ее для весьма многих. Отсюда понятно, что им пришлось воспользоваться только внешностью этого «православия», а именно его бытовой устойчивостью. Фиксирование внимания на «бытовом исповедничестве»⁵ было тем более значительно, а для евразийцев и удобно, что оно позволяло сближать с старо-русским бытовым укладом и архаические бытовые и хозяйственные порядки разного рода на-

родностей, включаемых в состав Евразии и к ней прикрепленных как к своему месторазвитию. Но вряд ли надо сейчас доказывать, что идеологию большого стиля [едва ли] можно было бы построить на почве подобного «бытового исповедничества».

VI

При всем том потребность в большой положительной и активной идеологии, которую можно было бы противопоставить тому, что делается в СССР, оставалась крайне настоятельной и ею в конце концов определился весь тот следующий период в истории евразийства, названный ими впоследствии «клямарским» уклоном⁶. Те же три момента: революция, идеология и действие продиктовали основные устремления, нашедшие себе отражение в деятельности этих левых евразийцев. Ответы, которые они попробовали дать, отличались достаточной определенностью, и их значение для дальнейших исканий в этой области не может быть преуменьшаемо.

Первый вопрос, стоявший перед ними, это революция. Но она, в ее русском воплощении, имела и имеет свою идеологию: таковы большевизм и коммунизм, а в основе марксизм. Та марксистская выучка, которую проходила и проходит сейчас русская молодежь, не может сбрасываться со счетов ни одним течением, которое рассчитывает строить для будущего жизненную идеологическую систему. Нельзя исключить марксизм и те импульсы, которые одних влекут, а других вгоняют в ярмо этого учения. Отсюда принятие левыми евразийцами Маркса и сосредоточение на нем внимания. Но социализм, интернационализм и революционный пафос марксизма никак не мирится с мыслью о том, что «Россия — особый мир». Он исключает и патриотизм, и национализм, даже в весьма широком смысле, обезцвеченный евразийцами. Тем более он враждебен быту и православию. Отсюда следующий шаг: Маркс и марксизм, взятые сами по себе, недостаточны, к ним необходимо какое-то подкрепление и дополнение для полноты идеологии.

Такое дополнение евразийские «уклонисты» нашли в философии Н. Ф. Федорова, где широчайшие мировые и космические проектировки связаны и с признанием значения России, и с глубочайшей догматикой православия, и с поразительным преобразовательным пафосом коллективного действия⁷. Можно спорить, в какой мере соединимы эти два имени, — безрелигиозная, злобно-разрушительная доктрина Маркса и благостно-преобразовательное, устремленное к последним целям учение Федорова. Ясно только одно: их соединение и даже сопоставление представляло

шаг, требовавший большой философской проработки и углубленного обоснования. Конечно, то соединение, которое намечалось в этой области группой левых евразийцев, не было и не могло быть ничем иным, как механическим соединением, чаще даже сопоставлением обоих указанных учений. Там, где нужен был углубленный синтез, там обозначилось лишь поверхностное смешение.

Нельзя, конечно, приуменьшать того факта, что впервые (и в этом бесспорная заслуга клямарских евразийцев) имя Н. Ф. Федорова и его учение были поставлены в связь с нашей действительностью и его проектика признана частично воплощающейся и подлежащей полному воплощению в России. Интерес к Федорову в широких кругах эмиграции (а ранее еще в довоенных и дореволюционных русских философских кругах) до этого не выходил из рамок теоретического ознакомления с «курьезным», в конце концов, мыслителем. Левые евразийцы впервые выставили имя Федорова как лозунг и учение его — как основание для реальной, творческой работы.

Не менее существенным был еще один шаг, сделанный евразийцами в сфере действия. Здесь решающими являются провозглашенные ими лозунги образования особого правящего отбора и возникновение на почве его единой партии, объединяемой идеократией как основой организации властвования (Н. С. Трубецкой)⁸. Не касаясь этих установок самих по себе, надо отметить, что они были связаны с довольно вульгарным и неудачным политическим положением, сводившимся к провозглашению евразийского течения новой единой политической партией, и притом единственной партией, имеющей своей задачей сменить в СССР большевиков. Этот привкус безобъективной и в своей основе безвкусной политики, практически беспомощной и неопределенной, оказался той апельсиновой коркой, на которой в дальнейшем сорвалось это интересное и чреватое многими возможностями течение.

VII

Перестройки, которые наметились в евразийском течении в связи с «клямарским уклоном», оказались слишком серьезными и выдвинутые ими положения слишком взрывчатыми, особенно по присоединению к ним требования какого-то действия, вылившегося в идею об образовании политической партии. Нет надобности вспоминать распад и раскол, который разыгрался в евразийских кругах⁹. Впрочем, следует отметить одно обстоятельство, которое его характеризовало. Это своеобразный «перепуг» со стороны основоположников евразийства, который вызвали построения

«клямарцев». Большая идеология, Маркс и Федоров, действенное стремление включиться в процесс русской революции — все это слишком ответственно и серьезно и, понятно, не могло не вызвать энергичнейшего отталкивания со стороны людей, практически если и рискнувших строить, то, во всяком случае, скромную, по природе провинциальную идеологию, не выходящую из пределов расширенного «евразийского» национализма.

Конечно, этот перепуг сам по себе не был обнаружен и в нем не признавались сами первоположные идеологи евразийства. Их расхождение и уход от постановок, выдвинутых Клямаром, мотивировался другими обстоятельствами и соображениями. Ни Маркс, ни Федоров, с выдвинутых ими точек зрения, не имели, не имеют и не могут иметь никакой связи с евразийством и построения этих авторов в отношении цельной и продуманной идеологии, которую-де развивают евразийцы, не имеют никакого значения.

При всем том, однако, отказ от Маркса и от Федорова для евразийцев был неизбежно отказом от большой идеологии. Мы не можем касаться здесь того противоречия, которое лежало в основе соединения этих имен. Конечно, оно не было и не могло быть жизненным, но, тем не менее, оно было знаком, свидетельствовавшим о стремлении наметить пути к новой идеологической системе синтетического типа, охватывающей революцию и традицию. Уход от этой задачи и связанный с ним евразийский раскол имел свое естественное завершение. Та часть, которая выдвигала вопрос о синтезе, бессильная осуществить его в силу своей идеологической слабости, выбрала Маркса и стала на пути элементарного принятия коммунизма и проделала весь торный путь выросших на почве устряловщины «возвращенцев». Ее вожди, перейдя на платформу восхваления советской власти, одни от снобирующих докладов в Лондоне скатились до правоверных статей в «Известиях», а другие, более житейски прозорливые и осторожные, предпочли примкнуть к безответственным троцкистским построениям¹⁰.

Вторая группа евразийцев, блюдущих «чистоту» этого учения, отвергла весьма решительно Маркса и стала говорить, что евразийцы борются с марксизмом-ленинизмом, и достаточно энергично отбросила Федорова, хотя в дальнейшем не имела сил бесповоротно исключить из поля своего внимания федоровские построения (В. Ильин)¹¹.

Отказ от построения вселенской идеологии большого стиля оказался роковым для евразийцев. От него они сохранили на несколько лет лишь политический «раж», выразившийся в виде публикации ряда активистских смехотворных листовок, где «молодые» евразийцы энергично напрашивались в наследники коммунистической партии и призывали к подготовке «евразийского правящего

отбора» из эмигрантских и комсомольских кругов. Конечно, эта безобразная в основе своей буффонада, способная лишь скомпрометировать то здоровое, что было и есть в евразийских построениях, имела и положительное значение. Она должна была показать и, надо думать, показала не одним евразийцам, что вне отчетливой идеологической установки невозможен и бесплоден всякий активизм. Необходимость осознания своих собственных идеологических предпосылок и разработка их, как предварительное условие всякого действия, можно думать, стали ясными всем, кто до сего дня причисляет себя к членам этого течения.

Бесспорно, клямарский раскол до сего времени болезненно дает себя знать евразийцам. Для построения «большой идеологии» нет сил и неизвестно, как и с кем идти на этом пути. Новое и дальнейшее подчеркивание различий «России-Евразии как особого мира» изживает себя и сменяется своей противоположностью, указанием черт общности ее с другими географико-политическими целыми. Отсутствие возможности построения целостной, общей идеологической системы создает предпосылку для работы по частям. Неудавшийся синтез влечет на пути анализа. Естествен в этом положении тот переход к конкретным и частным построениям, который характеризует евразийские писания последнего времени. Конечно, сами евразийцы не склонны объяснять этот путь неудачей, постигшей евразийство как попытку построения положительной идеологии большого стиля, и готовы видеть в нем естественное развитие своего учения, но достаточно вдуматься в тот крайний и часто односторонний географизм, который царствует в работах талантливейшего и интереснейшего евразийца П. Н. Савицкого, чтобы стало ясным, что им прикрывается идеологическая пустота построения, не выходящего за рамки расширенной националистической системы. «Евразийский» национализм — вот окончательная инстанция, к которой возводятся все соответствующие проективки.

Но, конечно, нельзя все же умалять эту сосредоточенность внимания на конкретной проблематике и проектике, преподносящейся под евразийским соусом. Она является весьма жизненной. О значении ее можно судить хотя бы по той быстроте, с которой наметки евразийцев воспринимаются советской властью. Можно сказать, что все основные постановки в деле разрешения транспортно-речной, канализационной и северной проблем, выдвинутые в начале 1931 года П. Н. Савицким, уже в конце того же года в СССР превратились в практически осуществляемые предприятия. Говоря так, мы имеем в виду такие сооружения, как Беломорско-Балтийский канал и всю серию работ, связанных с ним в дальнейшем, а также северные полярные экспедиции. Для всякого, кто следит сколько-нибудь внимательно за советской проектикой и методами

оповещения о ней, отчетливо прощупывается связь между этими предприятиями и статьей того же П. Н. Савицкого в сборнике «Тридцатые Годы»¹².

VIII

Нам пришлось посвятить так много внимания евразийцам потому, что именно их неудача и породила все то разнообразие «пореволюционных» группировок, которые весьма энергично размножались в последние годы. Потребность осталась неудовлетворенной. Большая идеология не создана или не принята, и для разумного действия, возможного при ясной постановке цели, не остается места, а попытки что-то делать вырождаются или в большую судорогу, или в смехотворную суетню.

Вопрос принятия революции и дальнейшего движения в направлении ее развития уже исходя из того, что она принесла с собою, требует какого-то более глубокого продумывания. По-видимому, не все благополучно в той основной постановке, которую наметил еще Устрялов. «Национализация Октября» является проблемой нелегкой, в силу особенностей этого самого «Октября». Ясно после опыта 20-х годов, что на почве национализма, хотя бы и расширенного, «евразийского», невозможно держаться и нельзя строить. Русская революция поставила интернациональную проблему, не складывающуюся в рамки даже «особых миров» и «государств-континентов». Сама революция отреклась от своего имени, и, будучи русской в своем истоке и совершении, она называет себя сейчас «советской» и «социалистической», а для того политического образования, которое возникло на ее почве, она отвергла имя России и избрала имя Союза Советских Социалистических Республик. Таким образом, речь идет об интернационализме в идеологии, а соединение его с национализмом представляет задачу крайне сложную, если не противоречивую. Естественно отсюда искать какую-либо иную почву для построения той синтетической идеологии, которая необходима для принятия революции.

Наша мысль, понятно, пытается искать ее в христианстве, по какому пути уже попробовали, в сущности, идти евразийцы с своим «бытовым исповедничеством». Но вот здесь-то и заключается основная трудность. Христианство, тем более в своем православном исповедании, не обладает разработанной идеологией интернационального типа. Вселенское по заданию, оно не имеет того определенного отношения к международной проблеме, какое дано хотя бы в католицизме. Для последнего эта проблема решена на основе интернационализма католической церковной организации, и в вопросе о революции для него речь идет о «или-или», тогда как пе-

ред православным сознанием стоит задача найти объединяющее и все восполняющее «и».

Отсюда понятны те дальнейшие «пореволюционные» движения мысли, внимание которых в той или иной мере сосредоточено (положительно или отрицательно) на христианстве. К их числу следует отнести группу, объединяющуюся вокруг журнала «Новый Град», группу «Утвержденцев» и группу «Третьей России»¹³. Характернейшей чертой всех их является стремление найти и выработать новое понимание совершающегося в России и в мире катастрофического процесса. Разным подходом к этому «новому» характеризуется каждое из этих течений. «Новый Град» пытается найти новое сознание, возможно больше сохранив из старого. Для него такому сохранению подлежат, наряду с христианством и православием, такие образования, как демократия и свобода и, пожалуй, даже народоправство в его основных чертах. Существенно скромнее в этом отношении утвержденцы. Их основная позиция — сохранение христианства в составе той новой идеологии, к возникновению которой они стремятся и необходимость создания которой хотят утвердить. Вопросы демократического строя для них являются второстепенными перед тем подданством идее, которую призвана осуществить Россия, выносившая в революции начала нового общественного уклада. Еще радикальнее в этом отношении представители «Третьей России» — они не только не заинтересованы в христианстве, ни тем более в православии, но даже прямо враждебны ему, рассматривая его как угнетающее жизнь аскетическое учение. От христианства они готовы заимствовать некоторые элементы, которые могут в будущем войти в выдвигаемую ими религию нового мессианизма, нового человекобожеского или даже просто человеческого, титанического мировоззрения.

Даже в поверхностном перечислении намечаются те стороны в этих построениях, которые связывают их исторически с евразийством и в которых намечается искание пути к преодолению тех дефектов, которые характерны для последнего. Все это попытки как-то заострить и отшлифовать несколько идеологически расплывчатое (хотя географически четкое) построение евразийцев и в то же время найти, наметить какой-то путь к действию, преодолев узкие политические подходы к нему. В этом отношении все они подходят к той роковой черте, которую не могли обогнуть евразийцы. Пытаясь строить синтетическую идеологию, почти [все] они на разные лады «выкликают» имя Н. Ф. Федорова¹⁴. Не решаясь прямо говорить о его учении, развивать и осмысливать действительность в плане его построений, они все упоминают о нем, забывая, что его учение неотделимо от дела и действия и не случайно названо «Философией Общего Дела».

К. А. ЧХЕИДЗЕ

Проблема идеократии

Со стороны формальной — монархия есть правление *одного*, аристократия — правление *немногих*, демократия — правление *многих*, в идеале правление, если не *всех*, то от имени всех и во имя всех. Эволюция образов правления состоит в расширении понятия носителей суверенитета. «Государство — это я» (королевский абсолютизм) сменяется «буржуазной эпохой», в течение которой знаменитая фраза аббата Сизэйса («Чем было третье сословие? — ничем; чем оно должно стать? — всем») ¹ отнюдь не была «пустым звуком»; в дальнейшем в управление государством вовлекаются все новые и новые массы (пролетариат, женщины, натурализованные иностранцы и т. д.). Со стороны внутренней: принцип монархии — династия, аристократии — происхождение, демократии — воля большинства, в которой видят общую волю населения данного суверенного государства.

Какая форма государственного устройства имеет определенно выраженную тенденцию к расширению? Закон творения по своему образу и подобию действителен и в области режимов. Французские республиканцы клялись превратить весь мир в республику. Императорские орлы Наполеона всюду, где они побеждали, содействовали возникновению «узурпаторских» монархий. В конце концов восторжествовали «законные» государи, образовавшие Священный Союз. Священный Союз опять-таки задавался целью повсеместного насаждения и укрепления законного образа правления, т. е. династического принципа... Однако великая война и пронесшиеся вслед за ней революции (в России, Австро-Венгрии, Германии, Италии, Испании и др. странах) принесли лавры демократии. Кульминационным пунктом расцвета демократии явились: Версальский мир и учреждение Лиги Наций. Поистине можно сказать, что торжественное признание демократического образа правления за истинный, справедливый и идеальный носило тогда характер такого события, которое определяет ход всемирной истории.

И вот в годы величайшей славы вдруг раздаются сначала тревожные и полные недоумения (даже страха), а потом все более уверенные голоса о кризисе демократии. К концу двадцатых годов сознание кризиса становится всеобщим: самые ярые защитники демократии как принципа и как нынешней парламентарной формы его выражения — не отрицают наличия кризиса; в некоторых странах устраиваются даже анкеты с запросом: где и в чем выход из кризиса.

Но правильнее спросить — в чем существо кризиса демократии? История современного *светского* государства начинается там, где кончается история средневековой теократии. Правы те, кто утверждает, что *только сейчас* окончательно отмирают отдельные элементы средневековых воззрений и связанные с ними условности государственной жизни и житейского обихода. Первая серьезная брешь в броне целостного идеала средневекового государства была пробита, когда раздалось волшебное слово *свобода*. В те времена это относилось к вероисповеданию, но впоследствии взрывчатая сила свободы распространилась и на другие области жизни. В течение всего новейшего периода, начинаемого обычно с гуманизма, идет процесс расширения понятия свободы, причем в понятие это вкладывается *отрицательное* содержание. Стремления освободиться от «деспотизма в делах веры» дополняются и углубляются стремлением освободиться «от абсолютизма верховной власти»; далее обнаруживается воля к эмансипации «от экономического гнета», «от семейных и родственных уз», «от норм общественной нравственности», «от всякого рода условностей и предрассудков» — в число которых каждый включает то или иное правило поведения, соответственно своим воззрениям, вкусам и общему культурному уровню. В момент, когда отрицательная свобода достигла умопомрачительных пределов (напр<имер>, сексуальная свобода, конкретизировавшаяся в легализации педерастии; экономическая свобода, при которой оказалось возможным сжигать миллионы тонн зерна; свобода нравов, выразившаяся в публичном нюдизме и т. д.), — раздаются призывы к пересмотру всего строя современной жизни; пропагандируется переоценка всех ценностей, при которой начисто отрицается всякая свобода; из разных стран и по разным поводам высказывается мысль о необходимости *возврата* к средневековью или отмечается самочинная тяга разных сторон нынешней жизни к нему, к установлению «нового средневековья» (Н. А. Бердяев, О. Шпенглер, проф. Виппер и мн<огие> др<угие>). Еще не остыл пафос превознесения свободы — и уже возникает сомнение в ее разумности и пользе. Нарождается пафос несвободы, и он грозит приобрести характер нового идола.

Все ли заслуживает осуждения в той (отрицательной) свободе, о которой говорилось выше? Возможно ли было без нее раскрепощение мысли, принесшее необыкновенный расцвет науки — этой гордости человечества? Отрицательная свобода, и только она, обусловила грандиозный рост положительных знаний и связанного с ним технического прогресса. Это же оружие сразило феодализм, крепостное право, закабаление женщины. Есть взгляд, что только отрицание средневековой оценки человека как вечного *раба* Божия открыло путь к осознанию человеком своего богосыновства. На сцену

выступают великие фигуры дерзателей и пророков типа Ницше, Вагнера, Эдисона, Достоевского, от которых начинается отрицание отрицания — законный плод предыдущей эпохи. Век отрицания, тесно связанный с явлением индивидуализма, дал бесконечную галерею *героев* в самом подлинном и глубоком смысле этого слова; яркой роковой чертой их является крайнее *одиночество*. Весь байронизм с его привлекательными и отталкивающими чертами вышел из недр отрицательного мироощущения.

Завоевания человечества, основанные на отрицательной свободе, показывают, что и в этот период действовал «разум истории». Но отрицательная свобода принесла людям великий, болезненно переживаемый ущерб. Век гуманизма, когда *отдельный* человек признавался «мерой всех вещей», отучил этого самого человека мыслить *общими* представлениями. По мере возрастания научных сведений происходила крайняя дифференциация отдельных областей знания и уродливая специализация в каждой данной области. Параллельно увеличению материального благосостояния общества наблюдалось т<ак> наз<ываемое> разделение труда, ведущее за собою (в силу социальных условий) сужение духовных запросов людей, их внутреннее разделение. В Средние века между королем и крестьянином было больше точек взаимного понимания и общих интересов, чем в Новое время между двумя обитателями небоскреба, из которых один занимает весь этаж, имеет автомобили, яхту, высшее образование, гарем в нескольких мировых столицах и т. д., а другой довольствуется половиной комнаты на 101 этаже, питается горохом и «газетой-копейкой», работает 12 часов в день и ждет счастья от лотерейного билета. Но взаимное непонимание этих двух людей в области жизненных удобств и удовольствий — вещь ничтожная сравнительно с тем хаосом полумыслей и смутным зародышем понятий, когда дело касается высших предметов. Нет никаких связей («связь» в смысле *religio*) между массами современников, как только оказываются они перед вопрошающим и грозным лицом вечных проблем. Фр. Ницше предсказывал, что будущие окончательно эмансипированные люди «будут мигать»². Он упустил из виду другую возможность — они сумеют также взрывать, травить и уничтожать, упиваясь стихией разрушения.

Главный порок отрицательной свободы состоит в том, что она привела современное цивилизованное человечество к забвению *культуры общих представлений и понятий*. Обилию гениев-одиночек ни в какой степени не соответствует воля к гениальности у *народов*, вообще у *больших коллективов*. Скажем заранее и намного предваряя изложение: секрет пусть временного, пусть обратительного (для сознания тех или иных людей), однако бесспорного успеха коммунизма, фашизма и национал-социализма именно в том и состоит, что эти массовые движения будят у боль-

ших коллективов волю к гениальности. Чтобы конкретизировать эту мысль примером, вспомним несравненные памятники Средних веков — они высятся, подобно мощному порыву бесчисленных воль, окаменевших в момент величайшего молитвенного восторга на площадях городов. Есть ли в недавней действительности что-либо соответствующее этим великанам? Разве что гигантские «братские могилы» 1914—1918 годов могут сравняться с ними по «количеству затраченной энергии». Потеря сознания, формулированного в тезисе средневековых реалистов: «*universalia sunt realia*»³, жестоко мстит за себя. Самое убедительное свидетельство нашего коллективного мирозерцательного бессилия заключается в чреватой потрясающими последствиями дисгармонии между непомерно и безгранично развившимся научно-техническим прогрессом и поразительно жалким, уродливо слабым духовно-моральным уровнем. Необыкновенно грустное чувство овладевает читателем, не совсем отказывающимся от человеколюбия, при знакомстве с достижениями в деле выработки ядовитых газов и разных динамитов. С точки зрения культуры общих представлений, современные народы напоминают детей или недорослей, в руки которых попали револьверы и адские машины. Директор парижской школы химии и физики проф. Ланжевен⁴ заявил, что *материального* спасения от газов и динамитов — нет. Есть надежда, что *пропаганда мира* спасет народы от взаимного истребления (это обращение к *слову*, к власти *духа* над материей — ведь «в начале было Слово», — чрезвычайно характерно для отмеченной здесь дисгармонии); [и есть] известные ученые, утверждающие, что мир идет к гибели через саморазрушение! Такого рода заявления констатируют бессилие аналитически воспитанной научной мысли овладеть ею же разбуженными стихиями природы. Но когда отступает анализ, — синтез вступает в свои права. Он прежде всего стремится установить причинно-следственную связь, найти «концы и начала».

Аналитическое мышление развилось на почве отрицательной свободы и внутренне связанного с ней индуктивного метода*.

Отрицание и анализ были двумя ногами кумира-прогресса, — истинного божка недавнего времени. Нельзя оспаривать, что в области естественных и технических наук эти «ноги» способны были делать семимильные шаги. Человечество мчалось. — Куда? — «вперед!» — Что такое «вперед»? Но чтобы основательно задуматься над этим вопросом, переключающим мышление в «ненаучные» проблемы, понадобился 1914 год и все последующие...

* В споре реалистов с номиналистами победили последние: из номинализма исходило все протестантство; между индуктивным методом Бэкона, от которого ведет свое происхождение современная наука, и номинализмом — совершенно очевидное сродство.

Преобладание аналитического подхода предопределяло установки сознания в области общественных отношений. Вопреки материалистам, не «бытие определяет сознание», но наши представления о форме и содержании социальной жизни являются проекциями сознания на живые процессы социального развития. Говоря шире — сознание, повинувшись логике мировоззрительных установок, как бы *отбирает* из явлений социальной жизни то, что с ними наиболее согласуется. И так как аналитическая установка требовала расчлененного, разделительного представления об общественном строе, то неудивителен успех *классовой* теорий, которая, как на это показывает само название, — «классифицировала» людей, подобно тому как энтомолог классифицирует жучков. Но энтомолог в своей работе руководствуется положительными и для всех очевидными признаками; тогда как и сам основатель классовой теории К. Маркс не мог дать точного определения «класса». Замечателен закономерный параллелизм явлений расчленения и распадаения, который разным областям общественной жизни того периода. Сознание, приученное сосредоточиваться по разделительным моментам и не замечать объединительных, затрагивает семью, общество, нацию, государство, всюду действуя подобно скальпелю хирурга. Прикоснувшись к супружескому союзу («да будут двое в плоть едину»), он подчеркнул *женскость* женщины и *мужескость* мужчины* — усиливаясь сугубым вниманием в сторону их противоположностей. А это повело к противопоставлению полов, которое сказалось в расшатывании семейных устоев, драмах, разводах и пр. Литература недавнего минувшего, от Гюи де Мопассана до Арцыбашева, дает бесчисленное количество ярких образцов влияния аналитического мышления на семью. Вместе с тем это же мышление (вместе с другими факторами, как экономический) содействовало совершенно небывалому обострению «женского вопроса». Никакими «социальными причинами» невозможно объяснить ту нервозность, несправедливую обоюдную злость, неправды, которыми сопровождалась «эмансипация», «суфражизм» и пр. Все это имеет корни не в «социальном» строе (вернее, не столько в социальном), сколько в психопатологическом — на почве аналитического раздражения половой иноприродности мужчины и женщины. Отголоски минувших боев отнюдь не являются редкостью и в наши дни. Однако это лишь отголоски.

* Русское слово «половой», «пол», происходящее от половины, т. е. как бы нечто единое разделили на половины, прескрасно передает картину естественной дисгармонии *человеческой* природы. Вспомним, что *первые* слова Библии говорят о создании *человека*, а не мужа или жены. Так же французское *sex*, отсеченный — новая иллюстрация той же мысли о поле.

Общественно-политическая жизнь аналитической эпохи представляет собою непрерывную борьбу «классов», возобновившуюся и в послевоенную эпоху, чем до крайности осложнен и без того тяжелый кризис демократизма. Можно даже сказать, что общественно-политическая жизнь, как сердцевина государственного целого, является главным полем разыгрывающейся битвы. Причем соответственно расширению понятия носителей суверенитета — увеличилось число активных социальных сил, вовлеченных в столкновение и борьбу. Если, говоря символически, раньше боевым полем был королевский или царский трон, впоследствии «общее собрание представителей правящего сословия», будь то дворяне или буржуазия, то теперь наступили времена, когда все сословия приняли деятельное участие в государственной жизни. Само по себе положительное и нужное явление это, благодаря все тому же аналитическому воззрению, сделалось источником многих бед. В этой борьбе общественных состояний выражается кризис государства во внешней форме.

Термин и понятие «класс», возникший первоначально в приложении к «рабочим» и капиталистам», впоследствии распространился и на другие слои общества. Появился «земледельческий класс», «класс торговцев», «класс интеллигентных служащих», «класс государственных служащих» и пр. В СССР, где классовая теория признана в качестве непогрешимого догмата, классово-разделительная инерция привела к сложному представлению о земледельцах, к различению в их среде «кулаков», «середняков», «бедняков». Рядом с этими тремя категориями вырастает новая: «батраки»... Соответствует ли это деление (в любой стране, не только в СССР) какой-либо общественной реальности или это *фикция* — неблагоприятное последствие аналитического мышления? Каждый из «классов», чем больше обособлялся от целого, к которому принадлежал, тем рьянее разрабатывал свою особую «идеологию», свой особый, по необходимости *малый*, недостаточный, ущербленный, *дробный* идеал, который, однако, заявлял претензию на всеобщность признания, поскольку каждый из подобных размельченных «классиков», сформировываясь в политическую партию, выходил на государственную трибуну с агитацией в свою исключительную пользу. В области идей борьба «классиков» выливается в борьбу идеалов — к этому важнейшему гордиеву узлу современности придется еще не раз вернуться.

В национальном отношении в эпоху анализа сказалась тенденция к национальному самоопределению, послужившему, с одной стороны, большому культурному подъему отдельных народов, так что понятие *нация* заслонило даже в представлении современников понятие государства (почему и главный международный орган называется Лигой *Наций*, хотя объединяет *государства*), а

с другой — повела к бесконечным тяжбам, грозящим закончиться далеко не по-добрососедски. Без сомнения, национальное самоопределение как таковое есть высокая ценность. Но эта ценность, реализуемая в условиях анализа и отрицания, значительно обесценена, ее умаляют чувства национальной обособленности, национального самодовольства и — поразительно интенсивное желание ассимилировать другие, находящиеся поблизости народы. Было бы наивно и односторонне искать объяснения этим явлениям в «империализме», в мотивах хозяйственной экспансии и т. п. Такие мотивы существуют, но — без связи или без прямой связи с национальной проблемой. Ни о каком империализме или экономизме не может идти речь в спорах, какие велись, например, между грузинами, армянами, абхазцами, осетинами и некоторыми другими народами на Кавказе. Так же трудно найти экономику или империализм в пограничных словако-карпаторусских спорах и им подобных. Заметим, что собственно *народы*, трудящиеся слои населения, относятся к этим спорам совсем иначе, нежели возглавляющая их интеллигенция, воспитанная в отрицательно-аналитической атмосфере. Эти споры будут вестись, напрасно изнуряя народности, поворачивая их внимание в ненадлежащую: не в должную (объединительную), а в недолжную (разъединительную) сторону, покуда не произойдет некоторый «поворот мирозерцательного винта» (выражение В. Н. Ильина).

* * *

Аналитический склад мышления разделил общество на «классы», расслоил его, а проекция эгоцентризма оформила это расслоение, придав ему организационные формы партий, при этом снабженных малыми — ущербленными — дробными идеалами. Но то, что эти идеалы ущербленные и дробные — знают не те, кто их выращивал и стремился реализовать в жизни, т. е. не люди анализа и отрицания, но те, кто подвергался (и подвергаются) воздействию дробных идеалов, т. е. массы населения, весь человеческий массив политического целого. Каждая партия, вопреки своей «классовой природе», обращается ко *всему* населению с призывом поддержать ее, *выбрать* ее, довериться ей и — следовательно — признать ее общественный идеал за единственный и всеобщий. Ни одна из партий не прокламирует свою дробность, хотя для нужд агитации и варьирует воззвания, применительно к каждой социальной среде. Однако жизнь и современное сознание отвергают систематические покушения «с негодными средствами» и требуют не дробного, а целостного идеала. Постепенно все начинают видеть вредность дробления, будь то социально-политического или идейного. Инстинкт народного самосохранения дает обратный рефлекс, направ-

ленный на *отрицание отрицания* и обнаруживающий волю к утверждению положительных начал государственного строительства, укрепленного сознанием единства целого. С другой стороны, ширится опасное отношение отдельных групп населения к представителям государства и к форме государственной жизни как таковой. Неудовлетворение народных чаяний, исканий, неясных стремлений (истинная задача политика всегда состояла в том, чтобы оформить неясные стремления народа и реализовать их в соответствии с потребностями времени и представлениями о должном) — сеет недоброжелательное отношение к представителям государства, создает почву для произрастания сомнений в нужности государства как формы общежития, как общего дела. Обманутые в своих ожиданиях люди (иногда чрезвычайно чувствительные, искренние люди — революционерам нельзя отказать ни в темпераментности, ни в известной высоте намерений) приходят к выводу, что государственные деятели — «паразиты» и «дармоеды», а само государство — насилие, ничем не оправдываемое и бессмысленное.

Под давлением этих двух прессов (инстинктивный порыв к новому и критика старого) начинается сотрясение государства, вскрываются элементы его перерождения, обнаруживаются силы, реализующиеся в форме фашизма, гитлеризма, коммунизма. С точки зрения многопартийной, парламентарной, демократической системы — коммунизм, фашизм, национал-социализм и подобные течения есть противозаконное стремление какой-то *одной* партии стать «партией партий» и таким образом отменить все другие партии и заменить их одною собою. С точки зрения идейной — это есть попытка ликвидации дробных идеалов и воля заменить их каким-то одним — высшим — всеобщим идеалом.

Помимо открытой формы создания «партии партий» известны также и скрытые формы, когда заключаются негласные или гласные сговоры отдельных партий (эта задача облегчается тем, что все участники сговора — интеллигентные профессионалы от политики и воспитаны в одном духе); или же устанавливается скрытая форма диктатуры одного или нескольких политических деятелей — в обоих случаях цель и метод аналогичны: отталкиваются от конкуренции и борьбы «дробных идеалов» и стремятся к признанию какого-то одного, хотя и в неясном виде. Вопрос о том, какова дальнейшая судьба такого рода метаморфозы, весьма гадательный, и мы оставим политическую астрологию вне рассмотрения.

Преодоление анализа и отрицательной свободы, попытка ликвидации социального разделения и дробных идеалов, воля к концентрации государственных сил и исканию единого идеала — таковы главные линии, по которым направляется современная жизнь в поисках выхода из кризиса. В трактате «О государственном строе и

форме правления», князь Н. С. Трубецкой пришел к выводу, что кризис демократии преодолевается и преодолется на путях создания *идеократии* (Евразийская Хроника, VIII, 1928)⁵.

Являются ли итальянский фашизм, немецкий национал-социализм и русский коммунизм теми идеократиями, которые замиряют человечество и поставят его на служение высшей идее? — Кн. Трубецкой отвечает на *этот* вопрос отрицательно. Нынешние идеократии есть *лже-идеократии*.

Итальянский фашизм и немецкий гитлеризм несут на себе печать расового начала, они пропитаны биологизмом (переходящим у крайних гакенкрейцеров в бестиализм). Тенденция к итальянизации и германизации всего населения не может иметь характера *общеэзначимой максимы*. Напротив, с точки зрения всемирно-исторической она имеет все признаки провинциализма. Недаром Б. Муссолини как-то сказал, что «итальянский фашизм отнюдь не является предметом экспорта». Но и со стороны идейной ни фашизм, ни гитлеризм не могут быть признаны истинной идеократией. Оба эти учения отступили от решения общих проблем, от творчества общих представлений, в которых нуждается современность, и, сами не справившись с этой задачей, передоверили ее разрешение католической церкви (в Италии — договором в феврале 1930 года, в Германии — июльским договором 1933 года; попытка создания *новой* общегерманской церкви, предшествовавшая переговорам с Ватиканом, обнаружила никчемность и худосочность религиозной мысли гитлеризма). Можно спорить или соглашаться с тем положением, что сосредоточение фашистской Италии и гитлеровской Германии на внутренних задачах приносит этим странам благо. Бесспорным кажется констатирование, что, преодолевая (и то сомнительно в смысле долговечности) частные «эгоцентризмы» классов и партий внутри себя, фашизм и гитлеризм сами являются грандиозными «эгоцентризмами» во внешних отношениях: они не только не разрешили основную катастрофическую дисгармонию современности (между научно-техническим прогрессом и духовно-моральным уровнем), но еще усилили ее. Если дать волю обоим этим течениям, они взорвут себя и окружающих в максимально короткий срок. Сознание этой возможности тревожит искренних людей, заставляет иных из них искать спасения в отживающей парламентарно многопартийной форме, — и тогда весь процесс искания начинается с «азов» и человеческая мысль мечется и бьется в поисках выхода.

Быть может, третья из попыток создания идеократии — коммунизм — ближе подошел к истинной идеократии? — Периодическая популярность коммунизма по обе стороны океана и многолетнее его властвование в России принуждают поставить эту проблему на обсуждение. Но тут исследователь наталкивается на ряд непре-

одолимых препятствий. Прежде всего нет возможности определить с теоретической стороны: что такое русский коммунизм? На протяжении лет мы видим непрерывную смену в самой гуще коммунистической среды. Объективное изучение находит ряд непримиримых противоречий в тех официально провозглашенных «догматах», которые известны под именем марксизма, диалектического материализма, ленинизма, сталинизма. Жестокая борьба «механистов» и «диалектиков» внутри партии, демонстрирующая неустойчивость и неразработанность теоретической мысли русского коммунизма, в то же время указывает на интересный процесс *приспособления* теории к постоянно меняющейся жизненной обстановке. Поэтому, вне всякого сомнения, нынешний сталинизм — не есть *последнее* слово русской революции. Будут сказаны еще иные слова, и произойдут иные дела. Важно наметить общий характер советской жизни, ориентируясь на идеократию. Там, как нигде, может быть, с полной обнаженностью сталкиваются элементы отрицательно-аналитического мышления (ведь коммунизм есть сгусток этого мышления, в чем и состоит его взрывчатая сила) старой эпохи с элементами нарождающейся, синтетической. Классовое разделение, приведшее к такой детализации и такому дроблению, которые в корне подрывают *всякую* общественную жизнь (крестьянин, обладатель лошади, противопоставляется безлошадному), вызвало к жизни чрезвычайно широкое и объединяющее понятие *трудоизгоя*. Форма труда разделяет, но труд как процесс, как солидарно-всечеловеческое одоление природы — объединяет. Насильственное возвышение дробного, классового идеала городского пролетариата (ранние коммунисты не скрывали, что они — представители *рабочего* класса) над всеми остальными, противоестественный — в условиях пролетарской диктатуры — опять-таки насильственный союз с крестьянством — повели за собой *несколько* технических и организационных *революций* в сельском хозяйстве, производимых сверху актами власти. Яростная и ни с чем не сравнимая по обилию кровавых жертв война предопределила создание новых надклассовых общенародных идеологий, которым, по-видимому, суждено наследовать коммунизму. Свирепое подавление личного начала, с которого начал коммунизм; его бешеное отрицание личности как хозяйственного деятеля, как героического начала истории, как самоценности и в известном смысле самоцели — обернулось в СССР неслыханным рабством масс перед отдельной личностью, хотя это и находится в противоречии с общим мнением о том, что «халифы обычно бывают лишь на час». Надо вдуматься в сочетание: культа героев и насаждения коллективизма, чтобы понять глубочайшие противоречия, раздирающие Советскую Россию. Это страна, в которой с небывалой силой и остротой борются два мира: мир анализа, отрицания, разделения с миром единения и

утверждения. Поэтому, невзирая на отчаянную действительность, Россия полна энергии и надежд — и вовсе не случайно то, что именно в русской мыслящей среде раздалось первое слово об идеократии.

Итак, коммунизм, фашизм и гитлеризм, хотя и несут в себе отдельные зародыши, из которых могла бы развиться синтетическая форма будущего государственного устройства — идеократии, — но они суть псевдо-идеократии. Начальные шаги в направлении к выходу из кризиса оказываются ложными. Может ли это прекратить дальнейшее искание? — Ведь среди разногласия современности не редкость услышать призыв к полному отказу от науки, культуры, от цивилизации, от техники, призыв к возвращению к естественному состоянию. Помимо Толстого большого есть множество маленьких Толстых — и им необходимо вспомнить ту простую истину «фактического порядка», что вылупившийся из яйца птенец (будь то голубь или ястреб) не может быть водворен обратно в разбитую скорлупу. Тот, кто добровольно и сознательно не следует путям судьбы, оказывается (согласно старой латинской поговорке) влекомым судьбой. Если современные государственные идеалы из среды «передовых» или «отсталых» партий не в состоянии справиться с задачами, выросшими перед современностью, не в силах указать людям нечто столь высокое и вдохновляющее, что объединило бы их и повело к дальнейшему развитию, не способны овладеть стихиями природы, ворвавшимся в жизнь посредством открытий в области техники, — то значит ли это, что вообще в области идей нет ничего соравного требованиям современности?

Мы живем в эпоху «мировой революции». Это не фраза — это самое сильное бродило современной жизни. В отношении изучаемого вопроса мировая революция сказывается в том, что рамки нынешнего государства (в основном скопированного с довоенного) не удовлетворяют требованиям усложнившейся социальной проблематики, слишком узки для целесообразного ее разрешения. Зачатки инстинктивного объединения (трагически задавленные, но не окончательно уничтоженные катастрофой 14-го года) уже в старое время перешагивали через границы государств. Послевоенные события привели к тенденции объединения *материкового* масштаба. По ряду экономических, политических и психических признаков можно изобразить контуры по крайней мере «четырех государств-материков»: Пан-Европа, Пан-Америка, Пан-Россия (иначе — Евразия, иначе — Советский Союз) и Пан-Азия. Явление *материкового* патриотизма (американского, европейского, «советского», азиатского) стали повседневным событием. Но имеется целая система *живых нитей*, образующая ткань *всемирного* объединения, хотя нельзя отрицать ажурность этой ткани, лег-

кую возможность ее разрыва. Тем не менее всемирные политические, экономические, научные и пр. конгрессы, учреждение Лиги Наций, религиозные общины, художественные выставки, театр, спортивные состязания, а в особенности доступные массам транспорт, пресса, кинематограф, *радио* — все это обладает колоссальной силой воздействия и, собственно говоря, мы не в состоянии учесть всю значительность последовательного и непрерывного (ежедневного в радио, частого в кино) *воспитательного* воздействия этих факторов. Можно, без опасения ошибиться, констатировать факт нарастания общности психических переживаний во всем мире.

Техника (в частности, техника искусства) — далеко опередила философскую мысль. Но на эту кричащую дисгармонию уже многократно обращалось внимание. В момент, когда практика жизни подводит человечество во всех концах земли к проблеме единства, накануне осознания возможности и необходимости осмысления общих целей и общего дела всего людского рода — не видно духовных течений, которые были бы на высоте ставимых самой жизнью задач. — Та именно наука, которая развилась на почве анализа, отрицания и индукции, которая разбила целостный идеал Средневековья, создала технику, а через нее трагический кризис нашего времени, — эта же наука (вместе с поэзией и философией) должна указать: что делать? — Спросим: *куда* растет научно-техническая мысль? Чего она хочет достигнуть? — Нельзя ли попытаться кратко сформулировать, что руководящей целью научно-технического прогресса является овладение *космическими* энергиями и, следовательно, овладение Космосом? Кропотливое исследование элементов веществ, из которых состоит мир, перерождается в грандиозный замысел овладения силами мира. Спектральный анализ, использование энергии морских волн, солнечных лучей, полеты в стратосферу, опыты радиопередачи в междупланетные пространства, искусственное дождевание, проекты оводнения Сахары и среднеазиатских пустынь — все это ввело и вводит нас в тесное общение с силами и жизнью Космоса. Недавний, ограниченный земными рамками, рационализм преодолевается, и земля, наша «низменная» земля, осознается небесным телом. Она — принадлежит небу и неотделима от начинаемой нами постигаться Большой Жизни Вселенной. Через это восстанавливается родство человека с природой, но не для того, чтобы человека низвести к природе, а для того, чтобы природу поднять до человека. Знаменитой «дарвиновской обезьяне» противопоставляется «библейский прах», из которого был сотворен человек, — с материалистической точки зрения, в последней фазе своего развития, совпавшей со спиритуалистической, прах, т. е. совокупность атомов, *первее* и человека, и обезьяны. Материализм, монизм и

эволюционизм привели к представлению о «самооодухотворяющейся материи», но это представление равносильно религиозному представлению о «материализующемся духе». Из недр генетической «научной» постановки проблем непосредственно рождается «ненаучная» телеологическая, целеустремительная, религиозная проблема — *назначения* человека и мира. Чувство родства с Космосом вызывает уверенность, что воля, ум и вдохновение человека способны организовать и преобразовать Космос. Самое слово «космический» (одного корня «косметический») говорит об украшении, красоте. Обретая в себе желание единства и красоты, человек не находит ничего невероятного или невозможного в мысли о том, что *этот* мир может и должен быть прекрасным, *совершенным* и что сделать его таким, «усовершенствовать» природу, он должен сам своим трудом. Осознание себя двигателем Космоса, его душой и волей, брезжащее в технических деяниях человека, уже давно имеет отзвук в поэзии (Уитмена, Верхарна, Брюсова). В меньшей степени оно имело место в философии, если не считать одного исключения. Говоря так, мы имеем в виду «Философию Общего Дела». Эта выработанная в конце прошлого века в России философская система была до сих пор под спудом, и только теперь, когда совместное действие научно-технического прогресса и всеобщего кризиса поставило человечество лицом к лицу с проблемой жизненного устройства на новых началах, — она и ее автор, Н. Ф. Федоров, начинают привлекать внимание.

Итак, мы приходим к тому выводу, что частные и временные проблемы современности тесно связаны с общими и вечными, и это указывает на существенно религиозный характер современных исканий. Проблема идеократии упирается в проблему *совершенной идеократии*.

В. А. КУЛИКОВ

Религия и наука

Есть только одна, единственно подлинная, реальная трагедия в человеческом существовании на земле: это — смерть человека. Увы, наша эпоха, прошедшая через кладбища мировой бойни, повергнувшая народы в хаос жестоких и кровавых революций, в значительной степени лишена чувствительности к той неправде и несправедности, которые обнаруживаются в явлениях разложения и смерти. Человечество наших дней привыкло к зловонию распада, в какой бы сфере бытия оно ни возникало: в биологической,

нравственной или социальной. В этой привычке кроется величайшая опасность ложного восприятия явлений жизни, опасность подмены подлинного бытия ускользающим бванием. Человек двадцатого века вошел в гигантскую лабораторию, где все ее пространство и все его время поглощено постановкой опытов по анализу разнообразнейших явлений жизни. Для чего? Этот акт не может быть бессознательным, т. е. производимым из озорства («что, дескать, получится»). Он должен быть освещен ясной целью, смыслом, который не может оставаться в потемках анализа. Ему нужен свет солнца организационной идеи, долженствующей претворить аналитический хаос в синтетический космос.

Недостаточно только одного указания на эту идею. Поистине, тот, кто это сделал, — сделал величайшее в человеческой истории. Но нельзя думать, что отныне человеческой истории обеспечен новый путь развития, хотим ли мы этого или не хотим. Преображение мира есть не менее (а вероятнее всего, более) сложный и длительный процесс, чем шестоднев его творения. Ибо если мир мог быть создан без нас, то преобразен без нас он быть не может. Но если тогда действовала одна — хотя и триединая — воля, теперь нужна консолидация множественности волей. Вот почему и вот что значит: «да будет воля Твоя, как на небе, так и на земле» — единая воля во множественности. Первым осуществлением этого будет преодоление стихии распада, попрание смерти как предпосылка всеобщего преобразования. Ни через двести, ни через тысячу лет — никогда жизнь на земле не станет прекрасной, если человек останется игрушкой стихийных природных процессов. Следует думать, однако, что из бурь и потрясений нынешней эпохи упадка и разложения человечество вынесет не сознание своего бессилия и конечной гибели, но наоборот — доверие к своим творческим силам и существенно новую принципиальную уверенность в торжестве начал порядка и жизни.

Наш век микроскопа может быть назван веком аналитическим по преимуществу. Никогда еще человеческая мысль и знание не проникали так глубоко в тайну материи и жизни, как теперь. Замечательно, что эти усилия получают свое положительное раскрытие на почве распада. Тем не менее надо признать, что несоответствие между [техническим прогрессом] и нравственным регрессом науки не есть само по себе что-либо неожиданное: такова диалектика развития всех вообще процессов грешной человеческой истории. В самом деле: периоды величайших социальных и политических потрясений всегда расценивались как начало нового времени и так называемого творческого раскрытия человеческого духа. Наоборот, длительные периоды спокойствия рассматривались как упадочные, регрессивные. Эта оценка есть вместе с тем и явное свидетельство тому, что история человечества в значительной степени

определяется стихийно. Уголок бытия, где человеческий разум может сознавать себя повелителем, ничтожен сравнительно с морем окружающих его неорганизованных и поэтому разрушительных сил. Неумение управлять ими, непонимание того, какой силой творческой активности обладает эта толща устойчивых по себе, хотя и разнообразно окрашенных факторов, обрекает симфонию спокойствия на бесславное разрешение в пошлые аккорды мелко-утилитарных дел и делишек. Вот почему, между прочим, все так называемые «великие» общественные волнения начинаются с унижительных для человеческого призвания базарных недоразумений. Поверхностное натяжение драгоценного сосуда, заключающего в себе заряд созидательной активной энергии, разрывается ничтожной и случайной царапиной: тогда то, что казалось желанным и благим, беспорядочно обрушивается на истаивающее страхом человеческое общество в качестве разнообразных бедствий. Тогда начинается утомительный период длительных исканий тех опорных точек, на которых возможна новая стабилизация разбушевавшейся стихии. В таких условиях, когда горизонты будущего теряются в неясных и расплывчатых очертаниях, деморализованная серая масса средних людей готова отдать (и часто отдает) свою судьбу в руки заведомых шарлатанов, только бы не оставаться долго в состоянии тягостной неопределенности. Поток творческих сил распадается на мелкие ручейки эгоистических желаний и неприметно и печально исчезает в сыпучих песках бесплодной пустыни одиноких и зачастую бессмысленных мечтаний.

В этом хаосе неизбежных и мучительных противоречий только одно направление человеческой деятельности находит возможность как-то сохранять непрерывность своего пути, хотя и не без трагических срывов и потерь. Мы говорим о науке. Нам возразят, что это неверно: у человечества сохранилась память о великих культурах, существовавших когда-то на земле, но как раз лишь ничтожные следы оставило нам прошлое от научных достижений древнего человечества. Всего более сохранилось памятников искусства и религиозного культа, нежели объективного научного знания... Это, конечно, справедливо, но мы позволяем себе объяснить такое положение тем, что древние исчезнувшие культуры никогда и не характеризовались достижениями научного свойства. Это были культуры более или менее развитого религиозного культа или художественного творчества. А то, что мы называем научным знанием в собственном смысле, занимало ничтожнейшее место в аппарате человеческого мышления и не имело определяющего значения для характеристики тех времен. Позволительно думать, что где-то в таинственной глубине истории человек достигал каких-то темных инфернальных откровений, но, бессильный заключить раскрывав-

шуюся перед ним хаотическую бездну, сам падал жертвой черных магических сил.

По-видимому, в истории человечества приходится различать три культурных «эона», следующих один за другим. Каждый новый из трех периодов человеческой истории, религиозной по своей природе, осложняется в нашей концепции вхождением нового элемента. Всюду звучит одна и та же нота, но берется она, так сказать, на разных музыкальных орудиях (религия, искусство, наука). Первый из этих эонов есть период религиозного примитива или пассивного религиозного мировосприятия. Человек еще не ощущает в себе творца, призванного к сотрудничеству с устрояющей и украшающей мир Высшей Силой. В этот период сфера его внешнего взаимодействия с миром еще не выходит за пределы его собственного тела и во всяком случае находит свою границу где-то в непосредственной к нему близости. Весь остальной мир еще полон таинственного шевеления хаоса и поражает своей отчужденностью. Это дает чувство непосредственной близости божества — все равно: доброго или злого. Вторым периодом мы определяем пробуждением в человеке творческих эмоций с тенденцией конкретного освоения мира в религиозно-художественных образах. Значительная часть этого культурного эона уже составляет содержание нашей исторической памяти. Третий эон есть наша эпоха положительного взаимодействия с миром на основе объективных научных предпосылок. Само собой разумеется, что указать с точностью, где кончается одно звено рассматриваемой нами цепи и начинается другое, невозможно. Весь процесс идет по формуле бесконечно возрастающей геометрической прогрессии при наличии одного и того же *религиозного* знаменателя. История человечества, как мы сказали, религиозна по самой своей природе. Религия есть онтологическая ось мира. Только на этой основе человеческая деятельность достигает силы подлинного творческого свечения и может подняться до таких высот, где преображенное бытие переходит в бытие.

С этой точки зрения, конфликт науки и религии (или культуры и религии *) есть недоразумение патологического свойства, основанное на глубоком непонимании единства целей, стоящих перед религией и наукой. В тот день, когда человечество осознает, что наука есть сотрудница религии в общем деле преображения мира, поистине произойдет событие, «какого не бывало с тех пор, как люди на земле».

* Яркие иллюстрации мысли об оплодотворяющей силе религии в науке читатель найдет в брошюре В. Н. Ильина «Материализм и материя», 1928, изд. «Добро». Варшава¹.

Чтобы не дать места поспешным и неверным выводам из наших слов, мы должны сказать, что такое «примирение» науки и религии мы не мыслим только формальным или таким, где оба фактора сосуществуют на основе компромисса. Отнюдь нет. Мы утверждаем нормальным такое положение «вещей», когда наука проникается сознанием своей религиозной цели, как и религия перестает быть подушкой для удобного положения головы в снобистическом созерцании мира, уловленного наукой. Если «вера без дел мертва», то и наука, оторвавшаяся от религиозной основы, есть блуждание вслепую, бессмысленное нагромождение вещей ради вещей, путь, никуда не ведущий или буквально грозящий человечеству возвращением в первобытное состояние. Ни для кого, в самом деле, не секрет, что современный характер и нынешняя направленность науки угрожают человечеству величайшими бедствиями. Вместе с тем ложно или недостаточно поняты религиозные задачи делают еще напряженной сознание безысходности человеческой судьбы: творческая мысль, как пойманная птица, бьется в тенетах запретительного² богословия и или погасает за монастырской стеной, или восстает на волю Творца, с которой не находит возможности согласования. Если весь мир не превращается в монастырь или не становится ареной рабьего бунта (хотя в наши дни и *становится*), то, конечно, потому, что громадное большинство людей находится в состоянии безразличия к вопросам религиозной веры и не ведает истинной цели своего существования. Пусть на вершинах сыновнего дерзновения в священном трепетании духа и загорается воля к деятельному соучастию личности в миротворческом делании Отца — разве это имеет отношение ко мне, если непосредственно за сим не увеличивается годовая прибыль моего коммерческого предприятия и не повышается мой текущий счет в банке...

Научно-религиозный конфликт давно вышел из стадии только академического препирательства. В наши дни пламя этой вражды, начавшейся в верхних помещениях стройки, достигло уже нижних этажей человеческого общежития. Идейная конъюнктура ближайшего будущего сложится, видимо, не в пользу религии. Трагизм положения заключается в том, что в грядущем столкновении судьбу побежденного, вместе с прочими религиозными системами, разделит и христианство. В этом поражении святых (Апок. XIII, 7) ответственность падает на тех, кто подлинный лик христианства заслоняют нравственным моментом в нем, сведя религию воплощения и воскресения на уровень смягченного буддизма или улучшенного магометанства. При этом то, что составляет основу христианского учения, что делает его единственным и подлинно универсальным — его догматы, — благодаря услугам безответственных популяризаторов, приобретают в сознании масс

характер отвлеченной доктрины, интересной для теоретических спекуляций кабинетных мыслителей. Из религии дела и действия христианство превращается в своеобразную религиозную теорию пассивного неповиновения, в проповедь непротивленчества. Сами того не сознавая, христиане склонились в сторону грубейшего практического докетизма, лишив религию и церковь тела науки и культуры. Это, в свою очередь, заставило и науку уклониться от религии, как от цитадели гносимахии и рассадника всяческого обскурантизма. Оторвавшаяся, таким образом, от онтологического базиса своего развития — религиозного духа, — позитивная наука оказалась в безраздельном плену у стихийно-природных эмоций и весь блеск своих достижений отдала прекрасной даме чужого сердца — вавилонской блуднице.

Так в результате целого ряда взаимных, острых и болезненных отталкиваний между наукой и религией легла глубокая борозда трагического непонимания. Не тесное сотрудничество, а большая или меньшая степень взаимной терпимости — таков тот хрупкий *modus vivendi*³, который молчаливо принят нашим «культурным» сознанием. Корабль человеческой истории получил опасный и, может быть, навсегда непреодолимый крен^{*}).

Преображение мира, как уже сказано, не может произойти без нас, без участия нашей воли, нашего действия, нашего делания. В каком же качестве постулируется в этом процессе участие человека? Этот вопрос, очевидно, сводится к другому. Если наука без религии есть только пустая демонстрация неограниченных возможностей человеческого духа без трудового их осуществления, то очевидно, что наш вопрос не может быть решен вне отношения к тому, что христианская этика именует святостью святого. При первом взгляде в эту сторону кажется, что почва ускользает из-под наших ног, что все наши представления о несомненной ценности научных достижений обречены на стремительное распадение при каких угодно условиях. Перед нами раскрывается будто какая-то другая жизнь, в свете которой потухает вся человеческая история. Всматриваясь, однако, пристальнее, проникая глубже в существо человеческих отношений, прислушиваясь к словам и делам человеческим в истории, мы убеждаемся, что и Скиния Завета, и храм Соломона, и св. София, и Собор Парижской Богоматери, и многое другое, чего однажды и вдруг не уловил наш ослепленный глаз, — все это та же человеческая история, причудливо

* Ограничение нашего очерка только указанием на проблему оставило бы нашу задачу не разъясненной. По техническим же условиям мы не можем здесь входить в детальное рассмотрение ее. Не уклоняясь от поставленной проблемы, просим у читателя извинения за конспективность ее раскрытия. — В. А.

и по-разному застывшая в неизгладимых священных иероглифах. Как же оторвать ее от научной святости, как отсесть от этой святой предметности культуру и технику. Очевидная невозможность решить так поставленный вопрос как будто толкает нас в сторону признания двух путей раскрытия и утверждения человеческой личности в истории. Однако же одинаково правых и равно праведных — нет. Воображать и создавать себе множество более или менее удобных путей есть, конечно, наше право. Однако только одно не дано нам: дробить истину. Путь человеческой истории, поскольку он освещается конечным идеалом всеобщего преображения, может быть и есть только один. Где же и каково место в нем индивидуальной святости? Прежде всего, спросим себя: какова внутренняя установка святости? что делает святость святостью? Очевидно, что ответить на это можно только так: безраздельная направленность мысли (а следовательно — воли и действия) на объект абсолютного религиозного значения. Этот объект есть только один. В противность природным стихиям мира это есть разумная, устрояющая сила, порядок, красота — Космос в собственном смысле этого слова. Динамическим выражением онтологического содержания индивидуальной святости является, следовательно, борьба с беспорядочными меоническими силами человеческого естества. Обуздание плоти составляет необходимую предпосылку к обожению человеческой личности. В христианской аскетической науке это состояние квалифицируется как такая степень самообладания, при которой человеческая личность преодолевает стихийную удобопреклонность ко злу*).

Конечный идеал, стоящий перед индивидуальной личностью, не может быть иным и для всего человечества в целом, как и для мира, — «да будет Бог всяческая во всем»⁵.

Задача овладения природно-стихийными силами, лежащими и действующими вне человеческого естества, переносит арену борьбы из сферы человеческого сердца в пространство — «на широту земли». Оставаясь на почве религиозной этики, эта борьба видоизменяется в средствах соответственно условиям новой обстановки. Раскрывающееся изнутри человеческой личности индивидуальное самообладание проектируется в социально-соборном пространстве как техническая культура. В свете истинного идеала борьба с природой обретает свой завершительный смысл только в совершенной победе над последней стихией разрушения, над смертью. С точки зрения индивидуальной личности рассматриваемая нами

* Вопрос о взаимодействии тела и духа, личности и культуры, личности и предметного мира — очень тонко и вдумчиво ставится в статье В. Чухнина (сборник «Тридцатые Годы», Париж, изд. евразийцев, 1932)⁴.

проблема есть проблема спасения души. Из сказанного, между прочим, следует, что спасение души есть *mutatis mutandis*⁶ воскресение тела.

На этом, собственно говоря, мы могли бы и закончить наш скромный этюд. Круг наших мыслей очерчен. Есть, однако, в плане индивидуального самообладания один момент, которого мы не можем не коснуться здесь. Это вопрос о чуде, о силе чудотворения. Что такое чудо? В самом общем смысле чудо есть непротяженный духовно-физический акт, имманентно осуществляющий трансцендентную заданность в конкретной природной данности. Оно есть проявление высочайшей степени индивидуального самообладания. В нем онтологическая динамика святости находит свое чувственное выражение. В акте чудотворения свидетельствуется принципиальная возможность преодоления распада и разрушения — торжества начала жизни над стихией смерти. Со всем тем это только проект, получающий свое увенчание — в воскресении и преображении тела — не прежде, как при «последней трубе» интегрального преобразования: «чаю *воскрешения мертвых и жизни будущего века*». Так всякий проект достигает своей наивысшей ценности лишь к моменту реализации всех заключающихся в нем предначертаний. «Каждый смотри, как строит»... «Каждого дело обнаружится, ибо день покажет» ([1] Кор. III, 10—13). С другой стороны, если индивидуальная святость есть уже свет абсолютного (а иначе быть и не может) во временном, то она есть и нечто большее, чем только проект. В этом потоке переливающихся лучей стираются грани времени и перед нами проходит видение вечности. Но «Царство Божие внутри вас есть». И только в общем деле всего человечества, в соборном творческом акте это *видение* вечности станет нашим *бытием*.

Париж, 27 июля 1933 г.

Памяти Великомученика и Целителя Пантелеймона.

Н. А. СЕТНИЦКИЙ

Мессианство и «русская идея»

О ПОТУГАХ НЕКОЕГО ФИЛОСОФА¹

Один из весьма талантливых, но порченных умов современности, интересный философ, ныне пустившийся в дешевую и не удающуюся ему учительную публицистику, которая довела его, яко-

бы на почве христианского учения, до апологии смертной казни², занялся, казалось бы, не бесполезным делом, а именно — утверждением единомыслия в эмигрантских рядах. Он ставит себе задачу формулировать «уроки революции», которые могли бы быть противопоставлены той идеологии, которая якобы проникает и заражает и соблазняет «зарубежную молодежь», ничего-де не могущую противопоставить коварным соблазнительям.

Надо, однако, признать, что это, может быть, полезное, хотя и несколько запоздалое дело обучения «Урокам Октября» начинается им весьма неудачно. Первое его утверждение сводится к тому, что «довоенная Россия *ни в какой революции не нуждалась* (курсив автора) — ни в большевицкой, ни в народнической, ни в национальной»³. Это удивительное по аподидактичности заявление тем более примечательно, что защитник его говорит, что готов отстаивать все выдвинутые им тезисы и прибавляет от себя: «каждый из них покоится на внимательном и ответственном изучении... может быть развернут в статью... обоснован потоком материалов» и все они «подтверждаются объективным ходом событий»⁴ и т. д. и т. п.

Не говоря о других «уроках революции» (самое название статьи — бессознательный плагиат у Л. Троцкого с его «Уроками Октября»⁵), уже в первом приведенном выше тезисе заключается довольно простой с логической точки зрения и крайне соблазнительный подмен понятий, способный обольстить весьма многих «малых сил». Но даже и на более искушенных он может действовать внушающим, гипнотизирующим образом, благодаря своей безапелляционности, видимой бесспорности и высокой авторитетности автора. Действительно, внешне это звучит весьма убедительно: «Россия *ни в какой революции не нуждалась...*» Но ведь весь вопрос заключается в предпосылках, которые скрываются за этим внушительным по неосмотрительности тезисом. Ведь здоровый, бесспорно, не нуждается в болезни, зрелый не нуждается в дряхлости. Никому не нужна своя смерть. Праведнику не нужно наказание, раз оно не искуса и т. д. Всякий, кто утверждает тезис, подобный вышеприведенному, исходит из весьма определенных предположений о том, что дореволюционная Россия была во всех отношениях здоровой, благополучной, святой и праведной страной, которой-де «не нужны» никакие неприятности: ни болезнь, ни печаль, ни тем более какой-либо грех, ни особенно такие колоссальные и потрясающие бедствия, последствия общественных грехов и преступлений, как война и революция.

Трудно представить себе, какой слепотой надо обладать, какой духовной и нравственной коростой зарости, чтобы на такой беспардонной логической небрежности строить «уроки революции». Ведь дело не в том, нужна или не нужна была революция России, а дело в том, что она произошла. А раз она произошла, то с точки зре-

ния социально-общественной тому были причины, а с морально-религиозной — грехи. Задача «уроков» заключается не в самонадеянном утверждении «ненужности» революции, а в проникновенно-внимательном отыскании причин для одних и во вдумчиво-углубленном выяснении грехов и ошибок для других, с тем чтобы и те, и другие отыскивали пути исправления положения, в котором находится великая страна, и обеспечили бы ей возможность найти и стать на тот «правый» путь, который сделал бы «ненужными» все бедствия, которые нами переживаются: войны, революции, мятежи, междуусобные брани и т. п.

Но рассматривая построения нашего философа, столь неудачливо пытающегося стать публицистом, мы находим у него, в сущности, элементарную, ничем для настоящего времени не оправдываемую гордыню. Его утверждения, а тем более отовсюду торчащие предпосылки, которые он не умеет или по небрежности и самомнению даже не хочет скрыть, легко могут быть квалифицированы как легкомысленные, необоснованные, безответственные высказывания, коренящиеся не в фактах, не во «внимательном и ответственном изучении вопроса» (как он это утверждает), не в логических бесспорных построениях, а в эмоциональных и чувственных влечениях. Для утверждения, что революция «была не нужна» России, для высказывания этого теперь, в 1933 году, на 17 году республики, необходимо обладать достаточным запасом неистощимой и ничем не истощенной, не поколебленной никакими потрясениями и унижениями даже не национальной гордости, а националистической гордыни и самомнения.

Но даже если признать, что сама по себе даже национальная гордость есть нечто достойное (что с христианской точки зрения трудно и признать, и даже допустить), то и тогда право на подобную гордость необходимо добыть и обосновать. Беда этого автора в том именно и заключается, что он даже не допускает мысли, что его гордость требует какого-то обоснования и доказательства. Для него само собой ясно и понятно, что дореволюционная и довоенная Россия была велика, чиста, свята, непорочна, а потому «ни в какой революции не нуждалась: ни в большевицкой, ни в народнической, ни в национальной».

Поистине страшно подумать, что на двадцатом году после начала мировой бойни возможна такая нравственная слепота со стороны людей, мнящих себя водителями!

О ПОРЕВОЛЮЦИОННОМ «МЕССИАНСТВЕ»

Эту задачу обоснования национальной гордости в настоящее время пытаются выполнить еще и другие круги русской эмиграции, и оправдание ей они ищут и находят не в прошлом, а в настоящем

и в будущем. Национальная гордость для них в самой революции. Зарубежная публицистика, представленная преимущественно авторами, называющими себя «пореволюционными», очень много и, пожалуй, не менее безответственно говорит о «мессианстве» России. Если вдуматься в эти разговоры, то диву даешься, как можно так много судить о чем-либо, все время ходя вокруг да около: говоря о слове, но не рискуя высказаться о содержании его. Конкретизация в вопросе о мессианстве — все, так как только она оправдывает соответственные утверждения. Без нее они остаются в лучшем случае риторикой или, что бывает часто, просто словесной шелухой, прикрывающей порченный червоточиной пустой орех.

Вообще же, если можно говорить о мессианизме и называть какой-либо народ «Мессией», помазанником, то ведь это помазание не дается так себе, ни за что ни про что и ни для чего. Мессия, помазанник получает харизму, благодать, пособляющую ему в выполнении какой-то задачи или служения. Вне такой конкретной задачи нельзя говорить о мессианстве, оно органически связано с делом и деятельностью. При этом такое дело не заключается только в осведомлении о чем-либо и хотя бы об этой самой задаче. От мессианского призвания к осуществлению чего-либо, к самостоятельному действию, мы отличаем посланничество, миссию, апостольство, центр тяжести которого лежит в ознакомлении, в передаче, в научении и внедрении чего-либо. Апостолат имеет и может иметь место только тогда, когда определенная задача уже поставлена. Постановка и осуществление ее дело Мессии. Христос не вышел бы из ряда великих учителей нравственности, если бы не творил тех дел, которые завершились «делом дел», осуществленную им победой над смертью и тлением.

Задача и дело — такова основная черта помазанности, мессианства. Но задача и дело это не есть что-либо новое и еще будущее: они уже сполна даны в прошлом. Следует всегда помнить, что мессианство, по смыслу слова, всегда есть тоже христианство — речь идет лишь о языке, по словопроизводству греческому или еврейскому⁶. Отсюда ясно, что говорить о каком-либо частном мессианстве (мессианизме) — русском, польском или тому подобном — и невозможно. Единственно, что еще допустимо при пользовании этим словом, это признать, что данный народ по обстоятельствам дела оказывается народом Мессией в каком-то особом смысле этого слова, но это возможно только тогда, если допустить, что все остальные народы уже не христианские, уже отпали от христианства и не осуществляют его. В утверждении мессианства какого-либо народа скрыты все те же предпосылки не слишком высокого порядка с нравственной точки зрения. Утверждение, что данный народ является Мессией, таит в себе убеждение в том, что нет более в мире

христианских народов, могущих осуществить задачу спасения мира, помимо этого данного народа (тот же соблазн гордости). — Но за этой первой предпосылкой следует вторая, уже менее способствующая поддержанию чувства народной гордости. Это признание в том, что и этот народ не сделал ничего для того, чтобы все остальные народы или удержать в христианстве, или ввести их в него и совместно с ними осуществить то, что является сущностью христианства, ибо христианство, по самой природе своей, говорит не о частях и дробях, а обо всех и о всецелом. Для морально чуткого, а тем более православного сознания утверждение мессианства, хотя бы русского, должно вызывать острый стыд, так как оно свидетельствует о совершенно непозволительной гордости. Глубочайшее смирение и полная перестройка всей душевной и умственной направленности (*μεταβολή*) — покаяние, умопременение) необходимы для тех, кто позволяют себе подобные мысли, ведущие, в сущности, к «прелести» и соблазну.

Но сказанное, конечно, не упраздняет общего вопроса о деле и о задаче, как общей, всечеловеческой и всенародной, так и частной, присущей данному народу. С этой точки зрения и с большими оговорками можно, конечно, говорить о некоем мессианстве русского народа, но и то только с очень частной и ограниченной стороны. Мессианство есть христианство, но возможно и имеет место положение, когда христианство в его чистом виде в полноте, даже еще не в осуществлении, а лишь в исповедании, соответственно Св. Писанию и Св. Преданию, сохраняется не во всем так называемом христианском мире, а лишь у некоторых народов, или даже у отдельного народа. Отсюда естественно для группы народов, для народа или даже части его, сохранившей чистоту исповедания, убеждение в том, что ему или ей надлежит осуществить полноту дела, заключающегося в этом учении. Конечно, осуществление дела Мессии Христа лежит на тех, кто сознает и представляет себе ясно, в чем это дело заключается. Такое мессианство может быть присуще тому или иному народу или даже двум или трем лицам, если бы весь мир отпал от христианства. К подобному мессианству, конечно, приходится относиться как к серьезнейшей и тягчайшей обязанности, заключающейся в строительстве мира всего мира. Провозглашение его или даже только речь о нем есть такая ответственная задача, что о ней предпочтительно, во избежание соблазна, просто не говорить, а если об этом уже сказано и говорить приходится, то необходимо всегда точно указать и на то дело, которое утверждают и выполнение которого налагают на свой народ такие провозглашатели. Ясно, что и сами они на себя должны брать его как тягчайшее обязательство, как задачу, подлежащую выполнению.

Если же присмотреться к тому, что происходит ныне с этим словом, то нельзя не признать, что совершенно не видно теперь того трезвого отношения, которое налагает оно на всех, серьезно к нему относящихся. Мессианизм, русское мессианство — таково то слово, которое странным образом сейчас начинает пьянить и увлекать. Это увлечение, удивительное и мало обоснованное, не освещено и не осознано теми, кто захвачены им. Если славянофилы и Достоевский в свою эпоху могли позволить себе роскошь недодуманного слова, то в наше время она непозволительна. Необходима предельная ясность и трезвость во всем, и только этой ценой можно сейчас обеспечить возможность даже не идти, а только устоять и достоять до того момента, когда откроются еще непонятные или непонятые пути будущего.

Что же такое это новое, современное нам мессианство? Здесь правильнее всего ответить, исходя из филологии: Мессия — это помазанник по-еврейски, то же, что Христос — по-гречески. Мессианство — это помазанничество, или иначе христианство. Мессианство нельзя оторвать от христианства. Утверждение, что кто-то (народ или человек) является Мессией, есть заявление, что он представляет собою помазанника, Христа. А если так, то всякий, кто утверждает себя или свой народ Мессией, должен указать почему, на каком основании он это делает. Если это высказывание не конкретизируется, не характеризуется точно и определенно, а дается в общей форме, то понятно, что встает вопрос: поэтому ли провозглашается мессианство, что недостаточно Христа и его дела, или по иной какой-либо причине? Ведь каждый христианин является и помазанником. Каждый православный или католик в основе своей не только является церковно-помазанным, но именно в силу этого помазания он становится и должен стать христом. «Елицы во Христа крестихомся, во Христа облекохомся»⁷.

Каждый христианин в сущности своей должен стать помазанником, христом, мессией. Спрашивается — чего хотят провозгласители национального мессианства? Всякий отдельный христианин, в меру своих сил, является и должен быть мессией — помазанником, священником и царем, и всякий христианский народ тем более есть коллективный мессия, народ священников и царей. Отсюда положение — нет и не может быть мессианства вне христианства* и подлинное христианство и есть мессианство, личное ли, коллективное ли.

* Возможно, конечно, и существует мессианство иудейское и противохристианское; здесь мы не можем касаться всей совокупности возникающих на этой почве вопросов. Иудейское мессианство, конечно, есть противохристианство, и таковым оно становится, как только сознает свои глубинные предпосылки. В раскрытом и осознанном виде (или правильнее, как можно думать, в опубликованном) мы не имеем системы современного иудейского мессианства.

Или, может быть, допустима другая точка зрения? Мессианство иное, не христианское? Это вопрос направления и смысла помазанничества и помазания. — Зачем и во имя кого или чего? Всякое утверждение этого рода должно признать, что именно то призвание, которое дает и которое налагает христианство, недостаточно, узко и не универсально, что возможно и необходимо какое-то другое помазанничество. Другими словами, то дело, которое выполнено Иисусом из Назарета и во имя которого совершаются все христианские дела, недостаточно, наряду с ним и сверх него необходимо иное, новое дело. Иисус не есть совершенный и окончательный Помазанник-Христос, а должен быть иной какой-то. Конечно, сначала его особенно легко мыслить народом, а затем естественно вырисовывается фигура народного вождя, выразителя и воплотителя той задачи, которую несет этот народ. Мессианство, сначала мыслящееся даже христианским, но утверждающееся в качестве чего-то, дополняющего христианство, имеющее какую-то свою задачу, всегда заостряется в образ Ново-христа, Противо-христа или попросту Анти-христа.

ОБ ИСТОКАХ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Если мессианство и христианство являются синонимами, если каждый христианин должен выполнять и осуществлять дело Мессии, а тем более это должен делать каждый христианский народ, то, естественно, оценка того или иного явления, события или факта в жизни народа должна производиться с точки зрения христианства, с точки зрения осуществления того дела, которое является делом Мессии-Христа и которое, будучи богочеловеческим, завещано всему человеческому роду.

Отсюда и ряд вопросов о том, как же расценивать с христианской точки зрения положение России в настоящий момент? Как расценивать русскую революцию и возникшие на ее почве процессы, символизируемые в настоящее время под именами советских и социалистических форм строительства? Конечно, рассматривать и этот процесс невозможно вне истории, которая и представляет не что иное, как путь, как опыты и попытки в меру сил и возможностей подойти к осуществлению в действительности и на деле тех задач, которые заданы Христом и которые должны быть выполнены каждым помазанником, идущим по следам Первого. Отсюда частная задача: с какого момента датировать соответственные процессы, где искать для них отправные точки? Если при рассмотрении вопроса о мессианстве мы исходим из христианства, то вне христианской философии истории мы не можем ни мыслить, ни оценивать ни один факт, ни одно событие в жизни того или иного народа, ни равным образом в истории человечества.

Что же мы можем сказать с этой точки зрения о России, а ныне об СССР? Первое и основное — это утверждение, что в России, по ее многовековому самосознанию, в течение ряда столетий хранилось наиболее чистое исповедание христианства — православие. Так было: и догматически, и организационно, и в жизни, и в учении православие давало чистейшие образцы христианства, основанного на организованном вдохновении и свободной дисциплине в опыте и в исканиях церкви, и в посильных попытках воплотить его в быту и даже в государственной жизни и в политике.

Мы не можем касаться здесь существа того давнего расхождения, которое трагически определило разделение западного и восточного исповеданий и обусловило разные пути опыта, по которым они шли в течение почти тысячелетия. Существенно лишь то, что оба эти пути не были окончательными: они страдали какой-то (можно думать провиденциальной) непроясненностью и недоговоренностью, обеим сторонам (греческому и русскому исповеданию) препятствующей разойтись резко и догматически, определив свой путь как единственно возможный и правый. Бесспорно, весьма важно то, что это разделение в тех формах, в каких оно осуществилось, было, да и не могло не быть, решающим моментом в оценке основных процессов жизни для стран и народов, принявших то и другое исповедание. К нему, как к давнему разлому, как к застарелой, незаполнившейся ране, возвращались и должны были возвращаться во все ответственные моменты мировой и своей истории раздробившиеся части человечества, ощущая тягостную незавершенность и боль при каждом усилии сделать в одиночку попытку достигнуть тех целей, которые должны быть осуществлены всеми вместе и всецело.

Такой вопрос, в сущности, был поставлен перед нами, перед русской церковью и перед русским народом в роковой момент, в 1666 году⁸, когда предreshались пути русской истории на 250 лет и более. Мы до сего времени не отрешились от весьма поверхностной оценки этого события, привитой нашему сознанию XVIII и XIX веками. И посейчас мы рассматриваем его то с точки зрения каких-то курьезных обрядовых споров о бороде, о двуперстии и о точности перевода богослужебных книг, то с не менее односторонней точки зрения политических интриг и подстилающих их сложных экономических взаимоотношений, происходивших в толще русского народа. Можно, конечно, признать, что все такие исходные взгляды имеют под собой даже достаточно твердую почву, но центр тяжести не в них, а в той, как мы сказали бы, «установке», которая дебатировалась в Грановитой Палате перед лицом царя и патриархов бушующими и неистовствующими попами⁹. Не случайно А. С. Пушкин, в связи с событиями своей эпохи (1825 год), заявил, что с этого времени у нас началась революция

«и продолжается до сего дня» *. Мы сейчас можем от себя добавить «и до сего дня». Основная «установка», определившая всю нашу историю донныне, выработалась и утвердилась в этих спорах против «буйства и воровства» Никиты Пустосвята¹¹ и протопопа Аввакума. Во многом формально правые и сейчас уже оправданные беспристрастным рассмотрением вопроса, они были не правы в одном, в основной установке, в указании основной магистрали, которая вытекала из обрядово-бытовых установок, которые были для своей эпохи не чем иным, как символами и девизами, по которым и частная, и общественная жизнь должна была ориентироваться и пойти в случае их принятия.

В чем же заключалась эта установка, которая была скрыта в борьбе за «древнее благочестие», за старые книги, за бороду — «Божий зрак», за двуперстие и т. под.? Если вдуматься в соответственную символику и сделать из нее выводы, то это было продолжение того же спора, который начался между Константинополем и Римом к IX веку нашей эры и который возник на почве оценки того дела, которое ставилось человечеству как задача еще на VII Вселенском Соборе, утвердившем истину иконопочитания, и которое не было оформлено ни на Западе, ни на Востоке в виде конкретного указания пути, по которому надо идти, осуществляя это задание. Трудность решить эту задачу и неуверенность в правильности и бесспорности своего пути заставила в свое время обе стороны — Восток и Запад — разойтись до времени, предоставив свободному исканию и опыту определить существо этих путей.

Путанная и сложная борьба, которая шла в 1666 году под лозунгом за «старину», скрывала за собой утверждение, что данная тогда конкретно-историческая форма существования, которую не так давно евразийцы весьма удачно называли «русским бытовым исповедничеством», представляет совершенную форму жизни, что это путь единственный, которым «спасались» отцы и которым поэтому должны и будут спасаться потомки. Аргумент от «старины», как известно, был в этом споре обоюдоострый (чья «старина» старее и правее: Никонова или Аввакумова?). Он выявлялся не как существо вопроса, а был лишь методом спора.

Принятие аввакумовского исповедания должно было бы оказаться фактом исключительного значения. Оно поставило бы точки над всеми предшествующими спорами, исторически не разрешенными до сего дня и пока еще провиденциально незаконченными. Запад на основе такого уклона был бы признан окончательно от-

* Это фактическая ошибка автора. Слова А. С. Пушкина относятся к сожжению разрядных книг¹⁰. Но в идее, конечно, события, которые определили неизбежность раскола, сделали необходимым и уничтожение разрядов (примечание редакции).

павшим. Дела и жизнь его были бы анафематствованы и признаны отступническими и еретическими, а силы, им накопленные и обнаруженные, — антихристовыми.

Но само по себе такое отвержение Запада в жизни и в учении, сколь бы оно ни было серьезным, еще не было бы фактом трагическим и бесповоротным, если бы оно сопровождалось правильным и подлинно православным определением пути, по которому подлежало идти, определение которого является вот уже тысячулетней задачей христианского человечества. Аввакумовские ответы, однако, не давали и не дают основания для такого утверждения. Если бы речь шла только о старине и о переводе книг, то положение не было бы столь тяжким. Спор о бороде, о двуперстии, о «еже сугубити аллилуйя»¹² в этом отношении был серьезнейшим отягчением вопроса. Введение в существо Божества, в его образ «бороды» (т. е. вторичного родового признака) представляло не что иное, как утверждение в нем преобладающей и всепревозмогающей мужественности, и даже мужеской самости. Двуперстие с этой же точки зрения было символом дуализма Бога и человека, которым знаменовался человек без всякого возможного выхода из этого раздвоения. А вопрос о сугубой и трегубой аллилуйе был не чем иным, как вопросом о месте и значении человечества в богочеловеческом деле строительства Нового Иерусалима*.

Общая установка, которая противопоставлялась на Соборе 1666 года Никону, сводилась к признанию установившегося, существовавшего тогда бытового порядка и жизни непрерываемо правым при утверждении пассивности человечества, бессильного перед активно-мужественным бородатым богом (дуализм) и при признании единственно спасительным делом покорности его воле. Упорство протопопа Аввакума и буйство Никиты Пустосвята прикрывало эту дуалистическо-пассивистическую точку зрения, и вся позднейшая история старообрядчества (культовое самоубийство — самосожженчество) и вся его символика (Китеж) достаточно отчетливо вскрыли тот путь, на который вели и влекли оппоненты Никона.

Весьма легко представить себе то направление, по которому пошла бы история и жизнь Московской Руси в случае победы старообрядчества. Московское царство закончилось расколом, но на месте его не было бы Российской Империи. Натиск Запада, уже в те годы достаточно активного и решительного, уже тогда сильно секуляризованного, натиск католичества и протестантства затоптал бы те скромнейшие всходы, те семена будущей, имевшей открыться истины, которым надлежало прорасти в России. Пря-

* Впервые и наиболее отчетливо смысл и значение «аллилуйных» споров XVII века вскрыты в книге Н. А. Сетницкого «О конечном идеале», ср. стр. 173 (примечание)¹³.

мой уклон в пассивность и сопутствующее ей осуждение Запада не дали бы ни сроков, ни сил для вызревания нового православного сознания в России. Иго турецкое, иго Востока, парализовавшее греческую церковь, дополнилось бы не меньшим по тяжести и безвыходности игом Европы, игом Запада, которое связало бы церковь русскую. Здесь же впервые появилась та трещина, которая прошла через все русское сознание: принятие западных новшеств при попытке сохранения старых принципов и начал. Это глубинное расхождение между делом и словом прошло через всю историю России в течение так называемого императорского периода. Трещина расширялась и углублялась и дошла до своего полного углубления в Русской Революции.

О «ПАРАЛИЧЕ» РУССКОЙ ЦЕРКВИ

Печальным, но бесспорным является признание, что православная точка зрения не только не была утверждена, но даже не была выявлена собором 1666 года. Его православные члены не выступают в нашем сознании как «отцы и учителя» православия и утвердители его истины. Они не противопоставили старообрядцам ничего, кроме отрицания их утверждений. Это были, если угодно, «стояльцы», но устояли они не в силу сознательно установленной, признанной и провозглашенной истины, а в силу смутного чувства и инстинктивного и неясного убеждения в истинности и правоте своего положения. Их «стояние» закончилось уже совершенно недостойной политикой власти. Стояли, но не дотянули до конца, не укрепили на «камне веры» непререкаемых утверждений, а ограничились сомнительными положениями.

Результат всего этого для нас ясен сейчас больше, чем это было хотя бы еще двадцать лет тому назад. Бесспорно, неправой была борьба с старообрядцами вне углубленного и продуманного противопоставления их утверждениям достаточно ясного и обоснованного пути, по которому должна идти церковь в случае отвержения ею «бытового исповедничества», родового уклада, «старины» и скрытых за всеми тогдашними спорами дуализма и пассивности. Это бессилие и неспособность ответить и членораздельно высказать истину не могли не повлечь за собой умаления силы и значения православной церкви вовне. Ее нерешительность в слове и передача окончательного решения в руки государства, нуждавшегося в западном оружии и технике, не могла не отразиться в ослаблении ее веса, во внешней капитуляции ее перед государством, которое охватила судорога активности, едва сдерживаемой внешними и внутренними трудностями и сложностью политической обстановки. Активность, не освященная целью, строительство

без знания надлежащих средств привели к тому положению, которое символизируется в крылатом выражении о «параличе церкви в России», каковой имел место на протяжении 250 лет, от 1666 до 1917 г.

Чем был этот пресловутый «паралич», который так охотно подчеркивало и римское католичество, и люторский протестантизм при своих попытках охарактеризовать положение русской церкви и даже существо православия?

Если мессианство — тоже христианство, то первый вопрос, на который должны ответить русские мессианцы: чем было и чем стало христианство в России, что внесла в дело строительства христианства эта страна за последние 250 лет? Ответ на этот вопрос может быть дан, если будет ясно, что надлежало сделать русской православной церкви.

Выбор пути действия и деятельности, который стоял перед Московской Россией XVII века, был необычайно труден. Выбрать европейский путь было трудно, ибо это диктовало и принятие его внутренних предпосылок и установок. Католическая авторитарная организация жизни, протестантская свобода суждения вместе со всем социально-общественным опытом должны были вторгнуться в русскую жизнь. Однако использование европейской техники, вооружения, изделий, наук и искусств не могло быть изолированным, должно было повлечь за собой и принятие того духа, который стоял за ними. России была задана труднейшая задача: принять результаты, не приняв истоков, взять выводы, отвергнув основания. Нужно было построить и освятить новую жизнь, не зная, не ведая и даже отрицая ее предпосылки, не выдвигая ничего взамен их и даже не обладая своими основаниями, выработанными и выношенными своим опытом, могущими оправдать и европейскую науку, и европейское просвещение, и ее практику и технику с каких-то новых и принципиально иных, не «западных» точек зрения.

Катастрофа 1666 года уже к началу XVIII века показала, что выйти из этого положения логически невозможно. Угрозы «облаториться» или «облатынеть» для русской церкви стали ясными. Они отчетливо заострились и символизировались в известных иерархах петровской эпохи¹⁴. Попытки же удержаться на старой основе, с принятием новых путей, не менее символически в карикатурно-уродливой форме выразились в «всешутейшем соборе»¹⁵ и издевательствах над церковью и в петровском «Духовном Регламенте»¹⁶.

Выйти из этого ложного положения можно было только одним способом. Раз нет окончательно оформленного основания, нет директивы и установки, нет догматического и канонического суждения о путях христианского действия и деятельности, то необходи-

мо выработать его, необходимо сделать какое-то исключительное напряжение и усилие и стяжать то, чего недостает. Если западный опыт нельзя принять в основах и нельзя отвергнуть в жизни и в действии, то необходимо допустить свободу принятия его жизненных осуществлений и выиграть время для выработки новых основоположных установок. А если допущение этого пути самочинной активности западного человека будет влечь за собой слишком настойчивое и преждевременное требование также и принятия основ естественного в этом случае мировоззрения, то тогда необходимо как-либо уклониться от этого притязания, отойти, создать обстановку ненужности, неважности и даже излишности подобных настояний.

Такова была та задача, которая стояла перед православием, перед русской церковью после 1666 года. Эта задача стала особенно тяжелой для нее, когда выяснилось, что православный греческий Восток, находящийся под турецким игмом, не может дать ясного и вразумительного ответа на вопрос, стоящий перед русским православным сознанием.

Знаменитый и даже пресловутый «паралич» русской церкви в течение 250 лет, ее покорность перед государством, почти два столетия управлявшим ею через обер-прокуроров, ее уход на второй план жизни, устранение почти от всякого вмешательства в направление и личной, и общественной деятельности — все это становится вполне понятным с развитой выше точки зрения. Надо было выносить новое слово, найти твердое основание для освящения деятельности человечества, уразуметь подлинный православный путь и осилить свою собственную инертность и косность, которая присуща всему человеческому. А для этого нужна была мимикрия в мире хищной борьбы, тем большая, чем сильнее и энергичнее враг, мимикрия тем более необходимая, раз с ним нельзя бороться его же средствами. Эта мимикрия должна была стать основой жизни церкви; в условиях XVIII и XIX веков уйти в катакомбы ей было нельзя, но нельзя было и привлекать к себе внимание у всегда готового нанести удар противника.

Достаточно вспомнить все те планы и проекты реформ в церкви, которые выдвигались в XVIII веке ретивыми штаб-офицерами на постах обер-прокуроров Св. Синода. Стоит только обратить внимание на весь тот вихрь мутных и путаных мистических хоровадов, которые врывались в церковную жизнь и в XVIII веке, а затем при Александре I и при Николае II. Мимикрия даже до образа смерти: «церковь-труп» — такова была единственная возможность сохранить под маской неподвижного окостенелого тела внутреннее биение сердца, необходимое для созревания новой жизни. Никому из противников церкви не пришло бы в голову тратить силы на борьбу с этим внешне бессильным организмом, все-

гда во всем услужливым и готовым на самые большие, казалось бы, компромиссы. «Лежачего не бьют» — таков неписанный закон борьбы. Конечно, это положение было тяжело. Раскол 1666 г. не мог не отразиться умалением силы отстаиваемого учения в той части церкви, которая по существу ничего прямо ему не противопоставила. Отпадения от православия, которыми столь обильна история XVIII и XIX веков, прорывы то в мистику, то в рационализм, слабость борьбы с ним, если не беспомощность в этой борьбе, становятся вполне понятными в таких условиях.

Патриарх Никон, не имея слова, пытался жестом ответить старообрядцам. Этим ответом было строительство монастыря «Новый Иерусалим»¹⁷. Речь шла и идет о принципах строительства этого Нового Иерусалима. Старообрядческий образ Нового Иерусалима — Китеж — ушел в глубину озера. Он был и ныне нет его, и он сам в свое время вернется — строить здесь нечего и не из чего. Строительство же Нового Иерусалима предполагает создание и творчество и нового человека, и нового общества, и новой природы, и по всем этим трем направлениям необходимо было найти должные ответы. Нужно было испытать и европейские пути, и европейскую свободу, и организацию власти, и науку, и искусство, испробовать все, что совершил Запад, чтобы, когда будет найдена подлинно православная истина, отобрать необходимое по принципу: «вся испытующе, доброго держитесь»¹⁸.

Естественно после всего сказанного даже просто любопытствующему спросить: ну, а как же? удалось ли осуществить и выполнить русской ветви православной церкви ту задачу, которая была поставлена перед ней еще в XVII веке? — На это можно уже сейчас ответить вполне утвердительно: «Да, удалось», и в настоящее время мы уже имеем твердые и неложные указания и ответы, по которым должна строиться жизнь не русского только народа, а всего мира, так чтобы в ней осуществлялась истина православия. Но, конечно, как всегда в таких случаях, ответ на этот вопрос нам дан не столько в виде законченных систематических указаний, сколько в образах и догматических утверждениях, являющихся не чем иным, как теми принципиальными установками, которых не могли выдвинуть стояльцы в 1666 году. Такие пути и направления мысли и действия даны нам в образе св. Серафима Саровского, в выводах из догматики Имяславия и в учении Николая Федорова.

ОБ «УБОГОМ» СЕРАФИМЕ¹⁹

Старообрядческий принцип «спасаясь себя, спасется», ставка на индивидуальное спасение, при котором спасается тот, кто стремится спастись, независимо от мира, «обреченного огню», вылился в эпидемию самосожженчества, ритуального коллективного са-

моубийства, при котором будущему неизбежному огню геены противопоставляется огонь сруба. Неизбежность гибели «отпавшего» мира, предавшегося на «истощание» антихристу и слугам его, усилила до крайних пределов в старообрядчестве индивидуальный аскетизм и самоспасение по древнему отшельническо-угодническому чину. Этот уход в скит и затвор особенно усиливался в связи с страдательной, пассивной апокалиптикой старообрядчества, готового терпеть и даже радостно терпевшего притеснения со стороны антихристового государства в чаянии будущих благ.

Нельзя не сожалеть, что, в сущности, мы слишком мало знаем о Серафиме Саровском. Духовная цензура начала девятисотых годов не пропустила весьма много из того, что написано было о нем и Мотовиловым²⁰, и другими. Наиболее интересные страницы этих писаний не увидели света, и наиболее поразительные жесты и акты святого остались неизвестными широкой публике. Соблазнительными для консисторских и синодских чиновников показались эсхатологические поучения старца и его предвещания весьма большой напряженности. Но и то, что мы знаем, даже в урезанном и «ретушированном» виде*, достаточно для того, чтобы признать Саровско-Дивеевский опыт поразительным и провиденциальным.

«Братие, огненного испытания, как приключения для Вас странного, не убегайте»²¹. Это апостольское слово, которое для старообрядчества послужило обоснованием самосожженной практики, получило новый свет в исканиях св. Серафима Саровского. Вопрос об огне и о свете в той постановке, которая оказалась приданной последнему учением исихастов, был весьма серьезным рубежом в христианско-православном богословии и практике, означая не что иное, как постановку вопроса о возможности индивидуально-преобразовательного акта, возводящего человека к обожению путем облечения его фаворским нетварным светом. При чем свет этот знаменовал не только возможное преобразование плоти, но и был не чем иным, как фактом такого, уже осуществляемого преобразования и преображения. Подвижнический опыт православия, как греческого, так и российского (южного по преимуществу), придавал исключительное значение этому облечению нетварным светом как обетованию всеобщего обожения. Но именно самая

* Общеизвестно, что и то, что издано до настоящего времени, подверглось, как выражается один из последних по срокам автор, писавший о преподобном Серафиме, В. Н. Ильин, некоторой «ретуши». Ретушь эта, принадлежащая митрополиту Филарету, обработавшему рукопись иеромонаха Сергия, была, по-видимому, значительной (ср.: В. Н. Ильин. Преподобный Серафим Саровский. Париж, 1930, стр. 152—153).

практика этого искания, ее индивидуально-подвижническая направленность и в этом качестве некоторая внешне воспринимаемая пассивность облечения светом преображения таила в себе возможный соблазн, связанный с этим келейным и индивидуальным преображением.

Опыт Серафима Саровского, как он засвидетельствован Николаем Мотовиловым, является в этом отношении едва ли не наиболее ярким показанием необходимости перехода с индивидуальных путей на коллективные. Свет, облекающий подвижника, стяжание им Духа, не есть акт только личного порядка, а он передается и окружающим его носителю. Передача фаворского света и переход его на Мотовилова²² есть не что иное, как решение вопроса об индивидуальном и коллективном спасении: не «спасай себя, спасется», но самое спасение этого спасающегося возможно лишь в меру способности его передать этот спасающий его свет другому. Стяжание Духа спасительно и возможно только тогда, когда он передается другим и облекает других. Индивидуальное спасение есть лишь момент коллективного, и личное преображение подвижника есть лишь начало преображения им окружающего его мира в меру его сил и способностей. Так в Дивеевско-Саровской символике разрешился вопрос о спасении и стяжании Духа. Нет надобности говорить о значении в этом свете других высказываний и жестов последнего, апокалиптического святого, в своем опыте открывавшего то, что до него было скрытым и прикровенным. Открытие возможности передавать преобразующий плотью нетварный свет просто «боголюбивому» человеку само по себе является фактом исключительного значения. Это факт апокалиптический, и не случайно, что до сего времени скрытые и не получившие доступа в печать беседы и записи Мотовилова касаются «последних вещей», насыщены дыханием конца и грядущего воскресения и преображения*.

* Пишущий эти строки имел случай слышать о тех богатейших материалах, которые хранились еще недавно в Дивееве и Сарове, относящихся к личности пр. Серафима²³. Опубликованная и более или менее общеизвестная часть материалов представляет, по этому свидетельству, лишь частичку того, что до сего времени хранится под спудом. Для того чтобы судить, какое впечатление производят места, где осуществлялся этот завершительный, откровенный уже (апокалипсический) опыт якобы самозамкнувшегося в своих исканиях и в мистике православия, мы приводим выписку из частного письма лица, побывавшего в этих местах в 1926 году (незадолго до разгрома и захвата этих святынь советской властью).

«Лето настоящее оказалось не менее плодоносным — это настоящее «лето Господне». Саров и Дивеев — вполне благополучное его завершение (или продолжение). Невозможно передать, сколько

ОБ ИМЯСЛАВИИ²⁵

Открытое церковное признание опыта Серафима Саровского в 1903 году²⁶ было фактом исключительно большого значения, но отсюда не было сделано должных выводов, не были указаны те пути действия, которые из него вытекали. Можно сказать, что канонизация эта в лучшем случае была только принята к сведению даже теми, кому надлежало сделать нужные заключения. Немудрено, что события, последовавшие за нею, были полны яростным огнем, а не благостным светом.

Понятно поэтому, что при таких обстоятельствах понадобилось сделать еще один шаг на том же пути, еще раз подчеркнуть те же истины в еще более отчетливой форме. Мы имеем в виду имяславие и провозглашение истины об Имени Божиим. Выношенное

здесь раскрылось, обнаруживая конструкцию истории прошлого века и уясняя связи нашего поколения с прадедами и прапрадедами, которые были несравненно более нам внутренне близки, чем отцы и деды. Отсюда возник и Федоров: он не с неба упал, но вырос из той же почвы, из которой и преп. Серафим. Дивеево — воплощенный апокалипсис, и согласно хранящемуся предсказанию — это место будет «Величайшим Дивом Всемирным», и уже то, чем оно является сейчас, превосходит всякое вероятие. — С 60-х годов прошлого столетия начинается ломка того быта средних сословий (духовенства и купечества) средней и южной России, который уже почти развился до понимания православного (т. е. активного) апокалипсиса в противоположность староверческому (северному). Китеж — это апокалипсис двуперстия: разобщение планов — видимого и невидимого — и отсюда возможность соблазнов (все двойтся). — Дивеево с его канавкой — это Китеж троеперстия. Здесь устойчивая лестница от земли на небо, а канавка — грань, всегда видимая и осязаемая, вместе с тем концентрировавшая в себе неимоверный магнитный заряд. О многом еще нельзя написать. Но слишком многие методы наших путей и воздействий теперь страшно проясняются, облегчаются и ускоряются (чего и требует время). — Вы понимаете, как страшно важно было для меня попасть сюда: и попал совершенно чудесными путями (без копейки денег), и сейчас не знаю, как и когда выберусь. Но ни один день не проходит даром, без основоположительных откровений или усвоений. Следовательно, беспокоиться не о чем. Жаль, что не догадался (а может быть, и это не случайно) захватить сюда свою работу, но не огорчайтесь, ведь теперь нельзя издавать ее в таком виде, как она написана в 1923 году: в самом центральном пункте — где должна быть характеристика религиозных воззрений — неопределенно-уклончивые расшаркивания. Теперь в этом нет нужды, тут должно быть сказано немного, но кратко и сильно. После Сарова я как раз и найду все нужные слова»²⁴.

в келейном подвижническом опыте и глубоко укорененное в молитвенной практике умного делания учение об Имени Божием примыкает к системе тех же утверждений о божественных энергиях, начальным и основным из которых является соборно закрепленное иконопочитание. Совершенно бесспорное учение о Нетварном Имени, примыкая к учению о Несотворенном Свете и Образе, само по себе будучи признано основой подвижнического молитвенного опыта, в начале текущего столетия было вынесено из мрака уединенных келий и потребовало для себя надлежащей богословской и всецерковной формулировки и признания.

Нельзя преуменьшать значения этого нового догмата не только как некоторого завершительного этапа православной богословской доктрины, но еще больше как основания для всякого христианского действия и строительства *. Если Имя Божие есть сам Бог, «живый и действующий в нас», то заповедь о несуетном употреблении этого Имени перестает быть только отрицательным запретом. Она ставит задачу выработки такого проекта человеческой деятельности, такой системы человеческих актов, в которых Имя Божие всегда и везде было бы Богом, как живым и действующим в нас, а не было бы суетным лишь движением уст, праздным колебанием воздуха, пустым звуком. Центр тяжести имяславческих утверждений именно в том, что они, будучи провозглашены, не могут оставаться лишь келейной практикой и богословской формулой, а требуют (как, впрочем, и всякий догмат) жизненного воплощения и осуществления в преобразовательно-творческих устремлениях и актах вселенского масштаба. Имяславие как учение требует имядействия как своего осуществления и доказательства **.

Если опыт Серафима Саровского был признан, но не осуществлен, то учение об Имени Божием оказалось только провозглашенным. Оно не только не встретило признания, но вызвало острую оппозицию в кругах высших представителей клира и произвело серьезное замешательство в монашеских кругах, прикосновенных к имяславческой практике. В широких же общественных кругах, за весьма скромными исключениями, его встретило крайнее недо-

* Изложение соответственных «энергетических» построений и их связь с основными тринитарными, сотериологическими и пневматологическими догматами достаточно отчетливо показана в небольшой брошюре, озаглавленной «Смертубожничество» (изд. 1926, стр. 44 и 64—73). В этой книжке нашли свое отражение те вопросы, которые волновали и волнуют церковное сознание в СССР²⁷.

** Вопрос об имяславии и об имядействии возник в Москве в 1923 г.²⁸, когда было поставлено на очередь (конечно, весьма келейно и подготовительно) обсуждение того пути, на котором возможно разрешение спора между имяславцами и имяборцами.

умение и непонимание. Его практическая направленность и действительное заострение не дошли до сознания даже тех, кто заинтересовался этим учением. Остальные же усмотрели в нем «непроходимую мистику», от которой надо держаться подальше.

Еще в меньшей степени даже первоглашатаями этого догмата, афонскими исповедниками и примкнувшими к ним заинтересовавшимися имяславческим учением философами*, осмыслено было то направление, которое придается догмату об Имени Божием в сфере действия. Если опыт св. Серафима был опытом, связанным с постижением смысла и направления индивидуально-преобразовательной деятельности и индивидуального подвига стяжания Духа, то догмат, провозглашаемый имяславцами, является космократическим и пантократическим. Это догмат, требующий властвования человека, осуществляющего энергию Божества и имеющего ее всегда в силу произнесения Высочайшего Имени во всех сферах и средах в направлении создания такого мира, в котором Бог был бы «всяческая и во всех».

ОБ УЧЕНИИ НЕИЗВЕСТНОГО БИБЛИОТЕКАРЯ

Если признанный, но не осуществленный опыт Сарова и Дивеева и провозглашенная, но не признанная истина Высочайшего Имени были устремлены и направлены в сторону власти церковной и светской, то третье, не менее важное событие — опублико-

* В настоящее время и особенно за рубежом изучение истории имяславческого движения затруднено. Имяславцами в период их борьбы за необходимость догматического определения об Имени Божием издан ряд апологетических брошюр и книжечек, не объединенных и не связанных систематически. Брошюры эти выпускались анонимно, и за подписью Булатовича. Столь же разрознены и издания полемистов имяславчества, получивших кличку имяборцев, во главе которых следует поставить известного проф. Троицкого²⁹. Наряду с этой полемикой чисто церковно-догматической, следует отметить тот интерес, который питали лица, далекие от клира, весьма близко принявшие сторону имяславцев. Сюда надлежит отнести известного философа проф. Е. Н. Трубецкого, считавшего это движение чреватым исключительно большими возможностями и пр., доц. Эрн, посвятившего имяславию специальную статью в «Вопросах Психологии и Философии»³⁰. За истекшее десятилетие под знаком имяславия (впрочем, без ясно понятого — действительного заострения этого учения) протекала вся научно-литературная деятельность примечательного московского философа А. Ф. Loseва. Кроме него, непосредственно к имяславию принадлежали проф. Егоров (математик) и известный богослов, математик, электрик, писатель и священник от<ец> Павел Флоренский³¹.

вание учения Николая Федорова — было уже обращено непосредственно ко всему обществу и народу. Индивидуальное преобразование и космическое действие в этом учении получили свое общественное дополнение и методологическое завершение.

Имя Николая Федорова до сего времени все еще в надлежащей степени не известно. И это особенно относится к кругам, которым его писания и развитие им учения должны были бы быть не только особо внятными, но и глубочайшим образом близкими. Мы имеем в виду круги православно мыслящие и духовенство. Жизнь и деятельность его протекала вне внешней, организационной связи с церковными кругами и интересами, и с этой стороны его учения отличаются и от саровского опыта, и от имяславческих изысканий. Но и личный образ этого человека, и работа всей его жизни являют собой все черты типичнейшего подвижничества, завершением которого являются его труды. Несмотря на нахождение вне клира и монашества, уже сейчас можно говорить, что в его лице мы имеем образ современного подвижника, проходящего свой путь не в затворе, а в миру, что особенно существенно для переживаемой нами эпохи.

Основой его жизненной работы является указание пути для разрешения социальной проблемы и утверждения совершенного общественного строя. Развитое им учение о Тройческом Единстве как социальном единстве, к которому должно примкнуть и в которое должно войти человечество, осуществив в своей жизни и организации образ такого единения: многоединства и всеединства, является той исходной точкой, откуда истекают все остальные построения развитой им «Философии Общего Дела». Эти учения представляют не что иное, как переводы на язык современности духоносной практики Дивеева и богословской космократии Имяславия, выраженных в виде проектов всечеловеческого общего дела, литургии верных, не только храмовой, но внехрамовой, являющейся преобразованием общества, человека и природы, осуществляемых человеческим родом, пришедшим в разум Истины.

Можно было бы сказать об этом учении, что оно подводит итог всему двухтысячелетнему опыту христианства и тысячелетним исканиям православия. Слово, сказанное Н. Ф. Федоровым в тиши, в ближайшее время будет провозглашаться с высоты кровель. Можно думать, что в настоящее время не только перед русским и православным сознанием, но и перед мировым стоит и ставится дилемма — или принять его учение и направить все имеющиеся в его распоряжении силы на осуществление развитых в нем проектировок, или погибнуть под ударами им же самим вызванных, не поддающихся охвату и овладению страшных энергий, заключающихся в природе и в самом обществе. Современная техника

уже обладает силами, способными без особого труда уничтожить все человечество и особенно наиболее совершенные и «культурные» слои его (население городов). Вопрос именно в том и заключается: куда направить эти силы, при неиспользовании готовые обрушиться на мир и задавить человечество? Что должно быть сделано, чтобы та власть, которая уже находится в руках человека, послужила ему ко благу, к спасению, а не к гибели? И в чем это благо?

Николай Федоров, и покамест только он, дает надлежащие ответы, которые не могут не остановить внимание каждого, кто серьезно задумывается над судьбой человечества. Наука, знание и техника вводятся им в план богочеловеческого дела и становятся орудиями спасения человеческого рода. С развиваемой им точки зрения и наука, и техника не только не являются фактами вне-религиозными или безрелигиозными, но наоборот, они вводятся, должны быть введены в самое сердце религии, в внехрамовую литургию (общее дело). Они не только не должны, но и не могут быть секуляризованы, и теперешнее направление их представляет собою глубочайшее извращение отношений. Современная наука и техника в роли прислужниц торгового класса, в роли поставщиков комфорта и удобств, в роли искателей средств борьбы человека с человеком и подготовки всеобщего истребления в готовящейся военной схватке, представляют собою крайнюю профанацию. И науке, и технике может и должна быть поставлена иная, высочайшая и значительнейшая цель: не борьба людей друг с другом, ведущая к взаимоистреблению и всеобщей гибели, а объединение, всеобщее воскрешение и спасение всего человеческого рода — таковы задачи религиозизированных, т. е. по прямому смыслу основанных на взаимной связи между людьми (*religio* — связь) науки и техники.

Таким образом, применительно к выше намеченным задачам весь опыт Запада, все достижения его должны быть взяты, но им должна быть поставлена иная задача: не комфорт и удобства, а всеобщее воскрешение, всецелая победа человека над природой, над всяческим распадом и гибелью, присущим природе, совершенным выражением которой является смерть как полный и конечный распад, которая должна быть побеждена. Жизнь, ее осуществление и возвращение всем — таково то устремление, которое должно сделать человека подлинным орудием божественного преобразования мира.

Все эти три построения: опыт Сарова, утверждения Имяславия и практика и проектика Федорова, и каждое в отдельности, и все взятые вместе, являются ответами на те недоуменные вопросы, которые стали перед православным русским сознанием в 1666 году и на которые тогда не было дано членораздельного ответа. Как

отнестись к западному опыту и его достижениям, к его науке и знанию? Как и куда они должны быть направлены? Во имя чего должны быть приняты, осуществлены и использованы те силы, которые открылись в западной науке и технике? Как они должны осуществляться? — На все такие вопросы сейчас, уже после выявления в десятилетие с 1903 по 1913 год истин, выношенных православным русским сознанием в течение двухсотлетнего паралича русской церкви, можно дать прямые ответы и указать путь, на котором они будут бесспорно признаны, проверены и непререкаемо утверждены.

ОБ ИСПОЛНЕНИИ ЗАДАЧИ

Совершенно бесспорно: истина, обнаруженная и провозглашенная, идея, обнародованная и выявленная, не являются чем-то пассивным и безразличным. Истина стремится осуществиться, а идея — воплотиться в действительности, и судьба этого осуществления и воплощения связана с жизнью и деятельностью тех стран, народов, людей, пророков и царей, на долю которых выпадает такого рода задача. Счастье, если истина находит в них своих служителей, живые органы своего осуществления и воплощения. Тогда и на них падает отблеск ее славы и величия.

Но даже и при противлении, при нежелании увидеть и услышать со стороны тех, кто должен слушать и слышать, глядеть и видеть, обычно все же происходит осуществление тех же задач и планов, движение по тем же путям и направлениям. В таких случаях оно идет без ясного сознания смысла и целей и проходит через страдания и мучения, которые тем больше, чем упорнее сопротивление. Знаменитое изречение *fata volentem ducunt nolentem trahunt*³² применимо в максимальной степени и там, где речь идет об осуществлении открытой истины и воплощении найденной идеи. И это «trahunt», это принудительное влечение тем губительнее и страшнее, чем выше истина и чем сильнее неосмысленное и слепое противление ей. Смежность благословения и проклятия именно здесь дает себя знать с исключительной силой.

Вопросы мессианства, христианства, в котором каждый в помазании получает «харизму», благодать и силу для осуществления задачи индивидуального участия в общем деле преобразования мира во всех его средах, только в такой постановке могут быть восприняты как актуальные проблемы нашей современности вообще и русской — в частности. В этом отношении харизма, как общая, так и частная, представляется глубоко проникающей в существо всех возникающих в связи с ее исполнением действий. Она ни в коей мере не является правом для своего носителя, но

всегда связана с обязанностью исполнения заданного, выявленного и осознанного дела. И вот эта-то обязанность и обуславливает судьбу осуществителя, равно в исполнении и в противлении. При неисполнении задача, «венец» остается на нем, превращаясь из победного в мученический. Внешние видимые события складываются так, что если дело не исполняется, то устраняются носители харизмы, вплоть до смерти и даже убийства и их, но задача остается, и сами убийцы, опять-таки даже против своей воли, вынуждаются поднять упавший и сброшенный венец и выполнять задачу, которая не исполнена их предшественниками, ими же уничтоженными. Силы содействия осуществлению того, что дается народу или человеку в помазании, превращаются в язвы, в бичи и в наказания тогда, когда задача эта отвергнута и попорана.

История России в пределах последнего тридцатилетия являет поразительную картину такой судьбы и призвания, осуществляемого вопреки воле тех, кто сначала были призваны к выполнению, не поняли и не пожелали признать возложенную на них задачу и затем оказались отвергнутыми («изблеванными из уст»), а самое дело, конечно, осуществляется, хотя бы вопреки воле и сознанию деятелей, вынужденных нести возложенное на них бремя.

Все события, связанные с обнаружением истин, выработанных в глубине русского православного сознания, поразительным образом пали на нашу эпоху. Начало текущего века, подобно началу XVIII, было наполнено своеобразными ожиданиями и настроениями в различных кругах русского общества и народа. Достаточно хотя бы взять те предчувствия, из которых родилась вся русская поэзия этого времени, особенно ярко зафиксированная в ранних произведениях А. Блока.

Обнаружение и закрепление в общественном внимании всех выше рассмотренных событий сосредоточилось в кратком временном промежутке, в первом десятилетии XX века. Нельзя не отметить также, что первое из этих событий, прославление и канонизация св. Серафима, произошло при содействии правительственных и церковных сфер и при оппозиции так называемой общественности. Второе событие, совершившееся в 1906 году, появление из печати первого тома «Философии Общего Дела», совершенно не вызвало внимания ни в правительственных, ни в церковных кругах и не повлекло за собой почти никаких отзвуков в общественной среде. Наконец, последнее, происшедшее в 1912 году, третье по счету событие, вынесение на свет и провозглашение имяславческого учения в русском монастыре на Афоне, произошло под знаком решительной борьбы против него со стороны и церковных, и правительственных кругов, при полном, в лучшем случае, недоумении, а вообще — при непонимании и равнодушии со стороны общественного мнения. Это событие, однако, при всей его малоизвестности, особо примечатель-

но, поскольку в нем имела место любопытнейшая картина: русский архиерей, член правительственного синода, на военном суде явился на иностранную территорию (на гору Афон) и с побоями и членовредительством, при содействии военнообязанных моряков, арестовал русских поданных, монахов, именуемых им «еретиками» и «ересиархами»³³.

Конечно, наряду с подготовкой к выявлению тех или иных истин, зрели и создавались силы, способные их осуществить. Не была ли история Российской Империи почвой, на которой выросло то, что мы в настоящее время называем «Русской Идеей»? Не для того ли, чтобы охранить и обеспечить рост этого зерна, создавалась и укреплялась эта организация, далеко отодвинувшая от своих жизненных центров внешние границы и связанные с тяжелым военным и политическим положением тревоги, всегда препятствующие своей суетой прорастанию плодов духа?

Да, открытие той или иной истины требует ее осуществления и воплощения. Но с грустью необходимо признать, что в России это осуществление пошло по ненадлежащему пути. Обнаружение и утверждение величайшего индивидуально-преобразовательного опыта, открытого в образе Сарово-Дивеевского мирного старца, было воспринято как обеспечение и предвещание укрепления военно-политической, захватнической-хищнической мощи Российской Империи (война в 1904 году). Кошунственно его образом обильно снабжались и благословлялись русские войска и их главнокомандующий в русско-японскую войну.

Не менее трагический ответ на проекты Николая Федорова дала история в буйстве и тревогах первой русской революции, которая если не совсем заглушила призывы «Философии Общего Дела», то, во всяком случае, сделала их почти неслышными (1905—1908 годы).

Подобного же рода ответ последовал и на провозглашение истины о Нетварном Звукe, о Божественном Имени. Тщетно афонские исповедники, не знавшие ни путей, ни выходов в неизвестном и чужом им мире взмязеженной после первой революции России, пытались привлечь общее внимание к провозглашенному ими учению. Тщетно они обращались и требовали компетентного рассмотрения поставленного ими вопроса. В своем бессильном и внешне бесплодном стоянии они прорекали те бедствия, которые должны поразить страну, власть, династию и клир в случае пренебрежения истиной (1912—1913 годы). Действительность слишком скоро оправдала их предвещения, свергнув Россию сначала в кошмарно бесплодную бойню, затем закончившуюся революцией, истребившей династию. Все иерархи, так или иначе ставшие в оппозицию учению имяславцев и прикосновенные к гонениям на афонских исповедников, погибли «наглой», насильственной смертью.

Что же? Значит ли все это, что этою гибелью, отпадением и даже отступничеством от поставленной задачи решается вопрос? Конечно, нет. Это только обозначает, что поставленная задача будет выполняться другими силами, другими лицами и другими организациями. Это осуществление будет тем труднее, тем тяжелее, чем меньше света и сознания будет внесено в это дело. Даже при полном противлении оно будет идти вопреки воле и намерениям осуществителей. Такие люди, как бы закрыв глаза и заткнув уши, не желая ни видеть, ни слышать, будут делать то, что должно быть для них делом величайшей чести и радости, делом величайшего преобразования. Естественно, что в этой взаимной слепоте и глухоте они будут наносить беспощадные удары не там, где они нужны, и некоторые из них будут идти и срываться в своем противлении там, где нельзя, не должно было ожидать чьей-либо гибели.

Но, конечно, все те, кто сознательно станут на эти пути предудказанного нам преобразования мира, будь то отдельные лица, группы, классы, общества, организации и государства, — все они станут центрами притяжения для всех сил жизни и рано или поздно победят мир никому не обидной победою жизни.

С. И. ЧУЕВ

Человек и природа

Человек живет, чтобы не умирать, ибо он создан для бессмертия.

*Н. Ф. Федоров*¹

Нет смерти вечной (абсолютной), а уничтожение временной есть наше дело и наша задача.

*Н. Ф. Федоров. Философия Общего Дела*²

Жить мы должны не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех.

*Н. Ф. Федоров. Философия Общего Дела*³

Говорят, что все человечество стремится найти пути к миру, к жизни и увековечить свой труд.

Так ли на самом деле происходит?

Нет! Можно уверенно произнести это отрицание.

Все то, что строит человек, недолговечно, как и сам человек, который порой и сам увеличивает свою недолговечность. Все рушится, и в последнее, «культурное» время больше рушится, чем воздвигается. Хорошо, если производится разрушение злого и отрицательного, но чаще всего разрушается еще не достроенное, не проведенное до конца, разоряется против воли человека-творца таким же человеком, как и он сам.

От этого человечество в панике; кругом хаос, кругом царит смерть, которую призывают, вражда из-за места под солнцем или положения на социальной лестнице. Вражду вызывают: зависть, ложь, богатство одних и бедность других.

В этой панике люди не знают что делать: одни взывают к небу — Богу, прося защиты, но Он безмолвствует. Другие наоборот: отрицают все святое, правдивое и человеческое, отказываются от Бога и от самого себя, предаются произволу, злу, сеют кругом смерть, смерть и смерть.

«Что же смотрит Бог? — спрашивают первые. — Почему Он молчит?» — «Бога нет» — утверждают вторые...

Все это происходит потому, что люди не знают цену общего: существа своих взаимоотношений друг к другу и оснований для взаимопомощи и причин борьбы, а вместо этого противостоят друг другу и вооружаются друг против друга. Человек! Кто бы ты ни был: ученый или неученый, богатый или бедный, инженер или шахтер, рабочий, труженик, глубоко верующий христианин или отъявленный атеист — это не имеет никакого значения! Пойми, что один без другого никак не может обойтись!

Ученый должен знать, что он ученый не только для себя, но и для неученого, чтобы и тот стал ученым, а потому должен жить и мыслить о благе не личном, а наоборот — общем.

Неученый должен всецело стремиться стать ученым и помогать ученому, способствовать в расширении круга знаний раскрытием тайн природы.

Богатый должен помнить, что он богат в силу того, что есть бедный; и богатство позволяет ему благоденствовать лишь до тех пор, пока есть терпение у бедного, а потому, чтобы не лишиться богатства, он должен стремиться и бедных сделать богатыми.

Бедный в свою очередь должен также стремиться к обогащению и к улучшению своего положения и брать пример у богатого и доводить себя до его уровня; не будь богатого, не было бы откуда брать примера. Инженер также не будет иметь смысла, если не будет рабочего, и наоборот, рабочий далеко не уйдет своим трудом, не имея помощи инженера.

Каждый глубоко религиозный человек должен помнить, что он религиозен для того, чтобы не потерять духовной связи между людьми не только верующими, но и неверующими и иметь брат-

ственное отношение даже к таким, которые совершенно отрицают Божество, для того чтобы и их включить в общую цепь правды, в общее дело для блага человечества. Христос не пришел бы на землю, если бы не было верных, а раз не было бы Христа, не было бы и христиан.

Ведь даже последний безбожник, противник Божества, может отрицать мистического Бога, но духовной связи в общей полезной работе, родственности в людях и их общих идей отрицать не может. Если ему совестно признаться, что есть Бог, то пусть уж из гордости считает себя «богом» (как называет и Ф. М. Достоевский человека) и творит свое доброе, вечное, пусть даже «человекобожеское» дело. Само дело откроет ему, где Истина.

Итак, надо признать, что нет взаимно не связанных людей и всякое нарушение связи есть не что иное, как удар по самому себе. Все мы члены друг другу, и каждый удар по одному, отсечение и извержение одних представляет увечье для других. Нет в теле человечества излишних органов, есть лишь дурно функционирующие, перенапряженные или ослабленные, и только восстановление целостности всего общественного тела может спасти человечество. Из всего этого перечисления — взаимной связи — можно вывести основной жизненный факт, с которым надо всегда считаться и из которого надо исходить при всех обстоятельствах и суждениях: каждый нужен друг другу, как нужен больному целитель и потому каждый из людей должен иметь одну общую цель и вести борьбу за осуществление блага своего и своего ближнего.

А раз есть борьба, то есть и враг, которого надо непременно победить, но врагом в этой борьбе должен явиться не человек, противостоящий, как враг, своему брату — сочлену-человеку, как многие в настоящее время думают (и сообразно с чем действуют).

Врагом в этой борьбе является стихийная природа. В борьбе человека с человеком, правда, можно приобрести себе положение, права, но это лишь только временное продление благополучия победителя. Никакие идеи создания «Нового Государства», ни отдельные идеи определенной группы людей не спасут человечество от разрушения и гибели. В этом нет ничего абсолютного и долговечного, все это только, как говорят: «Пока что, а там видно будет», а это «видно будет» и есть конец — смерть.

Нет! Это все самообман, самого себя и других втягивание в искушение. Общий враг у всего человечества есть один — природа. Природа-враг должна быть центром внимания всего человечества. Люди должны стоять, как точки окружности, на одинаковом расстоянии от центра внимания и совместно приближаться к нему, чтобы его победить.

Вот против кого надо вооружиться и противопоставить все силы и умы человечества, а не против человека — человеку. А какой

страшный бич грозит от взаимной борьбы всему человечеству — о том ярко свидетельствуют сведения о бывшей войне и расчеты потерь в будущей. В прошлой войне были уничтожены миллионы жизней, сейчас речь идет о десятках и сотнях миллионов.

Итак, в борьбе человека с человеком торжествует смерть, разрушение, насилие, а в борьбе с природой достигается согласие, бессмертие, восстановление и освобождение.

Главными вождями вражеского стана являются: голод, всевозможные болезни и страшные стихийные бедствия, которые несут смерть и гибель человечеству. У природы, как и у человека, есть бесконечное множество всяких тайн и загадок, которые не легко даются человеку. Люди еще в древности, на заре познания истины, говорили: «Все тайное должно быть явным», в настоящее время говорят иначе: «Тайное начинает быть явным». Но и этого не достаточно, надо стремиться, чтобы все тайное стало явным, и тогда только можно будет сказать: «на земле мир и в человеках благоволение»⁴.

При постижении всего тайного имеет громадное значение духовная настроенность человечества. Его цель в объединении и организации одного общего дела и одной общей мысли. Мы должны молиться о единомыслии.

Борьба человека с человеком никогда не приносила и не принесет счастья и полноты жизни миру. Она всегда была фактом разделения, распада и гибели людей и обществ. Только борьба до победного конца объединенного человечества с еще не побежденными силами природы способна обеспечить человечеству жизнь, и оно должно во что бы то ни стало покорить природу и научиться «управлять тем кораблем, на котором оно находится» (Н. Ф. Федоров)⁵. Познать и покорить природу — это значит достигнуть бессмертия и воскресения для человечества всех веков.

Апрель, 1933.

Эстония.

«ВСЕЛЕНСКОЕ ДЕЛО» В ПРОШЛОМ

Выпускаемый ныне сборник уже имеет свою историю, причем она уходит не только в дореволюционное, но даже и в довоенное время, т. е. с лишком на два десятилетия назад. Первый выпуск «Вселенского Дела», оставшийся мало кому известным, был задуман в 1912 г.¹ и был выпущен с запозданием в 1914 г., хотя должен был выйти к 15 декабря (по старому стилю) 1913 г., к десяти-

летию со дня смерти Николая Федоровича Федорова. Лица, приступившие к этому изданию, исходили из мысли о необходимости поставить на практическую почву вопросы, выдвинутые «Философией Общего Дела», и стремились объединить вокруг него лиц, ставящих перед собой те же задачи, которые излагал и намечал ее автор. Лица эти не относились в те времена к числу сколько-нибудь заметных писателей, не пользовались сколько-нибудь значительной известностью и вне небольшого кружка лиц были и остались вовсе неизвестными. Причиной этого, конечно, была их относительная молодость, но несомненно, некоторую роль в том, что и они, и их построения остались в тени, сыграло то обстоятельство, что идеи, которые выдвигались ими, отличались необычайной для своего времени остротой и непривычностью для всего тогдашнего круга ходячих мыслей, не говоря о том, что они резко расходились с тем духом, который в довоенные годы царил в русской литературе. Главное ядро среди этих авторов составляли поэты, которые одно время группировались вокруг небольшого, но в силу каких-то причин привлекавшего к себе внимание журнальчика, «Новое Вино»¹, и основной особенностью этих поэтов было то, что они не строили на рекламе, как это проделывали тогдашние «завоеватели поэзии», и не стремились сосредоточить все свое внимание на «искусстве для искусства», вдаваясь в бесплодный эстетизм разных оттенков, а пытались звать к осуществлению на деле того, что было для них предметом вдохновения. Пафос их творчества был связан с религиозными мотивами, с одной стороны, и с построениями «Философии Общего Дела» — с другой, и сводился к соединению символизма, сильно напитанного евангельско-библейскими образами, с проективной воскресения и воскрешения, с верой в возможность борьбы и победы людей над смертью путем разума и сознания. Такова была та почва, на которой вырос первый сборник «Вселенского Дела».

Следует, однако, отметить, что лица, составившие и заполнившие этот сборник, прежде чем приступить к нему, по основному, волновавшему их вопросу о борьбе со смертью провели весьма интересную анкету среди ряда литераторов и поэтов того времени. Таким образом, в составе авторов, участвовавших в упомянутом сборнике, наряду с организаторами его и довольно большой группой поэтов, оказалось еще несколько лиц, пользовавшихся большей известностью, чем зачинатели и организаторы сборника. К их числу следует отнести лиц, приславших ответы на вышеуказанную анкету и высказавшихся по поводу возможности борьбы со смертью и проблемы воскрешения и разрешивших напечатать их суждения. К числу последних следует отнести В. Брюсова, И. Горбунова-Посадова, В. Бородаевского, Л. Столицу и А. Панкратова². Кроме того, в этом издании были напечатаны статьи проф. П. Бахметьева, известного физика, работавшего последние годы перед сво-

ей смертью над вопросами анабиоза и сохранения жизни при низких температурах, и доктора Вульфа, впоследствии напечатавшего ряд работ по психоанализу³. Но, конечно, не в тридцати четырех статьях, заметках и стихотворениях, помещенных в этом сборнике, было дело. Рассматривая это издание со всех точек зрения, нельзя не признать, что оно, как с внешней стороны, так и по ряду обстоятельств, должно было быть признано далеко не удовлетворительным, так что вполне понятными были последовавшие впоследствии отзывы о нем как о сумбурной и невывержанной книге, неряшливо изданной. Но все же даже наиболее резкие критики и отрицатели не могли [не] признать, что в этом издании было что-то, привлекавшее внимание и заставлявшее задуматься. Несомненно, центр тяжести этого сборника лежал не в разных дефектах, которых было много и которые свидетельствовали о слабости и организаторов, и редакторов, а в другом: в том пафосе дела, действия и устремления к нему, который воодушевлял всех, поместивших свои статьи в этой книжке. Призывая к этому делу, они сами себя рассматривали как невольных инициаторов, вынужденных лишь обстоятельствами и всеобщим молчанием поднять голос.

«Знаменосцы поневоле, — так писали они, — мы приглашали на Делание многих выдающихся представителей современности, как в России, так и за границей, готовые ежеминутно передать им Вселенское Знамя, ставши сами в ряды простых работников. Не все пошли на наш зов. Одни — не желая “раскрывать тайников своей души перед могущими растоптать бисер”, другие, по их словам, “застигнутые нами врасплох”... Многие ответили — “поглядим”... Не ожидая замедливших — мы приступили к действию. Из уст младенцев и ссущих да совершится хвала! Ибо если мы замолчим — возопиют камни... Таково время, таков исторический момент...»⁴

Это дух призыва, поднятие знамени, призыв всех, в ком сохранилась воля к борьбе с сильнейшим врагом, особенно отчетливо выразился в вводной статье редакции, которая, в сущности, была центральным местом книги и в которой сосредоточились все те мысли, к которым хотели привлечь внимание авторы и составители этого сборника. Ввиду важности этого призыва, мы приводим ниже полностью его как весьма интересный и важный документ, как первое в истории «Философии Общего Дела» обращение через прессу к тем, кто решился бы объединиться с другими на почве борьбы не против кого-нибудь, борьбы не против людей, а против смерти, против сил распада и тления, заложенных в слепой природе.

Вот еще обращение⁵ <...>

* * *

Вряд ли нужно останавливаться на содержании этого документа, ибо он сам говорит за себя. Достаточно вспомнить об обстановке 1913 и начала 1914г., чтобы оценить, чтобы судить о том, какова должна быть его судьба в тогдашних условиях, в затхлой довоенной атмосфере, способной заглушить всякое живое веяние, где для того, чтобы привлечь внимание, нужна была луженая глотка, шутовская желтая кофта и ругань в глаза с эстрады или рафинад «ананасы в шампанском» и «изыски» весьма сомнительного качества. Существеннее другой вопрос — о результатах появления этого сборника и о круге, в котором он получил распространение.

Надо сказать, что судьба этого издания была столь же экстраординарной, как и сам замысел, лежавший в его основе; во многих отношениях она была неожиданной. Составители едва успели получить несколько экземпляров из типографии, принадлежавшей германскому и австрийскому подданному, раздать их авторам, разослать в библиотеки, в редакции для отзыва и тем лицам, которые, по их мнению, могли заинтересоваться этой книгой, в общем количестве не свыше нескольких десятков, как разгорелась русско-австрийская, а затем русско-германская война и владельцы типографии, в которой находилось еще не выкупленное издание, были арестованы властями и высланы в концентрационный лагерь в Сибирь, а типография была опечатана. В дальнейшем получить книги из типографии оказалось невозможным, а позднее, уже в революционные годы, самые следы местонахождения их оказались потерянными.

Так первый призыв к объединению во имя борьбы со смертью, первая попытка привлечь внимание к постановке этой проблемы оказались сорванными по причинам внешнего характера. Война, страшная мировая бойня, а затем русская революция были, как уже не раз в истории «Философии Общего Дела», силами, которые заглушили первые призывы к объединению человечества на почве борьбы со смертью, которая в эти сроки справила самое большое свое пиршество, как бы в ответ на эти, впервые раздавшиеся, робкие еще слова о необходимости обуздать ее губительную силу.

В конце первого сборника имело место сообщение о том, что подготавливается к печати вторая книжка «Вселенского Дела». Однако этому второму сборнику не суждено было появиться по обстоятельствам сначала военного, а затем революционного времени. Только в 1920 году опять оказалось возможным начать подготовку к этому изданию, хотя, конечно, революционная и экономическая катастрофа делали все необычайно сложным, тем более что отсутствовали

необходимые для этого средства, которые составители сборника стремились достать путем предварительной подписки. Для собиранья этих средств ими был составлен проспект, в котором говорилось следующее:

Ближайшая наша задача — приступить к изданию второго сборника «Вселенского Дела»...

Книга будет начата печатанием, как только соберутся первые суммы, достаточные для напечатания двух печатных листов.

Выпуск второй «Вселенского Дела» будет содержать статьи, посвященные следующим вопросам:

1. Вселенская провокация (итоги мировой войны).
2. Боевая биология (современная постановка вопроса о борьбе со смертью).
3. Теория относительности и практика планетарно-космического действия.
4. Новое общество.
5. Экономика регуляции.
6. Агония планеты и задача метеороургии.
7. Великий недочет (некрологи).
8. Обзор литературы «Вселенского Дела».

Приведенная программа сборника будет уложена в пределах пяти-семи печатных листов...

Однако средства на этот сборник добыть не удалось, так как последовавшая тогда голодная катастрофа и инфляция через месяц сделали все подсчеты нереальными и, кроме того, практически не оказалось никого, кто дал бы хоть небольшую сумму на это издание или даже подписался на него; у составителей же в это время не было никаких средств. Таким образом, от этой попытки в конце концов остался лишь упомянутый выше проспект, в начале которого было помещено обращение, текст которого мы приводим полностью, поскольку он, подобно уже выше напечатанному обращению редакции в первом сборнике «Вселенского Дела», является документом, характеризующим направление, по которому призвали идти его составители.

Центром его явился лозунг: «Смертные всех стран, соединяйтесь!», который в 1914 году был выдвинут в первом сборнике «Вселенское Дело» как призыв, зовущий человечество к объединению не для борьбы друг с другом, народа с народом, расы против расы, не для борьбы класса с классами, а как лозунг совершенного соединения всех сил человечества для борьбы с стихийными смертоубийственными силами природы, как призыв к общему делу воскрешения мертвых и преобразования мира. Вот этот призыв:

В 1914 году в самый канун мировой войны был выпущен в свет сборник «Вселенское Дело». Основная задача и смысл связанной с этим изда-

нием работы и мысли было соби́рание, объединение и устремление всего сознательного мира на борьбу с распадными силами внутри и вне человека, со слепыми стихиями, действующими в душе, в обществе и во внешней природе. Лозунгом сборника было:

Смертные всех стран, соединяйтесь!

Но словно самый этот лозунг, отчетливо и ясно осознанный тогда лишь небольшой группой людей, вызвал против себя все те противоборные стремления хаоса, которые бросили друг на друга миллионы братьев-убийц в безумные годы войны.

Первый сборник, объединивший в общем деле группу русских авторов и технически осуществленный австрийским и германским подданными, благодаря этому последнему обстоятельству, оказался опечатанным российской военной властью и не получил сколько-нибудь широкого распространения.

Волна хаоса, взмывшая до возможной высоты, снова на спаде, и вот в этот момент мы считаем необходимостью вновь поднять свой голос и сказать:

Смертные всех стран, соединяйтесь!

Постигшее Россию голодное бедствие, в идейном отношении ликвидирующее все попытки отложить на будущее время, как на пути коллективизма, так и на пути индивидуализма, борьбу с бездушной и безумной стихией, ставит пред нами все ту же задачу, что и семь лет назад. Но мы думаем, что в этой задаче мы уже не столь одиноки. Пережитая седмица лет заставила миллионы людей, помимо своей воли втянутых в воронку смертоносного смерча, продумать все то, что думалось нами. Правильным будет сказать, что теперь мир — богатая взрытая почва для нового сева новых мыслей. И если все направления и течения: литературные, философские, общественные и политические переоценили и пережили самих себя, то, бесспорно, единственной, непревзойденной и не осиленной оказалась мысль о последней борьбе и не рассмотренным — план действий для достижения этой победы над последним врагом.

Наша цель не закрывать глаза на непобежденную до сего дня слепую бессознательную природу — стихию, но и не откладывать борьбу с ней на годы, десятилетия и столетия.

Как семь лет назад, мы снова зовем всех, без различия пола, возраста, расы, класса, вероисповедания и мировоззрения, на борьбу с врагом извечным и сильным, но победимым и побеждаемым

Смертные всех стран, соединяйтесь!

* * *

Эти попытки выпустить второй сборник «Вселенского Дела» оказались снятыми с очереди всеми последующими событиями, ибо даже материалы, собранные для него, погибли. Некоторые попытки, впрочем, в этом направлении делались в дальнейшем в период времени между 1921 и 1923 годами, но затем всякие расчеты на высказыванье в печати взглядов, даже не только шедших, но

лишь кажущихся идущими вразрез с господствующей в СССР идеологией, оказались практически невозможными. Были и материальные трудности, которые всегда осложняли опубликование работ, связанных с именем Н. Ф. Федорова.

Опять возродилась мысль об этом издании в начале 1928 года, причем предполагалось осуществить печатание второго сборника за границей СССР. При этом указывалось, что этот сборник должен по возможности охватить всю литературу, все движения мысли, в той или иной степени направленные в сторону осуществления задач, поставленных «Вселенским Делом», и, кроме того, он должен дать возможность высказаться всякому, кто пожелает искренно и свободно обсудить все соответствующие вопросы. В связи с рядом затруднений, среди которых немалую роль сыграли разные трудности и обстоятельства не только материального свойства, такого рода издание не могло быть осуществлено и в эти годы, и только к двадцатилетней годовщине оказалось возможным приступить к составлению и печати второго сборника «Вселенского Дела».

В. Н. МУРАВЬЕВ

Всеобщая производительная математика *

1

Характерной чертой современной жизни является устремленность ее в сторону творчества и строительства. Перед нами во всех областях властно встают вопросы труда и производства и, работая над ними, все более и более мы ищем путей действительного созидания. Все более и более мы требуем от человеческой деятельности положительных результатов, реально изменяющих мир.

Вместе с тем чем больше мы отдаемся этим задачам и чем разностороннее стремимся их осознать, тем яснее становится для нас, что такая деятельность есть не только работа, но вместе с тем

* Настоящая статья написана в Москве еще в 1923 году ныне покойным (скончался в ссылке в Нарыме в 1932 году)¹ В. Н. Муравьевым, автором известной книги «Овладение временем». Статья эта предназначалась для советского сборника, который уже был пропущен цензурой и полностью набран, а затем задержан и запрещен к выходу (Примечание редакции).

и борьба. Мы восстаем против косных и слепых сил природы и пытаемся заменить их действие деятельностью нашей воли, осуществляющей, вместо их бессмысленных велений, цели нашего разума. Уже давно человечество, вооруженное наукой и техникой, во всех странах мира ведет эту войну против разрушительной мощи стихий, уничтожающих не только начинания человека, но и самого человека. И становится ясным, что эта борьба, с целью овладения природой и управления ею, есть реальная задача всякого хозяйствования, одинаково в форме регулирования естественных сил и в форме производства, или преобразования материального мира. В связи с этим лозунгом современной производительной деятельности, поскольку последняя является синтезом созидательных человеческих процессов, становится окончательное освобождение человека от сковывающего его рабства природе и установление его сознательной власти над последней. И когда мы говорим о грядущей эпохе новой культуры, мы можем вместе с тем наметить главные ее черты — направление различных видов человеческой деятельности именно в эту сторону. Рядом с первичной данной нам природой, являющейся в результате действия слепой и бессмысленной стихии, мы должны трудом нашим создать вторичную природу, построенную согласно проектам нашего разума*. Характерно, между прочим, что наш язык как будто предугадал необходимость полного отождествления велений естественной причинности с нормами, устанавливаемыми человеком: и те и другие называются на нашем языке законами. Превращение законов природы в законы, ей предписываемые разумом, — вот цель производительной деятельности, связанной с культурой. Как учил еще Герцен: природа должна превратиться в историю³.

2

Из этого определения основной задачи производительной деятельности человека вытекает особое значение сознания как силы, превращающей первобытную стихию в культуру. Первичная природа — это природа без человеческого разума, вторичная природа — это природа, обработанная разумом. Поэтому перед нами становится вопрос о роли сознательного усилия человека, выражающегося в умственном труде, и о методах, им употребляемых в процессе творчества.

Правда, методы эти очень различны, равно и точки зрения, возникающие в связи с применением сознания, весьма разнообраз-

* Ср.: проф. Н. А. Умов. «Эволюция живого и задача пролетариата мысли и воли», стр. 10, 33².

ны. Но несомненно, однако, что во всех случаях приложения ума к решению практических задач деятельность его протекает в сходных формах: мысль сперва рисует себе образ, символ или знак, соответствующий воспринимаемому впечатлению. Затем ум продельывает самостоятельную работу разбора и критики этих символов и путем их сочетания создает проект действительности, измененной разумом. Проект этот прилагается к данному материалу, который соответственным образом перерабатывается, превращаясь в новую, улучшенную действительность.

Все эти фазисы умственной работы дают более или менее определенные или точные результаты, вследствие чего устанавливаются степени понимания действительности и власти над нею. При этом история культуры показывает, что наивысшая степень такого понимания и наибольшая власть связаны с способностью ума выражать свои проекты и выводы в наиболее точной форме, в форме чисел, или математической.

Этим обуславливается развитие, по мере совершенствования отдельных наук, применения в них по преимуществу измерительных и исчислительных методов. Все науки в настоящее время все более и более ставят себе задачу изучения множественности тех или других элементов. Изучение это всегда производится по методу вычисления, т. е. путем нахождения чисел, выражающих комбинации этих элементов. Таковы, например, задача и приемы так называемых точных наук: механика, астрономия, физика, электродинамика разлагают мир на различные элементы и находят законы, законы сочетания последних в виде математических формул. В этом же направлении развивается современная химия, становящаяся все более и более физической химией. Современное учение о квантах особенно ярко подчеркивает числовую основу химических законов. Но несомненно, что и так называемые естественные науки — биология, физиология, зоология, ботаника, минералогия находятся в тесной связи с физикой и химией и также должны будут пойти по пути применения математических приемов. Так, мы видим, что кристаллография стала уже всецело математической наукой; с другой стороны, в науке о живых организмах все больше сейчас начинает господствовать убеждение в сложности строения клетки, состоящей, по-видимому, из множества первичных элементов, каковые в конце концов сведутся к элементам химическим. Вместе с тем все большее значение в этих науках приобретают методы статистики, также имеющие в основе своей свойства числовых сочетаний. Но можно идти далее и предсказывать в связи с новыми биолого-физическими теориями, как например теория ионного возбуждения⁴, постепенное распространение математических выводов на всю область физиологии, биологии и даже психологии. Тем самым будет заложено прочное основание для перенесения исчисли-

тельных методов и в сферу антропологических наук. Уже сейчас экспериментальная психология, социология и экономика пользуются статистическими методами. Но можно надеяться, что со временем будут найдены переходные ступени между статистикой, или наукой, выражающей в числах множественность видимых предметов, и исчислением невидимых множеств, составляющих природу вещей. Тогда, быть может, удастся построить иерархическую систему всех известных нам множеств, входящих в состав окружающего мира, и мы будем в состоянии применять единые законы к явлениям, происходящим в самых различных областях жизни. Законы множеств станут вообще законами природы, и люди будут одинаково в действиях, изменяющих материальные вещи, или преобразовывающих человека, или слагающих новые общественные отношения, исходить из учения о числах.

Во всяком случае, секрет расширения нашей власти над природой, очевидно, заключается в том, чтобы распространить действие этого метода на все окружающее. Идея такой всеобщей математики предносилась уже многим древним учениям, ставившим в основу знания познание чисел. Начиная с самой глубокой древности, мы находим следы такой науки у халдеев и вавилонян, у египтян, у пифагорейцев. Через неоплатоников, неопифагорейцев, отчасти через гностиков эти искания в области числовой символики передаются средневековой философии, развиваются в еврейской каббале, учениях арабов, в творениях Агриппы, Люллия, Пико де Мирандола и т. п. Наконец, в новое время учение о числе воскресает в виде новой математики, основы которой закладываются Декартом, Лейбницем, Ньютоном, Кеплером, Лагранжем, Лапласом. В XIX веке математика получает невиданный расцвет, становясь в своих бесчисленных приложениях основой всей современной техники и реальной власти человека над природой. Смысл же ее остается все так же, как в древнейшем учении о числах, — стремлением выразить все вещи посредством чисел и убеждением в том, что знание формулы процесса или вещи дает нам власть изменять и направлять этот процесс и тем самым творить эту вещь.

Такая точка зрения нашла себе выражение в позднейших попытках обобщения, а именно в математически-философской деятельности Лейбница и затем в XIX веке в стремлении Огюста Конта найти в математике образец для всех наук.

Современная математика также идет по этому пути и учитывает указанное устремление наук. Соответственно в ней развивается сейчас теоретическая дисциплина, подготовляющая такую всеобъемлющую теорию множественности. Пока в этом направлении сделано многое в смысле разработки специального учения, не могущего еще претендовать на такое всеобщее значение, но в смысле теорети-

ческом являющегося, несомненно, математической основой будущей панматематики. Это учение о множествах, созданное впервые Георгом Кантором и в настоящее время становящееся постепенно основой всей высшей математики. Правда, учение о множествах встретило на своем пути ряд парадоксов, разрешение которых путем обычных логических и математических методов, по-видимому, невозможно. Но тем не менее теория множеств продолжает развиваться и влияет не только на математику, но и на смежные области логики и философии. Последняя все более и более вынуждена применять математические методы, и этим создается почва для попыток создать новую *mathesis universalis*⁵ в виде всеобщей философской алгебры. К этому направлены старания так называемых логистиков, пытающихся на таковой основе пересоздать логику.

Успехи в области теории сопровождаются такими же успехами в области прикладной математики. Математическая теория раскрывает числа в их сущностной природе и отношениях, прикладная математика находит числа существующих вещей в виде формул реальных отношений мира. Техника применяет это значение к материальным условиям и дает возможность человеку действительно преобразовывать природу. При этом следует отметить, что подобная структура воздействия на вещи, при помощи математики, не есть какой-нибудь исключительный вид действия, свойственный только тем случаям, в которых явным образом применяется математика. Те же приемы употребляются всяким вообще сознательным действием, ибо всегда роль ума в действии есть роль органа, рассчитывающего или вычисляющего, т. е. ищущего законы сочетаний вещей и меняющего эти сочетания. Там, где нет явных чисел и явной математики, есть понятия и имена, и операции производятся логическим мышлением над последними. Таким образом, можно признать, что ум всегда работает математически, и это не только не является недостатком нашего мышления, будто бы не могущего вследствие этого схватить текучесть жизни, как утверждает иррационалист Бергсон, но, наоборот, указывает на точное соответствие сознания и действительности и на значение в обоих не столько момента текучести, сколько момента множественности.

К этому можно прибавить, что действие ума на реальный и материальный мир может быть уподоблено некоторым процессам, известным нам из химии, а именно процессам каталитическим. Сила разумного существа проявляется всегда не как действие физической силы, соразмерное явно затраченной последней энергии, и не как химическая реакция, соразмерная атомному весу действующих элементов, а как действие фермента или энзима, совершающего нич-

тожным движением, а иногда просто своим присутствием колоссальные превращения. Из этого не следует, конечно, что в этих случаях не затрачивается сила, но, по-видимому, сила эта несколько иного порядка, чем совершаемые ею внешние изменения. В настоящее время доказано, что биохимические процессы производятся энзимами без участия клеток, что значительно расширяет сферу катализа, распространяя ее на всю природу, одинаково органическую и неорганическую. Вместе с тем начинает устанавливаться взгляд на катализатор как на трансформатор энергии, превращающий один вид энергии в другой и тем самым влияющий на изменение системы *. Если предположить, что сознательное существо действует как катализатор, тем самым оно является как бы трансформатором энергии **. Нервная энергия есть в таком случае не что иное, как особое состояние мировой энергии, действующей в случаях проявления сознания каталитическим способом. При этом энергия эта сообщается окружающему через посредство символов и слов, числовых знаков или языка имен.

3

Таковы общие условия деятельности человеческого сознания и проективная роль человеческого ума в деле овладения природой. Очевидно, производительная деятельность и всякое строительство должны в высшей степени считаться с такой деятельностью сознания и всякая организация коллективных культурных усилий должна одинаково поощрять творчество проектов и символов и приложение их к материальным процессам.

Однако историческая практика показывает нам, что не всегда эти два вида культурной деятельности развивались равномерно и в соответствии друг с другом. С одной стороны, поскольку люди отдаются материальному творчеству в виде экономического строительства и производства, они часто бывают склонны недооценивать в этих процессах роль умственного труда и употребляемой им символики. С другой — наоборот, в результате древней традиции культуры человечества носит издавна слишком теоретический и символический характер, пренебрегая реальным преобразованием мира в виде изменения физического мира и созидания материальных вещей. В первом случае все внимание обращается исключительно на организацию техники и материальных условий производства.

* Теория Ипатьева и Оппенгейма (Акад. [Вл. Н.] Ипатьев и М. [А.] Блок. Каталитические явления в природе. [Пг., 1922], стр. 76).

** Ср.: С. А. Бекнев. Гипотеза о нервной энергии, стр. 9⁶.

Во втором преобразовательная деятельность включает только развитие идей и выработку художественных образов в ущерб действительному влиянию на всю природу.

Не трудно доказать односторонность первой точки зрения.

Если ставить вопрос о производительной работе во всей его широте, к чему, по-видимому, стремится сейчас в большинстве стран как человеческая мысль, так и производственная практика, становится ясным, что такая организация этой работы требует, кроме организации труда физического, также организации труда умственного.

Значение умственного труда тем больше должно учитываться, что наука в настоящее время раскрыла тесную связь психических и физических явлений, и вследствие этого само деление на труд физический и умственный уже нельзя проводить в полной точности и строгости. Всякая психическая работа есть вместе с тем известное изменение физиологических состояний, и вместе с тем всякое движение неразрывно сопровождается соответственной мозговой работой. Это ярко сказывается, например, в обнаруженной в настоящее время тесной связи ручных движений и деятельности мозгового центра речи. В результате трудов выдающихся физиологов и экспериментальных психологов оказалось, что преимущественное развитие одной стороны человеческого тела связано с наличием у нас в нормальном состоянии одного только центра речи. Но путем известных упражнений, и притом упражнений в виде движений, можно пробудить к действию и атрофированный центр в другом полушарии. Тем самым устанавливается полное соответствие слова и внешнего движения. Нет движений без смысла и нет слов или имен без действия. Произнесение слова есть уже действие. Из этого следует, по физиологическим основаниям, что организация движений и организация мысли и ее выражения в виде речи неразрывно связаны.

Но необходимость организации умственного труда вытекает и из другого основания, уже не индивидуально-физиологического, а из требований коллективно-социологического характера всякой работы. Поскольку индивид не может ни на один миг быть отделен от исторического социального целого, в котором он живет, всякая индивидуальная работа, чтобы быть осмысленной, должна вместе с тем быть общим делом человеческой группы и в конечном итоге всех людей. Такая общность действий может получиться в результате объединения людей иррациональными, слепо влияющими на них мотивами, что чаще всего имело место в истории при массовых движениях. Но поскольку мы стремимся к рационализации и организации человеческой деятельности, мы не можем, конечно, довольствоваться таким естественным способом приведения этой деятельности в одно русло. На самом деле, чаще,

чем объединение, таким путем, наоборот, создается рознь, обнаруживается не истинное родство людей, а эгоистическая их неродственность — следствие подчинения их слепым инстинктам. Люди, при таком порядке их социальной связи, остаются по большей части в состоянии пагубной распыленности. И ясно, что, при сохранении этого состояния, как бы хорошо ни был организован физический труд этих людей, построенное таким образом здание остается без крыши, — различные виды труда не связаны общей разумной целью и смыслом. Таковой смысл может возникнуть только в том случае, если все эти отдельные усилия будут выполнять единый общий проект общечеловеческого дела. Установление же такого проекта есть не что иное, как организация умственного труда.

Проект сообщается другим людям посредством языка символов и имен, являющихся как бы кристаллизованным запасом прошлых, коллективных продуктов человеческой культуры. Обобщение этого запаса в виде использования его всеми людьми обеспечивает согласование их мыслей и усилий и создает из них органическое целое — социальное тело — «эгрегор» древних писателей.

Однако, как мы видели, существует опасность увлечения творчеством этих знаков и символов и пренебрежения ради деятельности, их создающей, действительностью — борьбой с материальной природой. Подобный уклон имеет в своем основании унаследованное от уходящей исторической эпохи неправильное понимание сущности культуры.

До сих пор во всех известных нам периодах человеческой истории культура в ничтожной своей доле создавалась сознательной волей человека, согласно проектам его разума, но в большей своей части выростала естественным процессом, вне контроля разумного сознания. Такое стихийное возникновение и рост культуры иногда давали чахлое ее развитие, иногда, наоборот, буйное цветение. Но всегда в ней господствовали иррациональные элементы, и человечество шло, не зная куда идет, отдаваясь пассивной вере, фатализму, бездейственному созерцанию, каковые состояния сопровождалась в жизни кристаллизацией косного и неподвижного быта.

Такое сужение роли человеческого разума обусловило искажение представления о сущности культуры. Культура, согласно этому неправильному взгляду, есть совокупность отраслей человеческой деятельности, стоящих как бы несколько вне жизни и представляющих даже некоторую для нее роскошь. Культура, в таком понимании, ограничивается теоретическим знанием и творчеством искусства. Она творит не действительность, но одни только формулы, знаки, образы и подобию. Она рассматривается, следовательно, как некоторое усложнение жизни и украшение ее,

придающее ей полноту, но без которых возможно в крайнем случае обойтись. «Сперва устроим жизнь, — слышатся голоса, — затем будем строить и культуру».

Между тем несомненно, что строительство жизни и есть не что иное, как созидание культуры. Жизнь, сознательно строяемая человеком, и есть культура. Культура есть совокупность результатов, достигаемых человеком в деле преобразования мира. Культура есть мир, измененный и изменяемый человеком согласно идеалам его разума.

Но в таком случае культура включает не только деятельность теоретическо-символическую, выражающуюся в науке и в искусстве. Существенной и важнейшей частью культуры являются те виды деятельности, которые реально, а не только в мысли и в воображении изменяют окружающий нас мир. Это экономика, производство, земледелие, техника, медицина, евгеника, практическая биология, педагогика и т. п. И в самом деле, из обзора всех современных исканий и стремлений явствует, что содержание культуры раскрывается именно как совершаемое людьми при помощи этих способов действия реальное изменение действительности. Культура не только есть исключительно чистая наука и чистое искусство, но непременно состоит в приложении последних к производству, добывающей и обрабатывающей промышленности, труду и технике. Вследствие этого можно сказать, что вообще смысл и цель всякой культуры есть, в конечном итоге, задача реального улучшения и преобразования мира путем рационального управления природой.

И новая культура будущего есть не что иное, как выявление именно этого характера общечеловеческой культуры, раскрытие ее как такой мировой преобразовательной деятельности.

Из этого следует, что первая задача, предшествующая всякому строительству и организации, есть расширение общего понимания культуры и включение в нее таких видов человеческой деятельности, которые до сих пор рассматривались как стоящие вне сферы ее творчества. Другими словами, должно исчезнуть существующее в настоящее время разобщение культуры и жизни и вытекающее отсюда отделение теоретическо-символической деятельности, творящей формулы знания и идеальные образцы, от деятельности, реально, путем действия, изменяющей окружающий нас мир.

Для этой цели необходимо прежде всего ясно понять, откуда могло возникнуть это губительное разобщение. Его корни, несомненно, лежат в древнем разделении мира, с одной стороны, на мир потусторонний, доступный одному только уму и воображению, с другой — на мир земной, материальный, где протекает человеческое действие.

Не будучи в силах, вследствие ограниченности своего кругозора и слабости своей власти над природой, совершать действительное всеобъемлющее преобразование окружающего, человек отмежевал себе особую область деятельности, где ему было сравнительно легче утвердить царство своего разума и своих моральных и эстетических идеалов. Это была область чистого знания и такая же область чистого искусства. Здесь, в особом мире, созданном умом и воображением, человек творил нужные ему мысли и образы, пассивно воспринимая внешнюю реальность и воздействуя на нее лишь в собственном внутреннем мире, путем обогащения своего интеллекта и развития своих эстетических способностей. В этой отгороженной области одерживались победы над противоразумной и злою природой, но недостаток этих успехов заключался в том, что они реально, в жизни, не приводили ни к каким изменениям действительности, кроме создания поколений особо утонченных людей, очень совершенных, но очень далеких от остальной массы, продолжавшей прозябать в тисках жизни бедной, бессмысленной и уродливой. Так развивалось пассивное созерцание и абстрактное философствование. К ним примкнули чистая наука и чистое искусство. Ученые занялись чистой теорией, забыли, что их деятельность имеет смысл только поскольку она реально преобразовывает мир и что они, соответственно, не являются самодовлеющей корпорацией, а лишь как бы комиссией, выделенной человечеством для определенной цели — создания проекта преобразования мира. Художники, со своей стороны, отделились от символики образов и забыли, что последние имеют смысл только поскольку они связаны с действительностью и что назначение искусства — дать людям идеал лучшего мира и помочь реальному претворению настоящего в такое будущее. В итоге культура стала отделяться от жизни и замыкаться в узкие рамки такого чистого, далекого от действительности творчества.

Результаты разобщения символическо-теоретической и реальной культурной деятельности одинаково пагубны для обеих: действие без мысли бессмысленно, мысль без движения бездейственна, знание, поскольку оно ни к чему не прилагается, вырождается в отвлеченное умствование; наука, не имеющая практической цели, в конце концов превращается в изложение не нужных ни для чего методов; искусство, творящее одни только мертвые подобию, превращается в вредную забаву. С другой стороны, правотворчество и экономика, как деятельности, меняющие материальный мир, медицина и евгеника, меняющие природу живых существ, педагогика, меняющая их психическую природу, также лишаются определенной цели и начинают служить удовлетворению частных и индивидуальных интересов, вместо того чтобы выполнять задачу преобразования мира.

Следствием этого является распыление человечества на множество враждующих центров. Культура перестает вырабатываться как общее дело человеческих усилий, и последние развиваются, каждое в своей области, как самодовлеющее устремление. Отсюда рождается губительный партикуляризм, который мы находим в основе культурного либерализма, провозглашенного в эпоху Возрождения и развившегося в современный культурный хаос. В этом состоянии общее сознательное действие людей, вместо того чтобы пролагать себе русло в истории единым мощным потоком, растекается на тысячи ручейков, заканчивающихся по большей части стоячими лужами зловонной воды. Каждый человек живет лишь для своих эгоистических целей. Возникает множество тупиков — отдельных жизней, отгороженных от остальных. В каждом таком тупике воздвигается идол, в виде того или другого личного предрассудка или страсти. И во имя этих идолов разгорается взаимная кровавая война, раздирающая рознь человечество. Правда, люди вместе с тем объединены иррациональными факторами, но объединение это имеет обычно в своей основе косность и пассивность и рассыпается при столкновении с сознанием, даже в его первичной эгоистической и индивидуальной форме.

Описанные явления обуславливают кризис, переживаемый сейчас европейской культурой. Ясно, что она не может оставаться в состоянии современной индивидуальной распыленности, и ясно также, что пути к прошлым попыткам единения — на основах угашения сознания — ей заказаны вследствие слишком большого современного ее развития. Остается один только путь — создать культуру, в которой сознание было бы не удалено от жизни, но проективно руководило бы последней, при этом руководило бы не в смысле отъединения людей друг от друга, а, наоборот, в смысле возможно полного их объединения на основах общего дела.

4

Необходимость поставить предел указанным явлениям распада и разброда требует от разума объединяющего и оформляющего воздействия на все виды человеческой деятельности. Мы видели, что в каждом отдельном действии роль сознания заключается в том, чтобы выяснить проект этого действия. Поскольку же все действия обобщаются в виде объединенных усилий, направленных к овладению природой, — коллективное сознание должно найти общий проект этого действия и создать руководящий план всеобщего дела.

Тем самым задача организации всех видов человеческой деятельности, или задача организации культуры, заключается в том, чтобы одновременно организовать символику жизни и ее практику.

Поскольку культура вырастает стихийно, зародыш подобной организации создается естественно в очень элементарной и несовершенной форме в виде равнодействующей природных сил, способствующих или препятствующих преобразовательной или культурной деятельности человека. Когда баланс этого действия устанавливается в пользу творчества, получается та или иная историческая культура, когда, наоборот, берут верх силы разброда и бессмысленной причинности, мир погружается в мрак первобытной эпохи, где человек остается в рабстве у слепой стихии. Но всегда, даже в случаях творчества культуры, такой естественный способ ее роста бывает сопряжен с громадной расточительностью усилий. Очевидная задача индивидуального и коллективного разума заключается в том, чтобы внести в этот естественный процесс осмысливающее, организующее начало человеческой сознательной воли. Другими словами, культура должна быть организована одинаково в своих символических проявлениях, т. е. в науке, искусстве и в приложениях их к жизни, т. е. в практических видах человеческой деятельности, как-то: экономике, производстве, медицине, технике, педагогике и т. п.

Такая организация требует от коллективного сознания выработки всеобъемлющего синтеза * культурных достижений во всех областях. В этом синтезе должны быть объединены все выводы отдельных наук, выражающиеся в соответствующих исследованиях. Таким образом, результаты, достигнутые специальными ветвями знания, будут собраны в единое стройное целое. Такая же работа должна быть произведена в отношении различных проявлений искусства, каковые должны также быть объединены в виде синтеза лучших его достижений. Затем должен быть сделан уже совокупный синтез последних результатов науки в виде высших ее обобщений и самых ценных художественных откровений. Вместе взятые, эти продукты науки и искусства составят культурный идеал эпохи. При этом организация их все время должна иметь в виду не теоретическую или эстетическую цель, но цель действительную — реальное преобразование мира посредством осуществления в нем этого идеала. Последний должен носить характер проекта соединенного действия всех людей, направляющего это действие к высшим свершениям, доступным человеку. Проект этот должен по самой своей конструкции носить сложный характер, ибо в него войдут, в виде составных его частей, все частные проекты преобразования действительности, вырабатываемые отдельными науками и видами искусства. Каждая из них, этих наук и искусств, будет иметь свою специальную цель, и каждое научное открытие и каж-

* Ср.: Н. Ф. Федоров. Супраморализм или всеобщий синтез. «Философия Общего Дела», т. I, стр. 399 и сл<едующие>.

дое художественное произведение будет иметь такую особую цель. Но все эти частные цели будут согласованы в виде единой общей цели всей включающей их культуры. Так бывает на заре всякой культурной эпохи, когда ее различные проявления выходят как бы из общего, рождающего ее слова. Так должно быть и в новую открывающуюся перед нами эпоху, в которой должен измениться общий характер культуры путем превращения ее во всеобщее преобразовательное дело всех живых существ. От этого нового общего корня должны пойти новые побег и отпрыски в виде новой всеобъемлющей науки, знающей, для чего она творит и чему служит, и нового искусства, переставшего быть безответственной игрой и ставшего служением и священнодействием.

В связи с такой основной задачей организации культуры — выработки общего ее идеала и проекта — стоит последующая задача: приложение этого проекта к жизни, реальное его осуществление. Для этого культура, через аппарат соответствующих учреждений, должна внедряться в жизнь, завоевать все отрасли человеческой деятельности.

Общий проект должен специальными своими сторонами охватывать специальные ветви практического действия. Так, для органов, осуществляющих строительство общественных форм и создающих право, общий проект должен давать картину того общества, которое эти органы призваны создать. Для органов, сохраняющих или улучшающих живые существа путем евгеники, необходим проект или образ совершенного человека, являющегося целью этих видов деятельности. Наконец, для органов, преобразовывающих действительность путем созидания материальных ценностей, посредством экономики, производства и труда, общий проект должен давать образцы улучшенных условий жизни и физической обстановки, отвечающей разумному идеалу. Взятые вместе все эти виды деятельности осуществляют преобразование мира как целого, сначала планетарного, а затем космического.

Поскольку же, как мы видели выше, наиболее совершенный вид мысли есть мысль, выражаемая в числах, — проект этот со всеми своими подразделениями и частями должен представлять собою систему формул или чисел, дающих каждое ключ к тому или другому процессу, совершаемому действием. Так же как аналитическая геометрия дает нам формулы кривых, механика — формулы движений, прикладные науки, как например оптика или гидравлика, — формулы тех или иных конкретных явлений, наука вообще в своих теоретической и прикладной частях должна давать формулу всякого вообще возможного действия. Тем самым проекты науки превращаются во *всеобщую производительную математику*, включающую все точные познания человека о мире с точки зрения преобразовательного воздействия на последний.

Это то же, что *mathesis universalis* Лейбница, но в виде системы не символических только, но также действенных чисел. Вместе с тем числа могут быть заменены такими же действенными знаками или именами, знание которых дает власть над природой.

Все эти задачи носят ясно выраженный характер преобразования природы в виде определенного изменения и улучшения того, что создавалось до сих пор стихийной деятельностью ее сил. Некоторые изменения касаются живых существ и самого человека, другие имеют в виду превращение материи, третьи создают новые виды средств сообщения и движения.

Первая группа преобразования приобретает сейчас особую важность. Мы вышли из тех периодов человеческой истории, когда можно было думать только о психическом изменении человека, о развитии в нем тех или иных идей или нравственных склонностей. Рядом с подобной необходимой задачей внутреннего совершенствования человека перед нами ставится проблема более целостного его преобразования и обновления, изменения его как естественного типа. Человек должен стать не только *homo sapiens*, но настоящим властителем природы, *homo creator*⁷. Это ставит вопрос о биологическом совершенствовании человека и о физическом превращении его в более могущественное и устойчивое в смысле жизнестойкости существо. Это вызывает потребность в особом искусстве, связанном с усовершенствованной антропологией, — в антропотехнике или даже антропоургии. Уже сейчас мы имеем ряд прикладных наук, которые разрабатывают практический подход к этой проблеме. Прежде всего, сюда относятся медицина и гигиена, уже совершившие переворот в условиях нашего существования путем устранения некоторых болезней и значительного обезвреживания других. Медицина идет дальше: в лице хирургии она видоизменяет самое человеческое тело, устраняет зараженные органы, заменяет их другими, искусственным образом дополняет изъяны организма. Вершиной подобных достижений является открытие возможности омоложения, представляющее собою весьма реальный шаг по пути научной борьбы за долговечность. Но рядом с медициной стоит экспериментальная биология, которая идет еще дальше. В различных ее опытах, носящих, правда, пока еще частичный характер, намечаются пути победы над смертью путем оживления органов, воскрешения после анабиоза и т. д. * Конечная же цель биологических исканий есть творчество живой протоплазмы, к чему уже как будто приближаются опыты над коллоидами. В туманной дали за этими успехами рисуется лабораторное творче-

* Можно указать на блестящие изыскания и опыты в области физиологии и биологии русских ученых — профессоров Бахметьева, Воронцова, Кольцова, Кравкова⁸ и других.

ство настоящей жизни, завершение старых опытов Парацельса в виде живых существ. Это будет настоящая и полная победа над смертью, и естественно, что тогда сама антропотехника будет иметь рядом с собою анастатику, искусство воскрешать утраченную жизнь. Пока же биология и химия не дошли до осуществления этих задач, другая наука ставит уже сейчас практический вопрос совершенствования живых существ и человека путем сознательной культуры наследственных качеств. Евгеника стремится создать новую человеческую породу, вырастить путем организации искусственного подбора тип *homo creator*'а. Правда, наука эта находится пока еще в начальной стадии, но перспективы ее громадны и затрагивают одинаково улучшение индивида, социальных условий, половых и семейных отношений, наконец, реформу морали и жизни*.

Но не менее важна, чем задача изменения природы живых существ, задача влияния сознательной человеческой воли на превращения материи.

Новейшие открытия в области физической химии ставят перед человечеством не только ряд теоретических вопросов, но выдвигаются также две практические задачи, в которых посредством применения расчета возможны достижения колоссальной важности в смысле значения их для изменения природы. Первая есть не что иное, как возрождение в научной форме старой мечты Средневековья — о превращении веществ. Как известно, алхимики думали, что такое превращение возможно, и искали основное вещество, называемое ими философским камнем, из которого произошли все другие. Они предполагали, что пребывание какого-нибудь вещества в известных условиях, например в земле, в течение определенных сроков способно превратить его в другое. Идея эта была отвергнута, когда образовалось учение современной научной химии и выяснилось, что химические элементы не подлежат разложению при помощи обычных химических способов. Однако уже в 1815 году В. Прут (W. Prout) предложил гипотезу, согласно которой все элементы являются полимерами единственного первичного элемента — водорода. Идея эта сейчас снова выдвинута в результате опытов Томсона, Бора и Резерфорда и блестяще подтвердилась в ряде экспериментальных работ. В настоящее время является неопровержимой научной истиной, что атомные ядра всех элементов построены из ядер водорода и гелия и из электронов**. Вместе с тем был обнаружен факт несомненной эволюции химических

* Евгенический журнал, т. 1, вып. 1. Статья Н. К. Кольцова «Улучшение человеческой породы».

** [Э. В.] Шпольский. Возрождение гипотезы Прута — Сборник «Успехи физических наук» под ред. П. Лазарева. [М.: ГИЗ]. Т. II. Вып. 2, стр. 241, 243.

элементов, связанный с их разложением, вызванным радиоактивными процессами. Так, из урана получается ионий, из иония — радий, из радия — полоний, из полония, наконец, — свинец*.

Из этого следует, что вопрос о превращении веществ теоретически решен в положительном смысле и человеческой деятельности открывается неограниченная область в деле изменений материи.

Не менее важным результатом новейших химических открытий является обнаружение внутри атомов колоссальных запасов энергии. Радиус ядра в 2000 раз меньше радиуса электрона, тогда как масса ядра в 2000 раз больше массы электрона. Из этого следует, что положительно заряженная инертная часть атома (и следовательно, его весомая часть) сосредоточена в чрезвычайно малом объеме**. Ставится вопрос, возможно ли будет овладеть этой интраатомной энергией и освободить ее путем разложения материи в таких количествах, которые могли бы дать полезную работу? Положительное решение этой задачи, несомненно, произведет невиданный переворот в технике и производстве и даст людям власть над изменениями мира в масштабе совершенно неизмеримом с современными нашими представлениями.

Рядом с указанными областями науки можно наметить еще одну, в которой научный математический расчет, приложенный к производительной деятельности, открывает небывалые перспективы для человеческого действия. Это область овладения пространством путем создания новых видов средств сообщения и способов движения. Здесь сперва надо указать на в значительной степени уже решенную проблему завоевания воздуха, в которой несколько десятков лет дали успехи, превышающие все самые смелые ожидания и надежды прежних веков. Сейчас воздухоплавание нуждается лишь в некоторых усовершенствованиях, главным образом в смысле увеличения грузоподъемности летательных аппаратов. Но рядом с этим возникает несравненно более величественная проблема полетов в пустом пространстве и, как конечная цель ее, задача межпланетных сообщений. Здесь открываются головокружительные перспективы, которые с каждым годом все более и более уточняются, по крайней мере в предварительных теоретических предположениях и расчетах. Сейчас научная мысль склоняется к тому, чтобы признать в ракете, движимой внутренними взрывами, прибор, могущий при некотором усовершенствовании

* [П. А.] Рымкевич. Эволюция учения о строении вещества. [Пг., 1922. С.] 57; [Л. А.] Чугаев. Природа и происхождение химических элементов [в связи с новейшими исследованиями о распаде атома и об изотопии. Пг., 1923. С.] 45—50.

** М. Борн. Строение материи. [Три статьи по современной атомистике и электронной теории. Пг., 1922. С.] 12.

служить для цели таких передвижений *. В связи с этим, подобно тому, как в XV и XVI веках люди были охвачены надеждой открыть неизведанные материки земли, мы можем мечтать о скором открытии планет, посещении планет и о перенесении нашей деятельности в космические просторы. И кто знает, не встанет ли за этою проблемой вопрос об управлении движением планет и не будет ли в самом деле осуществлена идея русского мыслителя Н. Ф. Федорова, провидевшего, что люди когда-нибудь станут хозяевами земли до такой степени, что последняя превратится в послушный им корабль и они будут направлять движение ее в пространстве?..

Во всяком случае, пока эти отдаленные перспективы остаются достоянием мечты и фантастических гаданий, в смежной области по овладению пространством путем действия на расстоянии достигнуты большие успехи. Здесь в особенности продвинулась техника радиотелеграфа. Сейчас на очереди стоит вопрос об изобретении средств для сосредоточения в одном направлении энергии, рассеиваемой при обычном способе радиотелеграфирования во всем пространстве **. Когда будет достигнута возможность передачи энергии без ее ослабления, возможно будет не только посылать сообщения на громадные расстояния, быть может, на другие планеты или даже звезды, но будет также приобретена способность при посредстве электрических волн переносить на расстояние любое действие разрушительного или созидательного характера ***.

Можно было бы перечислить еще целый ряд подобных перспектив науки и техники, но сказанного достаточно, чтобы дать представление о мощи проективного человеческого действия, руководимого научным и математическим расчетом.

Следует указать, для завершения картины, на одну еще из задач науки, представляющую как бы синтез всех других видов и способов овладения природой. Это задача овладения всеми вообще процессами движения и изменения путем завоевания их общего корня — времени.

* В России идея ракеты как средства междупланетных сообщений была выдвинута известным революционером Кибальчицем и затем разработана Циолковским. См.: Перельман. Междупланетные путешествия⁹.

** Иностранная печать приводит недавно сделанные заявления Маркони¹⁰ о последних удачных его опытах в области таких изысканий. Вместе с тем Бюро Стандартов в Соединенных Штатах официально сообщило об изобретенном аппарате для управления радиоволнами и об успешных опытах, с ним произведенных (1923 г.).

*** По словам английских журналов, подобные опыты уже увенчались успехом.

Преодоление времени не является только теоретическим допущением, вытекающим из современных физических и математических теорий. Победа над временем и овладение им возможны на практике в результате сознательной деятельности людей. Можно пойти далее и утверждать, что уже сейчас в ряде областей мы имеем частичную реальную власть над временем и постоянно ее осуществляем, несмотря на то что мы не сознаем такого значения наших действий. В самом деле, если вдуматься, мы поймем, что мы имеем такой пример овладения временем в каждом свободно и сознательно произведенном человеческом опыте. Каждый день, в ограниченных областях, мы изменяем время и осуществляем его обращение. Это происходит, например, в каждом научном опыте. Когда я из двух газов делаю воду и затем обратно ее разлагаю и затем снова создаю, повторяя этот процесс по желанию, я составляю или разлагаю каждый раз комбинацию элементов данного множества. Другими словами, я повторяю последовательность явления, или уничтожаю и воскрешаю воду. Спрашивается, однако, можно ли говорить здесь о воскрешении воды? Это уже не совсем та, но другая вода, ибо кругом все изменилось и сама вода незаметно изменилась. Но это не уменьшает значения процесса воскрешения. Конечно, с точки зрения движения земли или даже моей жизни тут нет полного воскрешения, ибо новая капля воды имеет в каждый данный миг новые связи с новым окружающим. Можно поэтому, исходя из Гераклита, считать, что второй раз полученная — это уже не та же самая вода. Но, если отказаться от столь широкой точки зрения и искусственно ограничить опыт определенной областью отношений, — умышленно отвлекаясь от всех связей с окружающим, — в этой ограниченной области получается полное овладение временем и воскрешение определенных событий. Ограничение это проявляется для нас в данном случае в том, что вода для нас важна только в смысле соответствия формуле H_2O , как известная комбинация данных химических элементов. Для этого вовсе не требуется, чтобы это была бы та же вода, то есть вода, состоящая из тех же самых атомов, что и старая. Когда я говорю «вода воскресает», я имею в виду только получение известного количества H_2O , хотя бы из совершенно иных атомов. Понятие индивидуальности ограничивается исключительно соответствием формуле или числу и ничего другого, кроме такого числа или показателя своеобразной комбинации, ни в каком индивидуальности нельзя найти.

Таким образом, всякое сознательно и целесообразно произведенное изменение природы, созидующее или воссоздающее реальность, согласно данной формуле, есть не что иное, как овладение временем.

В общем, такие опыты показывают нам частичную победу над временем, овладение им в ограниченной области и совершение ча-

стичного воскрешения. Такую же победу над временем, но в более сложном комплексе отношений, представляют опыты омоложения. Но в таком случае можно считать, что преодоление времени или его обращение допустимо, что его возможность доказана и зависит от нашей сознательной воли, поскольку не препятствуют последней окружающие условия. Ведь чтобы доказать, что время вообще обратимо, я вовсе не должен доказывать, что все время обратимо. Достаточно доказать возможность повторения хотя бы небольшой его части, чтобы сказать, что принципиальная возможность воскрешения имеется. Раз же такое распоряжение временем возможно в ограниченной сфере, оно и по существу возможно, и вопрос сводится к расширению пределов этой сферы, т. е. к масштабу действия. Если представить себе опыт, в котором мы, вместо двух определенных частей газа, орудуем большим числом элементов, для них мы можем также овладеть временем. Представим себе такое действие в еще большем, космическом масштабе, и мы получим картину овладения всем временем. Это приводит к колоссальным последствиям. Обнаруживается, что сознательное проективное действие способно не только видоизменять ту или другую вещь в той или другой области, но что вообще изменение мира доступно такому действию. Мы можем побеждать всякое время и мы стоим на пути к такому завоеванию в каждом сознательно производимом опыте.

5

До сих пор мы рассматривали сравнительно отдаленные перспективы человеческого проективно-производительного действия. Если от этих сложных и широковещательных предположений перейти к ближайшим задачам производительной деятельности, имеющим и сейчас уже практическое значение, — можно составить внушительный перечень таких неотложных задач.

В первую очередь здесь ставится вопрос о разумном использовании запасов, находящихся в недрах земли или на ее поверхности (минералов, угля, нефти, металлов, драгоценных камней, леса, растительности и животных). Запасы эти, хищнически расточаемые человеком, быстро истощаются. Деятельность человека в этом смысле уже изменила природу земли, причем изменила ее в сторону обеднения и порчи. Если не будет поставлен предел этому разрушительному действию, с природой постепенно произойдет то, что случилось с многими лесистыми местностями, превращаемыми в пустыни, или с уничтоженными видами животных. Закон Мальтуса в самом деле может стать для человечества грозною реальностью. В виду этого необходимо, с одной стороны, введение

методов хозяйственного использования там, где господствует сейчас хищническое расточение этих богатств. Это имеется уже сейчас в фактах искусственного удобрения земли, лесонасаждения, выращивания ценных пород растений и животных. Но методы эти должны получить всеобщее и организованное распространение. Рядом с этим должны быть усилены меры к разысканию новых источников полезной энергии, могущих восполнить недостаток современных запасов до того времени, как овладение интраатомной энергией не произведет вообще радикальный переворот во всей технике производства. Такими новыми источниками энергии, доступными людям в известной мере уже сейчас, является сила водяных движений, рек и водопадов, так называемый белый уголь, а также солнечная энергия, для овладения которой уже строятся приборы. Можно указать также на другую задачу колоссальной важности для будущего земледелия, на задачу регуляции погоды. Несомненно, что метеорология должна стать точной наукой, но независимо от этого люди должны научиться управлять погодой и создавать необходимые для их жизни климатические условия. У русского мыслителя Н. Федорова мы находим в этом отношении ряд ценных мыслей, связанных с опытами замечательного русского общественного деятеля начала XIX века Каразина¹¹. И в настоящее время попытки вызова или устранения облаков посредством стрельбы указывают на начало такой регуляции, но истинное развитие последней связано, по-видимому, не с подобными, сравнительно примитивными, опытами, а с новейшими успехами теории и техники электрических явлений, влияющих на атмосферу.

Наконец, перед культурой ставится общая задача направления и организации производства и труда во всех отраслях экономической жизни, в особенности же в области обрабатывающей промышленности. Вместо бессмысленного расточения сил и средств в процессе создания ненужных вещей, предметов роскоши и орудий взаимостребления, являющихся сейчас продуктами фабричного производства, последнее должно иметь задачей снабжение человечества предметами, в самом деле необходимыми для улучшения жизни. Цели производств должны не диктоваться ему стихийными и безрассудными веяниями рынка, но ставиться перед организованною промышленностью в результате особой проективной деятельности высших культурно-экономических инстанций.

6

Описанная организация культуры будет надежным средством против отмеченных выше явлений распыления людей и разброда их усилий. Единство человечества, к которому стремятся лучшие

политические и социальные проекты, будет обеспечено прежде всего единством производительной и преобразовательной цели, охватывающей все области человеческой мысли и деятельности. Этим будут подготовлены условия для действительного рождения и развития новой культуры, каковая культура должна сменить современную западноевропейскую, постепенно меркнувшую на наших глазах. Если старая культура имела в своей основе возведенное в догму биологическое соперничество, эгоистическую борьбу индивида за физическое самосохранение, часто вопреки интересам других людей и общества, — новая культура должна исходить из осознания более глубокого начала как двигателя жизни — симбиоза или сотрудничества живых существ*. Необходимость такого объединения усилий вытекает уже из факта первоначальной родственности людей, обнаруживающейся в общем их происхождении как органического типа. Но родство это, данное природой, должно во вторичной своей сознательной стадии стать трудовым и действенным и превратить мир в одну великую, коллективно работающую семью.

Создаваемая таким образом новая культура, направляемая единым усилием человечества, впервые действительно осуществляющего общее дело всех живых существ, дело жизни против смерти, получит в результате такого объединения стремлений и действий тот широкий человеческий базис, который отсутствовал в прежних символических и аристократических культурах. Впервые человечество полностью будет вовлечено в дело творчества культуры, и все люди примут участие в этом творчестве. Научные опыты будут производиться не кое-кем и кое-где, в результате индивидуальных попыток отдельных ученых или их корпораций, а всюду и всеми, везде и всегда, путем массового действия широких слоев человечества так, как производятся сейчас наиболее значительные историческо-социологические опыты, создающие человеческое общество. И культура, вырастающая на таком социальном фундаменте, даст расцвет во много раз больший и более богатый, чем чахлое цветение тепличных ростков прежних культур, умиравших в суровом ветру исторических и социальных схва-

* В современной биологии точка зрения раннего дарвинизма, видевшая единственный стимул действия в побуждениях к индивидуальному самосохранению путем борьбы и соперничества, в настоящее время сменяется признанием выдающейся роли кооперации и симбиоза организмов. Американский биолог В. Паттен¹² указывает, что растения и животные создаются тройкой системой такой кооперации: внутренним сотрудничеством частей организма, сотрудничеством с другими существами, наконец, согласованным действием организма с факторами космического процесса. Можно отметить, что эта точка зрения уже ранее отстаивалась против учения знаменитого Гекслея в работах П. А. Кропоткина¹³.

ток, последствий узости этих культур и неудовлетворительности их для всего человечества.

Вместе с тем рядом с таким социальным базисом новая культура получит всеобъемлющий политический базис. Она будет не только национальной культурой отдельных народов, но также культурой всемирной, общим делом человечества, подготовляющим будущее Всемирное Общество, построенное на началах этой культуры. Организация культуры выдвигает идею объединения человечества уже не в виде прежних неопределенных идеалов всеобщего мира, проповедуемых пацифистами, а в виде требования совместного трудового общения всех людей ради достижения определенной цели, каковая может быть достигнута общими усилиями. Быть может, тогда в связи с постановкой этой задачи можно вновь выдвинуть лозунг разоружения народов, но в новом виде, не в смысле отказа вовсе от оружия и всеобщей повинности, а в смысле нового вооружения, но обращенного уже не против людей другой национальности, а против слепых сил природы, которая к тому времени останется в качестве единственного врага человеческого разума. Тогда, по разоружении Европы и Америки в их современном облики, в новых Соединенных Штатах Мира пушки, стреляющие на много сотен верст, будут направлены против облаков, с целью рассеяния градовых скоплений или вызова благодетельных дождей. Химические изобретения будут не убивать людей, а возрождать и воскрешать их. И всеобщая воинская повинность, в версальской Европе, разделенной коридорами, оккупациями и национальной враждой, служащая оружием международного насилия и угнетения, — превратится в организацию великой всемирной трудовой армии, мужество и искусство которой будут обращены против смерти, времени, бедности и болезни. Объектом ее будет завоевание не областей и царств, а всего мира с целью совершенного его преобразования.

Таковы окончательные цели, которые уже сейчас должно поставить себе человечество. Преобразование космоса и актуальная космократия и пантократия¹⁴, обеспечивающая для человека возможность жить во всем мире, во всех средах, оживотворяя и оживляя всю природу и превращая ее из современного стихийно-хаотического, неразумного мира всяческих противоборств в мир как совершенное целое, пронизанное разумом и вполне подчиненное ему, — такова основная задача для всего человечества, освобожденного от угнетающих его внутренних противоборств.

Москва.
Декабрь 1923 года

Н. А. СЕТНИЦКИЙ**О смерти и погребении ***

Этот вопрос, о смерти, следует поставить и подойти к нему с достаточной серьезностью и непредвзятостью. Обычно он покрывается густым туманом, в существовании которого оказываются заинтересованы разные силы, и среди них одной из величайших сил оказывается наша косность и неспособность последовательно и прямолинейно думать. Действительно, поразительно, но это — факт: в ряду разнообразнейших явлений, подвергающихся самому вдумчивому и детальному изучению, смерть принадлежит к числу предметов, наименее изученных и исследованных. Факт смерти в современных условиях есть факт наименее научно исследованный, факт, перед которым (не скажем — наука, это было бы неправильно и несправедливо по отношению хотя бы к будущей науке), а ученые, деятели науки, останавливаются или в священном трепете, или в состоянии полной нерешительности, полного неведения с вопросом: «Что же дальше?»

Мы не имеем в виду обычных постановок этого вопроса, в большинстве вульгарно-религиозных. Психологические изыскания и метафизические вопросы о том, что происходит с «душой» в момент смерти и после нее, не могут нас интересовать. Отсутствие ответа на вопрос «что же дальше» относится к телу, и на этот вопрос наша наука не дает сколько-нибудь удовлетворительного ответа. Ученые, изучающие начатки процессов распада в человеческом и животном организме (болезни — медицина), *весьма мало интересуются процессом распада в целом*, тем процессом, в котором обнаруживается окончательная приостановка процесса жизни и полное разложение организма. Процесс смерти как распада и разложения живого существа еще не изучен, и вопрос об его изучении серьезно не поставлен.

Но естественно спросить: зачем же его изучать? Каков смысл такого изучения? Стоит ли тратить на это силы? На этот вопрос нужно дать такой ответ: ведь если знать процесс распада, расчленения и разложения чего-либо на составные части, то тогда можно серьезно и основательно поставить вопрос и о сложении, сочленении, соединении частей. Народные сказки, в которых изрубленно-му в куски герою возвращается жизнь, говорят об обрызгивании, обливании, омывании тела «мертвой водой», которая сращивает

* Настоящая статья перепечатывается с оригинала, находящегося в посвященном Н. Ф. Федорову отделении *Fedoroviana Prahensia* при отделе рукописей в Чешском Национальном Музее в Праге¹.

куски, восстанавливает целостность тела до того момента, когда можно будет вернуть жизнь при помощи «живой воды». Человек не есть что-либо сверхъестественное и непознаваемое, и если это механизм, то нужно знать условия порчи, ломки и *окончательно-го распада* этого механизма, чтобы тем самым знать и уметь восстанавливать его во всей его целостности и особенности, ему присущей.

Но при таком нашем решении возникает туча новых вопросов: а нужно ли это? а возможно ли это? да и зачем это делать?

Первое — нужно ли? На этот вопрос можно ответить — в человеке, особенно современном, есть много черт, свойств и качеств, которые ни ему самому, да и никому вообще, несомненно, не нужны. Возвращать жизнь и вернуть ее вместе с геморроем, раком и тому подобными вещами, конечно, не нужно. Но ведь самая постановка проблемы изучения процесса смерти с тем, чтобы, изучив его, найти пути возвращения жизни, предполагает, что, разрешив труднейшую задачу, мы тем легче, тем обязательней и несомненнее разрешим и задачи более легкие. Научившись восстанавливать и возвращать жизнь, мы тем легче справимся с более легкими задачами жизни, умея воскресить, мы, конечно, будем и уметь лечить рак и т. п. То же самое и моральные свойства и качества — самая возможность реальной постановки дела психо-физиологического возвращения жизни предполагает такие моральные и психические свойства человечества, при которых оно сумеет воздействовать и на моральные и психические свойства и склонности возвращаемых к жизни.

Таким образом, мы можем перейти ко второму вопросу: возможно ли это? Здесь, конечно, кроме общего утверждения, что для науки нет ничего невозможного и если мы сейчас чего-нибудь не можем, то это следует отнести за счет нашей слабости, лености, косности и нерешительности, а отнюдь не за счет невозможности для науки и ее ограниченности, можно и должно привести ряд соображений, показывающих, что такого рода задачу возможно и поставить, и разрешить. Когда мы ближе знакомимся с вопросами о так называемой неизбежности и непобедимости смерти, то прежде всего следует отметить, что мысль об этой неизбежности навязывается нам некоторыми привычными тенденциями, лежащими в основе нашей психики.

Никто, пожалуй, из европейских ученых не думал об этом вопросе глубже и напряженней, чем венский психиатр, психоаналитик и мыслитель, доктор Зигмунд Фрейд. Вот слова, которые сказаны им перед могилой дочери и которые (наряду с другими его высказываниями по этому вопросу) могут считаться итогом многих и вдумчивых размышлений по вопросу необходимости или «*обходимости*» смерти: «Если мы сами должны умереть и до того пережить смерть самых любимых людей, то нам *приятнее* погибнуть

вследствие подчинения *неумолимому* закону, суровой Судьбе, чем случаю, которого могло и не быть и который может быть избегнут. Но эта вера во внутреннюю закономерность смерти, возможно, тоже есть *одна из иллюзий*, созданных нами, чтобы выносить тяжесть существования»².

Здесь приведено одно из самых верных суждений, и центр тяжести его заключается в утверждении, что убеждение в неизбежности и необходимости смерти есть лишь одна из многих иллюзий, обеспечивающих социально-психическое приспособление к трудностям жизни и нашим слабостям перед высотой и сложностью стоящих перед нами задач. Иначе говоря, «закон», быть может, вовсе не так и «неумолим» («законы» природы в этом отношении мало отличаются от других законов — они «что дышло, куда повернул, туда и вышло»). Все дело заключается в том, что мы почему-то *не смеем, не хотим и не решаемся* повернуть его в свою пользу. Практически легче и *приятнее* иметь дело с «суровой и неумолимой Судьбой», и в наших условиях существования нам ничего не остается, как носиться и обольщать себя этой «иллюзией» — не то было бы слишком *стыдно* переживать умерших любимых нами людей, для оживления которых мы палец о палец не ударили. Бессознательная *солидарность* с погибшими не позволяет мысли останавливаться на *случайности* факта смерти и возможности избегнуть его, заставляя нас уверять себя в ее мнимой неизбежности и необходимости.

Но не только общее утверждение, согласно которому для науки, объединенного познания, мышления и управления миром нет ничего невозможного, не только обнаружение и доказательство того, что необходимость смерти есть одна из иллюзий, позволяют говорить, что борьба с ней возможна. Она не только возможна, но и ведется уже, хотя и разрозненно и случайно, отдельными вылазками отдельных партизан. Опыты Бахметьева, Карреля³, Кравкова, Андреева, Кулябко-Корецкого⁴, Брюхоненко⁵ и многих, многих других, менее известных, но многочисленных ученых, достаточно отчетливо идут по пути выветривания и расшатывания мысли о неодолимости смерти. Все они, хоть и без ясного и прямого указания, ведут свою работу, направляя ее в эту сторону, постепенно ломая, дробя и выщербливая монолитную глыбу накопленного здесь человеческого *невежества, предпочитающего обольщаться иллюзией, чем бороться*.

Все сказанное имеет и должно иметь практическое заострение. Если наука борется со смертью и принципиально может ее победить, если неизбежность смерти есть только самообман и самообольщение, то что из этого следует? Из этого следует, что уже сейчас необходимо готовить эту победу науки, уже сейчас необходимо искать путей, при которых эта победа была бы осуще-

ствлена в возможно полных масштабах, т. е. необходимо уже сейчас озаботиться тем, чтобы были созданы условия, при которых будет возвращена жизнь нашим умершим и умирающим. Это вопрос о рациональной постановке погребения и хоронения, сохранения тел, которым должна быть возвращена жизнь.

Если остановить наше внимание на погребении и хоронении наших мертвецов, то вся деятельность этого рода в своей символике, в своем словесном выражении пронизана одной мыслью. Эта мысль наиболее ясно выражается в названии самой этой деятельности «хоронением», «хованьем», «Хороненье» — для чего и зачем? Ведь если неизбежен распад и уничтожение тела, если смерть абсолютна и неизбежна, то зачем же огород городить? Тогда единственное отношение к мертвецу, к трупу — это ассенизационное, уборка нечистот и падали. Совершенно бессмысленно всякое погребенье и хороненье, если оно принципиально ничего не достигает. Но в погребальных процессах скрыто выражена мысль многих поколений, не желающих мириться со смертью и хотя бы фиктивно, хотя бы поверхностно борющихся с ней магическими и метафорическими, символическими способами. Самые слова «схоронить» (от чего? — от распада, от окончательной гибели), «отпеть», «отчитать», «отстоять» — все эти термины, имеют в виду какую-то борьбу и подготовку к ней. А самый ритуал погребения, начиная с пирамид («вечных домов тела»), бальзамирования и т. д., кончая магическими культовыми действиями, имеющими в виду отогнать и напугать духов разложения и тления, все это — меры, имеющие в виду какое-то дальнейшее возможное возвращение жизни телу умершего.

Таким образом, нашей эпохе надлежит решить вопрос о погребении, которое может быть или *анастатическим* (воскресительным), или *ассенизационным*. Несомненно, современное человечество уже отошло и отходит от издревле существовавшего и существующего до сего времени символически анастатического отношения к умершим. Уже вынесение кладбищ за черту городов является началом ассенизационного отношения к телу наших мертвецов. Кремация и распространение ее есть наиболее яркое выражение победы последнего воззрения.

Но, с другой стороны, несомненно: если не сознательно, то бессознательно анастатические тенденции не только живут, но и проявляются в самых неожиданных формах. Только мыслью о необходимости и неизбежности воскрешения можно объяснить такой факт, как бальзамирование и сохранение тела В. И. Ленина (вопреки его собственным общеизвестным словам о «труположстве»).

Не менее важным с точки зрения анастатики является погребение его в центре города возле Кремля, а не выкидывание трупа за городскую черту; вообще, в отношении к его телу проявилась в

совершенно неожиданной среде глубочайшая, очевидно скрытая и подсознательная традиция воскресительного погребения, как бы политически не пытались ее объяснить и истолковать.

Погребение Ленина показывает, что вообще уже настало время, когда мы должны вполне ясно и откровенно поставить себе такой вопрос: неужели наша солидарность с близкими нам людьми, гибнущими и умирающими и уже умершими, ниже, чем у примитивных дикарей и у наших далеких предков? *

Теперь, когда неизбежность смерти понята, как иллюзия, как самоуспокоение, помогающее нам отойти от дела защиты и борьбы за жизнь, необходимо поставить вопрос о новом отношении к телам погибших и падших, подойти к вопросу о новом отношении к погребению. Если наука идет по пути, который позволяет надеяться на возвращение жизни погибшим, то тем самым должен быть поставлен вопрос о сохранении этих тел, которые должны быть оживлены. Одной из очередных проблем современности является вопрос о такой организации погребения, при которой возвращение жизни было бы уже сейчас облегчено и подготовлено в возможно максимальной степени.

Не предвещая конкретного направления вопроса, уже сейчас можно было бы поставить задачу изучения возможности создания хотя бы в районах вечной мерзлоты великого мирового некрополя. Можно думать, что есть и другие пути разрешения этой проблемы **.

Несомненно, что сосредоточение мысли и дела в этом направлении способно привести нас к совершенно неожиданным открытиям, но для того чтобы к ним прийти, необходимо перейти с ассенизационной точки зрения на погребение на откровенно реально-анастатическую.

Берлин, 1928 год⁷

* Мы не касаемся здесь другого важнейшего вопроса о природе смерти как акта бессознательного убийства и самоубийства, как результата гневного восстания нашего сознания на нашу собственную слабость и неспособность сохранять свою жизнь, владеть и управлять даже ближайшей нашей средой, своим телом, которое мы не можем превратить в свое дело.

** Вообще конкретные пути здесь должны быть равным образом изысканы наукой. Весьма интересны в этом отношении в форме рассказа изложенные проекты проф. Федоровского и писателя Пильняка в одной из книжек «Красной Нови» за 1928 год, ставящие этот вопрос в той же плоскости, что намечено выше⁸.

Н. В. УСТРЯЛОВ**Из письма**

...Вы интересуетесь моим отношением к «федоровщине». Мне довелось уже дважды говорить о ней в печати: в первый раз — в очерке «Россия» (у окна вагона), посвященном впечатлениям поездки в Москву и московским тогдашним беседам (1925)¹, и во второй раз — в недавнем историософском этюде «Проблема прогресса»², вызвавшем известный Вам критический отклик в книге «О конечном идеале»³. Тема, однако, такова, что не грех ее коснуться и в третий раз.

Не нужно быть «федоровцем», чтобы почувствовать в этой своеобразной системе нечто незаурядное и захватывающее. Думаю, не будет ошибкой сказать, что она таит в себе возможность большого социального успеха. Ее несравненный, головокружительный оптимизм пригоден для уловления душ. Есть в ней нечто современное, от эпохи масс. Она словно просится на трибуны и в микрофоны — и чувствуешь, что ей тесно в ее нынешнем интеллигентско-академическом оформлении.

Да, да, она, так сказать, *мифоносна* и потому многообещающа, особенно в наш век, когда человечество явно тоскует по новому или обновленному мифу. Она менее всего скептически, менее всего половинчата. Она *мажорна* в высочайшей мере.

И вместе с тем она имманентна позитивному духу эпохи, традициям светского «прогресса» последних веков. Она бесстрашно доводит эти традиции до последнего вывода и тем самым взрывает их изнутри. В ее *науковерчестве* есть нечто наивное до варварства: известно, что примитив, коснувшийся науки, верит в нее куда горячее, нежели перегруженный ученостью мудрец, хлебнувший из этого кубка, подобно Фаусту, вместе с опьяняющими ядами гордыни трезвящие яды сомнения. Но недаром нашу эпоху называют возрождением варварства. В ней — истоки нового мифа...

Этот миф теперь должен быть и не может не быть именно наукообразным по форме и наукопоклонническим по существу. История цивилизации подготовила почву для этих всходов. Наука некогда убила веру — теперь она ее возрождает, порождая ее своими собственными успехами: божественная ирония человеческой логики!

В системе Федорова торжествует крайний, необузданный, неистовый рационализм. Она хочет быть прозрачной, насквозь понятной. Она непоколебимо верит в могущество и всепроницаемость разума. Она решительно и презрительно сторонится всякой «мистики». И — кто знает — пожалуй, она способна в эпоху попу-

лярного массового сознания («Übertragbare» — Кайзерлинг) — вдруг зазвучать языком громов!

Нужды нет, что, чуждаясь мистики, федоровцы впадают в наиболее сомнительный ее сорт: в мистику рационализма. Нет у них интуиции тайны. Они готовы рассуждать чуть ли не о конкретных рецептах грядущего научного воскрешения мертвых, примешивая при этом к мистике рационализма мистику материализма (ср. Муравьев, «Овладение временем»⁵). Они не прочь при случае обсудить методы человеческого управления солнечной системой и всеми космическими сферами. Казалось бы, есть нечто безвкусное в этой манере философствования, нечто от философского и научного полусвета. И логически скользкое: очевидно, перерожденная человеческая природа откроет и новые задачи, постигнет и новую проблематику, о коей сейчас нельзя и предполагать. Но все это в конце концов не так вредно для успеха и основной прагматической значимости федоровской проектики: мифу двадцатого века, по-видимому, и не полагается быть иным.

Рационализм сплетается в этом мировосприятии с волюнтаризмом: человечеству доступна всецелая истина, и его задача — войти в ее разум. Царство Небесное силою берется (причем небо Федорова — небо астрономии, а не «мистики»). Была бы воля к истине и добру, воля к совершенству — и конечный идеал воплотится. Значит, главное — воля к общему спасению. Значит, главное — дело.

Опять-таки и в этой черте своего идейно-психологического облика федоровская проповедь насыщена современностью: разве воля и дело, разве «динамизм» — не в порядке исторического дня?..

Но примечательность этого учения не только в его действенной оптимистической мажорности и не только в его сродстве с прометеевским духом времени. Его своеобразная и знаменательная особенность еще и в том, что корнями своими оно уходит — в христианство.

Оно представляет собою героическую попытку оживить христианскую идею в истории, непосредственно связав ее с лейтмотивом современной цивилизации. Христианизировать технический прогресс и, можно сказать, технизировать и тем самым модернизировать историческое христианство.

Разумеется, этот громадный замысел знает свои опасности. Федоров — на грани «богочеловечества» и «человекобожества», если вспомнить старое противоположение Достоевского. «Будете как боги» — тезис Люцифера. «Вы боги и сыны Всевышнего все»⁶ — тезис христианский. Конечно, должны тут быть некие смысловые границы и различия, но ясно, что здесь есть некое касание. Тут — узел федоровского учения как религиозной концепции. Опасность усугубляется тем, что поскольку оно стремится войти в историческую действительность и стать ее фактором, его развитие риску-

ет усилить именно человекобожескую его устремленность за счет богочеловеческой. И если субъективные умыслы самого Федорова и его учеников проникнуты «глубочайшим смирением и сознанием своей ответственности, а отнюдь не гордыней»⁷ (как ответили мне в книге «О конечном идеале» федоровцы), то есть немало оснований полагать, что объективная логика их веры, преломляясь в стихийном сознании современных человеческих масс, способна обернуться безрелигиозной в своем существе, самовлюбленно-человеческой, фетишистски-науковерческой душой бездушно-машинной эпохи.

Однако не нужно считать эту опасность непреодолимой: христианские энергии имеют свою природу и свою самозаконную силу. Миф, сначала наивный в своей оголенной душевной данности, затем обычно обрастает глубинами культуры. Во всяком случае, машинопоклонство представляет собою более плодотворное и более исправимое заблуждение, нежели машиноборство. Поскольку федоровское построение не только не хочет отрываться от христианства, но, напротив стремится всецело быть ему верным, не щадя усилий для доказательства своего религиозного правоверия, — нельзя не признать за ним совсем особого места в мире современных исканий. Другой вопрос — не окажется ли его приверженность христианству внешним препятствием на пути к его широкому массовому успеху в нашу эпоху упадка официальных институтов христианской церкви. Этот вопрос можно выразить и в более общей форме: осуществимо ли социально-историческое возрождение христианства, или история пойдет иначе, хотя бы путем предсмертных прозрений Вл. Соловьева? А, может быть, есть еще и иные пути?..

Любопытно подчеркнуть, что федоровская концепция, русская и по корням, и по стилю, своими практическими установками созвучна прежде всего советским умонастроениям в их предметном существе. Недаром федоровцы не скрывают своих советских симпатий и вносят на этот счет разъясняющие поправки в антисоциалистические, старомодные суждения своего учителя. Если большинство прочих русских религиозных течений окрасило себя в ярко противореволюционные цвета, то федоровское неохристианство, наоборот, сразу же восприняло русскую революцию, как положительную всемирно-историческую силу, почуяло в ней духовно родную стихию.

Вспоминаю свои встречи с покойным В. Н. Муравьевым в Москве летом 1925 года. Ярый федоровец, он был в то же время ярым сторонником советской революции; и характерно, что именно федоровское его «обращение» превратило его в советофила. Он утверждал и убеждал, что преобразовательный пафос Октября нужно принять целиком — и, больше того, нужно идти «дальше», чем

идут пока большевики. Я говорил ему, полусхвывая, что в своем люциферическом экстазе он затыкает за пояс Маяковского и Горького... Он упорно настаивал на необходимости раскрыть перед нашей революцией еще более грандиозные, творческие перспективы: «nous sommes plus bolshévistes que les bolshéviques mêmes»⁸, — восклицал он, лаская слух своим чистым французским произношением. Бедняга, через несколько лет он погиб в Нарыме: революция беспощадна не только к тем, кто отстаёт от нее, но и к тем, кто ее «опережает». Думается, доведись ему дожить до наших дней, он еще крепче утвердился бы в своих суждениях. Динамика нашей революции показалась бы ему, разумеется, оправданием его надежд. Он поспешил бы констатировать, что многие дорогие ему идеи становятся ныне — быть может, не без влияния того же Горького — основным патетическим мотивом генеральной линии. Он сказал бы, что федоровский лозунг «борьбы с природой» не только усвоен советской политикой, но превращен в ее боевой, ударный клич. А в идее бесклассового общества он, конечно, не замедлил бы ощутить победу «общего дела»...

Да, новый миф. Христианство эпохи техники и машинной цивилизации. Взволнованная мысль человечества ищет выхода из тупиков наличной исторической действительности. Сознание словно не поспевает за бурно бегущим вперед бытием. Если выход возможен, то лишь на путях глубокого духовно-телесного перерождения, лишь на почве праведной направленности технического прогресса. Техника должна быть нравственно осмыслена и оформлена, — иначе она взорвет мир вместо того, чтобы его спасти. Отсюда — исключительное значение идей в наши дни, причем зреют условия торжества идеи подлинно универсальной, подлинно мирового диапазона. Явится ли она? Станет ли она действенной силой? Найдет ли она в себе энергию воплощения? — Не знаем. Но во всяком случае, чтобы победить на земле, идее надлежит быть не только и даже, пожалуй, не столько логически безукоризненной, сколько эмпирически цепкой, органической, почвенной, напитанной плотью и кровью. Всегда миром правили страстные идеи...

Харбин, 22 октября 1933 г.

P. S. Кстати, об этом федоровско-большевистском лозунге «борьба с природой». Прекрасный по своему подлинному внутреннему значению, он едва ли удачен по своему прямому буквальному смыслу. Он дает повод к недоразумениям. Он звучит и не научно, и не онтологично. Задача в том, чтобы бороться не с *природой* самой по себе, а с ее искаженным аспектом, с ее косными силами, с ее ущербленными модусами. Дело в том, чтобы, — говоря словами Федорова, — «обратить слепой ход природы в разумный», чтобы «недостатки слепой природы были исправлены сознающей эти недостатки природой»⁹. Не менее характерны в этом отношении

его утверждения о том, что природа для нас «враг временный, а друг вечный»¹⁰. Борющееся «с природой» человечество есть само ведь тоже *природа* в глубочайшем смысле слова. И борется оно, не ниспровергая природу, а, напротив, опираясь на нее, утверждая и прославляя ее. Нужно блюсти и ценить великую традицию мировой философии, прозревающую в природе достойную «ризу духа». Преобразование и преображение мира должно быть не борьбой с природой, а утверждением ее идеально-реального бытия.

FEDOROVIANA PRAHENSIA

Для всех лиц, так или иначе заинтересованных в изучении «Философии Общего Дела» и всего, что в настоящее время связано с Николаем Федоровичем Федоровым, было большой радостью узнать, что к тридцатилетию со дня его смерти вся подобного рода работа в будущем может проводиться уже не только в порядке частной инициативы и партизанщины, но есть возможность связать ее с весьма авторитетным учреждением. Мы имеем в виду открытие при литературном архиве Чешского Национального Музея в Праге*, наряду с отделением, ставящим себе задачей изучение вопросов, связанных с писаниями и личностью Л. Н. Толстого, еще одного особого отделения, имеющего те же задачи в отношении «Философии Общего Дела» и Н. Ф. Федорова. Отделение это получило название *Fedoroviana Prahensia*.

Это событие тем более приходится приветствовать, что образование названного учреждения произошло при Музее. Общеизвестна та глубочайшая и величайшая оценка, которую придавал Н. Ф. Федоров музеям и их работе. Музейное дело он считал священным приступом к делу воскрешения, начальным моментом хранения реликвий, на основании которых в дальнейшем должно производиться разыскание всего, что связано с лицом умершего, что позволит индивидуально узнать и воссоздать, как первый шаг к общему делу воскрешения, его образ во всей его конкретности и неповторимости. Одна из статей Н. Ф. Федорова, вошедшая в первый том его работ, озаглавлена «Роспись наружных стен храма, при котором находится музей или библиотека».

Инициатива образования отделения при Национальном Музее, посвященного Н. Ф. Федорову, принадлежала д-ру Новотному¹, заведующему отделом рукописей и архивных материалов Музея, и г. К. А. Чхеидзе; она возникла в начале 1933 года и в марте—мае

* Národní Museum v Praze, II Václavské náměstí. 1700.

месяце стала принимать конкретные очертания. Учреждение *Fedoroviana Prahensia* произошло распоряжением г. директора Чешского Национального Музея др. Йосифа Вольфа², после чего от имени вновь образованного учреждения были разосланы сообщения ряду лиц с просьбой о сотрудничестве. При этом отмечалось, что Дирекция Национального Музея, открывая названное отделение, руководится наличностью «повсеместного и все растущего интереса к этому мыслителю» и стремится «сохранить память о выдающемся русском культурном работнике Н. Ф. Федорове, который в качестве поборника идеи Славянского единения одинаково близок каждому славянскому народу, а как музейный деятель особенно дорог нашему учреждению»³.

Первой и сейчас особенно насущной задачей *Fedoroviana Prahensia* является собирание и объединение всего, что написано и напечатано как самим Н. Ф. Федоровым, так и того, что пишется и писалось о нем, а также хранение разного рода материалов, как о самом авторе Философии Общего Дела, так и о лицах, которые в той или иной мере связали свою жизнь и работу с его идеями.

В настоящее время, наряду с основными изданиями, относящимися к философии общего дела, *Fedoroviana Prahensia* обладает, между прочим, одним из немногих имеющихся в обращении экземпляров первого выпуска сборника «Вселенское Дело». Кроме того, ею сосредоточено значительное количество рукописей, писем, изданий и статей, относящихся к движению, связанному с идеями Н. Ф. Федорова. В частности, в ее распоряжении имеются рукописи главнейших изданий, посвященных Н. Ф. Федорову, вышедших за границей, копии с части рукописей и писем его, предполагавшихся к изданию в виде III-го тома Философии Общего Дела, весьма редкие и единственные фотографии его на смертном одре*. Кроме того, в ней сосредоточиваются переписка и письма ряда лиц, в настоящее время занятых распространением федоровских идей, как русских, так и иностранцев⁴.

Fedoroviana Prahensia, помимо собирания указанных материалов, предполагала устроить выставку, посвященную Н. Ф. Федорову (в связи с тридцатилетием со дня его смерти)⁵. Можно думать, что это новое учреждение не ограничится только собиранием федоровских материалов, но превратится в центр изучения и объединения всех, сейчас разрозненных лиц, работающих над осуществлением идей «Философии Общего Дела» во всех странах мира.



* Как известно, Н. Ф. Федоров никогда не снимался и не позволял писать с себя портретов.

ГОЛОСА ИЗ
СОВЕТСКОЙ РОССИИ



ДЕКЛАРАЦИИ БИОКОСМИСТОВ

А. СВЯТОГОР

Биокосмическая поэтика

(Пролог или градус первый)

Пред нами великие задачи — и потому мы опрокидываем ходячие верования, идеи, и нам, как восставшим против предрассудков, уже обязано будущее. Меньше всего нам свойственно чувство почтительности, нам ничуть не импонирует величие натуральной необходимости. Наш первый и последний враг — равновесие натурального порядка. Разве есть сребреники, за которые мы предали бы, как Иуда, во власть необходимости наше бытие, этот мир, в котором живем, — букет цветов, который вдыхаем?

Мы утверждаем, что теперь же на повестку дня необходимо во всей полноте поставить вопрос о реализации личного бессмертия.

Пора устранить необходимость или равновесие натуральной смерти. Ведь всякий закон есть выражение только временного равновесия тех или других сил. Лишь стоит ввести силы новые или изъять часть сил действующих — и данное равновесие (гармония) нарушится. Если двинем силы, цель которых реализовать бессмертие, — то эти силы, как бы другие им ни противодействовали, смогут нарушить равновесие смерти и явить равновесие бессмертия. Ведь прежде всего к равновесию бессмертия стремится каждая жизнь.

В повестку дня мы включаем и «победу над пространством». Мы говорим: не воздухоплавание — это слишком мало, — но космоплавание. И космическим кораблем, управляемым умудренной волей биокосмиста, должна стать наша земля. Нас слишком шокирует то, что земля, точно коза на привязи у пастуха — солнца, извечно каруселит свою орбиту. Пора иной путь предписать земле. Да и в пути других планет нелишне и уже время вмешаться. Нельзя же

оставаться только зрителем, а не активным участником космической жизни.

И третья наша задача — воскрешение мертвых. Наша забота — о бессмертии личности во всей полноте ее духовных и физических сил. Воскрешение мертвых — это восстановление в той же полноте ушедших в гроба. При этом мы отнюдь не впадаем в трясину религии или мистицизма. Мы слишком трезвы — и религии и мистике объявляем войну.

Таков наш биокосмизм. Он, несомненно, величайшая дерзость. Но великое и дерзкое оскорбляет, и мы уже видим глухую и явную ненависть — ведь биокосмизм принижает все идеи, все идеологии. Но мы оптимисты, а не безумцы. Безумны те, кто хочет сделать людей свободными и превосходными вне биокосмизма. Они подобны Робеспьеру, который начал желанием осчастливить человечество, а пришел к мысли истребить его. Всякая идиллия о «счастье на земле» вне биокосмизма — вреднейшая иллюзия, начало чудовищной тирании.

Пред нами величайшие задачи. Но разве у нас постные или мрачные физиономии, как у монахов или диктаторов? У нас уже иная психика. На биокосмических путях мы чувствуем себя необычайно просто и весело, превосходя в этом смысле счастливейшего киренаика Аристиппа. Подобно мальчику, который катит обруч, мы творим биокосмическое.

Улыбчиво и радостно мы реализуем бессмертие. Зовем на кладбище и беззаботно готовы на верфи биокосмических кораблей.

Мы креаторы. Нами уже основан «Креаторий биокосмистов». Для невежественных мозгов креаторий звучит как крематорий — и они, пожалуй, правы. Нам действительно необходимо сжечь слишком многое, если не все. Ведь биокосмизм начинает новую эру. Вся предшествующая история от первых проявлений органической жизни на земле до солидных потрясений последних лет — это одна эпоха. Это эпоха смерти и мелких дел. Мы же начинаем великую эру — эру бессмертия и бесконечности.

Какова же наша эстетика?

Наша эстетика — не вывод из наблюдения, регистрации и анализа имеющихся форм. Описательная эстетика, несмотря на все присущее ей значение, не может быть в то же время предписывающей эстетикой. Всякая попытка ее в этом направлении есть необоснованный выход из присущей ей области, есть узурпация несвойственных ей прав. *Ведь невозможно путем установления того, что есть, предписать то, что желательно или может быть.*

Наши основные понятия стиля вытекают из биокосмического идеала. Это наш метод и масштаб наших оценок. Мы не можем взять эстетику символистов или футуристов не только потому, что

они изжиты и отходят в прошлое, но потому что у нас есть свой критерий. У нас также нет желания сунуть свой нос в какую-либо филологическую или стилистическую мышеловку. Нам ничуть не импонируют ни Потебня, ни Веселовский, ни Погодин и подобные им. Центр нашего понимания не историческая или психологическая эстетика, но эстетика телеологическая. Еще в меньшей мере, чем старые предрассудки, нас могут смутить полуграмотные построения сегодня. <...>

Наш стиль начинается не с отдельного слова, хотя бы и художественно конкретного, но *с ряда слов*. Центр нашего внимания не отдельные слова, но ряды слов, не столько этимология, сколько синтаксис. И потому: творчество словесных рядов — разнообразие сочетаний их элементов.

Мы творим не образы, но *организмы*. Образ слова базируется на внешнем зрении, на поверхности. Образ — только впечатление, только описание, — и потому он недостаточен. Образы, если они не объединены, — только хаос. Здоровый путь творчества лежит от образа к ряду. Ставить для поэта образ во главу угла — значит впасть в колею регресса, идти не вперед, а назад. Ряд же есть начало космоса. Мы не образосцы, но рядотворцы.

Но разве мы пренебрегаем словами или все они для нас одинаковы? Одни слова мертвы, в других чуточку мелькает жизнь, и только изредка попадают краснощекие слова. Мы любим ядреные слова и оживляем слова мертвые. Но воскрешение слова не в раскрытии образа его, но, скорее, в ловком подборе префиксов и суффиксов. Кроме того, нас интересуют личины слов, нас привлекают слова как оборотни, как маскарад.

Слово убегает от своего первоначального смысла, отрывается, надевает личину. Но слово как личина полнее всего оживает в ряду слов. Ряды расцветивают слова, заостряют их, упругат, разнообразят. Творческая воля креатора заставляет слова в ряду бывать по-иному. Слова в ряду — это форма, меняющая объем и содержание, тут одно и то же слово попадает на разные полки. В ряду слова играют конкретным, как мячами. Творчество словесных рядов — это преображение и воскрешение слов.

Кроме того, мы беременны новыми словами. Так, мы предчувствуем междометие встающего из гроба человека. Нас ждут миллионы междометий на Марсе и других планетах. Мы думаем, что из биокосмических междометий (в широком смысле) родится биокосмический язык, общий всей земле, всему космосу. (Это, конечно, не эсперанто, последний — пустая затея, даже язык дикарей неизмеримо выше эсперанто, потому что он органичен). Для нас крайне важны и выразительные свойства глагола. Разве мы, подобно футуристам, можем ограничиваться только неопределенным

наклоением? Мы слишком определены и актуальны. И нам слишком мало даже четверки наклоений. Десятки и сотни наклоений! Нам необходимо наклонение космоса и наклонение бессмертия!

Наш стиль начинается рядом. Ряд — это прямая или кривая, вычерчиваемая ходом творческого духа. Но ряд еще не метр. Метр — это внешняя схема, биокосмический дух вообще не укладывается в нее. Биокосмический дух вычерчивает иную схему. Как поэты, мы имеем в виду ряды, построенные: на биокосмическом ритме, который телеологичен, на жесте, на интонации, на мимике, на весе, на темпе и на температуре. Мы враги всякой данной стабилизации в языке. Нам нужен новый синтаксис, построенный на параллельности биокосмических рядов. Нам нужны предложения, творимые по принципам геометрии. Ведь грамматика только неудавшаяся математика. Мы решили быть Лобачевским в грамматике.

Мы рядотворцы, но ряды для нас только живые клетки для творимых организмов. Художественный организм — наша крайняя цель. Он не есть только агрегат рядов, но живое целое, в котором одни части кооперируют с другими. Слово в ряду, помимо своего содержания и содержания, обусловленного местом в ряду, в художественном организме оплодотворяется и расцветает более сложным — весом всего художественного организма. И все характерные признаки ряда в полной мере улавливаются, воспринимаются только в контексте, в художественном организме. Последний пульсирует и дышит, улыбается и хохочет, как совершеннейшая тварь. В нем наша высшая цель и глубокий смысл.

Смерть не устает, она ежесекундно вершит свое гнусное дело, казнит живущих. Поэт — биокосмист — это борец и певец в таборе восставших против смерти и диктатуры пространства. О бессмертии и космическом полете, о воскрешении мертвых творит свои живые организмы поэт-биокосмист. И ему ли быть идолопоклонником, когда он должен разрушить все капища и алтари. Ему ли хлюпать в болоте мелких дел, отсиживать канцелярские часы или торговать побрякушками, когда он должен разворотить тупые мозги, чтоб посеять в них зерна биокосмизма. Ему ли быть спокойным и бродить с закрытыми глазами, когда даже пятки его должны быть вооружены телескопами. Ему ли хныкать и дремать в колее меланхолии, когда его зовет величайшее творчество, о котором не грезил еще ни один творец, ни одна самая горячая голова. <...>

П. И. ИВАНИЦКИЙ**Пролетарская этика**

(NN. О пролетарской этике. Изд-во ВЦИК. Стр. 45. Москва)

Ценность этой книжки в том именно, что она дает совершенно определенный ответ на вопрос о новом социальном максимуме, провозглашение которого делает возможным наша революция. Это интерпланетаризм — завоевание космоса и иммортализм — осуществление бессмертия личности.

«Мы не можем себе и представить, — говорит наш автор, — насколько могуществен станет человек будущего, насколько велика будет его власть над природой. Он тогда завладеет миром и распространит свой род в далеком мировом пространстве, овладеет планетной системой. <...> Все теории о гибели земли, о гибели человеческого рода являются слишком неосновательными гипотезами, пессимистическими утопиями. Неосновательны они потому, что при своих заключениях упускают из виду самые элементарные факты. Они рассматривают гибель жизни с точки зрения современных условий ее существования, с точки зрения ее приспособленности, но ведь жизнь эластична <...> И то, что, быть может, как нам кажется, сейчас грозит жизни гибелью, будет эксплуатировано ею для своего развития. <...> Человеческая воля, человеческая мысль имеет свойство реализоваться. Человеческому творчеству нет пределов.

И мы, борясь теперь за общественный идеал, в конечном счете боремся за человеческую индивидуальность, боремся за индивидуальное бессмертие» (Стр. 37—39)¹.

Но если мы, биокосмисты, с негодованием отвергаем соглашательство со смертью, то не иначе мы отнесемся и к социал-предательству, выражающемуся в отказе от постановки в порядок дня проблемы воскрешения как выполнения товарищеского долга.

Когда мысль о смертности и о необходимости коллективно бороться за жизнь проникнет в сознание всех людей, оно перестанет быть буржуазным, оно станет пролетарским, перманентно революционным. В самом деле, именно для пролетарского сознания характерна мысль о смертельной опасности, угрожающей жизни, и в то же время убеждение, что невозможно индивидуальными усилиями отстоять жизнь, необходимо объединение всех пролетариев. Такое исключительно ясное революционное сознание свойственно пролетариату вследствие его особого социального положения, которое более опасно, чем положение армии, окруженной неприятелем. Ведь капитал в плен не берет выброшенных из про-

изводства рабочих, но всех их обрекает на гибель. Точно так же природа не берет никого в плен, но всех предает смерти, всех казнит.

Теперь человечество коллективную борьбу с природой ведет главным образом силами индустриального пролетариата. Но когда все люди придут к пролетарскому сознанию, могущество человеческого гения неимоверно возрастет. Враждебные силы природы будут побеждены, власть человека распространится в далеком мировом пространстве. Но пролетарское человечество, конечно, не ограничится осуществлением бессмертия только живущих, оно не забудет погибших за осуществление социального идеала, оно приступит к освобождению «последних угнетенных», к воскрешению прежде живших. Ведь материальная основа человека (атомы его организма) принципиально не исчезает, и, следовательно, есть надежда на ее восстановление. Тогда в бесконечных просторах вселенной найдется достаточно места для всех и исчезнут причины для индивидуальных столкновений.

В данный же момент, накануне победы науки над смертью (опыты омоложения Штейнаха, опыты оживления д-ра Андреева²), когда шар земной становится тесным для человеческой техники (300-верстная скорость аэропланов, 18-тысячная дальность радиотелеграфии) особенно нежелательны вызываемые какой-нибудь <удь> неопределенностью целей конфликты и растрата революционных сил. Интерпланетаризм и иммортализм — вот совершенно очевидные идеалы, которые могут объединить человечество. Приняв их, уже легче будет говорить о средствах и вообще понять друг друга. Поэтому мы, биокосмисты, полагаем, что остающиеся глухими к этим лозунгам, несомненно, готовят себе место в хвосте революции.

Если сказанное мало приемлемо для социалистов, мыслящих буржуазно, то еще менее — для подлинного буржуа, который живет как зверь изо дня в день и трусливо гонит прочь мысль о конце.

Что думает буржуа о гибели других людей, великолепно выразил идеолог отживающей культуры Хауса и Штадта (Города и Дома) Вл. Маяковский («150 миллионов»): «А на случай смерти, не пропал чтоб труп, маслобойни и салотопки стоят».

Лицемерная буржуазия, следуя пословице «с глаз долой — из сердца вон», хоронила своих умерших на задворках города. Не так поступает пролетариат. Не на окраину отправляет он тела наиболее дорогих своих товарищей. Нет, он хоронит их в центре, на Красной площади, на Марсовом поле, чтоб всегда о них помнить. А когда придет час торжества человеческого разума над смертью, он придет на их могилу и воскресит их.

А. АГИЕНКО

Голод и биокосмизм

<...> Голод весьма наглядно раскрывает ту правду биокосмизма, что основа распада личности и общества лежит в смерти. Пред лицом неизбежной смерти человек обращается целиком в до крайности раздраженный алчностью желудок, который в диком ужасе кричит о пище. Для такого желудка все человеческое не только обращается в нуль, но вырастает даже в отрицательную величину. Разве не злейшей насмешкой прозвучит проповедь о любви к матери, гложущей кости своего ребенка? Там, где голодная смерть, личность и социальность рассыпаются вдребезги. Об этом ежедневно напоминает пресса. Это — свидетельство действительности, которое целиком подтверждает (якобы парадоксальные) утверждения биокосмизма.

Действительность подтверждает и другое основное положение биокосмизма, что только борьба со смертью является подлинной, единственно прочной основой для духовного и материального объединения людей. <...>

Обсуждаемый вопрос не есть вопрос только о том, как практически ликвидировать *данный* голод. Вопрос необходимо поставить шире и практически, и теоретически. Думать о ликвидации только данного голода значит рассматривать борьбу с ним как нечто случайное. Но нужно помнить, что переживаемый голод хотя и является беспримерным в русской и европейской истории, все же он не первый и не последний. Поэтому борьба с голодом не может оставаться только эпизодической. Но должна стать систематической. <...>

<...> У нас, как в стране континентальной, причина голода на востоке, гл<авным> образом, — засуха, а на юге — сухие горячие восточные ветры. Если бы мы в достаточной мере располагали метеорологической техникой, чтобы вовремя вызывать необходимое количество атмосферных осадков там, где в них оказывается насущная потребность, если бы мы в достаточной мере могли воздействовать на ветры в смысле регулирования и управления ими, то голодовки как стихийное бедствие безвозвратно ушли бы в прошлое. Практически вопрос о регуляции атмосферных осадков не является утопией. В Америке уже давно начали производить опыты по вызыванию дождя, и у нас этот вопрос поднимался в печати еще в прошлом веке (проф. Старков и другие)². Это дело необходимо приблизить к надлежащей практической постановке его.

В конечном счете вопрос об управлении погодой есть вопрос всемирный, интернациональный, космический. Это — великое дело и требует широкого размаха в смысле сил, средств и территории. К нему необходимо приступить теперь, инициатива должна принадлежать «Очагу всемирной революции», тем более что этот очаг слишком поражен стихийным голодом, что должно особенно подсказывать и укреплять мысль о необходимости подчинить погоду воле человека. Кроме того, управление погодой как дело всемирное требует устранения классовых разделений и потому совпадает с задачами мировой революции и тем опять-таки должно усиливать ее, служить новым аргументом в пользу революции.

Выдвигая вопрос об управлении погодой как меру предупреждения голодовок и ликвидации их навсегда и подчеркивая революционный смысл этой задачи, мы в то же время в этом деле, в пропаганде его видим и дальнейшее биокосмическое значение. Управление погодой — это уже высокая ступень по дороге в космос. Владеть погодой значит уже владеть отчасти космосом, потому что метеоры — это уже небесные тела, и управление последними является преддверием к управлению собственно космическими телами. Управление погодой для нас является ближайшей задачей интерпланетаризма. <...>

А. СВЯТОГОР

«Доктрина отцов» и анархизм-биокосмизм

<...> Биокосмизм мы выдвигаем как решительную, смелую и здоровую мысль в противовес трусливой и слабой современной анархической мысли и как новую концепцию в противовес доктринам прошлого. Мы, конечно, не питаем особой надежды, что слабая, хотя и усомнившаяся в отцах, мысль придет к нам, примет биокосмизм. Она для этого слишком робка и мелочно самолюбива. Но мы имеем основания надеяться, что свежие, здоровые, бодрые анархические силы, прошедшие опыт революции, придут и уже идут к биокосмизму.

13. В огне революции построения старого анархизма испытания не выдержали. Но этот огонь не мог и никакой другой никогда не сможет испепелить основной стержень жизни — живую человеческую личность. Если воздвигнутые на этом базисе идеологические постройки, подвергаясь пожару, гибнут, то базис для новых построек всегда останется. В то же время на месте погибших

зданий воздвигаются здания более вместительные, грандиозные, отвечающие требованиям времени, а главное, требованиям личности (и общества).

14. Новые постройки требуют расширения базиса. Понятие личности во всех старых анархических концепциях слишком узко. Сужение принципа личности — коренная ошибка анархических доктрин, в силу чего они с первых дней своего бытия были внутренне несостоятельны, и нужно было время, чтобы обнаружилась их иллюзорность.

В старом анархизме проблема личности не была должным образом поставлена. Любая концепция базируется на слишком одностороннем, поверхностном понятии личности. Вместо живой личности бралось или социально-политическое лицо, или эгоист (Штирнер), или альтруист (Годвин). А то, якобы научно, устанавливалась малость человека (Кропоткин). Или бралась личность как бунтарь, разрушитель и тем умалялось ее положительное — творчество, созидание. Словом, бралась не личность, но односторонняя абстракция от личности.

Личность бралась в ее статике, в узко очерченном круге от рождения ее до смерти, но не в ее динамике, не в росте ее творческих сил. По отношению к личности всеми анархическими доктринами смерть утверждалась абсолютно. (Странно, что анархическая мысль, протестуя против авторитетов, не восстала против авторитета «натуральной смерти».) Личность бралась вне ее глубочайшей жажды бессмертия и, следовательно, вне подлинного творчества.

Старый анархизм имел, в сущности, не положительное, но отрицательное представление о личности. Ему казалось, что он утверждает личность, в сущности же он отрицал ее, выказывал дурное представление о ней, затушевывая живого человека, оставляя его в тени, подменяя абстракцией. Умалая человека и в то же время слишком предоставляя его личной судьбе, анархизм вел его к индивидуальной и социальной катастрофе.

Такова коренная ошибка всех анархических концепций, ошибка в основе. Корень был слишком тощ, и потому сами концепции тощи, односторонние, абстрактны, безжизненны, утопичны.

15. Мы утверждаем не голое индивидуальное сознание, не социально-политическое лицо, не эгоиста или альтруиста, не маску или абстракцию, но живую человеческую личность. Ее нельзя исчерпать целиком эгоизмом или альтруизмом. Ее не уложить в любую отвлеченную рамку. В основе ее лежит инстинкт бессмертия, жажда вечной жизни и творчества. Она растет в своих творческих силах до утверждения себя в бессмертии и в космосе. Новая концепция должна быть обнаружением, утверждением не абстракции, но живого реального человека.

Человек — это не маленькое существо со смешными претензиями на всеохватывающую беспредельность, как в свое время, базируясь на коперниковском перевороте в астрономии, quasi научно думал Кропоткин (так же думал славянофил Данилевский, а ныне — нашумевший Шпенглер). Пред человеком (человечеством) открываются грандиозные перспективы, каких еще никогда не было. Борьба со смертью уже не является принципиально невозможной (опыты Штейнаха, Андреева, Кравкова¹ и др.). Возможность индивидуального бессмертия (иммортализм) уже можно обосновать научно, а завоевания физики и техники дают основания к научной постановке космической проблемы (интерпланетаризм).

16. Высшее благо — это бессмертная жизнь в космосе. Высшее зло — смерть. Мы имеем в виду реальную жизнь и реальную смерть. Все другие блага заключаются в жизни, всякое зло коренится в смерти. Выдвигая свободу от «естественной необходимости», право человека на вечное бытие в космосе, биокосмизм является проблемой максимальной свободы и максимального права личности.

Высшее благо мы выдвигаем как то, что необходимо реализовать, — как максимальное творчество. Мы особенно подчеркиваем творческий момент в биокосмизме. Личное бессмертие не дано, оно должно быть завоевано, реализовано, сотворено. Это не восстановление утраченного, как говорит библия, но создание еще небывшего. Не восстановление, но творчество. То же относится и к завоеванию космоса. Иммортализм и интерпланетаризм — это максимальная, но не конечная цель. Это этапы и средства к безмерно великому творчеству. Но эта цель впереди — и потому она величайшая.

Наша цель (реализация личного бессмертия, жизнь в космосе, воскрешение) исключает мистику, которая бросает в хаос, в пустоту. Это — задача трезво реалистического сознания. Но мы ничуть не отождествляем цели с бытием, не базируемся целиком на данности — иначе нам пришлось бы отказаться от свободы, от творчества, от личного.

Биокосмизм устраняет скептицизм, развязывает человеческое творчество, сообщая ему невероятную силу, могучий размах. Это маяк, к которому направляется человечество, это фундамент и руководящая нить личных и общественных дел. Это — масштаб человеческих действий. Биокосмизм и только он может определить и регулировать совершенную общественность,

17. Старое общество рухнет. Оно переживает «бабье лето», отходит в сумерки, его ждет ужас ночи. Наша задача — создание новой жизни, нового бытия, новой культуры на основе великих целей биокосмизма.

Современное (буржуазное) общество ведет к смерти, базируется на ней. На том основании, что сегодня личность смертна, оно утверждает смерть личности абсолютно. Оно глубоко развращено формулой: «смерть неизбежна». Эту формулу санкционирует религия и старое научное сознание. Эта формула погасила в человеке дух возмущения против смерти. Утверждая смерть и локализм в пространстве, современное общество тем самым санкционирует все зло социальной жизни. Если так будет продолжаться дальше, то человечеству грозит полное моральное и физическое вырождение. Такое общество должно быть разрушено до основания.

Общество должно быть построено на принципах биокосмизма. Утверждая основное право каждого на вечную жизнь, такое общество не может допустить деления на эксплуататоров и эксплуатируемых, на рабов и господ. Оно гарантирует максимум индивидуального развития и самоутверждения. Оно будет в высшей степени гармоничным, что вытекает из единства идеала составляющих его единиц. Когда идеи биокосмизма станут достоянием каждого (противное невозможно), оно станет безвластным, ибо тогда основная идея общества каждым будет осуществляться свободно.

Мы утверждаем всеединство по отношению к нашей великой цели. Борьба за индивидуальное бессмертие, за жизнь в космосе — это всеобщая воля. В то же время локализм во времени (смерть) и пространстве неодолим индивидуальными усилиями. Отсюда необходимость социальности. Только единение в великой цели гарантирует победу над смертью и космическим пространством. Борьба за бессмертие и жизнь в космосе — вот подлинная основа новой социальности.

18. В новом обществе люди объединяются не принуждением, но сознанием общности великих задач. Общество, осуществляющее интерпланетаризм, реализующее личное бессмертие, воскрешающее мертвых, — такое общество утверждается каждым как осуществляющее высшее благо каждого. Общая максимальная цель исключает индивидуальную измену ей ради другой цели, всегда меньшей. Поэтому верность ей незачем обуславливать договором (Прудон и др.). — Здесь личная воля и дело имеют как бы бесконечное повторение в соратниках, в то же время каждый шаг к биокосмизму увеличивает индивидуальную мощь. Это общество — «орудие или меч, которым ты заостряешь и увеличиваешь свою естественную силу». — Как индивидуальность, так и общественность мы утверждаем более, чем кто-либо. Насколько маятник сильнее качнется в одну сторону, настолько больше его отклонение в другую. Насколько мы крайние индивидуалисты, настолько мы крайние общественники.

19. Новое общество — это не маленькие общины или союзы, которые «не чувствуют потребности в увеличении своего размера»

(Годвин и др.). Старый предрассудок и заблуждение о маленьких пространствах необходимо отбросить как изживающий себя атавизм, как наследие Средневековья. Прежде всего максимум пространства (иначе мещанство). Лишь на огромных пространствах всеединство людей может осуществлять великие действия. Биокосмическое общество всеземно, интерпланетарно.

20. Биокосмическое общество максимально свободно. Поставленная проблема требует от человека страшной свободы. Человек (человечество) никогда так не предоставлялся самому себе, как в биокосмизме. У него нет надежды на бога, на загробную жизнь. Он стоит лицом к смерти как обычной реальности, и это зло он должен победить без помощи извне (свыше), сам, вполне реальным, своим путем.

21. В биокосмизме люди объединяются как соратники, ибо соратничество — наиболее творческое взаимоотношение. Соратничество противоположно братству как нетворческому взаимоотношению. В братстве отношения даются наперед, предreshены природно, потому здесь нет творчества. В соратничестве ничто не дано, но достигается, создается. Братство — консервативный, нетворческий, изживаемый принцип. В нашем боевом напоре в бессмертие и космос мы утверждаем не братство, но соратничество*.

* Невежды, понаслышке знакомые с «философией» Н. Федорова, и враждебные нам элементы не прочь упрекать нас в близости к Федорову². Оставляя «философию» Федорова до специального очерка, заметим пока, что биокосмизм возник совершенно самостоятельно, вне знакомства с этой «философией», а в дальнейшем, ознакомившись с нею, мы увидели, что она нам совершенно чужда.

Федоров, согласно чуждому нам религиозно-платоновскому дуализму, исповедует два мира — один совершенный, божественный, другой человеческий, в который, согласно библии, вошла смерть, и дело человека сводится к борьбе со злом, со смертью, в форме восстановления праха отцов. Мы же, зная один реальный незаконченный мир, исходим из реализации личного бессмертия живых и интерпланетаризма, базируя прежде всего на этом наше «общее дело», воскрешение же отодвигаем на третье место. Для Федорова проблемы реализации личного бессмертия (центральной в биокосмизме) вовсе не существует и все сводится к воскрешению, все исчерпывается им, подчиняется ему.

Воскрешение — единственный пункт, в котором мы пересекаемся с Федоровым, но это лишь внешнее пересечение в термине, но, по существу, здесь у нас с ним столько общего, столько с любым попом, говорящим по-своему о бессмертии, т. е. ничего общего нет. Воскрешение понимается им крайне наивно, в самой грубой форме материализма — атомизма, как архитопическое собирание распылившихся атомов «в тела отцов, какие они имели при кончине»³ (что, в сущности, отнюдь не устраняет

22. На пути к биокосмизму мы опираемся на революцию, на действие и пафос революционного класса. Биокосмизм родился в бурном взрыве революций, мы неотделимы от революции, и в ней наша опора. Биокосмический порядок вещей явится в результате победы революции. Целью революции является уничтожение классов, что составляет необходимую предпосылку для постановки проблем биокосмизма во всеземной полноте. Но биокосмизм как максимальная программа уже теперь необходимо может способствовать единению, воодушевлению, победе революционного класса.

23. Считая, что на пути к биокосмизму будет изжито государство, мы в то же время подчеркиваем необходимость положительного отношения к советской системе. Советское государство нельзя смешивать с государством буржуазным. С одной стороны, советы — необходимая организация революционной борьбы против старого мира. С другой — они являются носителями функции борьбы с природой, т. е. содержат в себе тенденцию к биокосмизму.

В переходное время советы, конечно, не могут целиком стать органами борьбы с натуральным гнетом. Они должны выполнять функцию борьбы со старым миром, в форме диктатуры (в переход-

смертности восстановленных тел, представляя собою сизифову работу). Это не творческое преобразование, но механическое восстановление. Мы же исходим из чуждой Ф<едоро>ву идеи творчества. Биокосмизм, не ограничиваясь практикой в пределах существующих законов и свойств материи, ставит целью изменение самих законов бытия, материи творческою силою человека (без соловьевски-трубецковско-беловской благодати свыше). Лишенная идеи творчества, утопия Ф<едоро>ва нам органически чужда, что, между прочим, выражается в нашем отрицании дорогого Ф<едоро>ву «братства» как нетворческого взаимоотношения людей и в утверждении *соратничества*.

Представление о двух мирах, божественном и человеческом, привело Ф<едоро>ва к полному оправданию царизма. Его «философия» — последняя (довольно архаическая) попытка спасти царизм и православие. Ф<едоров> был порождением православия и царизма, в форме несложной и спутанной программы уездного учителя. На этой программе «закона божия» и легкого знакомства с естественными науками построена вся его «философия». Тут божественное и человеческое смешаны в неразрешимом и незамечаемом им противоречии и непоследовательности.

Революция обнаружила всю абсурдность попытки Ф<едоров>а спасти царизм и православие. И от «философа» ничего не осталось, если не считать живых мертвецов от интеллигенции, уныло посвистывающих в дудку национально-кадетской «философии», да немногих «федоровцев». Если для первых Ф<едор>ов лишь один из аргументов в пользу их «программы», то для других, как для эпигонов, он — шаткая библия, обрекая их на безнадежное балансирование между православием и атомизмом.

ное время диктатура необходима и целесообразна). Отсюда неизбежно некоторое принуждение, но это принуждение совсем иного порядка, его нельзя расценивать как принуждение в буржуазном государстве. Все возражения против государства как системы насилия, подавления индивидуальной свободы и т. д. по отношению к советскому государству не имеют смысла.

Старая форма государства отходит в прошлое. Новая, советская форма является иной по своим целям, путям. Советская система, в принципе гарантируя освобождение человека от ига внешней природы, уже теперь способствует росту личной сознательности, освобождая личность от ига традиции. Возрастает сознание личной свободы и ответственности как результат советизации, связи. В советах люди связываются в силу сознания важности совершающейся борьбы, которая требует выдержки и дисциплины. В советах человек учится уважать другого и самого себя, а буржуазное общество как общество господ и рабов исключает должное взаимное уважение.

Мы полагаем, что поскольку функция борьбы со старым миром, по мере побед революции, будет отпадать, постольку в советском государстве будет возрастать функция борьбы с гнетом натуральным, и что обе функции, обозначая путь к биокосмизму, подсказывают постановку проблем иммортализма и космоплавания теперь же в повестку дня.





И. П. БРИХНИЧЕВ

К голодной проблеме

Виды на урожай заставили многих забыть о вчерашних ужасах, и раздаются уже голоса о ликвидации аппаратов Помгол. Эти разговоры лишний раз напоминают, что мы даже в государственной жизни привыкли реагировать только на текущие влияния и жить от случая к случаю, не заглядывая в завтрашний день; мы еще не научились использовать даже грозных опытов в целях предупреждения в будущем аналогичных пережитым несчастий.

Голод в России — явление привычное. Голодовки в Суздальской, Новгородской и Московской Руси повторялись в промежутки через каждые 5—10 лет. И всякий раз, когда бедствие принимало катастрофический характер, применялись все те же меры филантропической помощи вплоть до общественных работ... И ничего не делалось для того, чтобы предупредить катастрофу.

В настоящее время ЦКПГ постепенно переводит свою работу на новые производственные рельсы, главной задачей момента ставится восстановление разрушенного хозяйства голодных губерний.

Международные конгрессы помощи голодающим с большим подъемом и единогласно приняли те же решения.

Но за всеми этими добрыми начинаниями мало-мальски чуткое ухо уже слышит: а все-таки голод кончился, пора переходить на мирную работу. А некоторые из сантиментальных, боясь, что и впрямь прекратят помощь, начинают взывать, что голод еще не кончился.

Но дело не в том, кончился ли голод или не кончился. Дело в том, что он может и обязательно повторится, и не раз, и не два, а систематически будет повторяться, если не будет объявлена и не поведена решительная борьба против самых корней его и первоисточников. <...>

Голоду должна быть объявлена беспощадная война. «Война до победного конца».

Желательно образование с этой целью при ВЦИК (именно при ВЦИК) «Практического института по борьбе с голодом», на какой государству следовало бы ассигновать максимальные средства (объявив и добровольный сбор по его расширению). При институте должен быть организован всероссийский музей по голоду, для какой цели, в порядке декрета, следует приступить к сбору материалов и экспонатов во всех самых еще медвежьих углах пораженной округи. Музей должен стать местом обязательных экскурсий, особенно для учащихса старшего возраста и рабочих. При музее должны иметься научные кабинеты: а) по борьбе с атмосферическими явлениями (пора внять призывам старика Н. Ф. Федорова)¹. Астрономия, метеорология, климатология должны быть «национализированы» и поступить на службу советскому строительству. Засуха, ливни, град и пр. — всему этому надо объявить беспощадную войну; б) медицинский — по исследованию природы голода и сопровождающих его явлений; в) агрономический — исследование почвы, культур, борьба с вредителями и пр., и пр. (покойный П. И. Бахметьев как-то говорил мне, что открытый им анабиоз может быть использован в борьбе с вредителями полей, путем замораживания антисаранчевых и других личинок, какие в замороженном виде могут быть перебрасываемы в зараженные вредителями места, где, оживши, являются помощниками и друзьями земледельцу); технический кабинет (изобретения в области всесторонней борьбы с голодом); д) исторический (по истории голода) и другие.

Институт должен быть междуведомственным, и в него должны быть привлечены лучшие научные силы страны. А для общего руководства выделены ответственные и энергичнейшие товарищи коммунисты.

Работа должна носить не академический (наука для науки), а чисто практический характер. Институт должен быть оборудован и снабжен всеми необходимыми для исследований научными приборами. Должны быть выделены особые средства для научных экспедиций. Президиум института должен ежемесячно отчитываться перед президиумом ВЦИК о своей работе, о каждом новом достижении немедленно доводя до сведения председателя ВЦИК а для срочного проведения его в жизнь.



В. Н. МУРАВЬЕВ

**Об использовании воинской силы
для борьбы с природой**

В Известиях ВЦИК от 22 июля сего года № 1601 помещена статья И. Брихничева «К голодной проблеме», в которой автор ставит вопрос об учреждении особого «Практического института по борьбе с голодом» при ВЦИКе. Институт этот должен, между прочим, иметь одной из своих важнейших функций изучение борьбы с атмосферическими явлениями, причем «астрономия, метеорология, климатология должны быть национализированы» и поступить на службу государству. В основу этого дела И. Брихничев считает [необходимым] положить следование призывам в этом смысле известного русского мыслителя Н. Ф. Федорова.

Сочувствуя всецело идее такого Института, я хотел бы вместе с тем подчеркнуть еще одну сторону вопроса, с которой связаны заветные мысли того же Н. Ф. Федорова, к сожалению, слишком мало известные среди русских ученых. Федоров в ряде статей, из которых особенно интересны в этом отношении «Разоружение» и «Об обращении оружия, т. е. орудий истребления, в орудия спасения» (Философия Общего дела. Т. 1), идет гораздо дальше чисто теоретической задачи изучения метеорологических явлений. Согласно своему общему миросозерцанию, он требует: 1) чтобы изучение сопровождалось делом, 2) чтобы это дело развивалось в возможно большем масштабе, стало всеобщим, организованным, всенародным, всечеловеческим. Все неудачи науки и философии, а также общественного строительства он вообще приписывает разрозненности и неорганизованности усилий людей, прежде всего кастовому характеру работы ученых. В особенности пагубным является влияние этой частичности и оторванности научных опытов в деле борьбы с природой, в которой должны участвовать все люди — прежде всего сельское население, уже и сейчас ведущее эту борьбу,

но средствами несовершенными, ненаучными и без надлежащей помощи города. Между тем общие усилия людей возможны, и существуют выработанные способы их объединения и направления: это военная организация, основанная на всеобщей воинской повинности. Военные методы и техника должны, по мысли Федорова, быть перенесены из области войны между людьми на войну с природой. Не отрицая необходимости армии для известных случаев, он полагает, что в будущем следует стремиться к искоренению войны, но отнюдь не к разоружению или ликвидации военной организации. Последняя должна превратиться в грандиозную организацию всех людей для овладения природой, прежде же всего для регуляции атмосферических явлений. Федоров подчеркивает важность этого проекта в особенности для России, страдающей от периодических голодов<ок> и обладающей колоссальными пространствами. Он напоминает, что еще в 1810 году выдающийся русский ученый Каразин поставил этот вопрос и изобрел даже аппарат для такой регуляции. Но ни мысль Каразина, ни его последователей, ни самого Федорова не встретила должного сочувствия в обществе и правительстве. Опыты в этом направлении продолжались, но без надлежащего рвения, интереса и, главное, не в надлежащем масштабе.

Мне кажется, что пережитый нами страшный голод, повторение которого и впредь угрожает России, должен заставить нас отнестись с сугубой внимательностью к этим мыслям. С другой стороны, развитие военного дела как в смысле техническом, так и организационном, в особенности техника управления усилиями громадных человеческих масс, дает возможность рассчитывать, что идея Федорова о привлечении к борьбе с природой воинской силы может сейчас найти еще большее применение, чем в его время. В частности, изучение с этой точки зрения мировой войны должно было бы быть поставлено на очередь как в смысле влияния взрывов и артиллерийской стрельбы на атмосферу, так и изучения возможности применения новых технических методов, и в особенности воздухоплавания, к разрешению этих задач. Вместе с тем постановка этого вопроса практически в военных частях имела бы большое значение. Независимо даже от результатов коллективных опытов при нынешнем состоянии техники, самый факт сознания, что люди призываются не только для борьбы против своих ближних, но также для общего дела овладения природой, имело бы громадное воспитательное значение, расширило бы и обогатило военную мысль. Здесь открываются для военного дела как такового широчайшие перспективы: из того, чем оно ныне является в сознании всех мыслящих людей, временным, хотя и необходимым злом, оно превращается в величайшее и благороднейшее дело всего человеческого рода.

В случае, если бы был в самом деле поставлен вопрос о «Практическом Институте по борьбе с голодом» при ВЦИКе, согласно проекту Брехничева, было бы важно изучить и указанную здесь сторону проблемы, в чем Военное Ведомство непосредственно могло бы оказать большую помощь научным исследователям.



И. И. АЛЕКСЕЕВ

Письмо А. В. Луначарскому

Дорогой Анатолий Васильевич!

Я сознательно Вас так называю, потому что Вы мне действительно дороги тем, что Ваше сердце так чутко отзывается на все прекрасное...

Заранее скажу Вам, что я не коммунист и во многом не согласен с тем, что проводится большевиками. Одновременно я признаю великую правду в том движении, которое сейчас, как весенний поток, разливается по всей нашей необъятной родине и отдельные ручейки которого начинают протекать через границы...

Мне всегда так хочется благодарить Вас за то, что Вы, связанный партийной программой, которая, как хомут, должна связывать самого свободного человека, всегда умеете говорить о том, что не укладывается в сухие рамки партийных манифестов и деклараций. Пишу Вам искренно и от всей души и так же искренно верю, что Вы ответите мне так же искренно, потому что Вы ведь искренний хороший человек...

Я хочу Вам написать об одном мыслителе, которого Вы, конечно, знаете и слышали, а м<ожет> б<ыть>, и изучали, как человек, интересующийся вопросами духа и психологии человеческой, а также — творчества. Я хочу Вам сказать о *Николае Федоровиче Федорове*, бывшем библиотекаре Румянцевской б<иблите>ки, про которого Толстой сказал, что он «счастлив, что жил в одно время с Н. Ф. Федоровым»...¹

Вы скажете мне, как Вы хотите говорить со мной о человеке, который отрицал Маркса, говорил о самодержавии как о идеальном способе управления Россией и т. д.

Но вот потому-то и пишу Вам, что я знаю Вас не за узкого доктринара, какие, думаю, сами знаете, скрываются среди-партийных людей (м<ожет> б<ыть>, часто от недостатка ума и знания, и собственно, их и винить в этом нельзя).

Ведь нашла же возможным советская власть праздновать юбилей реакционера и автора «Бесов» Фед. Мих. Достоевского.

И этим, думаю, не без Вашего участия, сделала красивый жест. Иначе с водой из ванны так легко выбросить и ребенка, о котором так заботливо пекутся...

Мне так хочется, чтобы Вы, проштудировав Федорова, извлекли бы то ценное, что у него есть и опубликовали в печати, так как я уверен, если бы был Федоров жив, то он был бы во многом согласен с действиями советской власти, несмотря на многие убеждения, которые для той же власти совершенно неприемлемы.

Федоровская философия — философия общего дела, философия действия, а не отвлеченной мысли, что так выгодно характеризует советскую власть. Он все время своей жизни боролся против пассивно-созерцательного отношения к жизни. Он был ярким противником философии. (Его книга «Философия общего дела» была названа не им, а после его смерти — его учениками.) Он провозглашал конец философии и начало дела и в этом, несмотря на свое отрицание Маркса, он сближается с Марксом и Энгельсом, которые ведь тоже провозгласили конец философии.

Он говорил, что философия без дела есть абсурд, порок. Исследование небратского состояния должно быть не индивидуальным, а коллективным.

Федоров верит в безграничную силу знания и ставит перед ним великую задачу регуляции природы, преобразования мира.

Он говорил, что армию надо не распускать, а обратить на борьбу с силами природы косной и недифференцированной. В этом он так близко сходится с Сов<етской> властью, поставившей вопрос об армиях труда. И когда я прочел декрет несколько лет тому назад об этом, я просто как будто читал самого Федорова.

Как было бы хорошо, если бы Вы в каком-нибудь журнале, — для газеты это не подходит, — написали об этом интересном человеке, многими гранями своего учения так близко соприкасавшемся с теми вопросами, которые сейчас стоят на пути осуществления Советской власти...

Я не хочу затруднять Вас дальнейшим... В письме так трудно писать, надо об этом говорить устно...

Я бы Вас очень просил черкнуть мне пару слов (Знаю, знаю, как Вы заняты!!) о том, во-первых, что письмо мое до Вас дошло, иначе я буду беспокоиться, что оно пропало. Во-вторых, Ваш взгляд на то, что я изложил, т. е. на возможность появления Вашей статьи о Федорове...²

Если хотите, я сообщу Вам о имеющейся литературе о Федорове.

Буду с нетерпением ждать от Вас письма...

Очень бы хотелось иметь что-либо из Ваших книг, особенно то, что Вы считаете самой лучшей из написанного Вами. За присылку книг был бы очень благодарен.

Не имеется ли также у Вас книги «Письма Короленко к Луначарскому»³. Эту книгу я нигде не мог достать, хотя как будто она вышла из печати.

Прошу писать по адресу:

г. Богородск Москов. губ.

Завод «Электросталь»

Ивану Ивановичу

Алексееву.

30 XII 1922.

Интересуясь искусством, мне очень хотелось бы также иметь у себя все, что Вы выпустили по вопросам искусства.

Ввиду малого жалованья и высоких цен на книги, совершенно немислимо приобретать их на рынке.

И. Алексеев.





С. А. ГОЛОВАНЕНКО

Философ и философия общего дела

I

Волей или неволей все мы оторваны от прошлого: радостные или печальные мы на другом берегу. Время летит. Все беспокойнее и требовательнее ищет мысль переправы: исторической, космической непрерывности... Можно ли положиться на слова поэта: «Тайной пророческой грезой вечную истину мы обретаем?»¹ Или надежнее отыскивать ясными глазами линии переправы, камни — залогов мостов? При зорком и выискивающем всматривании в тот берег, — в нашем русском прошлом мы находим яркую точку, которая может стать для нас знаком единения; мы видим загадочного мудреца, наводящего мосты от прошлого к грядущему, символической вязью связующего век 19 и XX-ый. Кто он? Неведомый многим, Николай Федорович Федоров был близок главарям духовной жизни: Л. Толстому, В. Соловьеву, Достоевскому... Толстой гордится тем, что он — современник «великого старца», «совести нашей». Толстой изумляется учению Федорова и заявляет, что он стал бы последователем Федорова, если бы не имел своего учения. В. Соловьев писал Федорову: «Я с своей стороны могу только признать вас своим учителем и отцом духовным». И несомненно в публичных лекциях В. Соловьева (80 гг.) чувствуется ученичество... Идеи Федорова взволновали Достоевского... «Кто этот мыслитель? Если можете, то сообщите его настоящее имя. Он слишком заинтересовал меня» (Письмо к Петерсону 1878 г.)². И несомненно, что в творчестве Достоевского, хотя бы в намечающемся типе Шатова, есть следы духовной взволнованности. Эти «справки» — лучший орнамент к слову о Федорове, яркое вложение в простую биографическую ткань. Незаконнорожденный сын кн. Гагарина и крепостной³, получивший блестящее образование в Одесском Лицее, Николай Федорович в течение 1854—68 гг. учительствовал в уездных городах, начиная от Липецка и Углича

и кончая Подольском. 30 лет работал в библиотеках и архивах Москвы. Последние годы жил на 17-рублевую пенсию. Умер одиноким 80-летним старцем⁴ в 1903 году, 15 декабря. Чем незатейливее биографическая канва, тем богаче вышитые на ней психogramмы: «свет из тьмы». Душа Федорова в корневой своей стихии динамична, порывчато-плодоносна. Однако в ней не темная дионисийская стихия, захлестнувшая Ницше и бунтующая в душевных судорогах Достоевского. Динамика душевной жизни, всегда сдерживаемая, становилась хаокоcosмосом. Эту хаокоcosмичность можно увидеть во внешнем лике Федорова. «Высокая, высохшая, слегка согбенная фигура». Бледное лицо изящного овала. «Могучее, огромное, спереди обнаженное чело, на котором мускулы и жилы вздымались буграми, как только напрягалась его оригинальная дума и лилась глубокая остроумная речь» (В. Кожевников)⁵. «В удивительных лучистых глазах горел страстный огонь целомудренной юности» (Кожевников). «Весь он светился внутренней добротой, доходящей до детской наивности. Если бывают святые, то они должны быть такими» (И. Толстой)⁶. Так за сухостью, мускулистостью, за какой-то современно-суровой жесткостью и особенной страстностью светлеет детская, не знающая зла — душа. «Строгий», «грозный», «деспотичный» старец был добряком, жалостливцем, сосудом любви. В тоне души его жизненно-трезвой есть что-то от 60-х годов, что-то базаровское: в ней не мистические трепетанья Достоевского и не рассудочное резонерство Толстого. Федоров, с трезвой, бесконечно-подвижной душой, по глубине душевной — делец, прагматик. Жизнь для него не барство, не безтудье, а дело святое, творческая работа, добровольный свободный труд. Всякий сознательный и осмысленный труд — дорог, священ. Апофеоз труда для Федорова не звучное красивое слово: всей жизнью своей, ежедневной и будничной, он засвидетельствовал драгоценность, святость труда, он оправдал свой глубинный прагматизм. Николай Федорович «приходил в музей чуть не с восходом солнца, уходил позже всех. Целый день без усталости с юношескою живостью он бегал по лестницам, доставал книги, не имея терпения дожидаться служителя или жалея его ноги» (И. Толстой). Апостол труда Федоров защищал добровольную сверхурочную работу, видя в ней бескорыстное религиозное выражение души человеческой. Труд должен быть осмыслен, телеологичен. Фарисейством выглядят дела и делишки. Пошл прагматизм, разряжающийся в успокаивающих настроенных или добывающихся корыстных плодов. Федоров бесконечно осмысливал свой личный свободный труд, видя в нем действенное богослужение. Труд учителя осмыслен им в изумительной по силе философии просвещения, предвосхитившей все добрые намеки в речах о трудовой школе. Труд библиотечарский привел его к созданию философии книги,

философии музея. Так будни житейские становились евангелием высшего разума и вершины духа преображали повседневность. Мускульно-прагматическое, трудовое начало личности Федорова не пленило в нем мысли. Федоров, великий книжник, впитавший соки энциклопедической образованности, был защитником творческой мысли, был революционером мысли. Мысль, проясняющая символические намеки религии, осмысливающая рассыпанные и спутанные буквы науки, мысль, преображенная проектом борьбы за жизнь, — священна. Истинное образование указывает путь осмысленной жизни. Энциклопедически образованный, в личном опыте объединявший распадающиеся составы современной культуры, составы религиозные, научные, этико-социологические, эстетические, — Федоров, сравнительно с В. Соловьевым и Достоевским, был мудрецом, создававшим проект великого вселенского живого Синтеза. Прагматическая, волевая стихия души, синтетическая живая мысль — вот координаты психогаммы Федорова. Все в этой психогамме до мелочей современно: и прагматическая динамика, и склонность к великим синтезам... Но еще современнее и роднее те смыслы, те пневмограммы, которыми жил и питался Федоров. Перед нами великий человек, мудрец! За био- и психографическую вязь открывается подлинно-русское, общечеловеческое, вселенское⁷. Величие человека определяется самоограничением, благодаря которому он становится органом и органом сверхличных норм и заветов. Скромнен Сократ. Скромнен Гете. Скромнен всякий, становящийся мировым эхом. В мистической скромности Достоевского, в рационалистическом умалении Толстого было или недосказанное, или фарисейское. Федоров, бедняк, почти нищий не по неволе, а по охоте, воплощал в своей жизни трезвую скромность. Он — искренний народник и опрощенец. «Вернувшись в свою каморку, Николай Федорович обедал чем попало, по большей части только пил чай с хлебом; ложился спать на голом сундуке часа на 1½; затем читал и писал до 3—4 часов ночи; опять засыпал часа на два, и, напившись чаю, часов в 7—8 шел в Музей. И такую жизнь он вел десятки лет» (Бартенев)⁸. Вы скажете, аскетизм этот — юродство? Да, здесь чувствуется Русь юродствующая и юродством разбивающая уставные грамоты жизни. Но разве не юродство хождение в народ? Опрощение Толстого? путешествия В. Соловьева? Разве мало юродства в современности? Правда жизни светится в «юродстве» Федорова. Недаром Л. Толстой при встречах с истинным опрощенцем Федоровым «стыдился» себя. Но «юродство», добровольная бедность были лишь формой, заставкой основного смысла жизни Федорова. Стремясь стать органом не личного, а вселенского сознания, Федоров избегал славы, известности, старался быть незаметным. Его работы изданы в целом уже после смерти в двух томах под заглавием «Философия общего дела». При

жизни Федоров печатался редко, всегда анонимно. Что это, капризная странность? Федоров, глубочайший противник всяких форм мертвящего индивидуализма, прекрасно знал, что интеллигентский духовный аристократизм соблазнительнее и смертельнее всего, и боролся с ним не словом, а делом. Собственность духовная, когда мысли, чувства, воления не наши, а общи, вселенски, — худшее из зол. Федоров отрицал индивидуальное авторство, всякое, и внутреннее и внешнее, авторское право. Его сознательная анонимность — глубоко символична. Недаром Федоров резко обличал Толстого за двуличие: отрицая собственность, Толстой дарил свои автографы Софии Андреевне, т. е. признавал духовную собственность. «Я не могу взять назад свое слово. Все свои автографы я подарил С. А. и это ее собственность» (Л. Толстой)⁹. Федоров в своем русском радикализме, не словесном, а воплощаемом в жизни, достигал пределов. «Этого неутомимого радикала и нетерпеливого обобщателя нельзя было удержать на полдороге к цели, убедить хотя бы и в печальной неизбежности полумера, хотя и в досадной необходимости постепенности» (В. Кожевников). Тон радикализма воочию современен и в контексте современности так понятен! Почему же сам Федоров *молчал*, косвенно скрывая вселенский проект — светильник? Здесь одна из тайн его личности. Федоров не соглашался на предложение печататься, «находя всеобщий призыв к делу спасения, к делу Христову, еще не своевременным и самое изложение этого призыва неполным и недостаточным» (Петерсон)¹⁰. Что это: особое историческое чутье, переплавляющее радикализм? Недоверие к само-мессианству? Одно несомненно, что в личности Федорова как-то перестраивалось ветхое индивидуалистическое сознание. Отрицая аристократизм и призывая к вселенскому сознанию, Федоров не хотел посягать на святую личность, не проектировал среднеарифметического сознания, не соблазнялся «шигалевщиной» Достоевского. Общее вселенское сознание означает живое единство личностей, во всеединстве находящих свою полноту, свое гармоническое родство. Наше маленькое сознание и по генезису, и по структуре, и по устремлениям соборно, коллективно. Будучи плодом общечеловеческой активной борьбы с природой, оно потому механически обособлено, т. е. окружено и затоплено стихийно-бессознательными природными потоками, — что оно даровое. Задача индивидуального сознания каждой личности заключается в том, чтобы и в себе, и вне себя преобразить все стихийное, даровое работой, трудом. Идеальное личное сознание — это сознание трудовое, входящее во всеединство, управляющее общими силами всеми стихиями природы. Вечный труженик, обоготворявший свободный, сознательный труд, — Федоров пережил и воплотил в себе возможность всеединого трудового сознания, которое должно в конце концов победить смерть и стать творцом бессмертной жиз-

ни. Борьба за естественное вселенское бессмертие общими силами человеческого все-сознания — вот норма, во имя которой отвергаются все виды духовного аристократизма, духовного эгоизма. Эта норма проясняет все био- и психографические своеобразия личности Федорова, вплотную подводя его к нашей странной современности.

С каким безумием почтил ты человека,
Как жутко высоко ты длань его вознес.
Ты, вещей и святой старик — библиотекарь,
Тишайший из людей и повелитель гроз!

(В. Бородаевский)¹¹

Если вслушаться в общий мотив души Федорова, в гуманистическую мелодию его норм, — пред нами засветлеет туманность послереволюционного сознания, на наших глазах раздваивающегося на реалистическое, как город и гудок фабрики, и на романтическое, как деревня и песня жаворонка.

Лишь прислушайся, пойми язык машин
Ты — мессия, ты грядущий властелин!
Ты в союзе с паром, сталью и огнем
Овладеешь шаровидным кораблем...

Человеку-богу песня, победителю, борцу;
Созидателю титану, неустанному творцу

(И. Садофьев)¹²

«Наша вера в силу. Наша правда в нас» (С. Есенин). «Пространство будет побеждено, и в свой творческий рисунок мира люди, как в инженерный план, вдунут осязаемые грани строительства. <...> Всюду будут расставлены вехи для безопасного плавания, и человечество будет перекликаться с земли не только с близкими ему по планетам спутниками, а со всем миром в его необъятности» (С. Есенин)¹³.

Уж несется предзорная конница
Утонувши в тумане по грудь.
И березки прощаются, клонятся
Словно в дальний собрались путь.

([С.] Клычков)¹⁴

Не знаешь, где кончается напев Федорова и где начинается музыка «железных цветов» железного Мессии «пролеткультцев»; тона «Радуницы», «Преображения», журчание «Ключей Марии — души» (С. Есенин)¹⁵. Реалистические и романтические полушария современного послереволюционного сознания, единые в сознании Федорова, обещают, что надежды на руководство Федорова не

напрасны. Больше того. Осмысливая расстроенное и рвущееся настоящее, Федоров связывает его с прошлым, завершая рост интеллигентского сознания 19 века. В личности Федорова переплавлены жесткость радикалов-шестидесятников, романтика народников, динамика Достоевского, трезвость Толстого, буревестничество Горького и тяжелая поступь марксизма; переплавлены в универсальный телеологический прагматизм в опытах личной творческой жизни. Личностью Федорова утверждается возможность психологической непрерывности между прошлым и настоящим, возможность наведения крепких исторических мостов. Но этого еще мало. Трезвая мысль, не удовлетворяясь возможностями, хочет знать проект переправы: жизненны ли исходы; прочны ли пути, реальны ли цели? Удовлетворит ли требованиям современной мысли федоровский проект объединения? Мудрость Федорова, выраженная в его «Философии общего дела», многогранна, порой мозаична в религиозно-научном, этико-эстетическом синкретизме; порой запятнана чернилами времени. Мы выделим философский момент его мудрости, светские аспекты «Философии общего дела», потому что они для ищущих обычной непрерывности общеприемлемы, общеприемлемы.

II

При выяснении философских мировоззрений необходимо установить, во-первых, происхождение и логическую формулировку философских тенденций (генеалогия и проблематика); во-вторых, уловить предпосылки и устремления философской мысли (аксиоматика и телеология). Кажется предначертанным, что умерший до первой революции Федоров едва ли имел те трагические опыты, которые неминуемо должны лечь в основу современной философии; и едва ли мог ставить вопросы в острой до жуткости тональности? Однако нас поражает кровное родство с современностью и в отливах-смыслах интуиций, и в тембрах вопросов. Голод, болезни, войны — вот русла наших опытов, на которых отныне должно «ориентироваться» мировоззрение. «От детских лет, — говорил вечный сирота Федоров, — сохранились у меня три воспоминания: видел я черный, пречерный хлеб, которым (говорили при мне) питались крестьяне в какой-то, вероятно, голодный год. Слышал я с детства объяснение войны (на мой вопрос о ней), которое привело меня в страшное недоумение: на войне люди стреляют друг в друга. Наконец, узнал я не о том, что есть и неродные, чужие, а о том, что сами родные — не родные, а чужие»¹⁶. Эти воспоминания — интуитивные клейма — сжигали душу Федорова начерно при его постоянном одиноче-

стве и досмертном сиротстве. «Есть от чего прийти в отчаяние среди такой полной безнадежности, среди такого духовного одиночества в 74 г<ода>», — писал Ф<едоров> в 1898 г. Это не крик отчаяния: чем сиротливее была его душа, тем огненнее горели плоды его интуиций, тем сильнее билась в нем душа всех голодных, больных — смертных сирот. Чувство всеобщности, всеродства спасало Федорова. «Моя уверенность и дерзость растут вместе с непризнанием и отрицанием моих убеждений» (1899)¹⁷. Богато-динамическая, функционально-творческая натура Николая Федоровича до последних лет верила и надеялась на истинность своих, прозревающих будущее, опытов-интуиций.

В убогой комнате утрами голубыми,
Когда Москва спала, а Кремль был нежно ал,
Листы дрожащие непонятый алхимик
Реченьем пурпура и крови покрывал.

Как зыбким ладаном овейный отцами,
Сын человеческий, сыновством ты болел...
И выкрикал, трубя над горними мирами,
Аскет и праведник, — бессмертье грешных тел¹⁸.

Интуиции Федорова, рожденные трагически в душевных глубинах и преображаемые чувством всеродства, — логически были формулированы в реальных, живых тонах. Откуда голод, болезни, войны, неродство, смерть? Ответы до жуткости современны по колориту: надо реально победить голод, болезни, войны; решить реально вопросы — «продовольственно-санитарный» и «милитарный». Пути решения — реальные: всеобщая воинская повинность, всеобщая трудовая мобилизация в армии труда для защиты жизни. Философия должна плакатно прокричать об этих великих задачах, должна создать план и проект вселенской интернациональной кампании против смерти: против голода, болезни, войн. Война войне! Мир миру! За Жизнь против Смерти! Философия, следовательно, должна стать активной, проективной и продуктивной. Она должна объединить все органы культуры: и религию с наукой, и этику с эстетикой. Она должна сбросить с себя коросты, привитые Грецией, Индией, Западом с Декартом и Кантом, и возродиться в Зенд-Авесте, в исконном славянстве, всегда звавшем к жизни. Философия трезвой воли пусть сменит философию холодного разума и мечтательного сердца, объединит фарисеев-идеалистов и саддукеев-материалистов, указав им реальную цель жизни! Чтобы не превратиться в хаотический поток, философия руководится проектом жизни: у ней есть свои начала и свои концы, свои аксиомы и цели. «Философия есть <...> наука о родстве и неродственности. Родство и неродственность самые полные, самые конкретные понятия; от них можно лишь отвлекать, обезли-

чивать; можно, так сказать, обращать их в призраки, в тени, в идеи; пополнять же их невозможно. В родстве полнота жизни, чувства, разума, действия; примирение религии с наукой, искусством, нравственностью; в неродстве безжизненность, разъединение, раздор. Одним словом, родственность тождественна с бессмертием, а неродственность со смертью»¹⁹. Все философские аксиомы — перифраз антиномии смертной жизни, неродственной раздвоенности. Жизнь и смерть (онтология), человек и природа, сознание и бессознательное, субъект и объект знания, красота и безобразия, добро и зло, деревня и город... В конечном итоге культура борется с природой, труд сознания — с капиталом природы; в конце концов смертная жизнь — плод естественной классовой борьбы. Там, где труд, — сознание, жизнь, красота, добро, бессмертие. Там, где даровое, — бессознательное, смерть, безобразия, зло, смерть... Философия своей телеологией намечает единственный, но для всех необходимый выход из этого антиномического ада. На ее знамени написано: *memento vivere!*²⁰ Борьба за бессмертную жизнь! Правда, путь к жизни идет через Голгофу, через памятование, что смерть реальна: *memento mori!*²¹ Все ответы на крик-вопрос: в чем смысл жизни? — бессодержательны, могильны. Твердят о счастье, единении, гармонии, свободе! Но пока есть реальная смерть, этот естественный пауперизм, — призывы к жизни нечестны, неискренни. Счастье, когда все пахнет трупом? Единение, когда всюду разъединительница смерть?! Гармония, когда жизнь пляшет дисгармоничную пляску смерти?! Свобода, когда люди — вечные крепостные, прикованные рабы земли? Смерть — источник болезни. Смерть — разъединительница, первопричина войн всего рода. Мы, носители зрячести, сознательно-трудоустроенности, и можем и должны победить смерть. Как? Какими средствами? Не мистическими и не одиночными. Смерть — плод незнания. Бессмертие добывается знанием: знание — Давид для Голиафа. В обожествлении знания Федоров идет дальше панлогизма. Под знанием разумеется не отвлеченное сплетение бездомных мыслей: знание, выражая все силы духа, становится проективной преобразующей силой. Так как смерть и природа — синонимы, то путь к бессмертию пролегает на путях научно-организованного знания природы. До сих пор наука служила роскоши, университет был пристройкой фабрики. Истинная наука «есть действие, вызываемое любовью; только тогда она переходит в действие, в ней сочетаются в могучее целое и ум и чувство и воля; только тогда она становится выражением полноты объединения сил и способностей, т. е. всемогущее»²². Активное познание природы приведет к регуляции природы, к владычеству над землей, над небом. Регуляция природы разрешит вопросы продовольственный и санитарный: небесное вознесение и переселение станет фактом, а не мифом. Познание

человека даст психократию. «Познайте друг друга» — эта заповедь станет основанием заповеди любви. Психократия победит небратство, неродство, войны. В регуляции природы и психократии объединены все пути человечества: пути религиозные односторонни в своей символичности; отвлеченны и бесцельны пути научные; идолопоклонством занято искусство; слишком близоруки и землисты проекты только социально-экономического объединения. Психократия объединит и верующих и неверующих, и ученых и неученых, всех. Цель — борьба за бессмертную жизнь — всем близка, всем понятна: она общая, универсальная. Общи и универсальны средства познания: все должны стать познающими и строить жизнь, как в древности сообща строились обыденные храмы. Пути индивидуальные, обособленные или мнимы, или эгоистичны. «Мы должны жить не для себя только, и не для других только, но со всеми и для всех». Наше родство — порука за успех общего дела, разрабатываемого общими силами. Мы — «сыны человеческие», «дети», «братья», «ветви древа жизни. Не «человек», не общечеловек, не сверхчеловек, не вечно-женственное, а вечно-сыновнее, вечно-детское — знак нашего всеродства. Вселенский опыт регуляции природы и психократии — единственный метод мысли, жизни. Тогда все в нас станет нашим, общим делом, тогда построится трудовое коллективное сознание. И враг природа, регулируемой освобожденная от смерти, станет другом вечным, очеловечится. Всё и все будут единой осанной жизни. Человечество станет подобно Богу... Оно создаст бессмертие жизни, оно воскресит все прошлое. Федоров исчерпывает гуманистические чаяния, заостряет лепеты об антропологическом откровении, но здесь уже начинается новая — религиозная — сфера в мировоззрении Федорова: гуманизм истолковывается тео-антропически. Принимая во внимание светские аспекты философии Федорова, мы видим в них что-то глубоко современное, символическое. Вино федоровства чувствуется в работах мыслителей и марксистского, и немарксистского лагеря. Достаточно вспомнить «Всеобщую организационную науку» Богданова²³, романы и эпопеи А. Белого²⁴, философствования отдельных «имажинистов» (С. Есенин). Осмысливая настоящее, «Философия общего дела» вбирает в себя весь философский воздух конца 19 века, настойчиво чеканя мысль об исторической непрерывности прошлого и настоящего. Предреволюционная философия, тяготевшая к активизму, была раздвоенной: шел спор об имманентном и трансцендентном, о психологизме и логизме, об интеллектуализме и прагматизме. И в личности, и в «Философии общего дела» дано тотальное преодоление спора. Имманентная синтетика жизни, проективизм мысли, универсальная методология — вот ответы на предреволюционные замыслы философии. Помимо того, «Философия общего дела» преодолевает западни-

ческие и славянофильские толки русской мысли. Торжество трудового сознания — истинное самодержавие человечества; победа над естественным пауперизмом — реальное православие жизни; универсальные пути истинно народны. Славянство должно понести вселенский светоч на Запад и на Восток. Вместе с тем оцениваются в их преображении и наука и культура... так что идеи Герцена и Достоевского, Толстого и Соловьева объединяются. Мудрецом вписаны все заветы и они не стерлись для века двадцатого... Души расстроенные, ищущие исторической, космической непрерывности, могут взять в руководители «загадочного мыслителя» и его «Философию общего дела». Может быть, на путях и перепутьях они оставят руководителя, внутренне с ним не согласятся... Несомненно одно: мимо него пройти нельзя. Есть глубокая правда в словах друга Н<иколая> Федоровича: «И мы верим, этот светлый образ будет расти все больше и больше; и влиять все шире и плодотворнее на умы и сердца людей, которых он всех любил, как братьев, всех жалел, как гибнущих от забвения братства и долга сыновнего и вопросу о спасении которых были отданы великодушно все его думы, чувства и желания, весь самоотверженный подвиг его долгой трудовой жизни» (В. Кожевников).

1921, 15/VII.

Ярославль



С. А. ГОЛОВАНЕНКО

Педагогические идеи Федорова

Николай Федорович Федоров (1813¹—1903), мало известный как мыслитель, по-видимому совсем неизвестен как мыслитель-педагог. Значение Федорова как мыслителя, как создателя «философии общего дела» вполне намечается отзывами Л. Толстого и Достоевского. Толстой, гордившийся тем, что он современник «великого старца», «нашей совести», — изумляется глубине и оригинальности идей Федорова. Достоевский, познакомившись с одной из рукописей Федорова, — взволнованно запрашивает в письме: «Кто этот мыслитель? Если можете, сообщите его настоящее имя. Он слишком заинтересовал меня» (Письмо Петерсону, 1878 г.).

Н. Ф. Федоров, сын крепостной от князя Гагарина, получивший блестящее образование, был в течение четырнадцати лет (1854—68) учителем в уездных училищах, между прочим, и в Ярославской губернии, в городе Угличе. Как учитель-теоретик, как провозвестник идеи трудового воспитания — Федоров должен занять определенное место в истории русской педагогики. Выделяя из общего его мировоззрения, запечатленного в посмертно изданной двухтомной «Философии общего дела», — моменты светски-педагогические, — мы можем свести их к одному тезису: педагогика Федорова — по своим предпосылкам, идеалам, методам — является педагогикой социальной, педагогикой общего дела, — педагогикой коллективного труда. Гадательно можно предполагать, что педагогические взгляды Федорова слагались в атмосфере идей Конта и утопистов, Песталоцци и Фребеля *².

* Н. Ф. Федоров. Философия общего дела. Т. 1, 1906. Верный; Т. 2. 1913. Москва; В. А. Кожевников. Н. Ф. Федоров... Н. П. Петерсон. «Философия общего дела» [в противоположность учению Л. Н. Толстого «о непротивлении» и другим идеям нашего времени]».

По биопсихологической своей конституции Федоров, по-видимому, был человеком двигательного, мускульного типа. Его внешняя подвижность сочеталась с богатой внутренней динамикой. В тоне души его, жизненно-трезвой, есть что-то от шестидесятих годов. Жизнь для Федорова — не барство и не рабство, а дело, работа, творческий добровольный труд. Казалось бы, что богатая энергиями творящая природа должна была привлекать Федорова — проповедника непрерывной деятельности. Ведь природа — система энергий, неисчерпаемы ее рождающие недра, иногда удивительно-экономны ее работы! Между тем Федоров — резкий противник всякого натурализма: он раскрывает ядовитые пары «природной» романтики, он борется со всеми утонченными формами «природного» идолопоклонства. Что такое природное, прирожденное? Все — даровое, нетрудовое. Может быть, борясь с «даровой» княжеской наследственностью, может быть, вспоминая социально-даровые детские годы, Федоров и в личной жизни, и в своем общем мировоззрении, и в своих педагогических взглядах не хочет обособываться на даровой природе, на прирожденном. Природа — слепая, малоорганизованная стихия: она капризна, разрушительна, смертоносна. Природа со своими чарами, со своим внешне-роскошным убором — самый опасный, самый коварный, самый соблазнительный враг человека. Она не только действует извне — она нападает изнутри: анархией бессознательного, слепотой инстинктов она опьяняет человеческое сознание даровыми благами, она извращает его назначение. Надо осознать, что все даровое — материал для работы, что «природа не храм, а мастерская». Пусть человек сейчас раб природы, ее детище, — но в нем есть скрытые силы, требующие от него борьбы с природой. Назначение человека — стать организатором, хозяином внешней и внутренней природы. Человек, заняв когда-то вертикальное положение, выделившись тем самым из мира животных, — впервые как бы разглядел чары природы, поднялся над ними, восстал против них. Человек активен, но его рабочая активность, сравнительно с работой природы — трезва, планомерна, организована. Природа слепо рождает, слепо творит. Человек работает, сознательно трудится. Труд отличает человека от природы, труд создает человека. Всякий труд — ценен, дорог. Смысл человеческой жизни в трезвом творческом труде. Федоров всей своей будничной жизнью подтвердил свою веру в бесконечную ценность труда, показал возможность и необходимость добровольного, свободного, телеологически-осмысленного труда. В жизни человека непрерывно борются две силы — природная, даровая, слепая и человеческая, трудовая, зрячая: сознание противостоит всему бессознательному. Что такое сознание? Сознание означает возможность планомерно, целесообразно организовать природно-бессознательное, то есть трудиться. Сознание и труд —

два момента одного и того же творческого процесса: сознание всегда трудовое сознание. И генезис, и строение, и назначение сознания в труде. Смысл же труда — в преобразении всего дарового в трудовое, бессознательного в сознательное; смысл человеческого труда в регуляции природы. Так как труд — единственная вполне надежная сила жизни, так как труд, создатель ценностей, единственное достоинство человека, — то отсюда намечается первая педагогическая предпосылка Федорова: смысл воспитания не в освобождении природно-бессознательных сил личности, а в их организации, в развитии свободного трудового сознания. Личность не темперамент, а характер; не подарок природы, а продукт труда. Надо воспитать «трудовую» личность. Но говоря о трудовом сознании, не следует уравнивать его с узким индивидуальным, эгоцентрически-настроенным сознанием. Всегда были защитники одинокого Я — от софистов до Декарта с его первичным «я сознаю», от Декарта до Штирнера и Ницше. Трудно найти наиболее искреннего, наиболее фанатичного противника голого себялюбивого индивидуализма, чем Федоров, который решительно отвергал всякий индивидуализм, начиная от философского и кончая политическим, отвергал все индивидуалистические методы жизни, труда, мысли. В своей «Философии общего дела» он раскрыл индивидуалистические замыслы западноевропейской философии, показал ее связь с западноевропейской капиталистической культурой. По мнению Федорова, индивидуальное сознание — орудие, посредник, орган сознания общего. Всякая истинная мысль ничья, общая, коллективная. Всякое творчество безымянно, анонимно. Автор — восприимчивый, проводник, воплощение. Своею жизнью Федоров подтвердил свои мысли. Добровольный бедняк, почти нищий, противник всякой собственности, — избегавший славы, печатавшийся анонимно, — он боролся против духовного индивидуализма, против всяких претензий на право духовного авторства, считая духовную собственность худшим видом собственности. Он обличал Толстого за двуличие. «Этого неутомимого радикала и нетерпеливого обобщателя нельзя было удержать на полдороге к цели, убедить хотя бы и в печальной неизбежности полумера, хотя и в досадной необходимости постепенности» (Кожевников). Для Федорова главное не «Я», а мы, не «мое», а наше, общее, общечеловеческое. Такой человек не мог быть защитником эгоцентрической личности. Теоретически осмысливая свой «коллективизм», Федоров находил подтверждения всюду. Самое слово «сознание», как показывает этимология, социально: сознавать значит содействовать, соболезновать, сорадоваться, сотрудничать, сосуществовать. «Я сознаю» — таит в себе противоречие, «я сознаю» — не первичное переживание, а плод отвлечения. «Я сознаю» — это значит «я сосуществую»: наряду с я есть ты, они, все мы. И первично всякое сознание было сознанием

общим — семейным, расовым... Отдельная личность осознает себя членом семьи — сыном, дочерью. Отдельная личность в процессе труда осознает себя членом того или иного коллектива. Отдельная здоровая личность стремится стать членом большего коллектива, стать сыном человечества. Таким образом, всякое индивидуальное сознание и по генезису, и по структуре, и по тенденции — соборно, коллективно. Значит ли это, что Федоров, борясь с узостью, с односторонностью эгоцентрического сознания, отрицает трудовую личность как нечто самоценное? Федоров, наоборот, защищает самоценность трудовой личности. Во имя чего он мог бы ее отрицать? Во имя все-сливающей бессознательно-стихийной природы? Так как в личности скрыто и явно царит даровое, природное, так как личность, под влияниями слепо-биологическими, стремится объявить себя единственным центром, — то Федоров своей критикой призывает к борьбе с даровым, с бессознательным в личности. После проветриваний, после отрицаний остается личность, сама себя создающая, личность трудовая. Общее коллективное сознание не слепая смесь, не нейтрализация личности, а организованный коллектив, все-единство лиц, собор личностей, проникнутых одними общечеловеческими стремлениями. Задача личного сознания заключается в том, чтобы в себе и вне себя преобразовать все даровое в трудовое. Идеальное личное сознание — это сознание обще-трудовое, входящее во всеединство, управляющее в коллективе всеми стихиями природы. Если человек вообще или одинокий человек — пустая абстракция, если человек всегда сочеловек, если труд всегда то или иное сотрудничество, — то отсюда намечается вторая педагогическая предпосылка Федорова: необходимо воспитать личность, понимающую смысл своего бытия в общем деле, в общечеловеческой работе.

В истории педагогической мысли «общее дело» часто истолковывалось по-разному, часто под именем всечеловеческого идеала скрывались групповые притязания. Федоров, вскрывавший язвы современной ему капиталистической культуры, стремился, вслед за утопистами, найти действительно всеобщее дело, в котором были бы заинтересованы и богатые и бедные, и ученые и неученые, и горожане и сельчане. Он хотел создать универсальный проект вселенского дела. Источники этого проекта уводят в детство, теряются в его темных впечатлениях. «От детских лет сохранились у меня три воспоминания: видел я черный, пречерный хлеб, которым (говорили при мне) питались крестьяне в какой-то, вероятно, голодный год. Слышал я с детства объяснение войны (на мой вопрос о ней), — которое привело меня в страшное недоумение: на войне люди стреляют друг в друга. Наконец, узнал я не о том, что есть неродные, чужие, а о том, что сами родные не родные, а чужие». Федоров под влиянием своих детских, никогда не умирав-

ших, интуиций ясно поставил вопрос: откуда голод, бедность, войны, неродство? Этот вопрос был для него вопросом жизни, вопросом актуальным. И путь для ответа намечался сухой, трезвый, реальный. Надо в корнях победить голод, войны, неродство; надо реально решить вопросы — продовольственный, военный, санитарный. Смысл жизни во всеравенстве, всебратстве, источнике жизни во всеродстве. Родство трудовое является высшим выражением всеединства. В понятии всеродного единства нет ничего таинственного, мистического: под ним мыслится чувственно-реальное согласие всех, мир всех, сознательно-трудовое братское единство всех. Если общее дело всеродства не таит в себе скрытых провинциальных устремлений, если гармония всех не иллюзия, а реальная задача, — то в них идеал жизни, в них, по Федорову, идеал педагогический: надо воспитать борца с бедностью, с войнами во имя всеродства, всеединства. Трезвость педагогического идеала, обоснованного педагогическими предпосылками, явно обнаруживается в рациональной методике воспитания. Федоров, вслед за Кантом, полагал, что знание — лучшее и самое надежное орудие жизни; вслед за Сократом и параллельно с шестидесятниками и Толстым думал, что знание непосредственно переходит в дело, что знание есть добро. Ведь подлинное знание, как модус трудового сознания, жизненно по происхождению, по структуре, по целям. Ведь знание, как организатор бытия, является и орудием жизни и ее ценным выражением. Федоров задолго до американских прагматистов был глубочайшим прагматистом: он прагматически, практически оценивал стоимость знания научного и философского. Наука для него — средство в борьбе за жизнь. Он бичевал современную науку за ее отход от жизни, за ее обособление, теоретичность, бесцельность, бездельность. Попытки оправдаться ссылкой на служение истине, лозунгом — наука самоценна, — сплошное недоразумение. Истины в себе, чистого знания нет, не должно быть: это тeneвидные абстракции. Всякая истина — истина о жизни, всякое знание — знание чего-либо и знание для чего-либо. И защитники чистого знания, думая, что они служат истине, — служили зачастую роскоши, превращали Университет в пристройку к фабрике. Истинная наука служит общему делу борьбы за полноту жизни. «Истинная наука есть действие, вызываемое любовью; только тогда она переходит в действие, в ней сочетаются в могучее целое и ум, и чувство, и воля». Больше иллюзий скопилось в пределах философского знания. Философское знание то превращалось в игру абстракциями, в идеологию, то становилось игрушкой бессознательных сил. [обращалось] в идолопоклонство природе. Истинно-философское знание должно быть трезвым, но не отвлеченно-рационалистическим; должно быть живым, творческим, но не мистическим; должно быть не субъективным и не объективным, а проективным. «Философия...

есть наука о родстве и неродственности. Родство и неродственность самые полные, самые конкретные понятия; от них можно лишь отвлекать, обезличивать; можно, так сказать, обращать их в призраки, в тени, в идеи; пополнив же их невозможно». Философия — это проект объединения всех людей, проект общего дела. В целом научно-философское знание как проект лучшей гармоничной жизни должно помочь торжеству жизни над смертью, космоса над хаосом, сознания над бессознательным. Так как эмоции осмысливаются в повиновении жизненных энергий человека, так как энергии кристаллизуются в воле человека, так как воля определяется действием по разумным целям, так как цель есть творческая проективная мысль, — то фокусом педагогических методов является живое знание: воспитание, в сущности говоря, есть образование, научение. Тем более что причина всех бед кроется в незнании единственного врага — природы: познание природы даст ключ к ее регуляции и тем самым разрешит все больные вопросы человеческого рода. Если так, то все должны быть познающими: всеобщее образование обязательно. Ввиду общих целей познание должно быть общим, коллективным: все познают все общими усилиями, сообща. Отсюда же следует, что все друг друга воспитывают, что каждый должен выполнять педагогические функции: все просветители, все учителя, все воспитатели. Федоров вполне ясно осознал всю необходимость, всю мощь так называемого внешкольного образования. Его можно назвать теоретиком, философом внешкольного дела. Внешкольное, повсюдное просвещение в самых разнообразных формах им провозглашалось, проектировалось, приветствовалось. Из форм внешкольного просвещения Федорова привлекала работа в музее и библиотеке. Он, после невольного оставления педагогической деятельности, работал в музеях и библиотеках Москвы, и в своих статьях осмысливает все значение музея и библиотек как проводников просветительных задач. Защищая всеобщее образование, обличая всякую, и тем более ученую корпоративность, Федоров видел в Музее подлинный живой Университет, подлинный Народный Университет, подлинное орудие всеобщего, всем нужного, действенного просвещения. Речь идет не о музеях, каковы они есть, а о Музеях, каковыми они должны быть. Прежде всего, Музей воплощает в себе проективное, живое синтетическое знание. Он учит вещами, объектами; учит наглядно. Он возбуждает эмоции, настраивает волю. Он, как живая энциклопедия, отвечает всем запросам. «В музее, верном своему назначению, все три способности души — ум, чувство и воля объединены в памяти»³. Будучи живой памятью, связывая настоящее с прошлым, — Музей не должен быть только кладбищем: он должен звать в будущее. Просвещая и воспитывая, Музей вместе с тем является своего рода научным ка-

бинетом, исследовательской лабораторией, политехникумом. Он — центр исследования местного края. При нем научные станции, обсерватория, все способы экспериментирования. Федоров, предвосхищая современность, высоко ценит местные, краевые музеи: он один из ярких защитников краеведения вообще.

Он мечтал о том, чтобы каждое местечко имело свой музей, свой центр просветительных энергий. При музее мыслится библиотека. Сам Федоров был идеальным библиотекарем, библиотекарем нового стиля. Он был не только преданным своему делу работником, не только знатоком каталога и книг, — но всегдашним учителем, на все готовым руководителем, — инструктором-вдохновителем, инструктором-организатором коллективной научной работы. Книжное хозяйство не было для него мертвым: библиотека чувствовалась как стройный организм, как источник жизненных энергий. Федоров любил, чувствовал книгу: книга для него не мертвая вещь, а конденсатор сил: «под книгою кроется человек»⁴. Ценна всякая книга: как низшие организмы помогают понять организм высший, так самые простые, не гениальные, не талантливые работы важны для понимания гения, таланта, для понимания путей жизни. Федоров был книжником в самом хорошем смысле слова. Ведь «книга, как выражение слова, мысли и знания, занимает высшее место среди памятников прошедшего; должна она занимать его и в будущем»⁵. Нисколько не удивительно, что Федоров старался внушить уважение к книге, старался создать лучшие методы знакомства с книгой. Он высоко ставил правильно поставленную библиографию, вдумчиво относился к системе каталогизации. Особенное внимание его привлекала библиотечная карточка. Она, по его мнению, должна давать облик всей книги, ее анатомию и физиологию, ее душу, ее программу: она должна быть «зерновкой», зерном книги. Федоров проектировал календарный план выдачи книг. Если добавить, что он поощрял взаимопомощь, коллективность работы, что он проповедовал необходимость международного книжного обмена, то во весь рост встанет перед нами образ одного из незаметных, но на самом деле великих работников просвещения. Ведь Федоров предвосхитил намечающийся сейчас образ библиотекаря-инструктора. Проповедуя необходимость массовых библиотек, библиотек местных, краевых, он верил, что книга — могучее средство внешкольного образования. Итак, внешкольное образование чрез местные музеи и библиотеки должно быть тесно связанным с жизнью; должно охватить всех, поскольку хозяином жизни является сознательно-организованный трудовой коллектив.

Хотя Музей и библиотека являются школой для всех, но это, разумеется, не исключает школы в тесном смысле слова, школы

жизни, школы общего труда. Школа — лаборатория настоящей жизни. Школа — проект жизни грядущей. В школе выковывается новая трудовая личность, проникнутая идеалом общего дела. Если труд — правильный метод жизни, если смысл труда — в общем деле, в установлении всеединства, то из всех возрастов возраст детский является наиболее антропологически-естественным, наиболее естественно-идеальным. Руссо чувствовал правду, утверждая нормативность природы ребенка. Только естественная нормативность этой природы дана не в анархии бессознательного, а в чувстве родства, в сознании семейности, в любви. Руссо нужно преломить в Фейербахе. Дитя предчувствует идеал жизни неясно, не дифференцированно: для него все — родные, все отцы, дяди, тетки. Дитя никогда не индивидуалистично. Если искать в антропологических данных проблесков грядущего идеала, — то остается утвердить, что идеал не в человечности, не в вечной мужественности или вечной женственности, — а в «детственности»: «детственность есть абсолютная родственность»⁶. Поскольку ребенок несет в себе энергии грядущего, его личность самоценна. Это не значит, что детская душа обоготворяется, что в ней дано все. Детское нужно охранять, развивать, восстанавливать: нужно превратить его в сознательный идеал, нужно снабдить его трудовыми методами. Воспитание исходит из ребенка не в том смысле, что оно ориентируется по его чистой биологии, а в том смысле, что детственность, как родственность, выявляет все лучшее антропологических, социальных энергий личности. Задача воспитания — учесть естественно-социальное в родственности, организовать его в проект общего дела все родства. Семейно-родственное сознание не уродуется, не разлагается, а расширяется до сознания родства народного, международного, всемирного. Школа должна быть «семьей», в школе должно выковываться трезвое сознание, что человечество — единая семья. Школа должна научить трудиться во имя общего дела. Из этих задач школы ясно, что школа должна близко стоять к жизни, что все родители должны быть заинтересованы в школьном строительстве. Учитель — заместитель родителей, несет с собой атмосферу доверия, дружбы, любви, родства: школа не юридически-построенное учреждение с точными механическими правилами, с гражданскими мерами взыскания, с нервными наградами и наказаниями. Федоров в своей учительской работе старался осуществить идеал учителя-воспитателя, о чем свидетельствуют воспоминания его учеников и частые перемещения по службе. Процесс воспитания Федоров понимал как процесс глубоко внутренний, глубоко активный: в сущности говоря, подлинное воспитание есть самовоспитание, самообразование. В самом деле, если сознание — в основе сознание трудовое, если знание, концентрируя в себе силу эмоций и движений, является знанием-делом, знанием проективным, то всякое развитие дос-

тигается трудом, трудом глубоко личным. Дело не в усвоении теоретических знаний, не в приобретении механических навыков, а в созидании собственного характера, в строении себя в сознательно-творческой работе. Так как стихии природы волнуют изнутри, расстраивают самочувствие, то прежде всего надо овладеть собой, стать хозяином своих психофизических, часто капризных, анархически настроенных сил. Эта внутренняя дисциплина, эта «психократия» — придает трезвый тон трудовому сознанию: трудовое сознание всегда организовано, всегда крепко. Рост трудового сознания и рост психократии — два момента единого процесса. Под руководством воспитателя растет и зреет личность ученика. Для точного руководства, для своевременной и полезной помощи необходимо правильно учитывать развитие ученика, его работы. Федоров требует реформы учета работы, ранее фиксировавшегося в приблизительных оценках отметками. Учет работы должен основываться на психофизиологии учитываемого. Учет работы не просто один из временных моментов пребывания ученика в школе. Если школа — школа жизни, то учет работы является научно-организованным определением возможного и действительного места данной личности в общей работе, в пределе — в общей работе человечества. Всякий должен по своим силам и способностям занять подобающее ему место у станка жизни. В связи с такой задачей учета всякой работы нельзя ограничиться внешними отметками, внешними приемами фиксации работы. «Когда ближайшей задачей школы будет раскрытие способностей и характеров учащихся, то есть определение, в чем и с кем из людей каждый может служить в общем деле, — тогда отметки о поведении и успехах будут выражением *наблюдений* наставника... дисциплина... опытным средством психологического исследования воспитанников»⁷. Работы учащихся, учитываемые с целями педагогическими, могут иметь и чисто исследовательское значение, — в качестве материала по психологии детства и юношества, в качестве исповеди человеческой души, находящейся в стадии роста и созревания...

Педагогический процесс не исчерпывается взаимо-общением ученика и учителя. Педагогический процесс является процессом социально-педагогическим: Школа — место взаимовлияний, школа — общество, где каждый воспитывает и воспитывается. Социальное взаимо-воспитание касается всех сторон личности: школа должна социально настроить и ум, и сердце, и волю. Социальность, одухотворенная общим делом, — освещена, обоснована изнутри, укреплена детской непосредственностью, горячей искренностью. Федоров, вслед за утопистами и Фейербахом, мечтает о единстве людей, основанном на любви, на чистосердечии. Исповедь души школьника, запечатленная, в частности, в работах, в само-

наблюдениях, — ставшая общим достоянием, «окажется для соучеников средством взаимознания»⁸. Лозунг школы, звучащий школьнику: не познай только себя, а «познайте друг друга», любите друг друга, трудитесь не только со всеми, но и для всех. В этом лозунге объединяются слово и дело, мысль и труд, теория и практика, объединяются в жизненном синтезе. Если личность целостна в себе, если целостность ее заключена в социальности, во всеединстве, если социальность личности реальна, трезва, добывается активным трудом, — то активность должна проникать весь дидактический процесс; тем более что живое знание — центр психофизиологических сил, их фокус, их организатор и прожектор, освещающий грядущее. Так как живое энциклопедическое знание дается проективным музеем, — то школа должна стать школой жизни, школой активно-наглядного знания, школой-музеем, школой-лабораторией. Музей с естественно-исторической опытной станцией, с лабораториями и кабинетами, с библиотекой — это сердце школы, душа школы. Своеобразная идея «школы-музея» при ее расшифровке по существу оказывается не чем иным, как идеей трудовой школы. Конечно, утопические тона окрашивают «школу-музей» по своему, но от этого не обесценивается как предвозвещение — идея новой школы, школы социальной активности, школы общественного труда. Задаваясь вопросами программного характера, Федоров, заботясь о целостности и жизненности образовательного материала, — разделяет живое знание на три отдела: законоведение, человековедение и природоведение. Никакая педагогика, никакая дидактика не может обойтись без тех или иных, пусть естественных имманентных норм. Законоведение раскрывает эти нормы, законы, принципы. Выделяя из общих принципов «Философии общего дела» — принципы светски-педагогические, мы можем свести их к одному: к закону всеродства как закону био-антропологическому. В идее всеродства, как искомого и трудом осуществляемого идеала, — завиты чаяния всех законов. Так как источник «культуры» — в человеческом обществе, в трудовом сознании человека, — то человековедение раскрывает процесс роста труда. Человек — абстракция. Человек как член семьи, общества — имеет свою местную родину, органически связан со своим краем. Человековедение — это краеведение. Надо изучать свою географию, свою местную историю, — исходя из наглядного, из непосредственно данного и постепенно переходя к познанию родины, отечества, к национальному человековедению и в пределе — к всеобщему человековедению. Человековедение постепенно воспитывает сознание живого всеединства, пробуждает трезвое историческое чувство, возбуждает энергию к работе для края, для родины, для человечества. Правда краеведение не факт, а проблема, не данное, а искомое. Федоров призывал к краеведческой работе, к составлению краеведческих ру-

ководств, пособий. Ведь отрицание или непонимание местного, этнографически и исторически-национального приведет в конце концов к бесплотному отвлеченному гуманизму, к поклонению теоретическим схемам, тенеvidным абстракциям. Ценны общие законы, но не менее ценна конкретная историческая, бытовая действительность. Связь с краем — залог действительного живого исторического познания, богатого эмоциями и волевыми импульсами. В частности, отстаивая краевое, национальное, — Федоров отрицал «классицизм», стоял за родной язык. Вслед за Ушинским, он видел в языке выражение народных сил, народного сознания. Он понимал все богатство, всю красоту русского языка. В языке запечатлено все прошлое, и этнографическое и историческое: язык для истории то же, что палеонтология для геологии. Защищая родной язык в школе как один из залогов единства образованных и необразованных, интеллигенции и народа, — Федоров знал те дали, которые раскрывает сравнительное языкознание. Сравнительное языкознание освещает языковое и, так как язык глубоко социален, — культурное единство человечества, учит бороться с языковым местничеством. В итоге, человековедение выковывает живое сознание живой общности, общественности, общечеловечности; человековедение организует скрывающиеся в предчувствиях намеки на всеродство, всебратство.

Если теоретически законоведение и человековедение кажутся первыми, то практически первое место должно занять природоведение. Федоров никогда не был законником ни в какой области. Для него всякий принцип, всякая идея только проекты дела, работы, организации. Поэтому на самом деле всякий закон, рожденный жизнью, и поверяется ею, доказывается или опровергается. Высоко ценя человека, человеческое общество, которое является единственным проводником сознательно организованного творческого труда, — заботясь о целесообразной организации общественного труда, об его охране и продуктивности, — Федоров не упускал из своего внимания природы. Ведь общество — это коллективный субъект, возможный хозяин; ведь общество без объекта, без материала, без хозяйства — абстракция. Пусть человечество, дробясь на части, превращает их в материал, в объект: отсюда несогласия, борьба, общественный хаос. Заблуждение — смотреть на иную расу, на иную нацию, на иную общественную группу как на причину причин, как на источник благ и несчастий. Есть один материал, один объект — это природа. Неорганизованная, хаотическая, она — последняя причина всех социальных неустойчивостей. Федоров с какой-то нервностью неоднократно изобличает коварства природы, неоднократно заявляет, что природа — единственный враг человека, человечества. И вместе с тем он не может оторвать своего внимания

от нее: в ней — богатые возможности, она — возможный друг человека. Это внимание не романтическое, а трезвое, деловое, вычитывающее выгоды. Ведь только хозяйственная эксплуатация природы может сделать человечество счастливым. Отсюда — великое значение природоведения вообще, в школе в частности. Федоров, не отличавшийся хорошим стилем, по душе не стилист, не словесник: он реалист, естественник, по душе шестидесятник. Познайте природу! Современная наука изучает природу непланомерно, дробно; производит частные лабораторные опыты. Зачем все это? Сама природа указывает смысл познания ее. Она несет неурожай, голод, болезни, смерть. Она дарит метеорические и иные погромы. Проблема ясна: надо познать природные причины расстройств внешней и внутренней жизни; надо поставить планомерные практические задачи научному исследованию. Познать природу необходимо для того, чтобы бороться с ней; изменить ее, стать ее полным хозяином. Смысл природоведения в регуляции природы. Федоров с большим интересом следил за всеми опытами регуляции природы — за борьбой с грозами, с засухой. Он мечтал, что в будущем человечество победит природу, организует ее по-своему, станет хозяином в мировых пространствах. Дело регуляции — дело всем выгодное, всем близкое, всем понятное. Все должны стать в той или иной степени борцами с природой: исследовательская всеобщая повинность когда-нибудь заменит повинность воинскую; в ней трансформируются военные привычки человечества. Школа должна быть снабжена всеми орудиями для изучения природы, для регуляции природы; школа — исследовательский штаб. Если познание природы является средством ее организации, — то ясно, что изучение природы должно быть лабораторным, практическим, активным. Природоведение мыслится в школах всех типов и всех районов. В сельской школе природоведение занимает исключительное место. Если город своей искусственной обстановкой заслоняет природу, то село всецело подчинено ее капризам. Село больше заинтересовано в ее регуляции. Сельская школа, благодаря обстановке, может скорее стать нормальной школой, школой труда, школой живого проективного знания. Итак, природоведение вместе с человековедением и законоведением — представляют собою не три механических столбца программы, а три момента целостного жизненного проекта образования.

В заключение следует отметить, что педагогические взгляды Федорова, внешне разбросанные в «Философии общего дела» и в этой статье систематизированные, — представляют собою нечто по существу цельное. Это взгляды того, кто по душе всегда был учителем, воспитателем. Это взгляды того, кто видел в воспита-

нии величайшее Синтетическое дело. Педагогика не философия и не наука, если под ними понимать системы абстракций, бездельных знаний. Она — истинная философия и наука, — как проект изменения бытия. Педагогика не искусство, если под ним разумеется создание копий бытия. Она единственное реальное искусство как проект преобразования жизни. В целом же педагогическое дело и педагогическое слово Федорова проникнуты верой в силу сознательно-действующей воли, верой в мощь общего дела, общественного труда.



В. Н. ЧЕКРЫГИН

О Соборе Воскрешающего Музея

(О будущем искусстве:
музыки, живописи, скульптуры, архитектуры и слова)

Памяти великого праведника и учителя
Николая Федоровича Федорова
благоговейно посвящаю эту книгу,
созданную его мудростью

ПРЕДИСЛОВИЕ

Я, живший больно и трудно, пишу эту книгу и верю, что придут дни, когда план ее высокий станет делом человека.

Мучимый бессильными призраками, влекшими меня к глубинам обновленной мудрости, потерял я много дней бесплодно и напрасно.

Я исследовал мысль и познавал, и рождал образы как художник, но не познал жизни, не постиг глубины ее — и работа моя была созиданием мертвых призраков. И знание жизни было — неверный призрак.

Не познал я жизнь, но потерял ее; в жажде умножить ум и насытить душу познанием, стоящим над жизнью, — заблуждался в одиночестве.

Мои странствия тяжелы и долги, но я не мог не искать исхода правды.

Книги, писанные искусными художниками, — я исследовал: стройные плетеницы слов туманили душу и убивали плоть.

Пьянством называл я пустое художество и в омерзении отвратился от пустоцветных слов. — «Прекрасней, — сказал я, — ветер».

Ничтожное искусство, делание призрака, несовершенно мертвые подобию, — что мне в них.

«Живя в ложном их царстве, — сказал я себе, — ты не будешь живым; что тебе, живому, в низкой работе несовершенства?»

Ты хочешь, — сказал я себе, — видеть живое».

И возвратился я к жизни с простым сердцем.

Но, открыв глаза, увидел, что несовершенна жизнь: холод, болезни, мор, голод, злые ветры и смерть томят живое; увидел я, что мертвы мертвые и не возвращаются.

И вот, в тоске, остался я там, где был, чтобы работать хлеб в несовершенстве.

Взрыхляя землю моими трудами, земля научила меня больше, чем видения поэтов, — мудрость земли взывает к труду освобождения.

Я бежал одиночества. Это проклятие я победил. «Не ведет оно к добру, — сказал я себе, — уныние и мрак и злоба на брата в обособлении».

Я сказал: «Все живое смотрит твоими глазами, и ты не один в мире, а от Отца и с Отцем, но вытесняешь его и хоронишь в могилу с окаменевшим сердцем. Твоими глазами видишь муки и ущербы живого, боль, уродство и слезы. Что за утеха видеть их?»

Проклятие, а не утеха».

Тогда разгорячилось мое сердце к правде и труду Воскрешения Мертвых, ибо я знаю, что есть одна правда — жить; но неправда — жить, убивая отцов, вытесняя брата и друга, хороня мертвых в могилы.

«Ищи же правды — Воскрешения мертвых отцов, — сказал я себе в сострадании к умершим: — цветы-мудрецы глотают росы неба и пьют сок земли, но ты больший и сила твоего разума не в пределах».

Ищи же путей освободить могилы, пробудить умерших».

Так, готовясь к высокому труду, узнал я спокойствие и ясность и крепость духа.

Но что за радость в одиночестве, и труд одинокий — без силы — несовершенен.

И сказал я себе: «Когда будет много нас, когда мы будем все, мы в единстве воли — Божественный Мастер, и разум познает власть над элементами».

Наше дело — чистое воссоздание совершенными искусствами.

Дело искусств — построить ясные тела Отцов и создать единый дом в живой архитектуре, не знающей глубины потопляющей, верха и низа.

Истинное дело наше — построить небо».

* * *

Мертвый не знает тепла, разливающегося в цвете жизни, ведущей к любви, жидущей мир. Но живой несовершенно поднят на высоту любви и падает, умирая.

Не освященные трудом, тяготеют над ним призраки, и прикосновенье к ним — боль и самоулаждающееся томление.

Несовершенное переливается из мига в неполное время, и каждый миг смертен, и в каждом миге умираешь ты и возрождаешься снова. Поднимаясь с трудом и мукой, в тебе сияет и животворит тебя надежда на Великий Исход, дающий силу жить и нести тяжесть мира.

Голос слышишь ты неумирающей жизни и носишь в себе завет Истины — работником ее призываемый быть.

Но оторваться от сна трудно упившемуся пустым созиданием, — создавая призраки, гредишь ты наяву, как во сне.

Но грезя, созидая сны, не веришь ты их бытию, а прикрываешься от разверстой страшщей тебя бездны.

Опьяняясь пустой грезой, падаешь ты к низменности тобой пройденных ступеней бытия.

Но время наступает прийти силам и отнять тебя от бескровных, немых наваждений сна.

Страдания будят тебя, приближая тебя к себе же, чувство утраты Отца, давшего жизнь, и друга-брата подымает глаза твои вверх, и видишь ты рассеянный свет небесных земель, возгоревших в таинственном замысле, но падающих, как и ты, в смерти.

И мир, упоивший тебя благоуханиями, тяжелит тебя, лишенного Отца и друга-брата, не видящего радости в одиночестве улаждаться непрочной красотой гаснущего мира.

Вдыхая земные дыхания: цветущих яблонь, цветов и трав, омоченных росой, слушая ночные звуки льющейся тишины, — ты постигаешь час еще стоящего мира Отцов; тьма ночи, сокрывающая землю, тревожит и страшит твою душу.

Но возгорающее утро, нежный свет солнца учит тебя завету неослабной, неустанной работы.

Непрочность света зовет тебя к деятельному труду — строить небо.

Поедая рассеянную плоть мертвых отцов — кормишь себя не для сна, рождающего призраки, а питаешь силы для мощного созидания.

* * *

Пусть слушает сердце твое, о чем томится живое, — о любви и вечности, о полноте их ныне в гаснущем мире.

Созидая призраки полноты любви, не ешь ты жив, убегая трудящейся любви — стать совершенной любовью, себя губишь и падаешь. И разрушается вселенная, ибо далек от себя самого.

Бедный сын двойни небес, о совершенстве гредишь ты живой гармонии, но лишь в одиночестве слабой мысли предвосхищаешь

венец, который после потного труда над созиданием вселенной ознаменует тебя.

Но когда отблески ее посещают твое сердце, дивно встревожен ты, темнеют и ширятся твои очи и дух твой охвачен счастьем, но счастье твое близко к скорби, ибо не совершен мир, а в гибели, и разрушается жизнь и тобою создаваемые призраки полноты.

Жизнь земли у половины срока, а ты спишь, опьяненный, тешась игрой сонных наваждений блудящего духа. Противоречивый — враг уладу, который ни установить, ни принять ты не можешь.

Преходящее и неверное принимаешь за Сущее и спишь тяжелым сном в крови и блевотине.

Но время приходит пробудиться тебе к трезвенной работе, строить трезвой памятью об умерших откровение любви.

Не трудом полученное легко и чуждо, время тебе — не искать полноты, а строить ее.

Овладеть вселенной — дело твое — силой чистых искусств. Дело твое — построить мир в мире¹.

Ищи же путей высокому созиданию объединить небо. В любви к Отцам предотвратишь ты падение мира, близясь к самому себе, равный восставшим Ангелам силой любви.

* * *

Посмотри: закачался лист от ветра — это живая мудрость; упало налившееся яблоко, и пролетела пчела за медом — это течет река-жизни, это — творчество неустанного становления.

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 Причине — Отцу Отцов. Тебе дано не в сонном мечтании, а в труде восстановления гибнущей вселенной осознать себя и мир. Помогай же Отцу в работе, ибо ты помощник Его Отцовской воли.

Посмотри, как чудные руки Отца ничего не оставили забытым. Он родил тебя на радость очам своим в любви и для любви, — 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 блуданьях — безысходное отчаянье.

Не познав любви, прахом Отцов ты питаешься, и дом твой стоит недостроенным.

Но и в блуданиях окружен ты незримыми заботами, неведомыми слугами, обращающими злое в благо, определиться к жизни.

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.

Завет Его в тебе, тобою — Сыном, Отец твой ходил по земле так, как ты ходишь, был тобой, чтобы научить тебя свободе. Он был ты и Отцом твоим, научая ходить тебя, как любящий Отец учит ходить Сына, чтобы спасти его от смерти. Падая и вновь подымаясь, Он указал тебе путь, дал образ тебе, жил твоей жизнью и многому научил тебя, и уши твои слышали слова Его.

Разве не совершенна мысль — тобою же искупить тебя. Сыну раскрыл Он величественный замысел Свой и взрастил тебя, ты возрос от Него и мудр делами Его.

И если ты раньше был подверженным смерти по неразумию, то после слов Завета — по нерадению, как ленивый раб, вытесняющий Отцов, убивающий живое, чтобы есть неверный хлеб.

Встряхнись же от онемения, оставь созидание призраков несовершенными искусствами.

Ты полон сил — хлебами — плотью умерших Отцов, поедая же тела их, помни Мертвых, чающих Воскрешения твоей любовью, и борись со смертью.

Ты внесешь гармонию и обессмертишь живое.

Не ослепленными призраками и борьбой, — глазами закона посмотри на гибнущий мир от твоего бездействия и слушай правду голоса мира.

Кормися же, исполняя завет.

ГИБЕЛЬ МИРА. ХАОС

В мире животном ум является в виде хитрости, кротость и доброта в виде глупости, а энергия в виде жестокости.

*Н. Ф. Федоров*²

Невоплощенными гаснут планы Красоты — совокупного единства, нераскровенные в обновленных созвездиях-землях.

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

Рассеивается звездный свет, разрушается небо.

Не стоят небесные земли вечно, слышишь, как движутся они, вызывая еле вникаемый рост трав, цветов и всяческих растений, — подымая прах умерших и строя тела животных, насекомых и человека.

Слышишь, как замирают с каждым ударом сердца лишенных полноорганности существ: человеко-сына, коров и всяческих животных и пресмыкающихся гадов и короткоживущих насекомых.

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.

Гремят перекатами грома в неразрешенной грозе вселенной, и разливающийся ливнями свет гаснет, и гаснут призрачные лики живых.

Медленно погасает возгоревший свет жизни, как тающее облако — движение вселенной.

Чрево жены рождает непрочное в муках и боли; на чудно расщепленных крыльях подымается живое в слабом торжестве над смертью, но смерть подточает мудрое строение тела, лишает голоса и движения его, — распыляет и рассеивает.

Чудно разукрашенный мир видишь непрочным.

И радуга, обнимающая небо, гаснет.

Стремительный полет птиц убывает, не достигая голоса любви.

Улыбку ребенка, дрожащий блеск и нежность утренней заря 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, не окаменевшим сердцем дивится гибели живого, сопротивляясь смерти.

В коротком дне, обольщаясь радужными отблесками жизнедержающего солнечного замысла, человек бессилен раскрыть свет — запечатлен в круге рождений и смертей, восстановления убывающего косного вещества.

Омраченное царство, содрогающуюся во тьме ночь видит он в раздробленных и погасающих звездах-землях, — умирание вселенной, мыслимой быть вечной и [полной] несказанной, неизъяснимой жизни.

* * *

Все, что открывает себя в героизме, солнечном свете, любви, отваге и блаженстве, что светит в порыве благорастворенных воздухов, фиалке, доверчивом взгляде кроткого лика зверя и всего живого, — погасающий свет Духа, ибо человек далек от себя.

В глубине своей ищет он прекраснейшего закона вечности, но, ища в отвлечении, находит сон, и в сне, разъединенностью от Отца и брата, предается смерти.

Бояся потерять высокую жизнь, теряет ее, теряя слепой мир, — находит высокую жизнь свою в отрешении, и бессильна разрушающая Родство.

Близится к любви человек, но не может перевалить волну ее, и она падает, чтобы собраться вновь мелкими струями, — ибо Жизнь ищет Жизни и избегает падения и смерти.

Оскудевая духом, мир человеку — море, в котором купаясь, он тонет, но сопротивляясь текучей среде, непрестанно борясь с ней, она несет его как своего победителя, не дающего себя втянуть в слепое течение.

И солнцу, в лучах которого греется человек, играя вытесняющими друг-друга представлениями, близит смерть он, узаконяя тьму вечной ночи.

Под покровом тьмы созидает человек подобных себе, — рождаются, и первая секунда бытия — начало умирания.

Убийство, голод, мор, истощающаяся земля и оскудевающие реки, редющие леса, в которых боятся вить гнезда птицы, — угасание вселенной.

Во взаимной, слепой вражде, подчиненный бессмыслием закону космической войны-грозы, человек, живя смертью других, убивает землю, но прежде земли — себя.

Умирают звезды — небесные земли, как умирают листья осенью, никнут народы и царства, слагающиеся из бесчисленных смертей; рассыпаются скалы в песок, и разрушаются цветы, сонно подъявшие прах Отцов.

В мире косных законов царит слепая и жестокая сила, чуждая внутреннему закону Сыно-Человека. Взаимопожиранием уничтожает она живое, сильная слабостью человека, подчинив его слепой вражде. Сильное вытесняет слабое, споря за неверную крепость тела под гаснущим солнцем, но жалок сильный перед смертью, равнодушно пожирающей правого и неправого, мудрого и жестокого, зверя и насекомого.

Страшася мрака, утешается человек призраками, но, грезя наяву, впадает в сон, в яви забывает ускользающие видения, уносимые смертным временем.

* * *

Человек горящий мир гасит в бездействии.

Мертвый невоскрешенным живет в человеке, с живым дремлет он, отчужденный от Совершенства неполной любви.

Мертвыми Отцами сытость человека, и, пресыщаемый, как зверь, не избирает он наилучшее — славу бессмертную.

Истинно Павел сказал: «То, что ненавидит, делает раб неразумной силы, и то, что хочет, — не делает. Доброе, которого хочет, не делает, а злое, которого не хочет, — делает»³. Неразумный, разрушая родство, убивает, и закон ему, не восставшему — желая доброго, сеять зло.

Во внутренности слышит закон удовольствия добра, но в членах человека — закон зла, противоборствующий живому и закону ума человека, делающий его пленником закона рабов.

Человек носит имя, как живой, но не мертв он и не жив, и имя его — пустое притязание.

Подверженный слепому круговороту — держава его — бесконечность рождений пустых обликов.

В неполном бытии, ограниченном временем, напрасно притязает он на высшее место в иерархии живых образов, скованных рабством.

Не больше их человек — восстание незавершенное и гибнущее — пустая форма не исполненного Завета.

Душу человек питает горькими плодами, услаждаясь отблесками плана восстания, тело питает кровью Отцов, и, силясь удерживать убывающие сны, ловит пустые образы.

Не насыщается он миром, не изменяя закон рабов, в жадности силится погасить небо.

Раб нужды человек, заботы, бедности и бессильного труда, уничтожаемого временем.

Туга пригнетает его леденящую душу, забывчив он, как слабый.

Алкая пожрать небеса, рассыпается в прах человек, подверженный, как раб, косному закону падения тел.

Заглушая многоцветный сад, сухая смоква — человек, созревшая прежде времени, которую кто уничтожает.

Трудно постигает человек, что и любовь в несовершенном мире — смерть.

Властный раскрыть небо, собрать и просветлить небеса, опьянен, как зверь, он бессмыслием борьбы, узаконяя дикий закон.

Но горе человеку — ярость смерти нема.

Звери пожирают зверей, и сын убивает сынов, моря поглощают покойников.

И жизнь ныне — утомление, болезнь и уродство.

Скрипучими колесами, украшенными цветами весны, давит тебя смерть, уничтожая твое восстание к утверждению неба.

Пожирает трупы человек, но они — его же плоть.

Не ты ли был козой и птицей, ослом и волком и рыбой и пожирал рыб и побеги трав? Но трава была ты, и неисчислимые сердца разрывал не ты ли, себя ущербляя?

Ты был птицей и ловил мотыльков на холодной от ночи плоти цветов.

Львом бросался на ягненка, а он, еще не зная мира и обманываясь, был готов к игре с тобой и прыгал к тебе в неразумной радости, и погибал, познав зло в брате-себе.

Волком ты рвал тело собак, но ягненок и собака были — ты. Так умерщвлял ты себя, узаконяя зло мира.

Живущий в доли человек разбивает и пожирает сердца духов, но дикий голод усиляется.

Ищет новых сил он, чтобы жить, и живет, ища силы, осуждение себе пьет и ест человек, борясь с живым, чтобы жить.

Куда ни обращает взор человек, — ограничено пространством и временем знание его, всюду смерть мира видит он, но, сознавая болью распадение мира, делами в хаосе он раб, косно вращающий колесо жизни.

Но, просыпаясь смертью близких к действительности, видит закон, которому предан мир, несогласный с сердцем.

И не тебе ли он слышен в томительных ночах ожидания смерти?

* * *

Не есть ныне человек ни в духе, ни в любви, тешится он пустым обличьем, и раздвоенность удел его.

Не может весь он прилепиться к миру, ибо мир непрочен в рождении и умирании.

Лишь радужными отблесками замысла о Свете горит он, зиждимый его излучениями в холодной ночи.

В возрождающемся свете ставит человек вехи пройденного пути блужданий и поисков исхода, знаки мысли, невыразимой словом, влагает он в форму, свидетельствующую о неугасимом, но извращенном разуме, забывшем дело Завета.

Косноязычен язык блуждающей мысли, путаясь плетеницами слов, ищет он удержки туманных представлений.

Бреднями слабых строит сеть себе, — застился блестящим покровом призрака разум.

С увядшим венком красивого убранства, сделанным на вершине горы, шатается от вина, сбивается с пути. Пьянством обезумевший, в видении ошибается, в суждении спотыкается.

Слабым духом чертит он призрачный образ падающего мира, принимая его за держащийся вечно, забывает о плане его и любит-ся лишь подобиями призрачной глубины величия и ясности. Косной убитой плотью строит человек неподвижный дом — подобие паренья и выси совершенной архитектуры, — но не жизнь.

И вот, бедствие и разрушение, зной, холод, бури и ливни и засухи — от противоборства слепой силы. Вселенская война разрушает домохозяйство человека.

Так, живой и не живой, вечно обновляясь, мир и человек в непрочном бытии, падающем ежемгновенно, мир не знает мира.

Но расколотому, раздробленному, бездейственному духу лишь вечность перехода доступна, и одна лишь реальность — ненасыщаемых стремлений.

ХАОС — РАБОТА ЧЕЛОВЕКА

Дух человека, силясь распространить строение дома своего, овеществляется убийством и разрушением форм живого, разрыванием облика подъема плоти мертвых отцов.

По косному закону тяготения созидает человек свой дом и вещи и мертвую ткань — подобие живых органов тела.

Возмещая падение, ущерб разрушающейся жизни в войне всех против всего, — мертвое вещество берет человек в работу свою, камень или металл, и придает ему вид жизни, живого органа или же подобие целого организма.

Поднявшиеся в живом образе растения — мертвый прах Отцов — или в теле животном — человек умерщвляет, разрывает тела их, обрабатывает кожу или же кости и придает им вид жизни.

Утешение человеку, не пришедшему в разум, — созидание подобий. Несовершенное искусство — работа его, зиждущаяся на умерщвлении.

Промышленностью называет человек убийство (а не действительное воссоздание), производя ткани — подобия покровов и органов тела живого существа.

Скованный в рабстве порочным кругом, и в труде своем повторяет человек слепой закон круговращения траты и обновления неустойчивого бытия.

Возмещая несовершенно мертвыми подобиями траты жизни в войне, невольный раб вызывает вновь ее и поддерживает ее лихие царства хаоса и всеобщего рабства.

Пугающую безысходность дурного, но необходимого труда человек прикрывает обаянием рождений.

Но созидание мертвых отношений давит его, несовершенные вещи, им создаваемые, обличаются властью повелевать рабам — ничтожествам — ленивцам, прикрывающим свою наготу.

Косную материю обрабатывает человек, переливая силы ее из сосуда в бесчувственную форму, — строя несовершенное восстание.

Так созидает человек подспорье временного его домохозяйства.

Восстав от хаоса, став человеком, несовершенно сын пришел в разум. Стремясь строить подъем к нетленному, извратил труд в войне.

Став на ноги, убийца человек, устрашающий братьев, самец, привлекающий жен, чтобы излить непрочную жизнь.

Счастье человеку хаоса — наслаждение. Взял он жену себе, как раба, в косный дом свой и оградил его от подобных себе.

Дом его — крепость, устрашающая извне, внутри же — ложе и украшения ложа, привлекающее жену и охраняющее подспорями рожденное и непрочное рождение.

Надеждой на продление жизни в своих сынах человек подчиняет своего брата в рабство созиданием вещей, увеличивающих обаяние полового влечения.

Собираясь в города на пир брачующихся женихов и невест, строит человек магазин вещей (несовершенных подобий организмов и кожи) — склады прихотей, прикрывающих обнаженность тленной плоти.

Жене, ищущей красочней оперить себя для похоти, рабов — подчинил человек, — селян, ушедших в голоде из сел (охраняющих кладбища отцов).

Создал он фабрики и заводы (темницы созидających подобию и опоры несовершенной жизни).

Фабрике и заводу, служащих жениху и невесте, подчинил человек знание, поставив его как раба промышленности.

Армии слепых воинов-рабов охраняют рынки, спрашивающие покровы холодеющему и опоры падающему телу. В непрерывных скрытых и явных войнах убивает человек человека из-за свободного созидания подобий и за рынки беспрепятственного их сбыта, несущие рабство и всеобщее закрепощение. Новой ли войной ищет он предотвратить невыносимые явные войны, разрушающие страны, и конкуренцию — войну скрытую?

И вот как выражение хаоса непрочного нынешнего состояния жизни человек строит Всеземной Магазин — Всемирную Выставку. Не что иное она, как изображение жены, магазин и крепость, вооруженная всем для раздора и закрепощения.

Мертвыми покровами — одеждой вынуждаем человек покрываться, ибо его томят зной и холод. Избегая смерти, одевается человек в мертвые тела — подобию живой ткани тела. В похоти расцветает их, чтобы привлечь жену, а к жене — бесперого самца, ибо таков закон самости в низшей породе и в человеке, несовершененно поднявшемся над нею.

Но фабриками и заводами, уничтожающими леса, истощающими лежащую в земле солнечную силу, иссушающими реки, изменяется ход метеорического процесса (правильного хода распределения влаги), и вызывает ими и городами человек голод и бедствия и болезни и угнетение раздором — конкуренцией.

Промышленностью, производством, силясь возместить разрушающуюся жизнь в войне стихий, — вызывает ее человек в немисленной силе.

Подчиняя все большее число селян в рабы (созидающие в домах подобий искусственные тела), увеличивает человек фабрики и заводы, «широкое же производство требует новых орудий, новых истребительнейших веществ для завоевания новых рынков и новых рабов для домов тлена».

Так ширится позорное царство рабов, и господин в нем — раб рабов и слепого случая войны и конкуренции рынков.

Как зверь в косной природе — государство — жестокое чудовище, жаждущее борьбы; им охраняется изобретение новых органов нападения и защиты в войне всех против всего живого.

Повторяет оно слепую вражду и взаимопожирание зверя зверем.

В армии соединяются для борьбы человек с человеком-братом, но и брат в хаосе брату враг, ибо всякая несовершенная жизнь отнимает у человека ограниченные запасы пищи — прах Мертвых Отцов.

В армии соединяется человек для защиты не праха Отцов — отечества, а недр земных, таящих: золото, серебро и каменный уголь, и на них стоящие фабрики и заводы.

Чудовищные машины — безликие мертвые организмы — построил человек, собирающие подобию тел, убивая живые тела, и, как символ непрочного созидания — посреди двора фабрики тлена — высится труба-фаллус.

И мертвые организмы построил человек, подобию фаллусов — орудия, митральезы, пулеметы, ружья, извергающие не семя жизни, а подобию семени — пули, разрушающие лики братьев человека, разрушающие человека.

Беспрерывный брачный пир, непрочное рождение от несовершенства защищает человек (ибо рождает человек в несовершенстве полноты, передает в следующий временный ряд жизнь незавершенную).

Жениху и невесте служим мы ежемгновенно, пиру брака, косным законам, подверженные слепым случаям мировой вражды.

Поедая мертвый прах отцов, губим себя, и зверей, и вселенную.

МЫШЛЕНИЕ (ХАОС)

Философия — отвлеченное искание причин — отцов.

*Н. Ф. Федоров*⁴

Мысль человека раздроблена; то, что в человеке, и то, что вне его, знает он не слитым воедино, а разъединенным, но должным

быть в Единстве*, но, восставая призрачно, падает в каждом миге — изнемогающая мысль.

Одну реальность — передвижение из мига в миг, — знает человек, но не все** в себе признают ее.

Ускользает от человека совершенное познание, и не может, ограниченный временем и пространством, осознать он полного бытия.

Падает изнеможенная в отвлечении мысль, не завершающаяся быть.

Не оплотненная, непрочна мысль и ограничена кругом временного существования.

Глубоки в хаосе противоречия*** отвлеченной мысли. Состояние мысли человека подобно внешним силам, находящимся в войне, рабственной в круге самопожираний (различия школ рационализма, эмпиризма, спиритуализма и материализма).

В многообразном, несущемся с шумом потоке жизни, в глубокой расколотости духа на субъект и объект, но в бездеятельности жаждая блага, человек соединяет их в отвлечении, в призраке и иллюзии (учение о субстанции).

Отдаваясь себе, человек превращает себя в смертный призрак, но и отрекаясь от себя, разрушает жизнь он и отвергает бессмертие.

«Ища объекта, в котором дух его удовлетворился и успокоился бы от раздвоенности своей между сознаваемым торжеством над силой смерти и зависимостью от нее, человек доходит до объекта лишь призрачно, а не действительно»****.

И вот, смерть, не побежденная действием, уничтожает и мысль и человека.

«Разум без воли безжалостно созерцает разрушение, чувство без разума (знания) — бесплодная жалость к умершему (погибшему), воля без чувства — злая воля, а без разума — она слепа и бессильна»⁶.

Душа человека единства, отвращаясь от зла дурных рождений, жметя она сама к себе, отвергая наличное бытие, — строит призрачный дом. Погружаясь в мистическое чувство, сияющее мыслесозидаемому дому дать вечность, — напряженностью и экста-тичностью, ложной верой в непрочное.

Ложным созиданием мир не избавляется в бездеятельности от болезни и смерти.

* Учение о разъединении понятий на субъект и объект; на трансцендентное и имманентное человеческому познанию.

** Учение о Всеединстве.

*** Антиномия Канта.

**** Н. Ф. Федоров о Тюбингенской школе (левые гегельянцы)⁵.

Опьяненный бред, бессильное прозрение подчиняется тому косному закону падения, от которого бежит душа живущего в сонном мечтании человека.

Одиночный экстаз прозрачного слияния со всем живым полон противоречий неразрешенного чувства*.

Как зверь, гонимый страхом смерти, человек в страхе закрывает внутренние очи, строя надбытие.

Но отвлеченный путь души человека к самой себе, чрез неразумно отринутый мир, не побеждает уродства и смерти, и великая напряженность, самообман, истощающий силы души в одиночестве, бессильной против неразумной силы, несущей гибель миру.

В незавершенном, несовершенном ряде времени падает умерший сын к праху отцов, не дав мертвым отцам жизни, не родив воссозданием чистым отцов.

Так узаконяется несовершенство и рождающее время, ибо плоть отцов не воскрешена, но мертва и служит пищей сыно-человеку, забывшему отцов.

Неразрешимые (в бездействии) антиномии разума, угнетенность пространством и временем ограничивает не пробудившегося от вакхического сна сыно-человека.

Ползанием он как зверь, и ему доступна вечность: перехода, смены, неполноты и несовершенства. Но иная вечность и не подлечит человеку, извратившему искусства, не определяясь к утверждению неба.

* * *

Никто не знает, кто он другой, как не сын отца, сына отцов, сынов праотцев. И куда он идет, если не к жизни, победить смерть и собрать и просветлить раздробленный мир, И зачем он несет тяжелую ношу смертной жизни, в которой туга и скорбь говорят о тщете опьяненности призраком полноты жизни.

Кто он, если не носит в себе великий план обновления мира и победы над болезнью, уродством, злобой и разрушением небесных земель. Кто он, если не готовит победы: упразднения жара и холода, косного закона тяготения, падения тел и совершения в торжественном дне Воскрешения мертвых отцов, утверждая не знающую печали бессмертную совершенную любовь.

* Отсюда развивается скептицизм.

«То, что называлось трансцендентальной аналитикой, к<a>к и трансцендентальная диалектика, нуждаются в имманентной синтетике». Н. Ф<едоров>⁷.

ВОССТАНИЕ

От силы, которая связывает все существа, освобождается человек, преодолевающий самого себя.

Н. Ф. Федоров

Конечная цель жизни существ разумных в том, чтобы быть начальной причиной самого себя и тем уподобиться Первоначальной причине⁸.

Н. Ф. Федоров

Тело твое от звезд. В бесконечности ярко горевшая звезда сорвалась с косного пути к манящей звезде, в любовном пути рассыпалась огненными семенами и понесла его, лелея, к совершенству, но гибель звезд — раздор вселенной, умирание мира, стал быть — ты.

Познавая раздор, услышал закон слабости, и не зверь ты. Обездоленный силой, взял орудие строить опоры, поднялся и стал человеком, противопоставляя восстание свое косному неразумному хаосу, гибнущему миру в розни и вражде.

И вот, слава твоя не в сравнении с силой зверей, а в исполнении плана разума — действием. Восстав от царства раздора слепых сил, знаешь лучшую славу строительства не косного*, утверждая пути преобразования небесных земель и всей вселенной.

В зверином царстве борьбы миротворчество человека обозначилось его слабостью и незащитностью. Принуждаемый жизнью в раздоре соединяться в братство, в воинство для обороны и борьбы против угнетающих сил, познал нерушимость в единении и связи и узнал спасение в единстве. Так сложился разум человека, закон внутренний мира в мире, противный царству умерщвления и угнетения. Осознав зло — смерть, поднял лицо к жилищу умерших — небу — встал на ноги.

Восстав на ноги, осмотрел все, что над человеком и вокруг него, и увидел небо отделенным от земли и падение гибнущего мира, умирание звездных земель и отцов человека.

Так восстанием на ноги положил человек начало живым искусствам — дела перестроения тела своего и вселенной.

Познавая смерть отцов, поднялся на ноги человек, и возросло чело его — алтарь воскрешающих муз — музей отцам, отодвинув к затылку органы похоти — забвения отцов.

* И звери строят непросветленное домохозяйство.

Разум человека построился в сознании раздора и смерти, — орган связи и воспоминания, план собирания умирающего и умершего и восстановления его. В борьбе и распаде человек, слабый в зверином царстве, познал необходимость соединять: так создавалась мысль человека, т<ак> к<ак> сохранение связи-единения — в подлинности, в разуме — есть память. В подлинности — разрыв, смерть, в мысли будет — забвение, то же, что в мысли человека — воспоминание, в подлинности будет — воскрешение. Так, разум есть — знание причин-отцов, истинная связь, родство живого.

Первой мыслью (связью) человека был отец — Солнце. Начало мысли человека и начало храма его — родословная. Крепость рода, все силы звал человек держать в едином духе — во имя отца.

Сын, хороня его в поглощающей земле, мысленно воскрешал его и возносил на небо — жилище умерших. Звездное небо, небесные земли назвал сын человека отечеством, не примиряясь со смертью, уничтожающей жизнь.

В оплакивании ушедшей жизни, в плаче по умершим отцам, о раздоре гибнущего мира — начало искусства человека (проявившееся восстанием на ноги, а потому первым актом строения своего).

Плача, движением рук в печали, тактом ног — выражал отчаяние о гибели, — строил ритмы. Дерево и металл под руками человека зарыдали (начало музыки). Плача словесно, хороня отца в землю, мысленно подымал его на небо (начало поэзии). Над могилами отцов, охраняя прах его, натягивал покров, кожу, мысленное звездное небо рисовал на плате — небесном своде, и в нем — образы умерших отцов (начало живописи, т. е. плана).

Всякое дело человека, всякое строительство и созидания, возводимые им, — не совершенны доныне.

Жилища его с кровом — подобие земли и неба, вещи и одежда — подобия живого организма, частей его или подобие покровов тела. Всякое созидание его — несовершенное воскрешение, — подъем в материальном и ныне как бы проба сил ребенка, готовящегося к подлинному созидаанию. Не что иное дело его, как только самоустраение для будущего совершенного искусства.

Человек создал сельское хозяйство, вынуждаемый слабостью искать пищу без борьбы. В наготы и лишениях познал он разрушающую силу грозы и бури, холод и стужу, самодеятельностью ища [зачеркнуто: возместить ущерб] жизни, создал ремесла, объединяясь в роды, положил начало обществу — селу.

И отвратился человек духом от борьбы, пожирания живым живого. Слабый силами, сострадание познал высшим благом, умиротворение увидел в братстве и лад в Единстве, в собирании.

Услышал в себе высокий закон и зверя любить, как самого себя, носителям зла, смерти и разрушения — дать освобождение.

* * *

Всех преодолел в себе человек: лисиц с их коварством, леопардов и львов с их неразумной отвагой убийства, зайцев с их робостью и птиц с чистой, но непросветленной песнью.

Бури и грозы несут человеку страдание и смерть, но их вызывает человек и носит в себе, совмещая преодоленное несовершенно. Дух человека, как дух ангелов — восстание.

Призрачна свобода человека, замкнут он и умирает в непреодоленном круговращении траты и обновления вещества, вытесняя живым живого.

Посмотри, собирает солнце светом своим распыленную плоть в ясные образы. И в лето собирают белки запасы орехов на зиму, жнец — хлеб, пчелы — мед из опыления цветов, и разумный сын собирает и хлеб и образы отцов, готовясь ко дню восстания мертвых.

Энергия, не распределенная в движении воздушных масс, в появлении жарких цветов, в распадении рек и скованности льда.

В грозе и буре вселенная: разъяренная, открывает себя в ранах, в видимой смерти отцов — падает.

Небо в слабеющих звездах пророчит тебе близким голосом о кончине. Завет его слышишь: сблизить с мировой силой разум твой, единством воли и знания восстановить тьмы тем жившего, но поглощенного.

Солнечный замысел учит держать свет, но лучший свет возблистает, созданный трудом человека в разверстой вечности.

Кто видит свет гармонии, кто не утомляется работой над созданием света, вдохновен духом, близкий к откровению тела человека в свете.

Работай же над воссозданием мира в братстве; у света пьют, набирая силы, художники грядущего искусства строения небесного рая, святые, мудрецы и дети. В этом источнике вся их энергия; все, оттуда взятое, возвращается к свету.

Истинный работник познает действие стихий, их соединение, брак и победы, ища в разуме дать им язык свободы.

Бесконечное значение в труде человека.

СОБИРАНИЕ (СОЗДАНИЕ ХРАМА)

Твое от Твоих, Тебе приносяще, о всех
и за вся.

Евхаристия

Восстанием на ноги — создан человек — слабая победа над гибелью мира (падением его, земным давлением, косным законом тяготения), и образовался первый мыслитель и первый художник.

Человек есть выражение живого соединения искусств — в архитектуре. Голова его — образ живого соединения искусств — рождающее слово*. Чело человека — орган разума, алтарь отцам, Воскрешающий музей — соединение. А очи — ведение, а уши — слышащие гармонию и разъединенность. Уста, поглощающие отцов, созидают не плотское слово — завершение искусств.

Плача в себе-храме об умерших отцах, вне себя строит человек — храм восстановления умерших — недвижимое подобие своего существа**, — образ дела воскрешения мертвых.

Объединяясь человек с человеком для борьбы с силой смертной и ее непросветленными носителями, сын познал религию действия, связь, видя спасение от гибели в единстве.

Строя единство, осозналось человеком братство родов.

В разумном братском союзе сынов и кладбища стали общими, соединились могилы и созданные сынами подобия воскрешенных отцов — надгробные памятники.

И совместно оплакивая разрушенную смертью связь с отцами, сыны в образах, представляемых подобиями умерших, мысленно воскрешали их во имя всеобщего спасения.

Отпевая умерших, храм обрел голос — музыку оживляющую (подобие будущей музыки, оживляющей прах умерших), воображая отцов и праотцев сосуществующими (икона), мысленно возносил отцов (иконостас) в звездное отечество, строя план победы над косной силой смерти совокупностью живых искусств.

Так создал разум таинство Евхаристии, план Исхода — воскрешения мертвых отцов, служащих в прахе кормом человека, завершая строение храма образа своего.

Как собрание в единство видит человек ныне красоту и силу и следует завету их в собрании чистом.

Но видит, что красота ныне не полна и сияет лишь проблесками грядущего единства всех во всем.

Истинно, храм — план единства, школа его делания, хранитель образов отцов (образов собрания в будущем)***, учитель воскрешающего музея, истинный театр героя-воскресителя.

Единый учитель разуму, ибо разум — знание причин — Отцов, ибо разума природа — есть воскрешение и связывание разъединенного.

Истинный план: собрания искусств, их таинственного значения.

* Совокупность искусств в их неразделенности.

** Таким образом создан храм, образ существа-сына, воскрешающего отца.

*** Каждый образ: созвездия и цветка, и коня, и человека, и птицы, и жука — проблеск совершенства.

Истинный план: преодоления времени и пространства, упразднения закона тяготения и падения тел вселенной. План преображения мира и освобождения от смерти.

* * *

Но не в действительности, а в мысли храм ныне преодолевает время и пространство; не жива и ограничена его архитектура и в ней заключенные иллюзорные искусства (проявляемые в косном материале — искусственно создаваемой среде).

Храм — лишь подобие будущей действительности, созданной живыми искусствами.

«С художественной стороны храм есть изображение кажущегося мироздания; верхнего неба и земли*, изображение не земли, только отдающей своих мертвецов, но и неба, населяемого воскрешенными поколениями»¹⁰ — в подобии, а не в действительности. В действительности** — храм представляется образом — школой действию внехрамовой Евхаристии.

«С технической же стороны храм представляет приложение земной механики, которая сводится к удержанию тел от падения». Архитектура земная храма и человека есть противодействие падению, поднятие, поддержание, некоторое торжество над падением тел, давая им опоры, строясь на законе тяготения.

Не жив храм совершенно, но и не мертв, есть и не есть, ограниченный временем и пространством, — разрушается косной силой. Подобие величественности вселенной, — он ниже ее, но выше вселенной по смыслу.

«Смысл его в том, что он — проект вселенной, в которой оживлено все то, что в действительности умерщвлено, и где все оживленное стало сознанием и управлением существа, бывшего слепым».

* Н. Ф. Федоров. Птоломеевское миропредставление, верящее, что есть верх и низ, небо и земля, что человек поставлен в центре вселенной⁹.

** Коперниканское миропредставление, знающее, что есть лишь небесные земли, что нет верха и низа.

ИСХОД

Или вы думаете — нет иного пути к бессмертию, как только через могилы.

Филарет

В вопросе об отношении разумных существ к неразумной, бесчувственной природе человек, или сын человеческий, все даровое должен заменить трудовым. Он должен быть работником, а не рабом и не господином, [он] воссозидатель, а не Творец и не Создатель.

[Н. Ф. Федоров]

Мы знаем то, что сами же творим.

Кант

Творить мы не можем, но воссоздавать.

*Н. Ф. Федоров*¹¹

«Труд есть религия» — подъем падающего и рассеивающегося в смерти.

Трудясь, человек созидает самого себя, готовится к обновлению вселенной.

Религия, которая не есть труд, да погибнет, злое наваждение блудящего духа.

Разум человека — строитель. Строя себя, стремится он воссоздать дом свой.

Разум знает стремление окривления в единосущие, но нет человеку иного пути к действительному познанию, как только трудом над строением себя, в его домохозяйстве. В труде Воскрешения.

Работа воссозидания умершего есть жизнь.

Из глубины разумного художника-сына возникает священный замысел.

Ныне человек призывается быть работником — божественным мастером воскресителем и великим архитектором неба, держателем вселенной.

* * *

Отыскивая причину-связь явления своего, познал человек, что отец — причина; разумный, слышал, осязал и видел в Отце, и встречу с умершими стал говить, придя в разум, не мысля одинокого счастья.

Познал, что попирает ногами своими персть истлевших отцов и что за пределами его — легионы умерших, и что смерть их — от слепого мира.

Мужая, приметил, что время приходит обновить солнце, новые небеса построить нетленными.

Увидел, что души истощаются, как влага в круговращении вещества, запечатленные немотой, и что лучшее убивает смерть, благо отнимая живого.

Строя ум свой, познавал, что не распределенная энергия смертна, — истребляя живое, и что стужа убивает совершенство.

Видел, что дикая воля вихря — зло и бездвижность воздуха — к гниению и мору.

Видел, что небесные светила, как плод, отцветают в наливе, — подобные земле.

И познал, что и человек в вихре рода, проносимого во времени, как столб огненный — потухает, и царства никнут в круговороте.

* * *

Изнуряя в диком бессмыслии самого себя, нынешние искусства человека — игра снов; бодрствующий смотрит с содроганием на искусство блуждающего ума, плод безжизненных во-ображений.

Ныне одинокий, разумный художник — сын человеческий, страдающий умершим, бродит по мастерским художников, ужасаясь дикости созидания образов — подобий человека и гибнущего мира*, не зная высоты и значения искусства, а пьянствуя образами.

Но он знает, что художники тайным сосуществованием с природой чувствуют в красе ее мысль восстания и собирания мира, чувствуют тайную природу образа (плана воскрешаемого) и чутки к тихому знаку готовящегося освобождения.

Художников-ученых зовет учитель силой соединенных искусств быть отцами отцов, архитекторами-спасителями мира прошедшее возвести в несказанное сегодня, умиротворить дух в вечной полноте, не знающей смерти.

Назначение и смысл труда разумного сыно-человека — созвать Собор — Воскрешающий музей — и стать художником-астрономом-регулятором, не отделяя науку от искусства и религии истинной — почитания отцов**.

* Иллюзорных искусств.

** Это будет переход от искусств иллюзорных (Птоломеевского миропредставления) к искусству действительному (Коперниканское миропредставление).

Воскрешающий музей — храм, орган, видящий продолжающееся строение мира, а вместе с тем и падение, гибель его, — обратит силу земного воинства в небесное — орудие действия музея-регулятора (метеорического и космического процесса).

Пришедший в разум человек объединит духовные силы, соединится в Братство. В едином опыте, труде-знании, строя орудия и испытывая действия напряженности тел, поставит первым делом всеобщего труда — устранение раздора, бурь, грозы вселенной, безобразные силы возводя в материал новой архитектуры*, соединяя живое с первоначалом, строя тела из огненных зерен**, ибо назначение искусств человека — восстановить в подлинном историю в совершенстве.

* * *

Время прошло человеку жить беспорядочными снами; не сны призван художник сыно-человек строить, а соотношения тел — живой мир. Великие держащие силы освободит человек музеем — собором, собирающим роды в единый род для реального созидания прообраза совершенства и полноорганичности, единой волей музея подымая мир на высшую ступень, собирая угасающий свет.

Деля работу познания напряженности тел на дневную и ночную, 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.

Так, став мыслителями в действии, человек человеку представит как работники тайн Божиих, готовя встречу с умершими, возвращая их к пламени жизни.

Воплощая в дело Божественный образ просветления материи, Воскрешающий Музей утвердит мир в мире, превращая необузданные силы хаоса в нестошающуюся мощь, внося как регулятор действий (воля) сознание в природу, гибнущую в междусобной борьбе, и воссозидая чистую, вечно светлую, бессмертную плоть.

* Коперниканской: удерживающей небесные тела от падения.

** Атомов, электронов.

Цель Воскрешающего Музея — органа муз — есть действительный хоровод, подлинный солнцевод (движение посолонь), имея силу овладеть движением небесных тел и земли, возвратить жизнь умершим.

**УМИРОТВОРЕНИЕ СТИХИЙ.
НАЧАЛО ВНЕХРАМОВОГО ДЕЙСТВИЯ
(Регуляция метеорологического процесса)**

Астрономия будет обращаться к астро-регуляции, а человеческий род станет астрономом-регулятором, в чем и состоит его естественное назначение.

Орудия, придуманные человеком для взаимного истребления, станут средством спасения от последствий зла расхищения природы.

*Н. Ф. Федоров*¹²

Не человек человеку враг, а подлинный враг его — сила слепая, несущая бури и грозы и весенние холода, град и стужу и мор и всякое ослабление и смерть всему живому.

Великие моры и засухи несут смерть многим миллионам детей, мужей, стариков и жен, опустошая обильные цветом края в пустыни.

Как знамение долженствующего быть общего дела, голод учит объединиться в единую армию — небесное воинство*, отложить междуусобные раздоры (невольное отражение космической войны, бессознательной жизни природы) и соединенной силой обратиться против подлинного врага — слепых стихий, несущих смерть человеку.

Смысл армии — восстание против врага, враг же разумного существа — в неразумной природе.

Единясь против угнетающих сил, человек создал общество, ныне же орудие его служит убийству себе подобных, носителей разума.

Высокое же назначение оружия — защищать, охранять жизнь.

Охранить жизнь зовет сын человеческий, в благо употребленным оружием дать жизнь голодающим**, овладевая ходом метео-

* «Войско, имеющее для себя идеал, или, точнее, план на небе, сделается небесным, когда осуществит этот план на земле» (Н. Ф. Федоров)¹³.

** «Не из ограниченных запасов пищи, даваемых случайными урожаями» (Н. Ф. Федоров).

рологического процесса, посылая дождь, вызывая грозы и устанавливая ведро, по нужде краев и стран, возвращая хлеб — прах Отцов — на пищу человеку.

Обеспечить урожай от произвола слепых сил, накормить голодных миром — долг человека, даровое заменяя трудовым; низводя солнечную силу (электричество) из вышних слоев воздуха, разрушая грозы и бури, находя лад их ходу.

Так, внеся строй в явления, избавится человек от ослабления и болезни, возрождаясь и набираясь сил для высшего дела, разрешая противоречия сословий: города и села, лица и общины (государства)*, закрепляя делом исход из хаоса в космос, обращая ход истории из бессознательного в сознательный и разумный.

Истинное первое дело будущего человека новой истории — метеорология, ясный труд Воскрешающего Музея.

Время познать человеку зло городов, приносящих расстройство ходу метеорического процесса, зло скопления фабрик и заводов, истощающих лежащие в земле солнечные силы, уничтожающих леса, отравляющих и иссушающих реки, и тем вызывая голод, отравляя воздух смрадом и гниением**, производя пустые вещи, увеличивающие обаяние полового влечения.

Время познать зло слеподействующих армий, охраняющих рынки и производство подобию — тлен.

Не зло ли — обращение селянина в раба завода, зло в городах, делающих сыно-человека на раба и хозяина (раба рабов).

Время познать хаос общины и ее слеподействующей силы — армии (раба хозяина, раба рабов).

Общим отеческим делом — искусством — избавится село от угнетенности и насилия города (не сеющего и не жнущего).

Путь исхода человеку один: преобразить село, охраняющее кладбища отцов, соединив его с городом (знанием).

В села, к труду освобождения земли от гнета слепых сил зовет учитель образумившегося сына, нового человека будущей истории, обратив города в музей и школу воскрешения, строящие орудия, утончающие зрение, слух, и орудия передвижения, [зовет] овладеть силами, рождающими хлеб***, преображая сонное село в новое деятельное село — Воскрешающий Музей, борющийся в регуляции

* Регуляция метеорологического процесса — переход к Коперниканскому искусству.

** Будущему не нужны будут металлы, добываемые тяжелым трудом из глубины земной: их заменят металлы метеорического и космического происхождения, привлекаемые из небесного пространства регуляцией притягивательной силы земли и обрабатываемые в городах (кустарн<ые> производств<а>).

*** 3-й милитаризм.

метеорического процесса с суховеями с востока и с влажными токами, несущими ливни с запада.

А также, распределяя влагу (от экваториального кольца гроз до полярных сияний), направляемых устройством в полярных зонах Лемстремовых аппаратов, поддерживаемых на необходимой высоте аэростатами.

«В природе внешней, в земной планете (и в солнечной системе) нет правящей, производящей равновесие, силы. Грозы и сияния (северные или полярные) указывают на отсутствие регулирующей силы. Громоотводы как регуляторы гроз и Лемстремов аппарат как регулятор сияний есть начало устройства аппарата, подобного нервному, который должен управлять ходом самой земли. Все тела способны приходить в грозное состояние: на солнце видим это в форме пятен, а на земле — в виде воздушно влажных токов, отдаляющихся от полосы (т. е. от тока) гроз и тишины, обходящих всю землю и сопровождающихся большими или меньшими грозами. От этих-то токов, находящихся в неизвестной еще связи с подземными, а быть может, с циклонами или гольфштрамами, и зависит жизнь растений и животных, т. е. урожай и голод, размножение и падеж скота. В метеорическом процессе заключается сила, которая носит в себе голод, язву и смерть. Если жизнь солнца состоит из непрерывных и повсеместных на нем, — только неравной силы, — гроз, то и земля, кроме отражений солнечных молний, и сама производит грозы и молнии, непрерывные в грозном кольце, прерывающиеся в умеренных поясах и переходящие в полярные сияния в холодных краях земного шара. Вся жизнь вселенной есть непрерывная гроза и буря разной напряженности, потому что сила вселенной есть еще сила не регулируемая. Изучать природу — значит отыскивать способ разоружения грозовой силы и обращения ее из разрушительной в воссозидательную, воскрешающую.

Вселенная — метеорический процесс, сопровождаемый непрерывными грозами и бурями. Если сила, производящая эти грозы и бури, будет грозовой силой, то изучение ее будет изысканием способов разоружения этой разрушительной силы, регулицией ее, изысканием способов обращения ее из грозовой, разрушительной, в воссозидательную. Без такого обращения, эта сила, разрушающая все, и себя разрушит; само солнце и все солнца — есть грозное облако, которое разрушится вместе с последней молнией. Эта сила может быть управляема только совокупными усилиями знания и труда всех людей» .

* Философия Общего Дела. Т. II. Н. Ф. Федоров¹⁴.

ПРЕОБРАЖЕНИЕ МИРА
(Регуляция космического процесса)

Преображение показало Христа, оно со-единило двух великих деятелей: устроите-ля общения и управителя природой — Мои-сея и Илию, явившихся правой и левой рукой Воскресителя.

Н. Ф. Федоров

Увы, бедный род человеческий, как не-много уразумел ты в продолжение целых семи тысяч лет тайну и цель бытия твоего на земле, и как мало приблизился ты к сво-ему высокому предназначению.

*Филарет Московский*¹⁵

Гибель мира, ливни кометных облаков, падение звезд зовем пре-дотвратить, разоружая грозу вселенной силой единства Вос-крешающего Музея-храма, ибо спасение в едином деле человека, примирившегося с братом.

Спасение миру в человеке, оставившем оружие как силу разру-шающую, спасение миру в человеке, обратившем оружие в силу Воскрешающего Музея — в силу воссозидательную единства чело-веческого рода.

Пройдет время, и новый человек разумной истории не будет искать живого мира в отвлеченности, во сне: ясным взором видит он мир, действительный, страждущий и непросветленный, лежа-щий пред ним, ожидая разума сыновнего дела.

Сын человеческий знает, что не разрушать подъем мира при-зван он, но завершить его восстание в немыслимой чистоте, рас-крыть красу цвета земли и вселенной в новой совершенной свобо-де и нетленном свете.

Любя живое, —цветок раскровенный в свежей плоти и небес-ную землю, сияющую трепещущим светом в погасании, — тру-дись предотвратить их падение и распад.

Трудясь же высоким, разумным трудом, любя все живое, не воскреситель ли ты, не сын ли, ищущий пытливо причины враж-ды слепо воинствующей вселенной. Не умиротворитель ли ты — работник Воскрешающего музея — воин небесный.

Ты в соборе воскреситель-художник, обладая высшими силами с божественной думой, живой орган разума — ярчайший цвет земли.

Любя живое, сострадая умершим отцам, ждущим разумного тру-да сына, великий художник, в могучем труде проникнув пытливым

ведением в хаос слепой войны природы, многосердной волей, многими силами единого хора предотвратив голод и уврачевав болезни, должен снизвести от светила-солнца его силы на землю, возбуждая и ослабляя ее напряженность и воздействуя на небесные земли, сдвинуть землю с ее пути-орбиты и овладеть ходом ее в между-планетной среде для подлинного и величайшего искусства, таинственного танца — начала перестроения тела человека и земли в совершенном образе танца Воскрешения Мертвых *. Трудами всех сынов человек, став начальной причиной самого себя, создаст себе бессмертие в едином деле искусства-танца свободного парения в небе.

Управляя ходом земли, человек — кормчий небесного корабля, небесный воин вечного мира, преодолевший в себе человека-зверя, — Божественный художник, готовящийся собрать и воссоединить живые искусства: голоса, движение, радостный цвет — в единый свет, в жизнь.

Восхищено мое сердце высоким, прекрасным танцем, строящим жизнь **, воссозидающим танцующих и землю из первоэлемента, танцем упразднения: разлуки, смены рождения и смерти, великим танцем, дающим бессмертие, упраздняя слепой закон вытеснения и смерти.

Привлекая силы солнца, заряжая напряженностью притягивающих и отталкивающих сил землю, внося свободным летом лад и пролагая огневые пути-метеориты, вознесутся бессмертные сыны на ближние планеты, всюду внося разум-лад и строй, овладевая бегом небесных земель, охватывая силу бурь, возбуждаемых солнцем на землях-планетах.

В ширящемся потоке движений танцем прекрасным воссоздадут их, новые зажгут из небесной россыпи солнца, обновляя небо.

Так предотвратят сыны гибель вселенной, преображая закон падения слепых тел *** в закон любви, в силу, восстанавливающую и движущую миры.

О, как могучи мои дети, и братья, и сестры, свободные в едином труде, на свободной земле, танцующей божественный танец начала преображения; строят они совершенство не во сне и не в отвлечении, убивающем жизнь, а в действительности, любя живое и умерших, искупляя несовершенство силой дела любви — искусства.

* Современное искусство танца есть подобие танца Воскрешения Мертвых, перемещение опор, управляемое разумом-музеем.

** Жизнь клеточек животных и растений (биологические процессы) находятся в очевидной зависимости от двух движений земли: вокруг самого себя и вокруг солнца.

*** Привязывающий человека к мертвой земле.

Чутким слухом сыны и дочери человеческие в сострадании услышат биение и трепет частиц шевелящегося на холмах и низинах праха умерших и, как художники, проникающие чувством притаившееся бытие сосуществований, установят родственность живых гармоний и найдут единство звуковой воскрешающей силы и образной, также числовой и пластичной (конструктивизм), познав, что сила искусств — воскрешающая и что истинное искусство — есть внехрамовое действие Евхаристии, превращение хлеба и вина в тело и кровь отца, что искусство (дело) есть искупление — Воскрешение Мертвых Отцов.

Мертвы учителя наши, побитые камнями в слепоте, мертвы мой учитель и братья и друзья, и буду мертв и я, и телом своим буду кормить сына для высокого дела. Рассеются тела наши по священной земле, поглотившей отцов, взявшей живую красу в чрево. Но будет день, в танце Воскрешения зашевелится прах наш, и каждая частица тел наших благословит свет разума, жажда искупления и возрождения, заслыша живую музыку хоров воскресителей сынов, чтущих отцов, давших жизнь.

ВОСКРЕШЕНИЕ МЕРТВЫХ ОТЦОВ (Внехрамовая Евхаристия)

Синтез живых искусств — воскрешение мертвых.

Твое от Твоих, Тебе приносяще, о всех и за вся.

Таинство Евхаристии

Поглощенный, будешь возвращен поглотившими.

Василий Великий

Умершие отцы ояготили землю, тело их в прахе — корм сынам. И после смерти своей отец поддерживает и ждет сына, высшего дела ожидая от его разума.

Вращивая хлеб разумным трудом, освобожденный человек от слепоты воинствующих сил природы приходит к отцу как к истине, связывая жизнь в родство, непоколебимое смертью.

Отягчена земля умершими, а сын рождает сына во тьме, и во тьме сыны живут, созидая призраки и подобия жившего, и в слепоте брани забыв отцов, гибнут, разрушаемые безудержными силами смерти.

Спит сын, строя подобия совершенного мира, упиваясь образами, как вином упивается слабый, обманывая себя блеском силы и покоя, страшась яви мира, разрушаемого и смертного.

Славя словом и пляской брачное пиршество, опьяненность — вином, течение времени и весну — кратковременное торжество силы рождающей*, сын широко разверстыми очами не видел проклятия смен несовершенного восстания жизни.

Новый человек, исшедший из хаоса слепых сил, трезвой памятью об отце и вдохновением сына, как образа его и духа, в единстве которого они пребывают, — овладев движением небесных земель и силами новых солнц, возжженных им по слову разума, перестроив их в новые тела, блистающие, как снег в свете, достигнув трудом власти бессмертия, — не мыслит забвения мертвых, ибо мудрые знают, что и человек, и вселенная, и мысль, и дело человека — есть подобие воскрешения, незавершенное воскрешение.

Познав в мудрости, что дело искусства человека есть воссозидание отцов-причины, и положив силу искусств в труд воскрешения, в глубокой нравственности и любви, в полноте знания приступит единый в воле, чувстве и мысли род человеческий — собор Воскрешающий — в благоговении к величайшему таинству жизни — Внехрамовой Евхаристии, силой оживляющих искусств музыки, танца и образа пробуждая из могил умерших.

Зазвучат мощнее океанов хоры художников-сынов, и посылаемые грозы в глубины земли сотрясут ее, и польются из нее под земные воды, вынося прах отцов.

Высшей музыкой и проникновенной гармонией звучат души и тела живых, и совершенная небесная музыка рождаемого Богочеловека едина с образами отцов**, сотканных Богочеловеком совершенно лучами живого, благоухающего света.

Строительной силой небесной музыки как тайной сути живого зазвучит в ладе с содроганиями частиц праха отца, благословенной волей сына поднимется в вихре восстаний к образу света рассеянный прах отца, и наполнится силой музыки образ света, и вздрогнет и оживет отец в блистающей цветом свежей плоти, и прояснится чело воскрешенного, и восстанет мертвый, оживший в полноте жизни, истинной красоте и неиссякающей бессмертной силе.

И будет совершенное родство сына и отца, ибо сын будет отцом отцу и отец — сыном сыну.

И совершится таинство искупления человека и победа над смертью, исход его из несовершенства силой соединенных искусств в царство нетленности, бессмертия и полноты.

* Язычество, трагическое мирозерцание.

** Небесный иконостас.

Совершив высшее дело жизни — утверждения мира в чистоте и единстве, — человек, самосоздавший себя, подобен Божественной Первопричине; сияющий в радости и неувядаемом свете человек-воскреситель больше человека, и имя ему — Богочеловек, властитель разума.

Возликует и возрадуется всякое сумеречное создание, восплещут деревья и загорится высший разум у низших творений, став в любви преобразующей равными высшим тварям; освобожденные от рабства, косного вращения жизни, мудрые братья они вышшим Духам, различные проявления наивысшего Отца.

Возблистает краса света, и не нема будет и не затаенна, звучащей музыкой, живым голосом будет свет, проникая в свободу светлый дух сыно-отца единых в духе.

Нежданно радости и бессмертное счастье мира в вечности познает сыно-отец, видя невидимое, слыша неслышанное.

Рев бесчисленных океанов в разъяренной буре — в обновленном небе заглушится согласной песнью.

Ибо что грохоты и голоса океанов пред музыкой оживленных сфер, в которой свет и звук — одно, где цветы — сплетенная гармония и горят светом.

Новое ухо и новое око в силах познать голоса и свет обновленного мира, и новый богоносный разум совершенного человека вмещает то, что не вместится в нас, скованных рабством и угнетенных раздором.

Так совершится страшное и великое таинство Евхаристии, обращение праха отцов — хлеба и вина, служивших кормом человеко-сына, — в тело и кровь отца*.

* В акте Евхаристии как подлинном синтезе искусств, в противоположность иллюзорному и техническому синтезу искусств подобию — театру, совершается подлинное же, а не иллюзорное действие, т. е. на сцену выходит не лицедей, носящий маску героя, а подлинный герой, актер (деятель).

Театр (синтез иллюзорных искусств) рождает иллюзию героя или явление и, созданный трагическим мирозерцанием, изображает гибель мира (трагическую гибель героя, убиваемого роком, судьбой — слепыми силами). Иными словами, театр показывает разрушение мироздания, его архитектуры, так как опора его — человек — гибнет.

В храме же, как изображении мира долженствующего быть (план Воскрешения), погибнувший герой — опора мира (покойник посреди храма) — воскрешается совокупным трудом и молитвой.

Органический синтез живых искусств будет воскрешение. В воскрешении причины — отца.

Эстетика вбирает этику, идеальное становится реальным, то, что было трансцендентным, становится имманентным.

Объединяются в бессмертном образе живые искусства, разрушенные слепой силой, — и побеждается смерть.

Оживляются и одухотворяются небесные земли — долг мудрости сына — и поддержана падающая вселенная.

С земли, как с престола вселенной, исходит воскрешаемый отец, а за отцом — праотец, как ряды времени (и побеждается время), и поднимаются на небеса, чтобы преодолеть пространство и чтобы стать в чистом лицезрении с Отцами Отцов.

ВОЗНЕСЕНИЕ И ПОСТРОЕНИЕ (Коперниканская архитектура)

Искусство начинается на земле и завершается на небе.

Н. Ф. Федоров

Возрожденные, восставшие силы отпрянут от земли, возносясь в ширь вселенной, и одушевят небесные земли, сдвигая их с путей, установленных косным законом тяготения. В божественном танце-движении перестроит человек плоть свою, и новым светом возгорятся благоуханные тела вселенной — жилище разумных духов.

Овладевая небесными мирами, человек, как солнце, движущее звезды, просветляющий бытием просветленной жизни немые пространства вселенной, держащий блаженные силы.

Ставший трудом Богочеловеком, сыно-отец, зиждитель неба, архитектор вселенной, дома обитания мудрости, — построит единый, вечный, живой храм миров, не ищущий опор, ибо опорой его — совершенный закон-любовь. Зачав светлое творчество воссоздания живого в неувядаемой молодости, даст совершенный разум форму устойчивую просветленной плоти мира, чтобы она жила в вечности.

Возожгутся сыно-отцом мощные кометы и поплывут в небе, звуча и гремя сладчайшей музыкой.

И игра ее — часть строя вселенной; собираемые кометы в силу заключатся в мощные солнца, подобные неувядающим блестящим цветам, сотканным из слова (высшей плоти) и музыки.

Воскрешением преодолено восставшими сынами время; вознесением и овладением миров — преодолено пространство.

И познана вечность сыном в полноте жизни, в глубине знания.

Поддержан падающий мир, и мир будет в совершенной любви — Троицинстве Отца, сына и духа, в несмеркающемся утре, в неувядающей весне*.

* Троицын день.

Воспряла живая краса, собранная в силу, и горит тысячами искрающихся лучей, льющих сладость жизни духам-сынам, ставших единым с созданием.

Вселенная в хороводе*.

Млечные пути, зажигаемые сыном из космической пыли, — материал небесной архитектуры, храма, движущегося в вечности, переполненного голосами тьмы тем восставших, слагающих победную песнь разуму-плотнику.

Воплощая совершенные искусства в Слово в славе.

Нельзя слышать неслышанное, нельзя видеть невиданное.

Чаяние души моей рождает мое слабое слово о вечности и совершенстве любви и света.

Где у человека слова о совершенстве?

Изумляется мой слух мощностью всепроникающей песни Слова в славе.

Да и можно ли говорить о вечности?

Если бы обладал я многосложным разумом и тысячью уст, чтобы каждым петью свою мысль, объединенную согласными целыми, и то невозможно говорить о величайшем — о вечности, ибо беден язык человека, скованный временем, угнетено слово человека, слабое и смертное, зажигающее не жизнь, а подобие.

Очи мои сверкают радостью в надежде видеть не погасающие сонмы миров, переполненных жизнью.

Какое смятение будет — видеть неразрушаемые одухотворенные солнца, слышать звучание огненных колес в вечности.

Изнеможено слово мое, и я, прислушиваясь к мудрым голосам, благоговейно склоняю голову и благословляю торжество моего духа, порывающегося к совершенной любви, не знающей утомления и смерти.

Родные мои, отец и мать, братья, сестры, жена и дети моих братьев, — жду вас в воскрешении** на вечное свидание, во откровение Слова для совершенной Любви.

В ней встретимся взаимопроникновенно, образуя вечную славу, все любя, биение жизни преисполняя благоухающим светом.

Будем жить один в другом, и небесные силы откроют нам тайну бытия своего, и узрим лицом к лицу Отца.

* Сельский хоровод, движение посолонь, городские крестные ходы — подобие Коперниканской архитектуры.

** «Идеальность форм знания: пространства и времени в воскрешении станет реальностью. Всеобщее воскрешение будет единством истории и астрономии, или последовательности поколений в совокупности, полноте, цельности миров. Трансцендентальная (предопытная) эстетика пространства и времени станет нашим опытом или всеобщим делом». (Н. Ф. Федоров)¹⁶.

И сокровенные содрогнутся недры в гармоническом звучании, раскрываясь и просветляя сонмы восставших сынов, образуя хвалу Пресвятой Троице.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Архитектура, Строй, Гармония миров могут быть результатом не мысленного знания, а управления мирами.

Н. Ф. Федоров¹⁷

Тоска в трудных блужданиях терзает сына, забывшего отцов; не находит он места под солнцем, убийством ищет утвердить бытие свое, и в бессмыслии точит косу своей смерти. Обольщается отсветами, не видя их угасания, не трудясь над расцветом их, жив лишь во сне, в яви же падает.

Ужасается смерти, но стоит, обреченный ею, в бессилии.

Растерянно живя, истощает силы души и вот уже ненавидит жизнь свою и Отца, родившего его, ненавидит брата и друга.

Забыв отца, сам осуждает себя, а сердце его подобно камню.

Нет утешения ему пышным и многоцветным сегодня, завтра надвигается, как рок.

Делами сегодня к новому утру пробуждается рабом.

Засмеется — оглядывается, радуется — и не верит радости.

Легкий, проходит он как видение, горит соломой, но в убийствах — первый, ибо ищет силы и тяжести своей.

Любит он новое, как женщина, и обманывается, и вновь ищет.

Переливание из оскудевшего в пустое, меняя форму, — называет искусством.

Разумный сын, любящий отцов, — знает дело жизни: прост и кроток он, как голубь, ищет не счастья, а труда, — следуя завету восстановить человека и гибнущую вселенную.

Чистый, в простоте, примиряет и объединяет у общей трапезы враждующих, чтобы построить из человеков воскрешающий храм-музей для общего дела: накормить голодного силой оружия, обращенного на благо жизни, и преобразить село, охраняющее кладбища, — в село, воскрешающее отцов.

Ибо мудрый знает, что искусства — таинство Евхаристии — Воскрешение Мертвых, истинное дело. И следует истине в деле жизни, чтобы воссоздать единством человеческого рода обновленную жизнь в обновленном небе.



В. Н. ЧЕКРЫГИН

< Из «Мыслей» и писем >

МЫСЛИ 1920—1921

Читаю Николая Федорова, московского философа. Его мысли совпали с моими, это заметил Лев Федорович¹, когда читал его. Воскрешение умерших, но не Воскресение. Воскрешение активное, нами, сыновьями умерших отцов. А не пассивное ожидание чуда Воскресения, совершившегося бы помимо нашей активной воли, работы воссоздания. Всякий опыт, не имеющий характер коллективного, общего творимого всем человеческим родом, не полон, не достаточен.

Только тогда, когда наука примет характер зрелый, т. е. вышедший из стадии кабинетности единоличия, — результаты будут положительными, т. е. знание о данном будет не частичным, не гипотезным. Мы должны быть воскрешенными нашими сыновьями во плоти. Если мы не можем, не в силах теперь воскресить наших умерших отцов. Воскрешение состоится не в мысли, так же и искупление, а в плоти. Воскрешенными отцами будут заселены звезды, ход которых будет регулирован общей волей всех живущих, т. е. хорами (регуляция метеорического и космического процесса). Мысль грандиозная, всеобъемлющая, природная — прекрасная. Вечной жизни жаждем мы не только для себя, только для себя я не принял бы, а для всех умерших, живших до нас, только в полноте общей жизни мыслимо познание жизни и приближение к Святой Троице.

* * *

Русская Икона — творение мудрейшего из искусств. Его выражением или, вернее, темой служит образ во всей ясности очищенной плоти. Я совсем другого взгляда на живопись, чем европей-

цы. Станковая живопись не что иное, как фрагмент бытийный, [фрагмент] общей трагедии, выражением которой может быть только фреска, фреска произошла из храма и храм ее природа. Храм есть выражение Птоломеевского мировоззрения. Храм есть план мира и жизни. <...> Образ, если он не иллюзорен, а подлинно реален, — есть то же, что храм, — план будущего воскрешенного или того, что проявится из мира невиденного нами, а лишь предчувствуемого. Всякое произведение Птоломеевского искусства (нам еще далеко до Коперниканского) есть лишь подобие. Будущий художник будет ткать лучевые образы воскрешаемых, оживляемых. Мы должны овладеть метеорическим и космическим процессом, воскресить прежде живших, заселить ими звездные пространства. Общей волей (хорами) бессмертных и воскрешенных к бессмертию создать небесную вселенскую архитектуру. Это подлинное коллективное творчество. Это хранит православие, я же говорю словами Федорова, с коим я в единомыслии.

* * *

Моя живопись хотела бы ткать образы более совершенные, чем образы мира явлений, те образы, которые у природы стоят на пути намерения, как говорил Гете. Несомненно, что Воссозидание умерших будет в очищенных образах, которые есть основа, не затемненная отклонениями. Эту основу, первоначальный чистый образ, всякий подлинный художник прозревает.

* * *

Только трудом нашим восстанут к бессмертной жизни умершие отцы, матери, братья, сестры. Роль дочерняя в труде всеобщего воскресения огромна и благоуханна.

* * *

Русская Икона, одно из величайших чистейших искусств, оно мистично, как всякое подлинное произведение, место иконы в храме. В сущности, всякому подлинному произведению место не в музее, а в храме. Ренуар сказал: «Искусству учатся в музее». Согласен, что искусству можно будет учиться в музее, если храм будет музеем-Кремлем, т. е. тем музеем, о котором говорил Федоров, наш мудрый хороший Федоров.

В. Н. ЧЕКРЫГИН — Н. Н. ПУНИНУ²

29 декабря 1921. Пушкино

<...> Я решил поговорить с Вами, чтобы совместно выяснить окончательно и разрешить, если это представится возможным — наиболее резкие проблемы нового искусства.

Вернее и точнее говоря, я хочу познакомить [Вас] с теми идеями (новыми), которые, как мне кажется (больше того, я уверен), разрешают все неясности и противоречия методов совр<еменного> искусств<ва> и культуры.

В этом письме я кратко изложу Вам результаты моих исканий (которые разрешились, будучи по пути, моим великим учителем).

За последнее время наиболее интересным вопросом, оживленно дебатующимся на диспутах, обсуждающимся в среде художников и лиц, близко соприкасающихся с искусством, — является вопрос о синтезе искусств.

Насколько повышен интерес к этой проблеме, можно судить по тому, что в Москве на средства государства учреждена синтетическая комиссия, официально именуемая Российской Академией Художественных Наук³.

Назначение ее — искать пути к объединению, к синтезу искусств.

Вопрос о синтезе — является вопросом модным, многое число раз касались и Вы его, и так же как и вышеупомянутая Академия, впадала в полное глубокомыслие и — в конец — в запутанность.

Этот же вопрос имеет значение глубочайшее и священнейшее. Разрешение его будет *откровением*.

Думаю (и конечно, я не ошибусь), что Вы человек образованный и знакомы с философией, а потому я позволю себе свободу (за недостатком места в письме) кратко изложить мысли, которые я считаю философским разрешением проблемы синтеза.

Шопенгауэро-Вагнеро-Ницше-Скрябинский синтез приводит к действию театральному. Иллюзорные, разделенные искусства, технически, а не органически связанные, рождают *явление иллюзорное же*. Искусства, проявляемые через искусственно устанавливаемую среду, — могут механически синтезироваться в *лицедей* (но не *актере*)*. Ландшафт, на фоне которого живет лицедей ([в отличие от] героя истинного), — не имеет органической связи с музыкой, словом, движением танца и *архитектурой* театра (свод театра), не принимает участия в трагедии. *Внутренняя мысль театра (идея трагедии) — падающие тела вселенной — не находят опоры — герой гибнет.*

* Актер — есть деятель, лицедей же носит маску, изображает героя.

Примечание: Все тела вселенной падают, мир гибнет, отношение же опор к поддерживаемым частям дает все разнообразие стилей. Архитектура. Человек в вертикали, он восстанав<ливающаяся> опора.

Синтез, рождающий иллюзию прежде жившего, бывшего, есть рождение непрочного явления. Подобный синтез — иллюзия, бесильная соединить *живые искусства* прочно — герой умирает.

Что могут родить искусства, устанавливаемые через искусственно-создаваемую среду? Ограниченность, тленность, иллюзия; все в ней призрачно, греза, как бы во сне (вспомните театр, зритель видит сон, происходящий на сцене), — зритель соединен с актером. Призрак же, сон — не есть действительность.

Так произведения театра (трагедии разделенности жизни не только в отображении на сцене, но и в действ<ительности>), а потому и произведения: кубизма, конструктивизма, абстрактивизма и образного искусства — ограничены, не действительны, соединяют зрителя и актера и вовсе не синтезированы с музыкой, зрением и движением живым — *они остаются в птолемеевском мировоззрении* (т. е. верящем, что есть верх и низ, небо и земля, что наукой отрицается и философией также как кажущееся). <...>

Татлинская архитектура и архитектура Парфенона (простите за сравнение), абстрактивизм Малевича и русская икона — *иллюзорны*, установлены через искусственную среду, связаны технички, *ищут* опоры (так же как и вселенная связана по закону тяготения, притяжения) — и подвержены разрушению — смерти; если произведение смертно, полный ли это синтез? нет! технический, не полный.

Человек — синтез более истинный живых искусств, но несовершенный, ибо ищет опоры и гибнет в смерти.

Человек есть музей (не только натуралистический), ибо он тогда был бы пассивен и мертв, но он *деятель*, обладает разумом, природа же разума сложилась (по исследованиям позитивистов) по закону ассоциации, памяти. *Воспоминание же субъективно — будет объективно Воскрешение, субъективно забвение — объективно смерть; субъективно сохранение связи (ассоциация) — объективно сознание родства.*

Человек [есть] синтез — явление = сын и синтез — причина, рождающий = Отец. Человек есть сыно-человек, т<ак> к<ак> он не единственен в абсолюте (единство в абсолюте — есть смерть, вот в чем Гегель).

Человек — живой синтез — *Музей воскрешающий*, но не натуралистический.

Построенный им образ себя самого и вселенной — есть Храм, действие литургии, есть план *Воскрешения*. Мысль архитектуры храма — плановое преобразование Космоса. <...>

Храм же остается в Птолемеевском миропредставлении, ищет опоры, подвержен разрушению как непрочный синтез, — а потому Храм, как и все искусства, есть в природе его *план* дела.

Природа иллюзорных искусств, остающихся в Птолемеевском мировоззрении, не имеет абсолютной ценности, т<ак> к<ак> она *плановая*.

Воскрешение мертвых отцов в действительности — есть дело искусств.

Полный же синтез есть Преображение Космоса (вселенной), овладение космическим процессом, преобразование косного закона притяжения, тяготения масс (и тел гибнущей вселенной, ждущей опоры) в высший закон — истинную опору — *любовь*.

Построение рая — есть совершенное родство, встреча родов, тьмы тем живых искусств, [их соединение] в единый Род.

Оживленные, одухотворенные небесные тела искупленной от гибели-смерти вселенной есть *материал небесной истинной конерниковской архитектуры*

Завершение — *слово в слове* воплощение трех ипостасей.

На этом я пока остановлюсь, — я не сказал Вам как, каким путем произойдет действительный синтез — Воскрешение отцов наших.

Но Вы поняли, вероятно, уже, что не чрез противоположность, не чрез Всемирную Выставку, ибо знаете, что всякое дело: тканье покровов-одежд (иллюзия кожи отца), производство ли *подобий* органов существа (стол, кровать, стул) или же целого организма (машина) — есть только несовершенное воскрешение — иллюзия. <...>

Совершенный же синтез есть: *Воскрешающий музей*, т. е. *кладбищенская церковь* должна стать обсерваторией (т. е. соединиться с Университетом). <...>

Если Вы глубоко вдумаетесь, то Вы признаете это учение за истину Евангельскую (ибо Евангелие есть завет о деле сыно-человеку), не противоречащим современной науке и мышлению, а завершающим отвлеченно философские искания. (Книгу, которая печатается, пришлю⁵. Будущая философия станет философией в действии, опыт, отвлеченно философия искание причины — отца, она должна стать таковою в действительности.) <...>

В. Н. ЧЕКРЫГИН — Н. Н. ПУНИНУ

7 февраля 1922. Пушкино

<...> Если бы Вы поняли меня с первого письма, т. е., иными словами говоря, если бы Вы сумели с неясных хаотических намеков почувствовать дух философии (или учения моего наставни-

ка) — это было бы невероятно. <...> Для того чтобы ее понять, нужно некоторое время для вдумчивой работы мысли. Последнее Вы как умный человек и заявили в начале письма Вашего.

Я вам благодарен за ответ, я рад, что Вы быстро и легко отозвались. Полагаю, что беседа наша, возможно, не останется бесследной для нас, а может быть, и для других.

Вы усомнились в моих знаниях, заранее заявляю, что они не универсальны, но я знаком с духом и выводами и немецкой и французской философии, учителями же своими считаю: Лотце, Фрейдя Вундта, Шопенгауэра, больше же всего церковь или, вернее, конкретней, школу Богослужения. Уверен, что Вы ее не знаете и не понимаете, т<ак> к<ак> культура Ваша — западноевропейское мнимое просвещение (говоря словами Н. Ф. Федорова).

Ни Соловьев, ни Достоевский, ни К. Леонтьев, ни Сергей Трубецкой (автор учения о «Логосе») для меня не были учителями, ни даже воспитателями, хотя я их знаю.

Для меня воспитателем и учителем был и есть Н. Ф. Федоров. Величайший после Сократа мыслитель, скромный библиотекарь Румянцевского музея (библиотеки), человек (по отзывам людей компетентных, современников его) универсальных знаний, необычайной высоты нравственного чувства <...>.

К нему, этому глубокому мыслителю, отсылаю Вас, отвечая на вопрос, кому принадлежат высказываемые мною Вам идеи.

Отвечая на вопрос Ваш, каким образом я подошел к этому учению и принял его, должен заметить, что встретил это учение неожиданно недавно, в круге же однородных идей жил самостоятельной мыслью (правда, менее оформленных) очень давно, с 1913 г., что могут подтвердить мои ближайшие дорогие друзья, имена которых указываю с восхищением: Лев Федорович Жегин, Всеволод Андреевич Гаврилко и Александр Евгеньевич Степанов⁶. <...>

Я отдельной тетрадь, состоящей сплошь из выписок из труда Н. Федорова (которую пересылаю Вам дня через три с потребующимися вечерами на письмо ее), думаю ознакомить Вас более близко, хотя и не окончательно, [с мировоззрением своим].

Поймите, Николай Николаевич, что ни в первом, ни во втором письме я не могу излагать Вам исчерпывающе это учение и мои на него выводы, т<ак> к<ак> пока, не видя Вашей заинтересованности, не видя Вас с Вашим строем души, не видя последней, и не должен излагать его.

В первом письме я должен был тронуть Вас за плечо. (Забудьте Сезанна, который не любил, чтобы до него касались:) Вы не Сезанн. Да и что нам Сезанн? Не слышал и не знал он того, что услышите и прочтете Вы.

Итак, будьте терпеливы, снисходительны и внимательны ко мне, так же как и я к Вам. Может быть, мы нужны друг другу.

Конечно, это выявится по мере того, как Вы отнесетесь и насколько близко к сердцу примете и переживете те идеи, с которыми я впервые Вас знакомяю.

Если это произойдет положительно, то мы должны работать над созданием первого Собора Воскрешающего Музея, что будет событием, первым в мировой истории, первой попыткой заложения камня Собора, делающего историю сознательной, а природу самосознающей.

Я бы тогда избрал Вас своим другом равным, а может быть, и превосходящим силой правды и дела.

Но до этого далеко, Николай Николаевич. Вам чуждо учение по незнанию его, и я далек от Вас, и Вы чужды мне такой, какой Вы сейчас.

Кое-что из Вашего письма близко нам, именно то место, где Вы говорите о рождении Духа. Вернее, было бы близко, если бы вместо слова «рождение» Вы сказали: «возрождение» или «воссоздание» — первое бессознательно сводит человека на роль пассивного материала, второе — сознательно и есть истинная воля, стоящая противоположностью неволе Шопенгауэра.

Мыслим единый возврат жившего и бывшего сознательной волей, чувством — это и будет восстановлением мира или Духа в первоначальном единстве. <...>

Я не говорил и не скажу, что искусства живые (Духа) были раздроблены в действительности, но я говорил (смысл моих слов таков), что живой синтез «вселенная—человек» разрушается, уничтожается в прахе (или, говоря научно, переливается, т<ак> к<ак> закон сохранения энергии, или же закон Карно—Томсона, говорит, что энергия не убывает), но синтез или восстающая жизнь гибнет в смерти (Смерти Вы не сможете отрицать).

Искусства делились в материале. Вы правы, но синтез был в каждом «обывательском» роде искусств более полным или же не полным. Так синтез искусств иллюзорный, механический — театр — собирает движение, объем, музыку, живопись. Живописный же синтез иллюзорно, подобием передает движение, тяжесть и т. д.

Вы меня не поняли за невнимательностью.

Я не говорил, что искусства делятся на театр, архитектуру и т. д., это было бы безграмотностью. Я, может быть, неясно выразил, неумело, но я должен был сказать, что подлинный синтез живых (а не иллюзорных искусств, устанавливаемых через искусственную среду, чем занимается и Ваш Титан — Татлин¹⁾), подлинный синтез живых искусств: движения, объема, в быте делящихся на звук, танец, тяжесть и пространство*, — небесная архитектура.

* Конечно, я понимаю, что эти ощущения субъективны.

Всякое искусство Птолемеевского мировоззрения, т. е. созерцательное — кубизм, супрематизм, натур<ализм> и Татлинизм, одно и то же ненужное создание иллюзий (подобий переживаемого и пережитого). Подлинное искусство не подчиняется закону падения тел, тяготения, т. е. оно не обречено на гибель.

Подлинное искусство спасает падающий мир от гибели, строит его. <...>

В. Н. ЧЕКРЫГИН — Н. Н. ПУНИНУ

7 февраля 1922 г. Пушкино

<...> Живые искусства никогда не были разделены, синтез живых искусств — есть человек, он живая живопись, скульптура, архитектура, музыка, но ведь человек не есть совершенное, его тело на полпути и мир на полпути или к гибели, или через Воскрешение мертвых к совершенству путем Вознесения воскрешенных на планеты, одухотворения их, овладев движением их (как говорит Н. Ф. [Федоров] и освобождением от крепостной зависимости) — а следовательно, и перестроением своего тела (быть начальной причиной самого себя), изменением биологических законов. *И последнее:* построением небесной архитектуры, не ждущейся на законе тяготения, не ищущей опоры падающим телам вселенной. <...>

«Построение Рая» значит окончательный акт живого искусства, внесение во вселенную живой архитектуры. (Завершение преобразования космического процесса, или синтеза «искусств».) <...>

В. Н. ЧЕКРЫГИН — М. Ф. ЛАРИОНОВУ*

1921. Пушкино

<...> Не можете ли Вы взять на себя долг собрать между французскими художниками Пикассо, Дереном, Вламинком, Матиссом, Делонэ, Браком, Леже денег для перевода двух томов сочинений Федорова на французский язык? Думаю, что они не пойдут на это, тогда Бог с ними.

Наш долг, художников современности, создавать план росписи Воскрешающего Музея-Храма, Школы (астрономической обсерватории). В этом дело нашего искусства — [не] в иллюзии, [а] в действительности создать соединенный Храм, Музей. Собор лиц художников (отказавшихся от театра), ученых-астрономов.

Создать Собор Воскрешающего Музея — в этом вижу главное дело нашей жизни. <...>



П. А. ФЛОРЕНСКИЙ

<Из лекций конца 1910-х — 1920-х гг.>

ОБ ИСТОРИЧЕСКОМ ПОЗНАНИИ¹
(Конспект лекций)

<...> Онтологическое сыновство, абсолютное сыновство И<исуса> Х<риста> характеризуется глубиной взаимного познания Его Отцом и Отца Им. Никто не знает Сына, кроме Отца, и Отца никто не знает, кроме Сына. Итак, *познание* в высшей степени есть именно познание Отца Сыном и Сына Отцом. Это совершенное любовное познание. Но мы, сыны своих отцов, как И<исус> Христос — Своего, и можем уподобиться Ему в *познании Отчества*. История и есть познание отцов. И никто, кроме Вас, не может познать отцов Ваших так глубоко, в личности его, как Вы, — никто, кроме тех, кому Вы захотите свое знание открыть. Сынов же — Вас — никто не знает, кроме отцов. Но отцы — прошедшее; им не свойственно открывать свое знание сынов. Чтобы сыны были познаны, они сами должны стать отцами — плотскими и духовными — и тогда сыны их откроют свое знание о них. Бесплодие же (физическое и духовное), одиночество есть неявленность миру лица. Лицо является сыном-образом. Слова от М<атфея>: «по плодам их познаете их».

Наиболее глубокое познание *личности* возможно только сыну ее и через сына ее. Повторяю, история есть в глубочайшем смысле слова знание отцов. А т<ак> к<ак> *это* знание есть знание кат' ἔξοχῆν², то понятно и древнейшее убеждение человечества, что *история* и есть знание, наука *по преимуществу*. Но именно потому, если вы пренебрежете знанием отцов или не захотите открыть его кому бы то ни было, то отцы останутся *непознанными*, а стало быть, и непоминаемыми — невспоминаемыми. История — *поминание отцов* и есть не что иное, как сторона древнейшего из культов — культа *предков*. Тут мы подходим к кругу идей † Ник<о>

лая> Феод<оровича> Федорова, который признает, что *религия*, а стало быть, и вся культура — производное религии — «*родилась на кладбище*» и что задача человечества — *общее дело* человечества — воскрешение предков, одним из моментов которого является *познание* их. История, для него, и есть познание отцов сынами и сохранение памяти их. Вся философия этого загадочного мыслителя есть философия общего дела, т. е. дела воскрешения отцов. И все познание он признает должным и правым тогда лишь, когда оно — ради воскрешения отцов.

Я не берусь защищать или оправдывать перед Вами этой удивит<ельной> философии, в которой, как бы мы ни относились к ней в целом, есть глубокая мудрость и значительность (Соловьев гов<орил> о ней как о «первом со времени появления христианства движении вперед человеческого духа по пути Христову»). В сущности, около этой мысли ходил О. Конт в его «Положительной религии» — культ человечества, но без смелости и глубины Федорова. <...>

ЧТЕНИЯ О КУЛЬТЕ³

<...> *Вся жизнь должна определяться культом, обращаясь около его безусловного Центра — Голгофы и Воскресения. От колыбели и до могилы все состояния, все возрасты, все события жизни, все действия, все движения, все стремления, все слова, все, даже малейшие и ничтожнейшие поступки должны быть культоцентричны, тяготея к своему центру, как всякая весомая частица влечется к центру тяготения Солнечной системы. <...> В культурной жизни не может быть ничего, ни большого, ни малого, что не определялось бы культом, ничего просто светского, ничего мирского, ничего легкомысленно-самочинного. Безбожие и преступления скорее вменяются в систему культа, нежели понятие о privatsache⁴: privatsache нет в жизни, определяемой культом, как в организме нет частей, не причастных жизни, и даже жизневраждебное, например, опухоль или нарыв, живет и служит ареною жизненных же столкновений. Допустить в культовой жизни возможность чего-либо малейшего хотя бы не священно-лепного, не уставного, не мерного — а просто самого по себе — это значит признать, что может быть жизнь культурная, но не опирающаяся на основание безусловное — не ориентированная на безусловном. А это значило бы отвергнуть самую идею культа. <...> Автономные в отношении культа действия суть действия не самостоятельные на самом деле, но лишь пытающиеся разрушить целостность культовой жизни и тем лишить личность условия ее существования. В терминологии Н. Ф. Федорова, можно сказать, что культ есть всеединство*

и всѣединство — единство всего и единство всѣх, воистину *общее дело*. Отщепенство лиц, или их отдельных действий, есть попытка потрясти основы человеческой культуры — и если бы она в самом деле увенчалась успехом, то была бы уничтожением человека. <...>

**Предварительные планы и заметки к лекциям
«КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ МЕСТО И ПРЕДПОСЫЛКИ
ХРИСТИАНСКОГО МИРОПОНИМАНИЯ»⁵**

Знамена эпохи

(*Эпоха* — т. е. начало нового счета времени, а *эра* — совершенно нового: средневековая *эпоха* и христианск<ая> *эра*. Обычно слово эпоха употребляется неверно.)

1. Самопреодоление Ренессанса.

2. *Ответ* на вопрос, какую силою оно происходит, если средневековью приходится бороться на чужой почве. <...>

4. Из-под шелухи слезающей видна зелень почки и бутоны. «Банкротство науки», Толстой (разочарование в науке). <...> Кризис материализма. <...>

5. Раздробленность знания и специализация — это *не* случайность, а *следствие* аналитичности миропонимания. Дисциплины сливаются, образуются промежуточные. <...>

Происходит объединение, организация знания — знание *подходит* к действительности.

7. Поэтому *отвлеченность* уходит, ставятся жизненные вопросы. <...>

14. <...> Материя, энергия деградируют, разлагаются, распадаются.

Все идет к смерти (а не эволюционирует). <...>

15. А наряду с энтропией — *эктропия* — подъем целого, накопление⁶. Действует во тьме, в смерти. Иная сила сверхфункциональная>. *Логос*, организующий. <...>

16. *Творчество* — *идея творчества* выдвигается вперед.

17. *Вещи* противопоставляется жизнь, организм, живое *творческое начало* — *личность*. Философия Ренессанса — философия вещи. *Res*. Теперь — *лицо*. <...>

23. *История философии и науки*. Иррациональные корни философии> и науки — из религии, из культа. Культ как источник категорий и понятий. Все из культа. <...>

30. *Антропология*. Учение о наследственности. Биометрика. Человек — не *tabula rasa*. Наследств<енный> грех. *Fatum*. Родовое проклятие. — Род как целое. Проклятие до 7-го колена. Ответствен-

ность за грех предков. *Первородный грех*. Биографика — *жизнь как целое* (намечается). <...>

35. *Аскетика (йога, евгеника* — вообще стремление к духовн<о-му> *окультурированию себя*). Тренировка. Т. е. признание уклонения от естества, от природы, т. е. *грех, зло* в природе. Это открыла гениальн<ая> интуиция *Канта* — вопреки всему духу Ренессанса, вопреки руссоизму.

36. В этом смысле характерна борьба со *смертью* (Федоров, Лёв⁷. «Омолаживание» и пр.) — в порядке идеологическом: строй природы *поврежден*, нуждается в культуре. *Мы путь Земле укажем новый!* (Ведь это уже схождение с рационалистическо-> натуралистического мировоззрения, верившего в натуралистические данные человека и природы, в *Теократичность*). <...>

* * *

Выступает человек как ТВОРЧЕСКОЕ начало, как центр действий, как, говоря языком школьным, — СУБСТАНЦИЯ своих состояний, а не только субъект (пояснить эту мысль переживанием *на колокольне*: всякое *умирание* для меня дает обостренно ощутить эту истину и чувство абсолютной ответственности за себя, за свою судьбу, пред Богом. Лицом к лицу стоишь перед Ним: и нет ни друзей, ни близких, которые бы помогли: только одна Истина. То, в чем себя так легко извинял привычкой, слабостью, наследственностью и т. д., — все это выступает как угроза: и нет оправдания. <...>

Отсюда — стремление воздействовать на вселенную. Я в мире — и не от мира, превыше мира. Н. Ф. Федоров — симптом времени. *Большевизм* — тоже симптоматическое явление. <...>

Генетика. Борьба со смертью. Омолаживание, тоже модное, но имеющее давнюю историю. Всюду побеги, выгнанные наружу <1 нрзб.> исторических сил, но сами не ведающие, куда и зачем тянутся.

Везде тут *отказ* от возрожденской идеи о благополучии нашего существования. Везде сердце начинает бить вещую тревогу. На пороге «двойного бытия». Человечество отказалось от Возрожденской идеи о благополучности нашего состояния, от невинности человека (наиболее ярко выражено в *руссоизме* и лежит в основе франц<узской> революции). Признан *грех* (Кант), необходимость изменения, и, след<овательно>, отделения от «стихий мира сего», и человечество устремляется перестроить себя *не* по стихиям мира сего. Это уже не моральные рассуждения и не категорический императив, а стремление реально *помочь*. <...>

Признано, что в порядках природы что-то не так, что-то повреждено, что «мир во зле лежит» и что это «что-то» требует пре-

одоления. Натуралистическое миропонимание *пассивно*: это актуально. <...>

О *большевизме и коммунизме* и вообще коллективизме: это попытка преодолеть индивидуалистическую обособленность возрожденского человека. Неправильно упрощать большевизм и не видеть в нем ничего за картошками и капустами. <...>



В. Н. МУРАВЬЕВ

<Из архивных заметок>

МЕСТО ФЕДОРОВА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ¹

<...> Русская мысль была и имеет в нашей истории определенную свою традицию. Что же можно сказать об ее направлении в наиболее общих чертах?

Прежде всего, поражает замечательное тождество проявления этой мысли — цели ее, области и характера во всей нашей истории, начиная с древнейших времен и кончая современностью. При этом одинаково в представителях крайнего русского стремления к святости и к насилчанию всех основ, в наиболее интенсивных мистических исканиях и в самом грубом и задорном атеизме. Мысль русская была и есть всегда *религиозной*, во-первых, и во-вторых, религиозность эта всегда есть преимущественно искание *Царства Божьего*. Мы находим эти черты у самых древних русских духовных писателей, в русском эпосе и сказаниях, в особенности же в творчестве различных ересей и сект, где идея Нового Иерусалима всегда была преобладающей. Самое крещение Руси и то всеобъемлющее значение, которое получило православие, есть стремление самых отдаленных наших предков построить действительно, здесь, на русской земле, то царство, о котором поведали русскому народу христианские миссионеры. И вся история отношения Церкви к власти, участия ее в строительстве государства, неразрывная связь религиозного, национального и государственного начал объясняется этой верой русских людей, что в христианстве обретена истина и что эта истина должна лечь в основу всей жизни. Наиболее яркое проявление эти настроения нашли, с одной стороны, в messiанистических учениях, обосновывающих русское государство в виде всемирной идеальной, христианской монархии в конце XVI века (идея 3-го Рима, Филофей). С другой же стороны, эти идеи в русских людях, недовольных действительностью, приняли характер искания царства Божьего где-то в дру-

гом месте — на дне Китежа озера, в далеком Иерусалиме, в Царстве пресвитера Иоанна. Одно из последних проявлений этого направления видится в путешествии уральских казаков в Онежское царство, в надежде найти мифическое Беловодское царство.

В современной же русской культурной мысли, начиная с начала XIX века, эти же черты сказываются во всех почти течениях, даже наиболее противоположных, исходящих из самых различных мировоззрений. С одной стороны, идет традиция русской революционно-либеральной мысли, исходящей из атеистически-материалистических представлений. Весьма характерно, что это течение нимало [не] подобно таким же европейским направлениям, сохраняющим либеральный характер. Уже у декабристов либерализм переходит в установление идеального, даже религиозного устройства государства (влияние масонства), затем очень быстро начинается уклон в сторону социализма, и к концу XIX социализм является господствующим направлением русской оппозиционной мысли, и не случайно обе русские революции доказывают крайнюю слабость либерального мировоззрения и силу социалистического. Это объясняется тем, что *социализм есть своего рода религия* и представляет не что иное, как перенесение в атеистически-материалистическое мирозерцание все того же старого искания царства Божия. Последнее мыслится как осуществление человеком правды на земле.

Противоположное направление русской мысли — религиозно-идеалистическое — также выдвигает на первый план идею царства Божия на земле. Славянофилы рисуют идеальную картину этого патриархально-православного русского будущего. Достоевский продолжает их традицию. С другой стороны Соловьев возобновляет идеи Чаадаева, ища царства Божия уже не в православии, а в католической теократии. Толстой, несмотря на весь свой отрицательный пафос, также утверждает здесь, на земле, свой идеал царства Божьего.

Все эти направления скрещиваются в философии Федорова, сочетаются в мощный и впечатляющий синтез.

ИЗ ФИЛОСОФСКОЙ МИСТЕРИИ «СОФЬЯ И КИТОВРАС»²

<...> Итак, мы можем сказать, что здесь перед нами архитектурная попытка воплотить великую и бесконечно глубокую мысль русского народа.

С<офья.> Не та же ли это мысль, что была выражена в царстве Иоанна³ и даже искажена у имеславцев? Не церковь ли это Соловьева, не соборность ли это славянофилов и Достоевского?

К<итоврас.> Да, и обычная мысль до сих пор при лицемерии этого храма останавливалась на убеждении, что он — символ той церкви, о которой говорило наше богословие, наука и философия. Но мы видели изъяны этой церкви, ее ложную природу. Не отвергая ее, мы должны углубить, лучше осознать всю содержащуюся в ней идею, мысль. И тогда только мы поймем и то, чего является символом этот храм, последнюю глубину его творческого замысла. Это образ Церкви, но более совершенной Церкви, чем церковь Соловьева и Достоевского. Впрочем, не об отвержении их Церкви идет речь, а лишь об исправлении ее, о новом строительстве на старом фундаменте того, что провалилось ввиду неправильной постройки.

Я не буду повторять того, к чему пришли мы в отношении их идей. Напомню тебе только, что они не могли воздвигнуть прочного здания, ибо не было связи между двумя основными камнями их постройки: веры в вечность и проповедью единения и любви. Вечность обреталась где-то в потустороннем мире, любовь служила законом здесь, на земле. Но связь между этими двумя порядками явлений была искусственной, основана на чуде, постигалась верой, а не разумом.

Другое течение русской мысли, атеистически-материалистическое, исходило из осознания шаткости и неудовлетворительности такого основного построения исторического православия и связанной с ним религиозной философии и думало выйти из затруднения тем, что вовсе отбросило первый камень вечности и пытается строить исключительно на втором, на камне земной соборности. Вместо Царства Божия был выставлен идеал социалистического земного рая. Мы видели, что получилось. Необходимость первого камня доказана этим отрицательным опытом, и весь вопрос, как связать его со вторым, не впадая снова в старые ошибки.

С<офья.> Очевидно, здесь вопрос о правильном соотношении земного и небесного. Старая Церковь была небесною и презирала землю, социализм отверг небо. Но в чем примирение?

К<итоврас.> Его очень трудно постигнуть умом, воспитанным в наших философских школах. Их можно свести к двум главным направлениям. Первая — религиозно-идеалистическая, соответствующая преимущественно ударению на небесность Царства. Вторая — атеистически-материалистическая, переносящая центр тяжести всего строительства на землю. Оба эти направления, надо сказать, господствуют не у нас только, но и во всей западной мысли: и гнет их настолько силен, что до сих пор не было серьезных и успешных попыток его сбросить. Все же подвиды идеалистической или материалистической философии, исходящие из их основ, не могут найти выхода из тупика и повторяют в новых формах старые доводы, переносящие ключ Церкви либо на землю, либо на небо.

Правда, была сделана в конце XIX века одна попытка поставить вопрос по-новому, связать небо и землю посредством понятия *действия*. Это попытка так называемых прагматистов. Первый толчок был дан американской мыслью: сперва Пирсом, затем William James'ом, создавшим целую школу прагматистов. Новая философия имела шумный успех и нашла приверженцев во всех почти странах, проникнув даже в ряды католиков, под флагом модернизма. Несколько сходное течение имело своего провозвестника в лице Бергсона. Но прагматизм, несмотря на чрезвычайную силу его основного положения, что действие является критерием истины, нес в себе элемент чрезвычайной внутренней слабости — крайний релятивизм и субъективизм. Раз мое индивидуальное действие есть критерий истины, возрождается древняя протагоровская мысль «человек есть мерило истины» и рухнет все объективное. В разгоревшейся страстной и ожесточенной полемической войне между философами абсолютистами и прагматистами последние не сумели отстоять свои позиции, вследствие этого основного их изъяна и бой в молчаливом сознании общечеловеческого философского мнения был выигран противниками прагматизма.

Другого конца и не мог иметь подобный прагматический индивидуализм.

Но есть замечательный русский мыслитель, который, идя вполне самостоятельным путем, нашел разрешение вопроса и становится тем самым пророком новой эпохи. Это Н. Ф. Федоров. <...>

<...> Новый мессианский акт, корни которого мы проследили в истории всех веков и всех народов, нашел в самое последнее время в России свое выражение более яркое и совершенное, чем где бы и когда бы то ни было. Это учение великого русского философа и пророка Федорова.

С<офья>. Но мы же согласились раньше, что высшее свое выражение акт этот нашел в христианстве.

К<итоврас>. Акт Федорова есть акт, вытекающий из акта Христа, объясняющий его и даже более — *дополняющий* его. Тем самым он, выполняя завет Евангелия, дает нам *новое* по сравнению с Священным Писанием. Это новое пророчество и новое благовестие. Сошлюсь на В. Соловьева, который назвал философию Федорова «первым движением вперед человеческого духа по пути Христову со времени появления христианства». <...>



А. К. ГОРСКИЙ, Н. А. СЕТНИЦКИЙ

Письмо Г. Уэллсу

Книга Ваша «Спасение Цивилизации», прочитанная нами в русском переводе, была причиной, вызвавшей это письмо. Первое, что мы считаем своим долгом, это засвидетельствовать Вам свое глубокое уважение и сочувствие выраженным в ней взглядам. Мы склонны думать, что Вы, едва ли не единственный человек в Европе из известных нам крупных писателей, подошли вплотную к основным вопросам, от правильного разрешения которых зависит будущая жизнь и существование не только Европы, но и всего человечества. Вы решились возвысить свой голос, призывая и требуя к ним серьезнейшего общественного внимания. Мы почувствовали в Вашей книге предостерегающий и встревоженный голос отца, пользующегося своим возрастом и положением, чтобы смело напомнить некоторые трюизмы, напомнить ходячие истины и призвать к тому, чтобы из них были сделаны необходимые выводы. Мы во многом согласны с Вашими положениями, выводами и проектами. Даже более того, мы считаем, что мало словесного согласия, необходимо действие. Но действие возможно и целесообразно тогда, когда существует полная и окончательная договоренность до конца, когда различные уклоны индивидуальных мнений не влекут врозь. То же действие, к которому призывает Ваша книга, — построение нового мира, осуществление нового единства человечества, — требует наибольшего единомыслия и единодушия, хотя бы у тех небольших групп, которые возьмут на свои плечи тяжесть будущего строительства и ответственность за него.

Это заставляет нас не ограничиться засвидетельствованием Вам своего уважения и восхищения, а ставит перед нами обязанность отметить то, что безусловно приемлемо для нас в Вашей книге и что требует пополнения и возбуждает сомнения.

Прежде всего о приемлемом.

Мы совершенно согласны с Вами в том, что если не найти путей для преодоления тех разрушительных сил, которые раздирают Европу, если допустить развитие тех распадных тенденций,

которые обнажились с момента Великой войны, то будущее наше и ваше (т. е. Европы, Азии и Африки, Евразии, Евразиафрики), вернее нашего континента, а может быть, и всей планеты, более чем печально. Несомненно, что мы переживаем грандиознейший кризис, подобный тому, который был пережит в первых столетиях нашей теперешней эры. Далее мы допускаем и то, что одним из естественнейших выходов из европейских неурядиц является образование сначала всеевропейского, а затем мирового государства. Равным образом мы согласимся и с тем, что и патриотизм, и связанные с ним групповые и классовые объединения являются в настоящее время лишь препятствием на пути к новым формам всечеловеческого единения. Для нас несомненно, что местный национальный патриотизм и подобные ему группировки, хотя бы даже именующие себя интернациональными, не имеют серьезных шансов быть тою регулятивной идеей-силой, которая может вывести из тупика Европу и человечество и цивилизацию. Мы, пожалуй, позволим себе сказать, что решение задачи лежит не в патриотизме, не в национализме или интернационализме классовом или ином, а в супранационализме. Из прочих идей, выдвинутых Вами, нам особенно близка идея создания новой мировой кодификации всех достижений человечества, в которой было бы собрано все, чем живет и должно жить человечество, полное объединение всех знаний, реально и символически воспринимаемых нами проектов и планов пересоздания мира. Равным образом естественно, что и следующие Ваши положения: о необходимости реформы образования, о возможности произвести проектируемую Вами перестройку только при помощи новых методов образования и пересоздание этим путем новых поколений, — все это для нас вполне ясно и приемлемо.

Как Вы можете отметить, Ваши общие постановки вопросов нам вполне близки и ясны, но есть в Ваших построениях нечто, что заставляет нас писать Вам и просить выяснить вытекающие из Вашей книги недоумения.

Прежде всего возникает вопрос не о близких результатах, а о далеких целях. Здесь у Вас имеется зияющая пустота. Непонятно, зачем и для чего заботиться о мировом государстве, о будущем человечестве и предстоящих реформах в педагогических системах. После прочтения Вашей книги остается совершенно неясно, зачем Вы даже ставите все эти вопросы на первый план. Даже более. Мы позволим себе говорить о впечатлении, которое производят некоторые места Вашей книги. Иногда кажется, что Вы невольно привлекаете к делу весь пафос Вашего личного стремления к проектируемым Вами формам будущего общежития, свой авторитет мирового писателя, свои чувства отца и даже свои права достаточно пережившего и умудренного опытом человека, чтобы этим спо-

собом увлечь читателя и компенсировать недостаточность Вашей аргументации и, быть может, тем замаскировать невольно вырисовывающуюся бесцельность и бессодержательность будущего общества. Ведь в результате осуществления Ваших проектов человек превращается в весьма квалифицированное в интеллектуальном отношении существо, «свободное от труда» (это Ваши подлинные слова), непрестанно учащееся, позволим себе сказать, никогда не познающее истины, много путешествующее и довольно бездейственно ожидающее смерти, которая, быть может, к тому времени не будет приходить в пределах теперешних статистических норм; нормы, быть может, и возрастут, но сущность останется той же.

Но и помимо этого общего положения следует остановиться на весьма важном практическом моменте. Мы склонны думать, что в наших современных условиях существования человечество не может заниматься чистым творчеством из ничего. Наши возможности лежат всецело в плоскости перестройки, переконструирования, иного направления уже наличных сил и потенциалов. И вот с этой стороны нам кажется, что Вы, говоря о будущем обществе и человечестве, совершенно упускаете из виду такую особенность. Если человечество не будет иметь для приложения своих сил такой общей точки, которая поглотила бы все свободные энергии человечества, то для нас является весьма сомнительной возможность осуществления тех сравнительно невысоких по своему уровню форм существования, которые Вы рисуете как жданный и желательный выход из современного, чреватого гибелью и разрушением, положения. Все те силы, которые властвуют сейчас в нашей жизни, которые повлекли к мировой пятилетней войне, которые заставляют нас жить на кратере вулкана ежеминутно могущих хлынуть войн и революций, все эти силы остаются неизбежно действующими и в описываемом Вами обществе. Ведь они господствуют не только в формах зоологического национализма или в эксцессах классовой борьбы, проистекающей, по Вашим словам, «от развращенности собственности». Позволительно думать, что и в тех благополучных условиях, которые кажутся Вам исключительно желанными, эти силы, быть может, подавленные некоторое время, начнут действовать с увеличенной энергией. Они легко могут проявиться сначала в форме спорта и состязания, затем в форме отдельных столкновений разномыслящих и мало занятых людей, наконец, постепенно от полемики привести к коллективным схваткам и дракам отдохнувшего человечества. Новый «сциентифичный» бой людей, забывших о нашем времени и ищущих в борьбе выхода из бесцельного, хотя и благополучного, материально-обеспеченного существования, — таков тот путь, который, естественно, и изберут силы, в наших условиях непреодоленной розни и гнета уже раз приведшие к гибели и кровавой схватке большинство современно-

го культурного человечества. Представляется почти несомненным, что именно условия наибольшего материального благополучия должны особенно быстро привести человечество на этот путь новых схваток и битв.

Как бы то ни было, мы склонны думать, что бесполезно строить проекты лучшего будущего для человечества, не указав ему серьезной цели, а также и равно приемлемой для всех работы, в которой оказались бы заняты силы, в настоящее время раздирающие на части нашу ничтожную вселенную. Ведь даже если взять лишь одну только силу естественного размножения, то нет оснований думать, что в проектируемом Вами замиренном мировом государстве она не приведет к тем же условиям перенаселения и следующей за ним борьбы за свое место «под солнцем», которую мы наблюдали и в которой участвовали.

Все эти соображения заставляют нас считать особенно важным нахождение универсального принципа объединения человечества и связанное с ним отыскание пути, на котором противоборствующие силы и стремления, раздирающие современный мир, нашли бы себе согласное, гармоническое и полное примирение.

Мы думаем, что Ваши попытки сделать это совершенно недостаточны и неудовлетворительны. Вы сами считаете необходимым для достижения поставленных Вами задач создать массовое движение, способное воодушевить массы, заставить их умирать за «Лигу Наций» и до самозабвения бороться за создание нового политического строя Европы. Вы ссылаетесь при этом на факт быстрого распространения мировых религий. Но ведь всякий раз (христианство, ислам и буддизм) это было следствием повального увлечения народов пророчествами, перспективами, горизонтами будущего, блеснувшим сознанием найденной цели всечеловеческой истории. Она только одна была в состоянии вдохновить на кодификацию, подбор, отбор и обработку для глубокой переплавки сплава, химической перестройки в одно нерасторжимое целое квинтэссенций из всех необъятных материалов, относящихся к прошлому человечества и мира (человеческая и космическая история), а равно и к его настоящему (общественный строй, быт, гигиена и проч.). Только пророк, Моисей (или кто бы то ни был), мог создать книгу Бытия. Бытие — предисловие к Исходу. То, что нужно в первую очередь современному человечеству, — это Исход из современного невыносимого, нелепого состояния.

Мы не слышим ясного и точного ответа. Вы допускаете, что на первых порах проектируемый Вами отдел новой библии — «книга предвидений» — будет до нелепости не на высоте, полна абсурдов, нищенски бедна (стр. 129 перевода).

Этого, мы утверждаем, именно этого нельзя позволить, ибо в подобном случае и вся библия окажется столь же нелепа, абсурд-

на и противоречива, будет собранием слабо склеенных случайных книжек, кусков, крошкой страниц. Великая идея будет тогда сразу же скомпрометирована и похоронена по первому разряду. Можно вспомнить здесь Ваши же слова по другому поводу (о Лиге Наций): «Говорят, это лучше, чем ничего, но в этом-то и дело, что это хуже, чем ничего, потому что может вызвать чувство разочарования в попытках к мировому единению».

В первую очередь необходимо договориться о предвидениях. Надо с этого начинать, ибо иначе мы снова рискуем «вооружить садовника дробовым ружьем против слона».

Опрос для этой цели политиков и «государственных мужей» всех видов и категорий потребен, конечно, лишь для наглядного обнаружения полной бессодержательности их проектов будущего и сквозного ветра в их мозгах. Гораздо важнее попытаться и до чего-нибудь договориться по этому поводу с современными главари-ми и работниками мысли, искусства, науки, философии, со всеми теми, на которых, как утверждаете Вы, все более и более неуклонно переходит теоретическая ответственность за мир: писателей, научных исследователей, поэтов, профессоров, пропагандистов, проповедников, предложив каждому из них осознать (если они сами еще до сего времени не удосужились) и точно ответить на этот вопрос: какого будущего они ожидают и какого желают они для человечества, и что нужно делать для согласования ожидаемого с желаемым.

А для этого те, кто решился бы взять на себя инициативу подобного опроса в различных странах, должны сперва между собой договориться и дать самим себе [и] друг другу отчет в своих ожиданиях, надеждах, мечтах, предчувствиях, предвидениях, планах и проектах. И вот, поскольку нам кажется желательным войти с Вами и связанными с Вами группами одинаково мыслящих людей, если таковые имеются, в контакт для согласованного проведения в жизнь этой задачи, постольку мы считаем себя не вправе воздержаться от того, чтобы высказать Вам несколько слов по поводу впечатления, произведенного на нас одним из Ваших последних опытов в области постановки целей и задач для будущего человечества. Речь идет о романе «Люди-Боги» («Яко боги», как бы без пяти минут боги)¹.

По-видимому, в этом произведении Вы задались целью в художественной форме представить нашей мысли и воображению свои предвидения об идеальном и должном будущем земли и человечества. Вы хотели изобразить «обетованную землю людских желаний», где «обретено все, чего мы ждем, и где все грезы превратились в действительность». Но то, что у Вас показано и представлено, совершенно не способно удовлетворить человеческие желания и насытить потребности самые элементарные. Вы, как художник, сами

не могли этого не почувствовать, и от фальши в изображении своей Утопии Вы спасаетесь лишь рядом невольных откровенных признаний.

Отметим эти моменты.

При первом явлении утопийцев земные видят два трупа прекрасной формы². Это сразу дает лейтмотив остального. Олимпийские боги? Нет, даже не Олимпийские — ибо не бессмертные; итак, даже греза древнего грека в действительность Вашей утопии не превращается, и никаких путей к такому превращению Вами не показано. Вы словно о них не подозреваете, хотя уже в нашей современной действительности, в нашей земной науке борьба со смертью и ее преддверьем — старостью — поставлена как очередная, неотложная задача. Далее мистеру Барнстэплу кажется странным, с какой силой им владеет мысль о тех, «кто уже удалился за пределы всех вселенных» (См. стр. 109 русс<кого> перевода)³. Если бы они, его друзья, поработавшие для нового мира, были тут с ним, если бы он мог им уступить свое место, «тогда, — заявляет он, — я действительно мог бы отдать утопии радости. А теперь мне кажется, словно я ограбил сбережения моих старых друзей и растрчиваю их на себя» (там же, стр. 111). Поскольку утопийцы не слишком грустят, что им приходится жить в грабительском мире, унавоженном истлевшим прахом их предков, костями бесчисленных поколений, и не очень даже задумываются над этим, не мучаются этим сознанием, постольку они нравственно не только ниже мистера Барнстэпла, но и самого грубого из земных дикарей, пытающегося установить связь с предками и воздать им должное теми жалкими и ограниченными способами, какие находятся в его распоряжении, грубыми церемониалами культа и т. д.

Но, к сожалению, грусть мистера Барнстэпла, делающая честь его сердцу, остается субъективным чувством, не связанным с каким-либо волевым импульсом, не переходящим в какое-либо подобие реального практического плана или проекта. Когда же ему самому пришлось испытать на себе процесс умирания, беспомощности перед смертью, когда он до того возвысился умом, чтобы обобщить свое состояние беспомощного ожидания смерти, осознать его как постоянное и всегдашнее положение каждого из людей и всего человечества в целом, — то и тут он ухитрился не сделать никаких разумных выводов из своего открытия.

«В конце концов к тому же самому или к чему-то вроде этого должны прийти все люди». «Надо когда-нибудь умирать». (А кому это надо?) «Бог не требует особой лютости страданий» (Неужели? Это очень мило с его стороны. А «не особенной лютости» все-таки, стало быть, требует?) «Крест, колесо, электрическое кресло или дыба, все дело в том, что ты умрешь и кончено» — это подчеркнуто Вами. Да, конечно, все дело именно в этом, и все попытки гово-

рить о чем-нибудь, замалчивая или обходя это, есть не дело, а переливание из пустого в порожнее. «Было приятно убедиться, что об этих вещах можно рассуждать здраво». Барнстэпла мало заботит возможность сохранения части или отблеска человеческого сознания в какой-то непостижимой и не предвиденной форме. Но вместо этого какой проект, относящийся к смерти, выдвигает здоровое размышление мистера? — Да, никакого. Он просто «перестает думать о собственной смерти и о смерти вообще»⁴. Способ слишком простой, но не слишком здравый. Страусы издавна приносят его в минуту опасности, но едва ли он способствует выживанию и распространению их вида. Здесь невольно вспоминаются другого рода предвидения, иного рода картина идеально организованного человечества, где «смерти не будет уже, ни плача, ни вопля, ни болезни, ибо прежнее прошло»⁵. Эта картина находится на последних страницах той самой книги, которую Вы называете «странной и сомнительной», книги, на которой обрывается «старая библия». Мы категорически утверждаем, что новая проектируемая Вами библия, если она действительно хочет быть сколько-нибудь достойной старой и надеется получить сколько-нибудь сходное с нею значение в судьбах народов, — она должна быть не пародией или карикатурой своего образца, а его продолжением, раскрытием, расшифровкой и восполнением, она должна начать с того, на чем старая окончилась, связаться с нею звеном к звену, т. е. начать с выполнения перевода последней книги с символического языка на язык науки⁶. Точный, ясный, философски и научно-обоснованный проект преобразования вселенной реальными силами и разумом объединенного человечества, программа космической политики нашей эпохи, организованный космический коллектив взамен хаотических, господствующих сейчас социальных и политических организмов, зверских и чудовищных, взаимно борющихся царств, — с этого должна начинаться в настоящий момент всякая работа по объединению человечества. Эта программа должна быть построена так, чтобы быть одинаково понятной, приемлемой и близкой для всех искренних и бесстрашно глядящих людей, независимо от их политических, религиозных и иных взглядов, для верующих и неверующих.

Как Вы можете усмотреть, мы подошли к некоторой программе и плану, и пути объединения человечества. Может быть, несколько смело говорить, но мы склонны думать, что мы стоим на единственно правильной дороге, пока, по крайней мере, в проекте. Мы полагаем, что всеобщее объединение не может быть осуществлено на почве обладания чем-либо, будь то знание и образование, равномерно распределенное между всеми обитателями нашей планеты, или обладание хотя бы и всей землей и ее продуктами. Ни коммунизм отвлеченного знания, ни коммунизм пассивного обладания не

могут быть той основой, на которой возможно объединение человечества. Мы думаем, что и в том и в другом, как во всякой системе, построенной по принципу организма, одинаково сильны внутренние противоречия, влекущие неизбежно к распаду той социальной системы, которая попытается строиться на этих принципах. Еще в меньшей степени строительство общности и современного человеческого общения может осуществляться на современном индивидуализме, который прямым путем ведет к социальной розни, отрицающей и разлагающей всякое объединение. Обе эти системы — индивидуализм и односторонний коллективизм обладания — одинаково построены на вещном владении и обе неизбежно ведут человечество или к розни, или [к] гнету, и поэтому совершенно неспособны послужить основным организационным принципом для строения нового мира. Мы думаем, что таким принципом может быть некоторое общее для всего человечества *действие*. Только в таком объединении, где имеется общая цель, общая задача и общее дело, мыслимо преодоление крайностей нашей современности, и только на этом пути возможно найти общую равнодействующую всех стремлений и сил, бушующих в недрах теперешнего раздробленного человечества. С этой точки зрения, разрешение всех вопросов, связанных с построением будущего человечества, сводится к нахождению конкретного содержания для этой общей формулы, определению общей задачи, стоящей перед миром и человеком, к установлению связи ее с современностью и к постановке задач, требующих разрешения сегодня и могущих сегодня же быть разрешенными. На решение такой задачи в наших условиях многие смотрят как на отыскание философского камня, как на задачу заведомо безнадежную. Действительно, даже откровенная постановка ее встречает у самых сильных умов современности могучее сопротивление. Причины его лежат не только в грандиозности задачи, но и в глубоко заложенных в человеке силах косности человеческой природы, вот уже скоро двадцать веков тщетно стремящейся себя пересилить. Мы полагаем, что такой общей задачей, обеспечивающей жизнь человечеству, является ясная и отчетливая постановка вопроса о реальной борьбе со смертью и распадом и его силами в обществе, в мире и в человеке. Борьбы не мыслимой или мыслительной только (в познании и представлении) или магической и символической (в обрядах религии или искусства) и не мнимой (в условиях нашей, т.<ак> н<азываемой> цивилизации, производственной собственности), а реальной и подлинной борьбы, принципиально признающей возможность, необходимость и неизбежность победы. Борьба эта мыслится нами не только как борьба, но и как строительство: а) собственного общества, в котором индивид не подавляется коллективом и не стремится в розни найти себя и свое самоутверждение, общества, члены которого существуют нераз-

дельно и неслиянно, не подавляя, не вытесняя и не уничтожая друг друга, б) собственного тела, которое было бы не такой жалкой системой полугниющей клетчатки, распадающейся от всякого случайного вдавленного в него кусочка металла, а тела столь мощного и сильного, способного самобытно и самостоятельно существовать в любой среде, путем непрерывного процесса приспособления себя к среде и путем приспособления среды к себе и, наконец, в) своего мира, не того, в котором ныне парят и безумствуют непросвещенные стихии, вращающиеся неясные, угасающие и падающие волчки солнц и планет, а такой вселенной, которая построена и управляется человеческим коллективом как экипажем сначала нашей планеты, а затем космоса оживленных миров.

Мы смеем думать, что постановка таких проблем, постановка практическая, постановка немедленная, не связываясь с откладыванием их на тысячелетия, когда-де человечество улучшится и т. д., это — насущная задача современности. Только выставив такую задачу, можно вовлечь в ее осуществление всех людей, все силы человечества, только ею можно обосновать все те частные и отдельные мероприятия, которые, между прочим, составляют значительную часть содержания Вашей книги. Конечно, Вашими проектами нельзя в этом плане ограничиваться, необходима и возможна более детальная разработка всех этих вопросов. Неотложно необходима работа по привлечению к ней самого широкого общественного внимания и разрешение на основе ее всех конкретных задач современной жизни.

Несомненно, что эта слишком прямая постановка проблемы не может сейчас быть принята всеми без сопротивления. Было бы непрактично резко ставить сейчас намеченные нами задачи как подлежащие достижению в первую голову. На этой плоскости неизбежны были бы взаимные недоразумения. Правильным представляется, наметив эти основные точки зрения, выставить такую программу работы на сегодняшний день, которая не вызвала бы излишней траты сил на взаимную борьбу или на ослабляющее и парализующее энергию взаимное непонимание, отталкивание и приспособление. Основой для такого объединения, на котором возможно было бы в настоящее время сойтись всем живым силам человечества в деле, общем для всех, всех без различия звания, пола, религии, сословия, класса, расы и национальности, могла бы быть следующая программа, сведенная в десять основных положений, теоретическая разработка которых, пропаганда и практическое проведение их в жизнь настоятельно необходимы. Принципы эти следующие:

1. Нет в мире ничего непознаваемого, есть только непознанное.

2. Познание не должно быть привилегией какой-либо отдельной общественной группы; все должны быть познающими и все предметом познания.

3. Все в нашем космосе должно быть изучено и покорено совокупными усилиями человечества.

4. Современная хищническая, паразитическая *эксплуатация* жизненных ресурсов земли, ничтожных отходов солнечных энергий, должна уступить свое место *регуляции*, творческому управлению всеми стихийными теллурическими и космическими процессами.

5. Все губительные смертоносные силы природы должны быть обезврежены и превращены в живоносные и возрождающие.

6. Наука должна выйти за пределы отдельных изолированных помещений и учреждений и, вместо случайных разрозненных опытов, производимых по индивидуальным планам разобщенно работающими учеными, стать совокупным и систематическим опытом объединенного человечества.

7. Всякий обязан отдать и свой труд и время и волю для выполнения общей задачи.

8. Все человечество должно быть обращено в войско по принципу всеобщей *научно-трудовой повинности* для организованной борьбы с распадными силами и для управления нашей планетой и космосом.

9. Все даровое должно стать трудовым, все, чем сейчас только пользуется человек и от чего зависит его существование, то должно быть им самостоятельно воспроизведено его собственным трудом.

10. Все жизненное мироотношение и мировоздействие человека должны измениться и изменить, преобразовать и осмыслить и человеческое общество, и самого человека, и внешний мир.

Мы полагаем, что из этих принципов, которые приемлемы для весьма многих наших современников, может быть выведено большинство всех тех конкретных мероприятий, которые выдвигаются и Вами, и другими выдающимися мыслителями Запада. Можно было бы развить и обосновать на их основе программу, одинаково приемлемую для каждого мыслящего человека нашей эпохи, не слишком одурманенного той или иной ходячей доктриной...

Если говорить о еще более конкретной постановке этого дела, то насущно необходимо приступить к разработке и систематизации проектов объединения человечества для планомерного покорения сил природы и к установлению тесного взаимообщения между всеми представителями науки, философии, искусства, политики, религии, техники и всех видов производительного и творческого труда, направленного к выяснению их отношения к развиваемым выше положениям.

В заключение мы считаем своим долгом прибавить, что высказываемые нами мысли не являются чем-либо оригинальным и нами измышленным, но мы здесь являемся исполнителями проектов весьма мало известного величайшего русского философа и мыслителя Николая Федоровича ФЕДОРОВА, оказавшего весьма сильное влияние на таких общепризнанных писателей, как Ф. М. Достоевский (в последний период его жизни), Л. Н. Толстой, на такого философа, в настоящее время привлекающего к себе внимание Западной Европы, как В. С. Соловьев, и на многих других, мыслителя, предвосхитившего в своих проектах все тенденции в науке и культуре нового века.

Более подробное представление об этом авторе можете составить себе по его трудам, изданным не для продажи, под общим заглавием «Философия Общего Дела», экземпляр коих в свое время был послан в Лондонскую Королевскую Библиотеку.



ИЗ ПЕРЕПИСКИ С. Т. ГРИГОРЬЕВА

С. Т. ГРИГОРЬЕВ — А. М. ГОРЬКОМУ¹

4 марта 1926. Сергиев Посад

<...> Однажды был у меня Бабель, самый знаменитый писатель в Москве. Говорили о вас. Он, хоть и гордый человек, но признает (в разговоре) себя вам обязанным. Вот чего мы коснулись, говоря о вас: «Почему ему (писателю) ни разу не сделалось грустно от того, что человек смертен?» Бабель задыхается. У него астма — говорит, что от контузии. Он свою жизнь строит в расчете «на пять лет». Смерть, конечно, *тема!* Но Лев Толстой мне стал ненавистен своим *погружением* в смерть. Вдова Кожевникова² года три-четыре тому назад мне говорила, что вы, Алексей Максимович, интересовались литературным наследством Н. Ф. Федорова³. Я думаю, что это верно. Если Вы ни разу не *улыбнулись смерти* (как писатель), то философский большевизм Федорова в его отношении к смерти вам ближе, чем испуг перед смертью Льва Толстого. Ну, а все-таки? Помириться со смертью нельзя. <...>

А. М. ГОРЬКИЙ — С. Т. ГРИГОРЬЕВУ

15 марта 1926. Неаполь

<...> О смерти? Меня эта тема мало волнует. Между прочим: «погружение» Л<ьва> Н<иколаевича> в смерть, как вы пишете, было в большой степени его кокетством с нею, на мой взгляд. Он пред нею несколько «красовался», как юноша пред женщиной старше его лет на 25. Она знает нечто, что ему тоже необходимо знать, но он боится этого знания, желая его. О смерти он говорил несколько смешно, Л<ев> Н<иколаевич>, изумительный человек.

Я в этом вопросе размышляю да и чувствую ограниченно, по-запорожски:

Пока я есть — ее нема,
А як приде — меня черт ма.

Несколько раз в жизни, волею и неволей, мне пришлось испытать близость смерти, и множество хороших людей умерло на моих глазах. Это заразило меня чувством органической брезгливости к «умиранию», к смерти. Страха же пред нею никогда не испытывал, мне знакомы лишь два страха: пред безумием и слепотою. Но и то — не очень боюсь: видел — достаточно, а безумие, хотя и жутко, но любопытно. Кто знает, что спрятано за ним? Психиатрам и невропатологам — не верю.

Науке — исследующей «материю» — верю и люблю ее как поэзию. Именно — так. Для меня современная наука — цепь блестящих, изумительных по дерзости гипотез. Все великолепно перепутано: биология с геохимией и т. д. Осуществляются мечты алхимиков о философском камне и жизненном эликсире. Нимало не удивлюсь, если в скорости открыто будет действительное и мощно действующее средство для продолжения жизни, хотя мечту многих о бессмертии — считаю глупой. Вопрос же о продолжении жизни так прочно поставлен учением о внутренней секреции и уже дал такие результаты в практическом применении, что я не сомневаюсь — его скоро решат. <...>

Федорова Н. Ф. я видел один раз. Книги его, конечно, читал. Не понравились. <...>

Н. А. СЕТНИЦКИЙ — С. Т. ГРИГОРЬЕВУ⁴

22 июня 1927. Харбин

Простите, что обращаюсь к Вам, не будучи знакомым. Не откажите сообщить, не Вы ли являетесь автором книги, изданной ЗиФ под заглавием «Гибель Британии»⁵. Книга меня очень заинтересовала. За сообщение по адресу: Маньчжурия. Харбин. Модягоу. Балканская ул., д. 24, кв. 2, Н. А. Сетницкому — буду очень признателен. Если я ошибся, простите за беспокойство.

Н. Сетницкий
22/VI 1927 г.

С. Т. ГРИГОРЬЕВ — Н. А. СЕТНИЦКОМУ

27 августа 1927. Сергиев

У Троицы
27.VIII.27

Милостивый государь,
Н. А.

Книга «Гибель Британии», действительно, написана мною.

Судя по приложенному к Вашей записке портрету Н. Ф. Федорова⁶, книга моя вызвала у Вас интерес из-за совпадения мысли

о «мировой войне» с идеями Федорова о назначении армий в то время, когда войны не будет. С книгами Н. Ф. Федорова я знаком. Считаю, что мысли его требуют дальнейшего развития. Своеобразный «большевизм» Федорова еще ждет раскрытия. И, может быть, — обработки.

Сергей Григорьев

г. Сергиев Моск<овской> г<убернии>
Моск<овская ул., д. Палкина>



**ИЗ ПЕРЕПИСКИ
А. М. ГОРЬКОГО И О. Д. ФОРШ**

А. М. ГОРЬКИЙ — О. Д. ФОРШ
5 сентября 1926. Сорренто

<...> Вы знакомы с «Философией общего дела» Н. Ф. Федорова? Как будто — да? Сейчас, в Харбине, издают 3-й том его статей¹.
<...>

О. Д. ФОРШ — А. М. ГОРЬКОМУ
20 сентября 1926. Москва

<...> Я счастлива, что вы причисляете меня к зачинателям *нового исторического романа*². В этом полагаю свое настоящее *дело*. Думаю, что в «Одеты камнем» кое-что угадано верно. Во всяком случае, думаю, правильнее укрепившись на *сегодня*, взорвать все пограничные столбы, проставленные временем, так, чтобы в *сегодня* проступило вчера. Живое все ведь забирается и живет. И хоть мы только сейчас, но века — в нас (а не сами по себе, как полагалось раньше).

Впрочем, об этом в двух словах не скажешь, как и о Федорове, о котором удивительно, что вы помянули. Как раз читаю его том II (других не знаю). Есть вещи неприемлемые, но зато есть нечто поражающее, как *жизнь*, — чего никогда не встретишь у Вл. Соловьева. Тот рядом с Федоровым — просвещеннейший гид по «святым местам», никак не участник и разоблачитель творческих сил, еще не опознаваемых нашим дневным сознанием. Потому нелепое у Фед<орова> волнует больше самого раз-умного соловьевского. Если вам интересно — напишу подробнее об этих вещах. <...>

А. М. ГОРЬКИЙ — О. Д. ФОРШ
27 сентября 1926. Сорренто

Обрадован письмом Вашим, Ольга Дмитриевна, и буду очень благодарен, если вы найдете свободный час, чтоб поделиться со мною мыслями вашими о Федорове. Первый том статей его — ред-

кость, был он издан лет 20 тому назад в г. Верном. Третий готовится к изданию в Харбине почитателями Федорова; во главе их стоит некто Н. А. Сетницкий. Группа эта выпустила в свет под титулом «Смертобожничество» анонимную книжку в 80 страниц³; цель книжки — реформа православия в духе «активности». Ход мысли обнаруживает явное влияние Фед<орова> и, на мой взгляд, нечто языческое от В. В. Розанова. В критической части книжки немало интересного, но, к сожалению, «новая вера» закончена пятикратной анафемой инаковерующим. Звучит это так:

1 — всякий, кто ограничивает участие человека в деле Божием, — анафема да будет.

2 — всякий, склоняющийся пред смертью самой по себе и невидящий в ней никакого срама, — анафема.

3 — отвращающийся от труда и борьбы в деле преобразования плоти своей, — анафема.

4 — оправдывающий смерть и не противящийся ей;

5 — не стремящийся к действительной борьбе тоже проклят.

Это уж нечто от протопопа Аввакума и от *разумного* фанатизма, а посему неприемлемо для меня. А в общем, как признак неугасающей *сердечной* мысли, весьма интересно и гораздо ценнее малокровных размышлений князя Трубецкого о «евразийстве»⁴, размышлений, тоже позаимствованных у Федорова, о чем князь и соратники его — молчат. <...>

О. Д. ФОРШ — А. М. ГОРЬКОМУ

3 ноября 1926. Москва

<...> Спасибо Вам за сообщение о книжке последователей Федорова. Вместе с «анафемой» она как раз и была бы значительна, будь проставлены имена. Такое придумать — значит по своей линии дойти до конца, так что и дураком пред людьми быть не побояться. Без имен — вся затея нуль. В первом же случае, хоть общечеловечески дикая, но своеобразная обоснованность есть, и «анафема» — не проклятье вовсе, а лишь замыканье в круг однородных энергий плюс отчеркивание, мужицкое «отчуранье» от энергий, данному делу чуждых. А без имен (нет веры в «Слово» и не взята ответственность) — дилетантизм дурного тона. Но все-таки мне интересно бы все прочесть, чтобы хоть через «лицо в самоваре» (как толстовцы по от<ношению> к Толстому) «федоровцев» подсмотреть о Федорове.

Вам интересны мои мысли о Федорове? Но ведь я знаю только один его том. Вы же знаете, как видно, больше, и могу сказать Вам то, что думаю только на Вашу проверку, в свою очередь ожидая от Вас дополнения и поправки.

Я же, прочтя и один том Фед<орова>, прежде всего еще сильней убедилась в том, насколько в развитии своей внутренней жизни и сил мы еще юны и ошибочно склонны думать, что обладаем всеми своими дарами уже потому одному, что существуем. Так иной, имеющий глаза, уж и думает, что «видит» картину великого мастера, — и только после того, как, взяв в руки карандаш, перегадит немало бумаги, — поймет, какую уйму общего и специализации надо вместить, чтобы понять хоть бы то, что безобразная Даная Рембрандта — прекрасная из прекраснейших.

Но *правильное* развитие внутренней жизни — такая же наука, как и все прочие, с той только разницей, что в нее вступать надо *от избытка*, а не от скудности, — а не то выйдет в результате — истерика, сексуальная мистика и т. п. суррогаты «богатой» жизни духа.

И вот когда Федоров говорит: «только идя путем *науки духа*, может быть практически осуществлено воскрешение, которое будет делом не чуда, а *знания и общего труда*»⁵, — я чувствую радость и хочу думать, что это он о правильном и гармоническом высветлении человека. Таковыми очень редкие, но умные, добрые и богатые дарами люди становятся перед смертью (знала таким худ<ожника> П. П. Чистякова⁶).

Вот и думается: предваряющее «опыты воскрешения» — подлинное преобразование людей начать всем не у гробовой доски, а много бы пораньше, с сохранением всей *волевой мощи*. Воля эта, раскованная от вожделений своекорыстия, и сможет творить то, что считалось «чудом» — а на самом деле лишь выражение более тонких и совершенных законов, *нашей же* психики и власти ее над всяким хаосом, не приведенным в «чин порядка», над косностью, смертью, т. е. *вынутой волей* (к жизни). Словом, как я понимаю Федорова, — «вода живая», имеющая силу «воскресителя», — очищенная от всякого *самолюбия*: *воля человека*. Прекрасное начало, но вот вопросы смущающие:

1) Как к подобной очищенной воле человека прийти?

2) На какого рода «воскрешение» ее направить? Тут, думаю, произойдут крупнейшие разногласия, если учение Федорова когда-либо станет жизненным.

И еще вот: то ли В. В. Розанов* по этой линии подсунул в наше сознание немалую ложку дегтя, но у меня особая настороженность перед проповедью несвободных, ущербных людей, которые, живя на земле, по-земному себя ничуть не поместили. Невольно подозреваешь, что свое архиземное они зато протащили в область неподобающую, чем ее и замутили.

* Своей книгой «Дети Лунного Света».

Отчего от Федорова, как и от А. Н. Шмидт⁷, как-то тошнотно, будто нанюхаешься хлороформу? И пренеприятная эта его конкретность в «воскрешении» чуть ли не до печенки и селезенки? И кровность «предков» и многое еще.

Вот Вам впечатление мое от того немногого, что знаю. Говорю, конечно, об общем духе, а не о мыслях. Те замечательны, порой гениальны и заслуживают, чтобы ими занялись люди разнообразнейших профессий.

Но легкости, радости, любви вокруг Фед<орова> нет, как это есть вокруг другого, тоже *преобразователя* жизни, обрученного Бедности, [1 нрзб.] и гуляки Бернадоне — Франциска. У Фед<орова> духота, принудительность, евиушество и будто одни «отцы» без матерей породили род людской. <...>

А. М. ГОРЬКИЙ — О. Д. ФОРШ

13 ноября 1926. Сорренто

<...> Все сказанное вами о «смертобожцах», на мой взгляд, неоспоримо правильно, правильно и указание, что от Федорова «тошнотно», как после хлороформа. И верно, что мыслитель он оригинальнейший, но мне ненавистен его взгляд на женщину, церковный взгляд, формулировал он этот взгляд так: культура — результат господства женщин «не тяжелого, но губительного». У меня по этому поводу другие мысли, кратко выражу их так: человечество обязательно возвратится к матриархату, мужчина доигрывает свою роль.

Сожалею, что не могу послать Вам харбинскую брошюру учеников Федорова, написал им, чтобы они послали. Брошюра эта есть у Данзас⁸. <...>

О. Д. ФОРШ — А. М. ГОРЬКОМУ

2 июня 1927. Париж

<...> Сын написал мне, что после моего отъезда пришла та брошюра из Харбина, которую вы для меня выписали. Очень благодарю вас. Идеи Федорова вижу в последн<их> работах наших русских рел<игиозных> философов, но попроще, победнее. <...>



М. М. ПРИШВИН

<Из дневников>

1922

14 сентября

Третьего дня с «федоровцем» был у Серг. Тим. Коненкова¹, и очень он мне понравился. Это настоящий художник, с религиозной философией, когда говорил об этом, то совсем как религиозные люди из народа, и чувствуешь, что народ наш религиозен. О воскрешении отцов Федорова он сказал, что это очень хорошо, но по Христу все-таки должно быть, что не мы, а Он сам, в конце концов, их воскресит. <...>

20 декабря

Учение Федорова — «философия общего дела» — есть тот же наш коммунизм, только устремленный не в будущее, а в прошлое: там мы работали для счастья наших детей, здесь — для блаженства наших отцов. Одно движется ненавистью к прошлому, другое любовью и чувством утраты. Одно основано на идее прогресса (стремление молодости к лучшему: движение вперед, варварство), другое — на любовной связи с отцами (отец воскресает в сыне: культура, дело связи).

Ник. Алпатов — представляет одно движение, Мих. Алпатов — связь. Один говорит: наше лучшее находится в прошлом. Другой: наше лучшее в будущем. И это верно, потому что наше лучшее мы воскресим в своих детях².

1923

23 марта

Когда сообразишь свою жизнь (со-образишь), то она располагается по кругу: в начале дом, где рождается дитя и получает

стремление уходить куда-то вперед. Но это ему только так кажется, что движение его совершается вперед по прямой линии. Это обман преобладающего роста разума: вероятно, так передается себе простой физический рост мозга. Сущность этого движения — не отстать от других и быть как все. В русской сектантски-интеллигентной молодежи этому психическому состоянию соответствует вероучение социализма (коммунизма), которое каждому отсталому и даже последнему дает надежду быть как все. Прямолинейное центробежное движение из дому с конечной целью быть как все под влиянием центростремительной силы эроса дает, в конце концов, движение по кругу, но сознание этого приходит, вероятно, во время окончания процесса роста мозга, в момент встречи с проблемой пола. С этого момента начинается зачатие личности, при ярком внезапном свете (любовь) жизнь человека вступает во второе полукружие, рожденная личность (второе рождение), стремясь не быть как все, направляется к центру (эрос), но силой общественного мнения, центробежной, отвлекается в сторону, и так слагается движение домой, к своей самости. Таких кругов, выходящих из дому и возвращенных домой, в жизни иного человека бывает много, и все движение идет вверх по спирали, так что дом второй приходится над первым, выше его, третий дом еще выше, и так растет как бы один дом со многими этажами вверх: внизу домика материальное основание — родина, над родиной отечество, над отечеством творческие труды, над ними прямое любовное воздействие на людей и воскрешение отцов (церковь, в которой священником Я).

1928

13 января

Сочельник Нового года. Читал книгу «Смертубожничество»³, в которой автор, примыкая к Федорову, говорит, что истинная христианская идея — это победа человеком смерти, тогда как обычная [1 нрзб.] религий это, наоборот, обожествление смерти.

Горский говорит, что острое отношение Толстого к смерти явилось у него через Федорова. И еще, что уход Толстого есть очень сложное явление, до сих пор не разгаданное. Этим уходом Толстой будто бы зачеркивал все свое толстовство⁴.

Тарасиха⁵ сказала: «Умрем-то, конечно, уж мы все, это никого не обойдет». Горский сквозь зубы: «Все ли?» Тарасиха странно посмотрела на него и продолжала: «Я себе место дешево купила в Лавре. Кто вам его охранять будет? — спрашивают меня. — Сама, — говорю. И правда, что мне стоит [1 нрзб.], а дешево. Вот бы теперь, когда дешево продаются места, всем бы... — Горский сквозь

зубы: «Всем ли это нужно?» Тарасиха вздрогнула: «Всем батюшка, всем это» — «Всем ли?» — «Да в уме ли вы?» <...>

31 июня

Был у меня Горский. Из этой беседы мне стало понятно, почему я не пишу романов («Кащеева цепь»⁶ — не роман, это жизнь). Начиная с «Онегина» Пушкина, русский роман отрицает роман (мысль Горского)⁷. Происхождение этого в распаде религии: наука — мертвая вода, искусство — сознательная иллюзорность (пример: роман). Отсюда и мое устремление сделать искусство методом исследования жизни. <...>

28 июля

<...> Мои похождения. «Положа руку на сердце» говорю, что никогда не осмеливался думать о беллетристике как о пошлости, хотя все крупные русские писатели, начиная с Пушкина, занимаясь писанием романов, высказывались о романах как о пошлости.

Некто А. К. Г<орски>й привел мне множество примеров глумления над романами русских романистов. По его словам, это объясняется тем, что европейское искусство с давних времен заняло иллюзорную позицию к жизни, и читатель всерьез говорит о словесном искусстве только как об «отдыхе»: обманулся на несколько часов, и то хорошо. Таким образом, в наших русских условиях, где литературный обман не нашел еще вполне крупных фабрикантов и прочего сбыта, не является в голом виде, а по-детски наивно тащит за собой из недр земли-жизни корневище правды, истины, справедливости, красоты. Крупные русские писатели не пером пишут, а плугом пахут по бумаге, прибывая ее, вывертывая на белое черную землю. Вот почему легкое писание, беллетристика русскому кажется пошлостью, и русский писатель кончает свой путь непременно той или другой формой учительства и объявляет дело всей своей прошлой жизни «художественной болтовней». И если иные и не кончают учительством, а остаются художниками до конца, то это художество не совсем свободно, в нем какой-то безумный загад смотреть и радоваться солнышку, когда голова будет отрублена. Не знаю, кого бы назвать из таких писателей? Вероятно, если ничего не переменится, я сам буду такой...

3 августа

<...> Читал в газетах о новой затее пауперистов. И-думал о нас. Там, в международном пространстве, наше дело не бессмыслица только и обман, как представляется здесь. Наша идея «общего дела» не дело, а знамение времени, эта идея в отличие от католической материальна и варварски проста. Это кость, которой долго

еще будут давиться. Вместе с тем эта кость и есть наша национальная значимость: без нее мы — колония Европы. Нам, последним из могикан, остается два пути: сдаться на положение колонии или же рассасывать большевизм в направлении философии «общего дела»... до встречи ее с идеей католической. Все это надо держать в уме и выказывать только творческим путем.

7 августа

<...> Всеобщее разочарование в «счастье» происходит потому, что огромное большинство людей свои творческие возможности топчет в привязанностях к людям и так обманывается. Таким образом, большинство людей — это пленники «счастья», вначале фанатики, а потом мизантропы. Те немногие хорошие люди удивительны тем, что встречают тебя впервые, как будто давным-давно знали тебя как хорошего близкого человека. Они видят общее всем людям, присущее в них доброе начало и посредством особого, свойственного им родственного внимания, мгновенно как бы создают из тебя человека, и так делаешься хорош сам себе. Они смотрят куда-то выше, но не мимо частных, и тем увлекают с собой. Возможно, что и в их жизни была заминка личного счастья и оставила в них боль, но, мне кажется, это не обязательно; есть и «урожденно» хорошие люди (особенно из крестьян), не имеющие понятия о трагедии личного счастья.

Творчество жизни обыкновенно проходит мимо людей, потому что они слишком заняты собой. И творцы жизни могут пройти тоже мимо людей. Но бывают из них творцы, сверх всего наделенные даром родственного внимания. Это они создатели «гуманизма». Но увлекаясь ими, не надо забывать, что гуманизм, это их родственное внимание к людям, не главный бриллиант в их короне, главное — это их основная творческая натура, одинаковая с натурой творцов жизни, проходящих без всякого внимания к человеку. Христос, проповедуя любовь и умирая за людей, всегда помнил Отца, но «гуманисты» обыкновенно не знают Отца и поклоняются простому человеку, забывая, что человек без Отца остановлен в движении и мертв. Это явление хуже фетишизма, потому что там все очень наивно, там простота сознания является почвой, удобной для возделывания.

<На полях:> Не надо забывать и то, что есть творчество, застывшее в Отце и сознательно минующее человека. Оно и вызвало гуманизм против католиков. То и другое чередуется и живет постепенно, как бы отвердевая в победе.

Сейчас мы переживаем конец воинствующего гуманизма, следующая эпоха будет возвращением к религии. Одна часть интеллигенции (повернет?) в католичество, другая будет возрождать православие. Ученые Федорова сыграет свою роль. Под маской его

коммунизм вернется в церковь. Но главный поток пойдет по руслу «личного счастья», и этот поток, может быть, будет так велик, что тот религиозный поток будет просто сигналом полного конца...

НВ. Если я буду продолжать писать Алпатова⁸, то вот и надо взять водоросль как творческий принцип (Отца), а спуск озера (Золотая луговина) — это гуманизм, это его «родственное внимание» к людям, которое он должен оставить ради Отца. Восстание мужиков безобразно. «Человечество» отвратительно, когда за себя идет против творчества общей жизни. Оно чудесно и человек царь природы, когда его человеческое творчество согласовано с творчеством мира. <...>

30 сентября

<...> Смертобожие. Вопрос Горького: «и смертобожие знаете?» и одна скользкая фраза его в статье о физике вроде того, что «человек должен преодолеть свою физику» и проч., открывает мне, что «смертобожие» проникло уже в его увлекающуюся голову. Весьма возможно, что разложение большевизма, с одной стороны, а с другой — возрастающая потребность в духовной жизни воздымут наверх учение Федорова, как волю к бессмертию тела, и большевизм попадет таким образом в руки попов. (Не забыть сцену у Тарасихи. Говорили о покойнике. Т<арасиха> перекрестилась и, вздохнув, сказала: «Все там будем». Вдруг явственным шепотом слышались слова: «Все ли?»)

Федоров — большевик православия. В книгу о творчестве⁹ надо непременно среди богоискателей поставить ученика Федорова и сознательного последователя (Г<орског>о) и бессознательного (Легкобытова). Однако надо иметь в виду, что и «святая плоть» Мережковского и «язычество» имеют те же мотивы (даже и «материализм» большевиков).

<...> Я вынужден сочинять роман, чтобы продолжить в другом лице себя самого. Вот похожее на мое было с инженером Алпатовым в эпоху первой революции, когда он, казалось ему, только вследствие цепи причин своей единственной неповторимой личной истории из Парижа, Берлина, Лейпцига и Петербурга попал в болотную глушь к мужикам. Но мы знаем теперь, что только страстная форма переживаний эпохи была его особенностью, что то же самое «язычество», похожее на искание бессмертия тела, было и в проповеди Мережковского о «святой плоти» и в первых стихах Вячеслава Иванова, в «Будем как Солнце» Бальмонта, в возвращении к роду В. Розанова, во всей кутерьме декадентства и [1 нрзб.] богоискательства безмерная была тяга к народным низам, к земле... Да и что такое революционный материализм? Разве и в нем, столь враждебном к мистике, не то же стремление к бессмертию плоти? <...>

18 декабря

<...> Надо обдумать следующую тему: рабочая ценность русского революционного сознания, представленного от Чернышевского до Ленина, только ли заключается в деле свержения монарха, или она является также фактом новой культуры. Я хочу сказать: местное ли только значение имеет русская революция или всемирное. Я хочу сказать о значении не в смысле политическом, а культурном, т. е... Не то. Я хочу сказать, например, о своем Алпатове или Воронском и всяком коммунисте, — что он, выйдя из сферы разрушительного революционного действия на путь созидательный, может ли привнести из своего революционного действия какой-нибудь новый фактор в творчестве законов жизни и форм, или же он, встречаясь впервые с фактором творчества, действовавшим во все времена, будет взят ими целиком и станет обыкновенным деятелем с отличием за борьбу с царизмом.

Ответ из-под рук. Огромное большинство утонет, растеряется в безличии, и все так долго будут идти безлично, пока не явится лицо, которое в формальную идею социальной революции не вольет кровь наших отцов, не откроет питание для идеи в дремлющих силах нашего прошлого. (Учение Федорова прямо просится в революцию.)

<На полях:> В адресном столе найти Горского.



**МАТЕРИАЛЫ ОБСУЖДЕНИЯ В ГАХН
ДОКЛАДА А. К. ГОРСКОГО
«Л. Н. ТОЛСТОЙ И Н. Ф. ФЕДОРОВ»**

ПРОТОКОЛ № 9

**ЗАСЕДАНИЯ П/СЕКЦИИ ИСТОРИИ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ЛИТЕРАТУРНОЙ СЕКЦИИ ГАХН
от 10-го февраля 1928 г.**

Присутствовали: Н. К. Гудзий, П. А. Журов, Н. Г. Зеленев,
М. Н. Петерсон, Д. С. Усов, И. Р. Эйгес, Б. И. Ярхо¹.

Председатель: Н. К. Гудзий. Ученый секретарь: Д. С. Усов

Заседание открывается в 19 ч. 40 м.

Слушано 1. Протокол № 1.
Постановлено 1. Утвердить.
Слушано 2. Доклад А. К. ГОРНОСТАЕВА «Лев Толстой
и Н. Ф. Федоров».
(Тезисы прилагаются.)

П. А. ЖУРОВ отмечает широкое использование материалов в докладе. А. К. Горностаев прав, что Толстой не весь узнан; например, письма его к Добролюбову дают черты, не совпадающие с «житийным» образом Толстого.

В докладе есть намерение подвести Толстого под Федорова. Это неправильно. Утверждение, что мысли Толстого о смерти явились результатом ознакомления с «Философией общего дела», остается на совести Н. Ф. Федорова². Существенные черты проповеди Толстого показаны в докладе как обратная сторона учения Федорова, как программа-минимум, высказываемая людям ввиду их несовершенства. Толстой всегда мучительно переживал вопрос о смерти. Разве не могли укладываться в психике этого человека разные грани отношения к смерти?

Не воскрешение во плоти было существенным для мысли Толстого. В Толстом всегда можно наблюдать стремление *преодолеть* страх смерти. С этой целью он пересматривает учения всех мудрецов мира. Докладчик желает уловить внутреннее сходство между Толстым и Федоровым. Это кажется не вполне убедительным в докладе, а по существу даже не вполне закономерным.

Н. Г. ЗЕЛЕНОВ: Самое ценное в докладе — это утверждение о напряженном взгляде Толстого в смерть. Федоров явился, в сущности, случайной, [1 нрзб.] фигурой в жизни Толстого. Толстой в жизни к очень многому прислушивался и присматривался. Специальное исследование вопроса не оправдывает трудов, положенных на него. Методологически неправомерно обращение к воспоминаниям Тенеромо, Горького³. Для научного исследования материал воспоминаний — весьма шаткий материал. Взгляд Плеханова — «для Толстого не могло быть ничего утешительного в христианской мысли о бессмертии души — ему нужно было бессмертие тела»⁴ — являет ложное понимание Толстого. Для Толстого характерно органическое расхождение с обрядовыми сторонами религий и даже со всеми научными миросозерцаниями там, где придавалось излишнее значение внешней стороне вопроса о воскрешении. Для Толстого отправной пункт — смерть; основной вопрос, который ставится: дает ли мне удовлетворение та или иная философская система, если я завтра умру? Мысль о влиянии Федорова на Толстого, несмотря на огромный подобранный материал, остается недоказанной, и вряд ли ее и возможно доказать. Весьма показательны рассказ о столкновении Толстого с Федоровым в Румянцевском Музее: Толстой говорит, что хорошо бы сжечь все эти книги; Федоров же, для которого книга была святыней, надгробным памятником, отпечатком жизни самого автора, резко возражает, что он доселе не видал такого глупца⁵.

И. Р. ЭЙГЕС соглашается с высказанным одним из оппонентов мнением, что Толстому чуждо было воскресение во плоти. Толстой дорожил Федоровым как своеобразным учением о бессмертии — что не было специфическим федоровским аспектом. Вообще говоря, все мысли Толстого наличествуют в его дневниках, и, может быть, эти мысли о смерти зафиксированы уже ранее. Для утверждения об особой значительности мировоззрения Федорова для Толстого нет данных. Доклад представляет собой ряд психологических и философических фантазий. Докладчик диалектически развивает, как можно претворить взгляды Федорова в учение Толстого. Но такое диалектическое изложение может быть проведено на материале любого мыслителя.

Д. С. УСОВ находит, что упрек, будто доклад представлял ряд «философических фантазий», не может быть распространен на *всю*

работу в целом. Если заострение ее — утверждение о том, что учение Федорова помогает увидеть «подспудное пламя, скрытый пафос Толстовской проповеди», — вызывает споры, то работа в ее биографической части является ценным напоминанием об одной из забытых страниц художественной биографии Толстого, а также и о личности Н. Ф. Федорова, «стоящей как бы в тени смирения», по выражению В. Ф. Эрнэ.

Н. К. ГУДЗИЙ: А. К. Горностаев коснулся центрального момента в миросозерцании Толстого, который связан и со всею его литературною деятельностью. Для осмысления его важно установить его источники и дать его генетическое истолкование.

Если бы удалось доказать значение Федорова для психологической и религиозной системы Толстого, то гипотеза А. К. Горностаева стала бы открытием первостепенной важности для биографии Толстого. Но исчерпывающих позитивных данных докладчиком не приведено.

Должно помнить, что путь Толстого был очень органическим. Влияние Федорова на Толстого принадлежит к тем влияниям, которые не поддаются достаточно четкому житейскому, биографическому осмыслению. Последняя часть доклада несомненно искусственна, но, как заметил Д. С. Усов, она не исключает мысли о некотором влиянии Федорова и об интересе Толстого к нему. Докладчик приводит фразы Толстого о смерти: «смерть — вещь недурная» (апрель 1899) и еще раньше, с черепом в руках: «люблю эту курноску»⁶. Но эта фраза могла быть шуткой, искрой задора; между тем Федоров построил на ней всю систему своего отрицательного отношения к Толстому. Отношение же Толстого к смерти, конечно, не было положительным. Чтобы обосновать свое мнение о влиянии Федорова на Толстого, докладчик прибегает к ряду гипотез. Приходится возразить, напр<имер>, что Толстой вполне мог говорить членам Психологического Общества с усмешкой об учении Федорова⁷. Почему учение Федорова рассматривается как единственно известная Толстому философская система с отрицательным отношением к смерти? Наконец, тезис 6-й — о попытках Толстого к выведению идей Федорова из мрака неизвестности и ко внедрению их в умы современников, после неудачи каковых попыток он и отошел на свои «толстовские» позиции, — не оправдывается ни биографически, ни психологически: если бы Толстой почувствовал в системе Федорова зерно, близкое себе, — он стал бы доказывать истинность его учения и не убоился бы никакой оппозиции.

А. К. ГОРНОСТАЕВ: Некоторыми оппонентами правильно было отмечено, что эта черта в биографии Толстого не исследована. Толстоведение не может отвести от себя этого вопроса. Утверж-

дая, что идеи московского библиотекаря проникли мысль яснополянского помещика и перепутали все ее ходы, докладчик высказывал предположение о степени влияния Федорова, и для подкрепления его, действительно, необходим еще огромный материал. Большинство возражений все же не показались убедительными.

Толстой и Федоров то и дело сближаются и отталкиваются. Кроткий Федоров, как учитель, был слишком непреклонен и прямолинеен. Непонимание между Толстым и Федоровым было непониманием между всяким мыслителем, действующим мозговым способом, и художником, идущим обходными путями. Толстой не до конца убежден был в учении Федорова, и потому у него не хватало смелости для целостного его приятия. В докладе указывалось на сложные счеты Толстого со своими подсознательными взаимоотношениями элементами.

Толстой говорил: «Как Тургенев не боялся бояться смерти?»⁸ Страх Толстого — это страх страха, страх в квадрате. И первая задача Толстого — преодолеть животный страх смерти. Первая задача Федорова — преодоление смерти всех.

К стихотворению Владимира Соловьева памяти Фета — «Он был старик давно больной и хилый» Н. Ф. Федоров делает маргинальные пометки; к строкам «Но почему же с этою могилой меня не может время помирить?» — «А с чьею же могилой время может примирить?» и к последним строкам: «Умерщвленное не может быть примиренным»⁹. «Философия общего дела» выдвигает принцип братской любви, восстановление братства. Цель — воскрешение, исполняемое совокупностью сынов человеческих. Должно подняться против смерти всем миром, всем людом для обращения слепой рождающей и умерщвляющей силы в управляемую разумом ради восстановления всех бывших поколений.

Необходимо выяснить основную ноту психологической установки Толстого: либо влияние главной мысли Федорова — отрицательное отношение к смерти — получает подтверждение, либо оказывается, что Толстой физического мира не любил.

Ссылаясь на Тенеромо, автор имел в виду лишь передаваемое им мнение Ге. Воспоминания Горького — это взгляд огромного художника, и более яркой характеристики Толстого мы не имеем. Усмешка Толстого в Психологическом Обществе могла быть усмешкою робости, неловкости за слушателей и за себя.

Вопросом о жизни после смерти Толстой не интересовался. Чужда ли была Толстому мысль о воскресении во плоти? Для утверждений докладчика это не так важно. Но что она была ему не столь чужда, может быть подтверждено рядом категорических справок, как, например, ответ Толстого Л. П. Никифорову¹⁰. Момент перелома мировоззрения Толстого заключался в том, что Толстой впервые взял мысли о положительном значении смерти под свою

ответственность. В «Анне Каренине» Сережа изучает священную историю и запоминает только то, что ему идет в душу; он забывает имена всех ветхозаветных патриархов, кроме — Еноха. Он не верил, что все любимые им люди и он сам умрут. Но Енох не умер. Почему же не всякий может заслужить это? Ясно, что это идеи из детства Толстого. И вот, в 70-х гг. Толстой подошел к такому рубежу, когда надо было решить, сказать это или нет. Доклад имел в виду: снова приблизить к загадке влияния того человека, с которым Толстой гордился жить в одно время, поставить проблему взаимодействия таких крупных лиц. Н. Ф. Федоров родился в 1928 г.¹¹, умер в 1903 г. В 1928 г. исполняется 25 лет со дня его смерти. Желательно было бы получить к этому времени от толстоведов новые данные к ответу на поставленный вопрос.

Заседание закрывается в 22 ч. 15 мин.

Председатель: Н. К. Гудзий
Ученый секретарь: Д. Усов.

п/с русской литературы Литературной Секции ГАХН
10/II-28 г.

**ТЕЗИСЫ К ДОКЛАДУ А. К. ГОРНОСТАЕВА
«Л. Н. ТОЛСТОЙ И Н. Ф. ФЕДОРОВ»**

1. Н. Ф. Федоров, с которым Л. Н. Толстой «гордился жить в одно время», принадлежал к числу тех немногих современников, в сношениях с которыми приоткрывалось подлинное лицо Толстого. История духовного роста Толстого, процесс кристаллизации его мировоззрения не могут быть до конца правильно поняты, если не принять в расчет того влияния, какое оказало на автора «Исповеди» знакомство его с образом мысли Федорова.
2. Биографические данные и свидетельства современников устанавливают, с одной стороны, определенный интерес, влечение Толстого к построениям «Философии общего дела», а с другой — постоянное пугливое от них отгораживание.
3. Острые кажущегося разногласия обоих мыслителей сводилось к неодинаковой оценке ими смерти, которую Толстой провозгласил «недурной вещью», в чем Федоров усматривал с его стороны сознательное лицемерие.
4. Однако подобные утверждения Толстого были лишь сознательно-стыдливой маскировкой его исключительной жажды жизни и глубочайшего отвращения к смерти.

5. Кризис мировоззрения и всей жизнеустановки Толстого в конце 70-х годов, связанный с обострением в нем чувства смертности, разрешился психическим взрывом в результате ознакомления с единственным известным ему учением, абсолютно непримиримым в отношении смерти.
6. Потянувшись к учению Федорова, но оказавшись не в силах целиком взять на себя ответственность за смелые мысли никому неведомого библиотекаря, Толстой пробовал было продвигать эти мысли в умы современников: он пытался добиться признания Федорова-мыслителя в научно-философских кругах Москвы; и лишь потерпев в этом решительную неудачу, а вместе с тем не вынеся чрезмерной требовательности Федорова, отстал от личного общения с последним и окончательно отошел на свои толстовские позиции.
7. Однако — скрытый пафос всей дальнейшей деятельности Толстого, обусловивший преимущественную силу и яркость отрицательно-критических элементов его учения, может быть понят как имеющий своим тайным источником гневное презрение к «образованным» современникам, не способным внимать тому, что самому писателю казалось наиболее заслуживающим внимания.

А. Горностаев



А. М. ГОРЬКИЙ

Еще о механических гражданах

<...> «Гибнет Россия по вине большевиков, — вот о чем Вы должны писать», — рекомендует мне другой «печальник о горе народном». — «Железа не хватает, угля не хватает», — кричит он.

Известно, что железа осталось на 60 лет, угля — на 75 и что европейская промышленность очень озабочена, встревожена этим. Мне кажется, что большевики неповинны в том, что капиталистические государства тратят сотни миллионов тонн угля и металла на броненосцы, пушки, снаряды, на самозащиту и что благодаря войнам земля наша становится все более нищей. Это распыление драгоценного металла и сжигание топлива кучкой капиталистов-анархистов, в сущности, одно из самых отвратительных преступлений против трудового народа. Был у нас замечательный, но мало известный — потому что был слишком своеобразен — мыслитель Н. Ф. Федоров. Среди множества его оригинальных домыслов и афоризмов есть такой:

«Свобода без власти над природой — то же, что освобождение крестьян без земли»¹.

Это, на мой взгляд, неоспоримо.

Капиталистический строй добивается власти над силами природы только для того, чтоб укрепить свою власть над источником живой силы, над физической силой трудового народа.

Рабоче-крестьянская власть Союза Советов ставит пред собой иную цель: переработать возможно большее количество физической силы рабочих и крестьян в разумную, интеллектуальную силу и влиянием этой силы ускорить процесс подчинения всех энергий природы интересам трудовой массы, освобождения ее от бессмысленного, каторжного труда на капиталистов. Разграблено железо, разграблен и сожжен черный уголь, во вред трудящимся тратится жидкий уголь — нефть и белый — электричество, серый — торф, зеленый — дрова, солома, но остается еще много углей, пользоваться которыми капиталистический строй не на-

учился: это голубой уголь — ветер, синий уголь — морские приливы и отливы, красный уголь — энергия солнца. Все это — источники энергии, которых хватит на тысячелетия. Необходимо, чтобы пользование этими энергиями было изъято из-под власти хищников, которые рассматривают физическую силу рабочих тоже как уголь и сжигают ее для укрепления своей преступной деятельности, — эта деятельность преступна потому, что истощает сокровища земли — сжигает, распыляет их только ради укрепления своей власти над рабочими, крестьянами, а также над технической, научной и над всякой иной рабочей интеллигенцией.

Я вижу, что рабоче-крестьянская власть хорошо понимает все это, вижу, что она смело работает в этом направлении.



М. И. КАЛИНИН

**Из доклада на IV сессии
ЦИК Союза ССР IV созыва**

<...> Но что значит, товарищи, строить социализм? Вот мы сейчас пойдем на широкие избирательные собрания. Там широкие крестьянские массы мелких индивидуальных хозяйчиков, которые меньше всего думают о построении социализма, там мы будем развертывать широкую кампанию и проповедывать социалистическое строительство. Как же мыслится социалистическое строительство, как должен человек понять это социалистическое строительство, конкретно, осязательно понять? Товарищи, в последних номерах «Известий» была статья Горького «Еще о механических гражданах», и он там приводит афоризм Н. Ф. Федорова, известного мыслителя, автора многочисленных афоризмов, работавшего библиотекарем Румянцевского музея. Вот что говорит Н. Ф. Федоров: «Свобода без власти над природой — то же, что освобождение крестьян без земли». Мы строим социализм. Ведь мы же не схоластики, не люди, увлеченные религиозным экстазом, которые предполагают, что мученическая жизнь здесь, на грешной земле, потом будет вознаграждена в другом мире раем. Если кто здесь не имел жены, там будет иметь двух красивых, если имел некрасивую, то будет иметь красивую. (*Курджиев с места: «По Магомету, можно 79»*). У Вас, оказывается, еще лучше, но православные скромнее. Но мы ведь социалисты, строим социализм для материального улучшения. Мы хотим, чтобы поднялись материально рабочие и крестьяне. Мы знаем, что крестьянские массы, по существу, в капиталистическом мире живут не лучше, чем рабочий класс. В особенности скверно жили русские крестьянские массы. Может быть, какой-нибудь незначительный слой крестьян — 5-6 процентов — жил более или менее хорошо, а остальная масса влачила жалкое существование. Таким образом, построение социализма в первую очередь предопределяет, ставит своей задачей громадное материальное улучшение, такое улучшение, которое

нам сейчас не снится, которое сейчас мы себе не можем представить. А как эта задача может быть разрешена? Она может быть разрешена только тогда, когда мы овладеем полностью силами природы. Когда говорят «полностью», то предполагают относительную полноту, ибо вы великолепно понимаете, что как бы мы ни охватывали силы природы, она будет все больше и больше поприщ открывать. Если сейчас в Америке строится новый телескоп, чтобы рассмотреть кратер луны, то я не сомневаюсь, что наши дети или внуки выдумают телескоп для рассмотрения многих каналов на Марсе. А для чего это? Для того, чтобы усилить власть и господство человека над природой. Не может быть свободы, не может быть равенства тогда, когда не хватает материальных средств, продуктов питания и предметов потребления. Когда их не хватает, не может быть равенства. И потому вполне естественно, что когда мыслится построение социализма, то оно в первую очередь мыслится как овладение силами природы.

Теперь, товарищи, перед нами встает вопрос: можем ли мы охватить силы природы производительными силами отдельных маленьких крестьянских хозяйств? До тех пор пока мы на земле будем пахать сохой, до тех пор, пока у нас будут маленькие индивидуальные хозяйства, — до этих пор крестьянин не может быть равноправным, свободным человеком, для этого надо, по крайней мере в настоящих условиях, иметь гарантию обеспеченного дохода в тысячу золотых рублей по сегодняшнему дню, — вот тогда человек до некоторой степени будет обеспечен. Перед нами для осуществления задач социалистического строительства в первую очередь стоит задача индустриализации, охвата сил природы, ибо мы не можем силы природы охватить без индустриализации, без высокой техники. Без всего этого крестьянин не может полностью использовать свою землю, он не может с десятины получить максимальное количество продуктов, пока он не будет иметь в руках усовершенствованные орудия производства. А их он сможет получить лишь посредством высокой техники. Вот, товарищи, та огромная работа, которая должна быть произведена в Советском Союзе. Это, несомненно, трудная работа. Но только люди, которые заведомо не хотят видеть самоочевидных фактов, только они могут думать, что за 11 лет существования советской власти мы не двинулись вперед. Я не считаю нескромностью сказать, что мы сделали громадный шаг вперед и темп нашего роста с каждым днем усиливается. <...>





А. К. ГОРСКИЙ

Н. Ф. Федоров

Сегодня исполняется столетие со дня рождения оригинального мыслителя Н. Ф. Федорова¹.

Мало заметный и скромный библиотекарь Румянцевского музея, он при жизни ничего не печатал из своих обширных трудов. Он избегал даже всякого упоминания о своем имени, а рукописи свои завещал издать «не для продажи». Но сейчас уже можно считать установленным несомненное влияние Федорова на многих крупнейших его современников. Достаточно будет упомянуть только, что Л. Н. Толстой, выражая свое мнение о Федорове, сказал, что «гордится жить в одно время с таким человеком».

Порицая Толстого за проповедь пассивного непротивления, Достоевского и В. Соловьева — за «мистику» и стремление «к мирам иным», Федоров противопоставлял этому реальный путь к усовершенствованию вещественного мира, к реальному улучшению условий жизни человечества *путем борьбы организованных коллективов* с эпидемиями, стихийными бедствиями и слепыми силами природы.

Он ждал грандиозной технической революции и за нее боролся всю жизнь. Революция эта должна была перевернуть все общественные отношения, разбить старый семейный уклад, разрушить национальные и классовые обособления и стереть территориальные границы.

Путем к уничтожению милитаризма и возможностей войны Федоров считал всеобщее разоружение и превращение всех военных армий в трудовые.

Мысли Федорова, поражавшие и покорявшие его крупнейших современников, казались утопией и фантастикой тогдашней реакционной обывательщине. Но гигантский октябрьский сдвиг и идущие за ним культурная и техническая революции поставили многое из того, о чем говорил Федоров, на повестку нашего текущего дня.

Отвечая на вопрос о том, как должен человек понять социалистическое строительство, М. И. Калинин на последней сессии ВЦИК привел слова Федорова, те слова, которые на днях так своевременно и остро напомнил «механическим гражданам» М. Горький: «Свобода без власти над природой — то же, что освобождение крестьян без земли».

Многие из мыслей Федорова оказались созвучными нашему сегодняшнему дню. Не пора ли лучше и глубже изучить наследие этого незаурядного и интересного для нас мыслителя?





А. В. МАСЛОВ

Фантаст или провидец?

(К двойному юбилею ¹ Н. Ф. Федорова)

Пророки, гадалки и прорицатели, предсказатели и волхвы ныне решительно вышли из моды. Мы живем в трезвую деловую эпоху. Мы ушли с головой в строительство, труд и рост. До краев налит наш кипучий день делами. Этим делам трудно вместиться в дневном отрезке времени. Много работы мы совершаем ежедневно, но еще больше у нас впереди. Если бы можно было замедлить бег времени и как резину растянуть наши сутки, то и тогда, кажется, не уместились бы в них все наши дела. Есть ли нам время и охота слушать туманные бредни пророков и гадателей? Да и где они, эти пророки и предсказатели, так обильно уснащавшие дореволюционную Москву? Их не видно. Но это только кажется. Они не окончательно еще сошли в Лету (а пора, давно пора). Еще доживают свой век в переулках Замоскворечья допотопные старушки, которые на кофейной гуще (кофе фабрики Центрсоюза) гадают своим кумушкам о часе гибели большевиков. Еще на сектантских собраниях речистый проповедник сшивает белыми нитками крымское землетрясение с неизбежной кончиной мира («ожидается на днях») и доказывает, как дважды два четыре, что небезызвестный гражданин Антихрист уже получил визу на въезд в СССР. А на окраине в чайной цыганка в немислимом платке всех цветов радуги убеждает хмурого рабочего заплатить ей 50 копеек, за что она ему откроет его рабочую судьбу. Но хмурый рабочий не даст ей полтинника. Да и все миллионы рабочих СССР всем подобным гадателям мира не дадут за их «пророчества» ни единого ломаного гроша.

Но по заслугам гоня в шею этих графоманов, мы любим и ценим пророков иного рода, настоящих провидцев путей человечества, социальных сдвигов и достижений науки и техники. В тиши своих кабинетов, исходя из строгих научных данных и точных цифр, эти мыслители острой своей мыслью действительно на деся-

тилетия и даже столетия предвосхищали крупнейшие достижения техники и лучшей победы человеческого гения во всех областях. Их труды были нужны, полезны уже хотя бы по одному тому, что наталкивали изобретателей на важнейший и правильный путь. Таким провидцем является Эдгар По, Леру², Жюль Верн, Уэллс, Джек Лондон и т. д., и т. д. Их книгами зачитывались мы все, имена их знает у нас каждый ребенок.

Но вряд ли даже образованным читателям достаточно хорошо известно имя нашего соотечественника Николая Федоровича ФЕДОРОВА. А между тем Николай Федорович едва ли не самый крупный, не самый интересный из всей плеяды научных фантастов.

Но самым ценным для нас является то, что многие из мыслей, высказанных им почти полстолетия назад, донельзя близко подходят как к тому, что мы делаем сейчас в нашем Советском Союзе, так и к тем задачам, которые стоят еще перед нами.

Не случайно поэтому за последнее время о Федорове заговорила Советская пресса. Не случайно недавно обошла нашу печать статья М. ГОРЬКОГО, напоминавшая «механическим гражданам» о Федорове. Не случайно в устах КАЛИНИНА на последней сессии ВЦИКА слова Федорова прозвучали как боевой клич социалистического строительства.

Николай Федорович ФЕДОРОВ родился в 1828 году, умер 75 лет от роду в 1903 году, и та, и другая дата падают на последние числа декабря по ст<арому> ст<иллю>³.

Таким образом, на январь месяц 1929 года падает столетие со дня его рождения и двадцатипятилетие со дня его смерти.

В дни двойного юбилея более чем уместно напомнить широким читательским массам некоторые из основных утверждений этого на редкость самобытного мыслителя.

При постепенном истощении земли и одновременном росте народонаселения, утверждал Федоров, люди, собиравшие в одиночку только жалкие крохи от богатств земли, неизбежно должны будут объединиться для совместной борьбы с природой. И вот люди-одиночки сольются сначала в мощный общественный коллектив, а затем в грандиозный международный коллектив, который всею организованною мощью выступит на покорение слепых сил природы. Могучая сила такого коллектива сможет подчинить человеческой воле дождь, ветер, атмосферическое электричество, падение метеоров и т. д. В постепенной борьбе будут изжиты различные болезни и их возбудители. Военные армии будут заменены трудовыми. Атмосферическое электричество будет давать нам тепло и свет. Через полное овладение силами природы и стихий люди добьются такого материального улучшения жизни, какое нам сейчас и не снится. И наконец самая жизнь человека сможет удли-

няться, доходя в идеале до бесконечности. Эти смелые и на первый взгляд фантастические проекты уже начинают находить себе осуществление в наши дни. Достаточно вспомнить удачные опыты по регуляции дождя и града (в Америке), по удлинению жизни (омолаживание) и т. д., и т. д. Но не хищнические капиталистические страны, а только свободный, творчески спаянный союз может подойти вплотную к осуществлению этих грандиозных задач, и поэтому тысячу раз прав тов. КАЛИНИН, сказавши, что построение социализма в первую очередь мыслится как овладение силами природы.

Чтоб подчеркнуть еще больше особую близость мыслей Федорова и современной советской действительности, приведем еще несколько фактов. Почти сорок лет назад Федоров сказал, что «дивная сила будет в руках всех, когда электрическая свеча загорится в сельской хижине»⁴. Разве это не осуществление советской электрификации?

Федоров говорит об уничтожении милитаризма путем поголовного разоружения⁵. Разве это не близко советскому проекту о разоружении?⁶

Федоров говорит о трудовых армиях. Но не мы ли участвовали в наших грандиозных субботниках, не мы ли направляли Красную Армию на трудовые фронты?

Наконец, Федоров говорит, что творческий, крепко спаянный человеческий коллектив победит любую стихию. Не является ли блестящим подтверждением мысли Федорова блестящая победа «КРАСИНА» над ледяной стихией?⁷

Мы здесь только бегло передали некоторые из основных мыслей Федорова, но очень много важного осталось не сказанным.

Было бы проще всего отослать читателя непосредственно к книгам самого Федорова, но, к сожалению, во-первых, вследствие стилистических особенностей Федоров является одним из самых трудно читаемых авторов, а во-вторых, самые книги Федорова, вследствие малого их тиража, чуть не с момента издания стали библиографической редкостью.

Поэтому нам кажется своевременным в день его двойного юбилея поставить вопрос о издании хотя бы популярной брошюры с изложением основных моментов его трудов.



С. Н. ДУРЫЛИН

В своем углу

<Фрагменты>

Федоров (Н. Ф.) никому не известен по-прежнему, но тем, кому известен, тем он — откровение, 5-е измерение, пророк, «первый двигатель».

«Федоровцы» явились тогда, когда меньше всего можно было их ждать. Вл. А. Кожевников не окончил своих статей о Федорове¹; Бартенев² упрекал его за это. В самое неподходящее время самые неожиданные люди спрашивали меня о Федорове и уготовали его идеям самое неподходящее место и назначение. Иногда хочется сказать, глядя на «федоровцев»: кому нечего делать, тот намерен заняться воскрешением.

В Академии был доклад Горностаева: «Толстой и Федоров»³. Говорят, Горностаев утешал кого-то из сетовавших, что Вл. Соловьев рано умер: «Что ж! Мы его первого воскресим!» <...> Первого-то следовало бы воскресить самого учителя.

Когда меня спрашивают о Федорове, я молчу.

Федоров — это оторванный христианским ветром кусок от облака 60-х годов⁴. Кусок от этого облака оторван ветром другого направления, чем тот ветер, который слепил это облако. Состав облака Федорова тот же, что и облака 60-х годов: тут, как и там, и «общее дело», и «долг перед человечеством», и «вера во всемогущество науки», и «материализм», и все это так же, как у Базаровых, слеплено любовью, тою любовью, о последовательности которой хорошо говорил Вл. Соловьев: «Человек произошел от обезьяны, а *потому* положим душу свою за други своя». — Этот состав федоровского облака родствен и розовому облаку петрашевцев (как родственны им и «хрустальные дворцы» Чернышевского). <...>

Петрашевцы, правда, не дошли до «воскрешения», а ограничились только «обновлением человечества», но кто сказал «а», тот скажет и «б», и все отличие Федорова в том, что он, позже пришедший, вымолвил это «б».

Розовое облако у Федорова одно с розовыми облаками русских фурьеристов и хрусталедворцев: оно — лишь кусок от этого общего облака.

Но кусок этот, повторяю, оторван христианским ветром, — и облако понеслось в другую сторону, чем облака петрашевцев и Чернышевского, — в ту сторону, куда неслись грозовые тучи Достоевского и Л. Толстого. Оно несется в других слоях атмосферы, с иною быстротою, под иным озарением солнечных лучей, чем те розовые облака. Тучи Достоевского и Толстого окружают его, соприкасаются с ним; пепельно-красное облако Вл. Соловьева соседит ему. Кажется: вот миг — и федоровское облако сольется с этими грозными тучами, с этим соловьевским пеплом, — но кажется это только на миг: эти тучи, этот пепел совсем из других паров, чем федоровское облако, — и оно, розовое, быстро освобождается от их грозовой черноты, от их зловещего пепла, — и хоть под тем же, что и они, ветром и в тех же слоях атмосферы, — но плывет отдельно и своей розовой привлекательностью, своей яркой светлотой привлекает тех, кто боится грозовых туч и небесного пепла и кому кажется, что это розовое облако так близко, что, вот, протянул руку — и достал до него, и распластал его по земле...

27. II.

(Федоров — есть «крайнее» в русской мысли: куда же дальше? И как к крайнему, к нему тянутся те, кто недостаточно внимателен или недостаточно зорок, чтобы видеть мудрость ближнего: программа maximum сделалась, волею истории, даже не программой minimum, а просто пустым местом: земля уже у мужиков — ergo: давай воскрешать человечество, по Федорову; наука, сама по себе, пока она роется в ближнем, скучна — давай заставим ее воскрешать всех, начиная с человекв каменного периода до Вл. Соловьева: это куда интереснее и занятнее; христианство мелеет в погоне за нравственной мелочью, из которой должны когда-то скопиться этические рубли: давай зазвоним сразу червонцем: воскресим отцов! — федоровство для федоровцев есть пряность; есть суп с наваром из перца, корицы и гвоздики, вместо навара из простых овощей. Религиозной воды пить не хотим, — давай религиозного шампанского! Вспомнишь поневоле слова К. Маркса, сказанные про русскую аристократию: «Она всегда гонится за самым крайним из того, что дает Запад. Это чистая гастрономия». Разница только та, что Запад теперь уже не удовлетворяет русских гастрономов (пусть они не аристократы теперь) своим «крайним», как удовлетворяли их в 40-х гг. XIX в., — они находят это «крайнее» и «крайнейшее» у себя на родине. — В этом весь ключ к федоровцам типа Горностаева и прочих. В этом же ключ — *mutatis mutandis*⁵ — к увлечению интеллигентов «имяславием».)

<ИЗ ПИСЬМА К Б. В. ШАПОШНИКОВУ>

<...> Существуют портреты, справедливо полагаемые на поле между «иконой» и «портретом», насыщенные, т<ак> ск<азать>, онтологией. <...> Мне кажется, трудно рассуждать о портрете и его возможности, не учитывая, из *какого* учения о личности исходит художник. Возможность портрета или невозможность обусловлены этим учением. В эпохи онтологические (Древний Египет, Византия, Древняя Русь) считался нужным, законным и возможным онтологический портрет, — и только он один. Я встречал иконные изображения патр<иарха> Никона, хотя никто не считал его святым. Я полагаю, что, скажем, Н. Ф. Федорова (помните его облик? Знаете его биографию и учение?) можно бы изобразить на портрете онтологическом. <...>

* * *

Пятница, 28 декабря 1928 г. <...>

Н. Ф. Федоров.

[Далее следует текст заметки А. К. Горского в газете «Известия» от 28 декабря 1928 г.]⁶

Прочел бы эту «юбилейную» заметку «федоровца» сам Федоров, прочел бы его верный ученик Вл. А. Кожевников... Где же идея «отцовства»? — основная, стержневая идея Федорова? Не «реальное улучшение условий жизни человечества», а воскрешение отцов — ставил Федоров верховной целью человечества. Его взгляд был всегда назад, на ниву смерти, а не вперед, на ниву, изборождаемую тракторами. «Отцы и праотцы — должны жить!» — твердил Федоров сынам и правнукам. Отцовство — как бытие и связь с отцами — как пуговичная связь с бытием: вот весь Федоров. Где ж это в заметке «федоровца»? Не заметка, а предательство.

Впрочем, юбилей — всегда предательство, — организованное, последовательное предательство.

А Федорова предавать легко: никто не читал!.. Никто не поправит, — да и нельзя прочесть, нельзя поправить.



**О. АЛЕКСЕЙ Б.
(АНАТОЛИЙ РАДЫНСКИЙ)**

<Из проповедей, бесед, заметок>

**«НЕЧАЯННАЯ РАДОСТЬ»
(Автобиографическая заметка)**

**«Я есмь воскресение и жизнь...»
Веришь ли сему?
(Иоан. 11, 25—26)**

Хорошо, радостно, детство. Помню, мы с матерью шли в Архангельский Собор на вынос Плащаницы. Гудели величавые колокола. Весеннее вечернее небо зажглось разноцветными огоньками мириадов звезд.

Весь я сотрясаясь от радости ощущения жизни. Все было мило и казалось волшебным. Но вот и Собор... Множество молящихся и огни, огни горящих лампад и свечей. Далее помню, как о. Валентин¹ что-то растроганным голосом рассказывал, стоя у гроба Христова. Батюшка говорил и плакал, и все плакали, и мне захотелось заплакать. Потом запели что-то торжественное, грустное, и вдруг заколыхалась Плащаница, поднялась над морем голов и тихо поплыла вокруг храма. Как во сне, счастливый и радостный, я шел домой по плохо освещенным улицам Москвы, прижимая к груди горящую свечу, и думал о том, как хорошо жить!..

«Мама, — спрашиваю я дома, — правда, что все люди умирают?» — «Да, это правда», — отвечает она. — «И я умру?» — продолжаю я настойчиво спрашивать. — «И ты умрешь, мой мальчик». Я задумался. За что, думал я, так жестоко Бог меня обидит: ведь я так люблю жить? — «А ангелы умирают?» — «Нет». — «Зачем же Бог так сделал, что люди умирают? — с го-

речью заметил я. — Нет, я не умру, я стану ангелом!» Мать засмеялась: «Мы, люди, не можем сделаться ангелами». — «Нет, я буду ангелом: я стану часто, часто ходить в церковь и петь с певчими, Бог сделает меня за это ангелом...»

Прошло много лет после этого разговора. Я собирался ехать в Петербург. Меня приняли в Инженерное Училище. Мама грустными глазами следит за моими сборами. В последний раз все домашние сели. Со слезами на глазах помолились Богу. Я подошел прощаться к матери. Ее добрые, голубые глаза ласково и грустно смотрели на меня. Мы поцеловались. Мама перекрестила меня и дала маленькую иконочку, говоря: «Храни, это мое благословение тебе». Иконочка была: «Нечаянная радость».

Опять весна. Тепло, солнце. На улицах снега уже нет, только ручьи весело бегут и сверкают на солнце. Мы с мамой ехали к Плащанице. В первый раз после трех месяцев болезни мама, сильно исхудавшая, бледная, слабая, еле сидела на извозничьей пролетке. Крупные слезы поминутно катились по лицу. Видно было, что она от радости и умиления не могла совладать со своим волнением. Подъехали к первой попавшейся на пути церкви. Со слезами на глазах, умиленная, почти без помощи соскочила она с извозчика, поднялась по ступеням на паперть и припала к Плащанице... Я заплакал...

Помню, был тот роковой «Троицын день» (10 июня 1907 года), как нарочно, день был особенно удачный. Природа ликовала, заканчивая свой праздник весны. Тайственный шум листьев доносился в окно нашей дачи. А на постели, почти без сознания, она, моя мама, делала бессильные потуги вздохнуть и не могла. Каким молчаливым, благодарным взглядом смотрела на меня мама, когда мне удавалось облегчить немного ее страдания льдом, который я прикладывал, не переставая, к голове и сердцу. Но вот послышался тихий шепот врача: «Пульс останавливается... Впрыскивание уже не помогает». Мама тихо лежала с закрытыми глазами, отвернувшись к стене. «Умерла», — громко сказал врач. Когда я услышал эту весть, вдруг окаменел, стал спокойным и безрадостным.

И с этого дня с ощущением какой-то пустоты внутри и безрадостности я проводил дни за днями. Меня старались развлекать, но напрасно. Я вяло участвовал в предлагаемых развлечениях. Однажды приходит ко мне книгоноша. «Купите, барин, книжеч-

ку», — проговорил он, указывая на свой короб. Я заглянул в лубочные издания. «Возьмите вот эту», — сказал книгоноша, указывая лубочного издания книжку, на обложке которой нарисована была смеющаяся декольтированная женщина. «“В чем счастье” Л. Толстого», — прочел я заглавие этой книжки. Я неохотно купил и прочел. Там рассказывалось о простом, идиллическом счастье трудовой жизни, в общении с природой и Богом. На мою омертвелую душу повеяло верой в счастье, достигаемое общением с Богом. Над этим я сильно задумался. В первый раз радость шевельнулась во мне.

Потом было много исканий у меня правды Божией. Я стал много читать. Через год после встречи с книгоношей, я заявил Училищному начальству, что отказываюсь от военной службы и от своих дворянских прав; через два месяца я был освобожден от военной службы. После сего я вернулся в Москву и оттуда пошел бродить по Руси в поисках правды Божией. Удалось познакомиться с Л. Н. Толстым, даже был свидетелем составления его завещания. Был народным учителем, сапожником-подмастерьем и чернорабочим-пахарем. Проповедовал Евангелие, как мог, беседовал с людьми о смысле жизни. Три раза «гоняли» по этапу. Была неудачная, чуть не погубившая меня, связь с женщиной. Душа не удовлетворялась исканиями, я понял, что я просто блуждаю и понапрасну растрачиваю свои силы, не находя для них достаточного применения. Я уже начал терять надежду найти *дело жизни*. И вдруг тут я вспомнил о Христе. «Он знает, что мне должно делать. Он даст мне силу жить по Богу», — подумал я.

Так явилась вера, а с нею воскресли и надежды найти правду Божию.

Была ночь.

Передо мною книга Исаака Сирина. Не читается что-то: душа словно ждет чего-то. Величавый Лик Спаса спокойно и немного презрительно смотрит на меня. Вдруг дверь открывается и на пороге я вижу дорогую фигурку, шубка и шапочка опущены снегом и на серьезном лице радостно-смеющиеся глаза. Это зашла ко мне Варя. Неожиданно появившись, Варя так же неожиданно скрылась, и опять я остался один. «Это — “она”», — шепнул мне какой-то голос, и я встал из-за стола и долго в волнении ходил по комнате.

Шестое мая. Весь день я провел на «острове» у Вари. Гуляли вдвоем по лугу, не заметили, как зашли в болото. Варя смеялась от души, глядя на мои неловкие попытки выбраться с топкого места. Вечером Варя дала мне «сказу», робко и смущенно добавила:

— Я не умею, как Вы, их писания, прочтите и... не осудите, если что не так сказано.

Я прочел эту сказку... там было рассказано о тайне, как войти в храм жизни вдвоем. Сильная радость зажглась в моем сердце. Всю ночь я не спал, часто вставал и подолгу молился... Кругом все спали. Было тихо, только соловей бодрствовал со мною и все пел и пел в саду за окном. Словно и он тоже знал «сказку» о храме жизни.

Наконец мы с Варюшей вместе и на всю жизнь. Шумит сосновый бор, мы с Варюшей идем среди громадных сосен, моя усталая грудь жадно вдыхает смоловый воздух, чувствуется слабость во всем теле, но душа ликует и поет гимн жизни вместе с этим горячим солнцем, с этими торжествующими птичками, с этими душистыми цветами. Мы с Варюшей понимаем друг друга без слов. Радость была во мне не только велика, но и властна: она требовала вечности.

«Зачем смерть?» — радость любви требовала вечности.

Зачем смерть? — думал я мучительно и напряженно. Зачем она пришла в этот мир? Кто ее звал? Ведь наш мир, освобожденный от тления и зла, был бы так прекрасен, поистине, это был бы рай, Царство Божие на земле... Мои соименники по вере говорят, что это так Бог сотворил, что будто такова воля Божия. Но я не мог согласиться с этим. Бог есть любовь, а смерть — величайшее зло в мире, как же может исходить смерть от Бога?

Нет, думал я, здесь что-то не то говорят люди, надо проверить. Еще менее удовлетворяло меня, когда люди науки утверждают, что смерть есть закон природы, метод ее, необходимое условие прогресса. Такое утверждение отзывалось для меня каким-то свихом для ума изогавшегося человека. Как смерть может быть законом природы, думал я, когда никаких законов природы нет, а есть только «силы» и их «следствия»².

Предполагать разум у природы, что будто она действует по какому-то методу, планомерно — это простительно для наивного полудикаря-человека. А что смерть есть условие прогресса, тем хуже для прогресса. Я всем существом чувствовал, что смерти не должно быть, — так говорила мне радость любви, теперь, когда я нашел жизнь вдвоем с Варюшей. Но ведь точь-в-точь это же говорила мне моя детская любовь, когда я совсем юным беседовал

с моей мамой. Хотелось верить, что это так, но я не мог, ибо очень боялся ошибиться, обмануться в разрешении такого вопроса было бы слишком жестоко — большего несчастья, я думаю, нет на земле...

«Осанна» — звучит там позади под сводами храма, а на Престоле предо мною «Святые Дары». Там люди молятся и верят, что ты их ведешь в Царство света и жизни. Но ведь я еще не нашел нужного пути. От этого сознания мне горько стало, и я стал молиться: «Господи, вот я один, без посредников, стою пред Лицом Великой Твоей тайны, тайны Тела и Крови Твоих. Скажи, что Ты хочешь, давая нам заповедь творить сие в Твое воспоминание? Зачем нам необходимо “есть” Тело Твое и “пить” Кровь Твою? Если в этом Таинстве заключены смысл и цель жизни, то дай и мне, алчущему, напитаться...

Тебя прошу, ибо не имею человека, могущего помочь мне! Неужели и ныне я отойду от Престола Твоего с прежним недоумением? Отойду? Но куда мне идти? Если не Ты, Господи, если не Завет Твой, в чаше сей преподаваемый, то кто еще в силах напоить мою жажду жизни и счастья, света и радости, жажду, которой я так томим уже столько времени и по сей день?» И я вдруг почувствовал, что идти мне *некуда*... Я вздрогнул... Народ же, стоя на коленях, горячо молился... Вот я произнес святые слова: «Примите, ядите, сие есть Тело Мое, еже за “вы” ломимое во оставление грехов!»

Слезы подступили к горлу. Какая страшная, непостижимо-великая жертва: жизнь отдать, чтобы смерть и гибель мира поправить раз навсегда!

«Пийте от нея вси: сия есть Кровь Моя Нового Завета», — далее возглашал я. Какая-то новая мысль сверкнула в моем сознании. Кровь Нового Завета, повторил я, как будто начиная догадываться. Но в чем же этот Новый Завет? «Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся!»

Как долгожданный ответ вырвался из груди моей этот «обет», от лица всех верующих произнесенный, обет, состоящий в том, чтобы, по образу жертвы Сына Божия, принести Богу Отцу для исполнения Его воли в жертву все силы наши и дары Божии, дарованные нам Творцом и от Его сил происходящие, принести не словом, но самим делом, как общее действие (литургию) «о всех и за вся», о всякой подлинной радости и за всякую скорбь сынов человеческих...

Так вот он каков, этот Завет Новый, в Таинстве Тела и Крови, Христом нам оставленный: принести Богу Отцу обет жертвы и исполнить его делом всей своей жизни.

Да, Господи, теперь я могу сказать, что понял, «зачем я живу». Понять долг свой и каждого, если только мы верим во Христа. Через жертву, но жертву не смерти, а *труда общего*, на который кладутся все наши силы и дарования во времени всей нашей жизни, да пойдем за Христом ко всеобщему воскрешению всего «погубленного», потом мы «пожрем» раз навсегда победою смерть и выйдем к Царству Света и Жизни (вечной).

О, Боже мой, Боже мой! Какая светозарная надежда, какое величайшее дерзновение и, наконец, какая превосходящая всякое разумение любовь! «Смерть, где твое жало, ад, где твоя победа?»³ В слезах радости упал я пред Престолом, моля Бога о даровании Духа Святого на сей великий подвиг жизни. Так нечаянно пришла радость жизни и пришла навсегда...

«АЗ ЕСМЬ ХЛЕБ ЖИВОТНЫЙ»
(Богослужение недели св. жен Мироносиц
и Иосифа Праведного)⁴

Мира мертвым суть прилична, Христос же исления явился чужд.

Троп<арь> на «Ныне»

Что же живому мира приносите.

Ин. Кан. 6

Хочу бо создание свое радостию озарити.

Ексапостил<арий>

Пленися ад, держайте мертвии, и гробы отверзошася, восстаните от ада, вопиет вам Христос, все пришедший избавити от смерти и тли.

Ин. Кан. 6

1 Иоанн. 6, 29

«Иди по Мне — зовет Христос — не стой праздно, не губи дара своего, который получил ты от Бога, сие есть дело Божие, да веруете в Того, Его же посла Он».

— Но куда Ты идешь, Господи? — спросили мы, — и что именно делать, чтобы идти за тобой? Этим вопросом нам необходимо задаться, и не кой-как, но кровно, т. е. приблизительно так, как он (этот вопрос) представлялся Матери Божией, когда Она стояла

у креста и матерински рыдала, видя, как Ее «едино-утешение» тихо, незлобиво угасал в смертельно-страшной агонии, истекая кровью.

«Предстоящее кресту, Агнце Твоя Иисусе, плачем, вопиюще, камо идеше Сыне? Камо грядеши, Агнче, за всех заклавыйся?» (Ин. Кан. 3 и 4).

Так рыдала Пречистая Матерь, как это изображает св. Церковь. Подобным образом плакал и Иосиф, когда снимал с креста израненное тело замученного до смерти Христа Спасителя. «И како погребу Тя, Боже мой? — говорил Иосиф. — Или како плащаницею обвию, коими руками прикоснуся нетленному Твоему Телу? Или кая песнь воспую Твоему исходу, щедре?» (Стих<ира> на стих<овне> «Слава»).

Такое же рыдание было и у Мироносиц, когда шли они ко гробу помазать миром Пречистое Тело Господа:

«Почто мира со слезами, о ученицы, растворяете?» С такими словами встретил Ангел св. жен. И как же не плакать? Как же не рыдать? Ведь страшная тайна свершилась на глазах: умер за грехи мира Спаситель.

Но как осмыслить этот факт, как обнять своим разумом эту смерть, которая является тайной Божьего домостроительства? Страшно подумать об ошибке или о неведении в отношении к этой тайне. Кто не уразумеет ее, кому она не откроется, тот не может быть участником в жертве Христовой, или, как говорит Евангелие, не может есть Тела и пить Крови Господней! А о таковых сам Христос сказал:

«Аминь, аминь глаголю вам, аще не снете Плоти сына человеческого, ни пиете Крови Его, живота не имате в себе» (Иоанн. 6, 53).

Так с трепетом, со страхом Божиим, брате, приди и вопроси о тайне смерти Христа с подлинной тоской, и ты уразумеешь тайну великой жизни Слова, которое плоть бысть. Послушайся, брате, как св. Церковь уже отвечает тебе словами Самого Господа:

«Яко снидох с небесе, не да творю волю Мою, но волю пославшего Мя Отца»³ (т. е. не прихоть личная была у Христа снити на землю, но величайшее разумное дело, дело совершения замысла Божия о спасении мира).

«Се же есть воля пославшего Мя Отца, да все еже даде Мне не погублю от него, но воскрещу в последний день» (Иоанн. 6, 38—39).

«Аз есмь хлеб животный, да аще кто от него яст, не умрет. Аз есмь хлеб животный, иже снидый с небесе, аще кто съест от хлеба сего, жив будет во веки, и хлеб его же Аз дам плоть Моя есть, юже Аз дам за живот мира» (Иоанн. 6, 48—51).

Так вот он тот ответ, брате, не получив которого, невозможно жить разумно. В трех словах определил Господь и для чего Он

приходил на землю, и для чего должно жить каждому, оставшемуся в живых. И эти три слова следующие:

1. Воссоздать все погубленное, все преданное во власть смерти и тления.

2. Победить навсегда смерть.

3. Дать всему живущему негление и жизнь вечную, по образу св. и Живоначальной Троицы.

Вспоминается то святое древнее время, когда св. Мироносицы «купища ароматы, да пришедше помажут Иисуса»⁶. Зело до утра во едину от суббот, они шли к гробу, плачуще, отдать свой последний долг почившему от дел Спасителю и Богу Своему. Они шли, но души их были смущены: они не знали, удастся ли им пройти незамеченными стражей, а также они недоумевали, кто отвалит им камень от входа в пещеру (Марк. 16, 1 — Марк. 16, 21).

И вот, когда св. жены подошли ко гробу, то увидели камень отваленным (Марк. 16, 4) и вместо тела Иисусова — Ангела.

— Не ужасайтесь, — сказал им Ангел, — Иисуса ищите Назарянина, распятого, восста, несть zde... (Марк. 16, 5 — Марк. 16, 6).

От всего видимого и слышанного у св. жен недоумение и ужас возросли еще больше. Что же им теперь делать?

«Мира мертвым суть прилична» (троп<арь> на «Ныне»), «Христос же истления явился чужд», а ведь Мироносицы, как и всякий, кто любил Христа, всю жизнь свою понимали только лишь как служение Христу.

Итак, что же им теперь делать, для чего теперь им жить? Когда Он жил жизнью подзаконной, подобной человекам, им сердце безошибочно подсказывало, что им надо делать, чтобы послужить Христу. Он был беден — они отдавали Ему свои имения. Он не имел крова — они питали и покоили Его в своих домах. Он страдал на кресте, несправедливо осужденный, — они плакали и рыдали; наконец, Он умер — они вместе с праведным Иосифом и старцем Никодимом с честью погребли Его тело. Но теперь, когда Мироносицы шли отдать свой последний погребальный долг, они не застали Христа мертвым. «Воскресе Христос, яко же предрече». Оделся в нетление (Ин. Кан. 6, 4). Стал новым человеком, который уже ни в чем прежнем не нуждался. Что же теперь Ему дать? Чем теперь Ему послужить? Да, воистину Воскрес Христос, воистину Он, явившись чужд нетления, перешел ту грань, когда Ему непосредственно можно было послужить, но, брате, посмотри: остались в подзаконной жизни Его братья, сыны человеческие, которые покрыли себя невежеством, погубили свой образ и подобие Божие, замученные, утружденные, угнетенные, болящие, смертные и, наконец, погибшие, т. е. предавшиеся тлению (Матф. 9, 36—37). Посмотри, брате, как обильна жатва, ведь все эти несчастные, все они имеют великую нужду. Ее приходил Господь уто-

лить. Ныне, брате, жаждет Господь видеть мир преображенным. миром, в котором обитает правда и жизнь вечная. Он ждет, брате, своих делателей. Пойдем же за Ним. Пойдем тою дорогою, которою нисходил к нам Спаситель. Станем жить не для себя, как жили доселе, и не для других, которые тоже живут для себя, для взаимной борьбы, для взаимного стеснения и вытеснения, но станем жить со всеми живущими, так чтобы их горе и счастье принять на себя, а свое им передать, чтобы вместе всем сообща выйти, наконец, из мрака невежества, из-под ига рабства, которое тяготеет над каждым живущим в силу невежества, вражды и разделения, царящих ныне, выйти сообща, утереть каждую слезу, снять каждое горе и, наконец, возвратить жизнь тем, кто дал ее нам, а сам погиб и потому вправе и от нас ожидать возвращения дара жизни. Совершим все сие, чтобы всем нам, и живущим, и умершим, не подпасть суду (т. е. власти тления), но перейти в жизнь вечную и исполнить таким образом волю создавшего нас Бога.

«Аз есмь хлеб животный», — говорит Господь (Иоанн. 6, 48), и «Пленися ад, — говорит св. Церковь, — дерзайте мертвии и гробы отверзошася, восстаньте из Ада» (Ин. Канон, 6).

Вот наше дело, вот чего хочет от нас живой Христос. Так несите, несите же, верующие в Господа, свой труд на сие дело Божие.

Господь повелевает нам: «Шедше в мир весь (одряхлевший и гибнущий мир), воссоздавайте все погубленное, побеждайте и победите смерть и вместе со всеми войдите в жизнь вечную. Этого, — говорит Господь, — ныне Я жду от вас. Это есть ваш долг, ваше дело. Итак, шедше в мир весь, проповедите Евангелие всей твари». «Иже веру имать и крестися, спасен будет, а иже не имать веры — осужден будет» (Марк. 16, 16).

Аминь.

ДЛЯ ЧЕГО ХРИСТОС ПРИШЕЛ НА ЗЕМЛЮ

«Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком» (Ев<ангелие> от Иоанна. X, 10), т. е. чтобы люди не умирали, победили слепую силу природы, умерщвляющую людей и все живущее, возвратили жизнь ранее умершим.

Каков путь жизни людей? Путь единения. «Да будут все едино, как Мы едино» (Иоанн. XVII, 22). Образами единения людей являются таинства Христовой Церкви.

Порядок таинств следующий:

1. Крещение.
2. Миропомазание.
3. Брак.

4. Елеосвящение.
5. Евхаристия.
6. Покаяние.
7. Священство.

Что такое таинство? Это — проект, который должны достигнуть люди общими усилиями (осуществить). Тайное должно быть явным. В таинстве от Бога дается залог этой цели.

Люди понимают христианство как уже осуществленное. На самом деле христианства еще не было, так как никто еще не исполнил завет Христов. Есть только делатели христианства. Надо смотреть вперед, наши усилия надо направить на то, чтобы создался храм.

Понимание Евангелия монахами неверное. Мы должны прикладывать — новое к старому. Таинства были установлены при Адаме и Еве; первым людям были даны все возможности Царства Божия. Христос пришел не нарушить законы, но исполнить.

Таинство Крещения

Это таинство Христос установил словами: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Матф. XXVIII, 19). Об этом таинстве упоминается в Посланиях к Римлянам, гл. VI, 3—11.

Цель таинства Крещения: «Если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения» (Римл. VI, 5), т. е. мы должны соединиться со Христом подобием смерти Его, жизнь направить к той цели, за которую умер Христос. Христос же умер ради единения людей для жизни в труде воссоздания жизни.

Сущность таинства — обещание человека объединиться.

Условия таинства — отречение от сатаны, соединение с Христом и вера в Него.

Крестимся мы для мертвых. Здесь весь план искупления. «Что делают крестящиеся для мертвых? Если мертвые совсем не воскресают, то для чего и креститься для мертвых» (1 Кор. XV, 29).

Плод таинства Крещения — нам ходить в обновленной жизни. Монахи понимают таинство Крещения — соединение со Христом подобием смерти Его так: надо распять плоть со страстями и похотями, надо умерщвлять плоть. Делатели христиане же должны блага мира не отвергать, а направлять их на труд воссоздания.

Таинство миропомазания

Это таинство Христос установил словами: «Примите Духа Святого» (Иоанн. гл. XX, 22).

Указание на таинство это имеется еще: «И Я пошлю обетование Отца Моего на вас, вы же оставайтесь в городе Иерусалиме, доколе не облечетесь силою свыше» (Лука XXIV, 49).

«Истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия. Истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие» (Иоанн. III, 3 и 5).

Цель таинства Миропомазания — принять св. Духа. Зачем нужен Святой Дух?

В крещении дан обет, а сил выполнить это обещание нет. Нам нужно получить Св. Духа, чтобы исполнить обещание. Все наше тело предназначено быть сосудом для Св. Духа. Св. Духа мы получим только усилием. Не будем растлевать наши чувства. Сначала получи Св. Духа молитвой.

Этим таинством нам дается талант, возможность отдать наши ум и сердце на стяжание Св. Духа.

Сущность таинства — разум и сердце — одно, оба отдаются на стяжание Св. Духа.

Условия таинства — те же, что и в таинстве Крещения, а также обет быть верным Христу, отдать Ему все свои силы.

Плод таинства — возможность принять Св. Духа. Монахи только сердцем идут к Богу, а надо и разум ввести для стяжания Духа Святого. Нужен пастырь, который будет вести и сердце, и ум человека. Таких пастырей сейчас нет, должна вести человека Церковь соборным разумом. Церковь выносит решение, а пастырь проводит его в жизнь, являясь душеприказчиком Церкви.

Таинство Брака

Христос установил это таинство на браке в Кане Галилейской (Иоанн. II, 1—11).

Об установлении его в Евангелии говорится словами:

«Теперь почерпните (воды) и несите к распорядителю пира» (Иоанн. II, 8).

Об этом таинстве указывается и в Евангелии Мтф. XIX, 3—8 и в послании к Ефессянам, V, 22—23.

О *цели* таинства указывается в послании к Ефессянам: «Муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви и Он же Спаситель тела. Мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его. Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей и будут двое одна плоть». Еф. V, 23, 30—31.

Цель таинства — мужу и жене стать членами тела Христова, служителями делу Христову. Двое должны стать одною плотью.

Чудо в Кане Галилейской. В Царствии Божием вино будет новое (Мар<к>. XIV, 25).

Вино молодое не вливают в мехи старые. Новое вино на браке в Кане было лучшее из всех вин, ранее бывших.

Смысл чуда: вино, начало новой жизни. Беря воду и претворяя ее в лучшее вино, Христос указывает, чтобы этот брак закончился новой жизнью, жизнью бессмертной. Рождение детей должно быть ради того, чтобы дети могли использовать силу воссоздания. Детям передается долг, и правнуки — восстановители рода. Божия Мать указала, что род должен освободиться от рождения от отца. При будущем браке при воссоздании будут рождаться те, кого мы хотим. В деторождении залог воссоздания. Ребенок не самоцель. Смысл жизни в родителях.

Сила рождающая будет превращена в силу воссоздания. Детей надо воспитывать как работников Божиих. Вино — символ закваски, брожения. Дети должны быть закваской Царства Божия.

Разделенные полы в Царстве Божиим должны быть объединены. В Царствии Божиим не будут различные полы. Люди там будут как Троица. Разделение полов — след греха. Противоречия нет в словах «Смысл жизни в родителях» и «Оставит человек отца своего и мать свою». В первом случае — родство, во втором — творчество человеческое. Муж и жена впрягаются в новое дело и они должны быть ближе друг другу, чем к своим родителям. Уход от родителей не для ухода, а для возвращения. [Ныне же] сын враждебен отцу и матери. Дети поглощают отца и мать.

Цель таинства брака — объединение мужчины и женщины для обращения рождающей силы в воссоздающую.

Плод брака — восстановление родства.

Условие брака — любовь и решимость выбора человека; и обет спасения без силы рождающей не может быть. В рождении нет таинства. Обращение рождающей силы в воссоздающую — таинство.

Монахи отказываются от брачного состояния. У нас с монахами общее — в проекте мы отказываемся от деторождения, т. е. действием рождающей силы мы не приходим к спасению. Разница с миропониманием монахами — мы хотим обратить силу рождающую в воссоздающую. Во время брака мы даем обет. Под обетом здесь разумеется соединение для воссоздания родства. В иудействе брак — продолжение рода. В христианстве род сохранять не нужно, брак преследует задачу воссоздания. Наши браки в лучшем случае иудейские — т. е. в браках продолжают род.

Языческие браки — по страсти, при этом стараются избавиться от детей. Есть браки хуже языческих — когда женщина продает себя, чем дороже, тем лучше: между двумя людьми существует договор, т. е. купля-продажа, такие браки невозможно венчать.

Отрицать брак во имя того, чтобы не подпасть под ложный брак, — недостаточно, так как монашество отрекается от родства.

Возможен ли развод, если браки заключены неправильно с точки зрения обетов? Возможен только в случае того, если заключенный брак есть прелюбодейание. Раньше по древнему закону брак не расторгался. «Моисей по жестокосердию вашему позволил вам разводиться с женами, а сначала не было так» (Мат<ф>. XIX, 8).

Таинство Елеосвящения

Христос установил это таинство за шесть дней до своего воскресения (Иоанн. XII, 1—8) словами: «Оставьте ее: она сберегла это на день погребения Моего» ([Иоанн. XII], 7).

«Возлив миро сие на тело Мое, она приготвила Меня к погребению» (Матф. XXVI, 12, см. 6—14).

Цель таинства — в оживлении. Нужно ли соборовать всех людей? Нужно, чтобы человек не был вполне поглощен смертью.

Мы обещаемся направить ум, сердце, все чувства на то, чтобы умерщвляющую силу превратить в оживляющую в себе и вне себя (вне себя, т. е. мажем лоб, т. е. разум).

Чтобы победить смерть, нужна наука христианская, наука, ставящая целью воссоздание жизни. До настоящего времени мы этого не видели, все научные изобретения не есть победа, а только приспособление.

Условие — обет отдать свои силы и объединиться для борьбы со слепой силой.

Таинство Евхаристии

Об установлении этого таинства Христом указывается в следующих местах Св. Евангелия: Мтф. XXVI, 26—29; Марк XIV, 22—25; Лука XXII, 19—20, Иоанн. VI, 27—50.

В первых четырех таинствах Крещения, Миропомазания, Брака и Елеосвящения — человек дает обет объединиться с Христом; разум, сердце и все свои силы отдать на стяжание Св. Духа, превратить силу рождающую в воссозидающую и силу смертоносную — в животворящую.

Что же нужно для соединения с Богом?

«Отец Мой доныне делает и Я делаю» (Иоанн. V, 17), т. е. для соединения с Богом нужно дело. Какое?

«Ибо как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет» (Иоанн. V, 21), т. е. этим делом должно быть воскресение мертвых, воссоздание рода человеческого.

Цель таинства — воскрешение мертвых делом. Во время таинства мы едим Тело Христово и пьем Кровь Его, принимается нами весь Христос.

«Ядущий Меня жить будет Мною» (Иоанн. VI, 57).

«Я есмь лоза, а вы ветви» (Иоанн. XV, [5]).

В будущем единение с Богом будет, как ветви и лоза. Что значит хлеб — тело, вино — кровь? Это тело воскресшего Христа.

Таинство — проект.

Смысл таинства — пусть хлеб станет в нас Телом Христовым, но не сейчас; этот хлеб будет плотью после воскресения. Тело и Кровь неотделимы от хлеба и вина.

Здесь говорится о преобразении плоти нашей. Это будет только через воскресение.

Мы даем обет, что делом нашим хлеб этот будет плотью Христа.

Условие таинства — мы даем обет словами: «Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся», то есть Твои силы, которые в нас, мы принесем ради Твоего дела воскресения. Наши силы отдадим делу Бога.

Плод таинства — жизнь вечная.

В первых пяти таинствах указан план *искупления* людей.

Когда говорилось о таинстве Крещения, то указывалось, что крестимся мы для мертвых и в этом признали план искупления. «Что делают крестящиеся для мертвых? Если мертвые совсем не воскресают, то для чего и креститься для мертвых?» (1 Кор. XV, 29).

Что будет, если человек дает обеты, но не исполняет их? На это отвечает таинство Покаяния.

Таинство Покаяния

Это таинство установлено Христом в первый день после Его воскресения словами, обращенными к ученикам Своим (Иоанн. XX, 19—23).

«Кому простите грехи, тому простятся. На ком оставите, на том останутся».

Покаяние — таинство, в котором человек разрешается от последствий своего греха.

Примеры покаяния: 1) Мтф. IX, 9—13: Иисус сказал Матфею (грешнику): «Следуй за Мною». «Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию».

2) Лука XV, 4—10. «На небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяноста девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии».

3) (Иоанн. VIII, 3—11). Иисус сказал женщине, взятой в прелюбодеянии:

«Иди и впредь не грехи».

Крещение совершается для мертвых, а покаяние для живых. Можем каяться иза другого.

Цель таинства — «Иди и впредь не грехи», т. е. необходимо освободиться от греха.

Покаяние, о котором говорил Иоанн Креститель, не есть Христово покаяние. Покаяние по Иоанну (Лука III, 7—14): «У кого две одежды, тот дай неимущему, и у кого есть пища — делай то же».

«Ничего не требуйте более определенного вам.

Никого не обижайте, не клеветайте и довольствуйтесь своим жалованьем».

Покаяние Иоанново освобождает от злых дел. И мы до сего времени принимаем покаяние по Иоанну. Учение Л. Толстого — Иоанново покаяние. Покаяние Иоанново одно недостаточно.

«После же того, как предан был Иоанн, пришел Иисус в Галилею, проповедуя Евангелие Царствия Божия и говоря, что исполнилось время и приблизилось Царство Божие; покайтесь и веруйте в Евангелие» (Марк, 1, 14—15).

Покаяние по Христу — освобождение от греха. «Иди и впредь не греши». «Следуй за Мною».

Сущность Христова покаяния — «не греши больше», т. е. «следуй за Мною».

Без покаяния Иоаннова нельзя прийти ко Христу.

Грех, по учению Христа, — разделение с тем, кто следует за Христом. Работники, способные к делу, не должны стоять празднично, а надо идти и работать. Стоящий празднично (Сократ, Толстой и др.) — грешник.

«Что вы стоите здесь целый день празднично? Идите и вы в виноградник Мой, и, что следовать будет, получите» (Мтф. XX, 6—7).

Христианин — человек кающийся. «Чертог Твой вижу... но одежды не имею войти в него»⁷. Человек кается и становится дела делателем.

Кто кается и не причащается, тот еще не служит Богу. По учению Л. Толстого, человек, когда приходит конец его жизни, должен покойно умирать. А Христос любит сильнее смерти. Соломон любит как смерть. Кто не участвует в Евхаристии — не делатель Царства Божия.

В одной притче Христос сказал, что один сын сказал: «я пойду» — и не сделал, что обещал. Другой сын сказал: «я не пойду», а потом сделал. Мало говорить, давать обещания — надо делать.

Покаянием Иоанновым надо подготовить себя к деланию дела Божия. Грехи не случайно у нас, надо понять корень греха. У каждого разный корень (греха) в разное время бывает, разный корень греха — основное препятствие человека.

Плод таинства покаяния — человек становится делателем Христовым.

Условие таинства — решимость перестать быть праздничным и вновь взяться за дело (покаяние Христово) и обет исправиться (покаяние Иоанново).

Таинство Священства

Об установлении этого таинства в Евангелии указывается в следующих местах:

«Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас» (Иоанн. XX, 21).

«Паси агнцев Моих». «Паси овец Моих» (Иоанн. XXI, 15—17).

«Ты — Петр, и на сем камне Я создам церковь Мою, и врата ада не одолеют ее. И дам тебе ключи Царства Небесного; и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах; и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (Мат<ф>. XVI, 18—19).

Цель таинства Священства — сообщить власть избранному от Церкви человеку вести делателей Христовых к жизни вечной, утверждать путь правды (камень) и осуществлять Царство Божие (ключи), без пастыря спасения быть не может.

Где двое соберутся, там и Я — сказал Христос, т. е. там будет и Церковь. Это надопинимать так, что из двоих один обязательно должен быть пастырь.

Условие совершения таинства Священства — произнесение слова «Аксиос» (достоин), т. е. признание верующими, теми, куда посвящается избранный, народ признает его разум, его волю. Посвящаемый дает обещание. Следовательно, желание обеих сторон — народа и пастыря — должно быть.

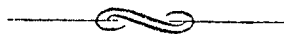
Путь христианский — соборный.

Верующие постановляют, пастырь приводит в исполнение или следит за исполнением; пастырь — душеприказчик Церкви.

Пастырь принимает решение, если верующие решают неправильно. Воля пастыря выше воли верующих.

Плод таинства — исполнение всех семи таинств. Пастыря можно судить народу до избрания, после же избрания судья ему только Господь (1 Коринф. III и IV гл.).

Пастыря в Св. книгах Нового завета называют: священный, святой, царственное священство, участник небесного звания, Ангел Церкви, посланник Бога, служитель примирения, ловец чело- веков, домостроитель Таин Божиих, сотрудник Апостолов, домостроитель многообразия Божия.



**ИЗ МАТЕРИАЛОВ СЛЕДСТВЕННЫХ ДЕЛ
А. К. ГОРСКОГО 1927 И 1929 гг.**

**ДОКУМЕНТЫ ИЗ АРХИВНОГО СЛЕДСТВЕННОГО ДЕЛА
№ Р-15997 (1927 г.)¹**

Протокол допроса А. К. Горского от 25 июня 1927 г.

Вопрос: — Вы мистик?

Ответ: — Да, я мистик, но считаю, что мистика должна быть изжита путем большего прогресса науки, я сторонник учения Федорова.

Вопрос: — Скажите, в Дивеево² Вы ездили? Зачем?

Ответ: — Да, был, с целью исследования апокалиптического настроения, центром которого Дивеево является. Там много слышно и известно, тамошние настроения разделяются многими, например пустынноиками на Кавказе и другими. Ездил я с той целью, чтобы использовать это движение для направления его в иное русло, переведа его с рельс ожидания катастрофы для более непосредственного жизненного строительства. Мы, как я уже говорил, считаем необходимым это движение использовать.

Вопрос: — Кто это «мы», о которых Вы говорите в множественном числе?

Ответ: — Я говорю о себе и моем друге Сетницком, больше я никого не могу назвать, кто бы мог причислить себя к нам. Другие течения не подписываются под тем, что утверждаем мы. <...>

Вопрос: — Что за Гумилевский, о котором идет речь в записках: «как узнать антихриста»?

Ответ: — Священник Илья Гумилевский³, который также принадлежит к числу индивидуалистов-апокалиптиков.

Вопрос — (по предъявлении выписки из книги Булгакова «Два града»): Вы разделяете взгляды Булгакова о том, что социализм «деформированный хилиазм, а последний порождение еврейской философии (религии)»?

Ответ: — Я считаю, что социализм есть результат или следствие предыдущих систем, в частности иудаизма и христианства. Разрушительное начало в социалистических учениях носит некоторый оттенок иудаизма, а творческий — христианства.

Вопрос: — Что за заметки о роли еврейства в Европе и Америке?

Ответ: — Это заметки для моего сочинения о Достоевском, освещающие отношение последнего к еврейскому народу. Я лично считаю, что евреи и христиане^{3а} — два назначенных для мировой миссии народа. <...>

Вопрос: — Каково Ваше отношение к «евразийцам»?

Ответ: — Я считал бы их подходящими по их идеям, так как они одно время были близки к учению Федорова или, точнее, к некоторым моментам его учения, напр<имер>, учения о роли азиатских народов в будущем и т. д. В последнее время, в связи с тем, что они превратились в партию, я в них несколько разубедился, перестал ценить их как явление серьезное.

Вопрос: — Как часто Вам, федоровцам, приходилось собираться?

Ответ: — В этом году совсем не собирались. Показание мне прочитано и с моих слов записано верно, в чем и подписываюсь.

А. Горский

На обороте: в строчке 9-ой читать не «христианство», а «русские».

А. Горский

25 июня 1927 г.

Протокол допроса А. К. Горского от 28 июня 1927 г.

Мое отношение к евразийцам было мною указано в прошлый раз. Наше отношение к политике Соввласти следующее: по четырем основным моментам: а) отрицание и борьба с ним; б) вопрос об империализме и войне; в) отношение к деревне (лицом к деревне) и г) новые формы развития деревни «от отсталого земледелия к промышленному».

Мы считаем, что борьба с опасностью войны должна вестись путем распространения учения Федорова, а практически — путем использования мощи армий для борьбы с природой. При полном овладении над город<ом>, город станет «городом-деревней».

В отношении самой системы государства «Федоров высказывался за необходимость сильной власти» — монархии. Это, однако, не заставило меня блокироваться с самодержавием, я понимаю этот момент шире: вообще твердая власть, диктатура, но не обязательно монархия.

В отношении церкви мы считаем себя христианами и обвиняем церковников в том, что они перестали быть таковыми. По учению Федорова, «кладбищенско-церковные объединения» должны стать центрами общественной жизни.

С евразийцами в личных связях мы не состоим. Сетницкий только интересуется ими, да разослал им сочинение совместное наше (мое и его) для зондировки⁴. Послал я его и Максиму Горькому. Последний собирается издать его с<о> своим предисловием (это речь идет о моем новом сочинении: «Федоров и современность»)⁵.

Показание мне прочитано и с моих слов записано верно:

А. Горский

Добавление: учение Федорова более подходит для указанных выше четырех наших основных положений, чем марксизм, как мне кажется, так как учение Федорова более категорично и исключает возможность споров по принципиальным вопросам — об отношении к войне и к деревне.

А. Горский

***Постановление 6 отделения СО ГПУ в отношении
А. К. Горского от 28 июня 1927 г.***

Постановление о предъявлении обвинения

Июня «28» дня 1927 года, я, уполномоченный 6-го отд<еления> СО ОГПУ Казанский А. В., рассмотрев следственное производство по делу № [46799] на гр<аждани>на Горского-Горностаева Александра Константиновича, нашел, что таковой создал небольшую группировку т<ак> называемых «федоровцев», занявшуюся пропагандой реакционного учения Федорова, вошедшую в сношения с антисоветской эмиграцией и т. д., стремясь использовать религиозные настроения верующих в антисоветских целях; посему постановляю: предъявить Горскому обвинение по ст. 58–14 УК. Мерой пресечения избрать содержание под стражей.

Уп<олномоченный> 6-го отд<еления> СО ОГПУ Казанский

Настоящее постановление мне объявлено.

А. Горский

**ДОКУМЕНТЫ ИЗ АРХИВНОГО СЛЕДСТВЕННОГО ДЕЛА
№ Р-41235 (1929 г.)⁶**

Протокол допроса А. К. Горского от 10 января 1929 г.

Показания по существу дела:

В ответ на заданные вопросы, прежде всего, удостоверяю, что ни о каком братстве Воскресения или Серафима Саровского⁷ мне

в течение всего времени и до сего дня не было ничего известно, и никто из встречаемых мне лиц, говоря на разных языках (иногда очень откровенно), не обмолвился ни одним намеком о существовании такового.

Мой интерес к религиозно-философским исканиям основывался на возможной близости или подходе этих исканий к учению Н. Ф. Федорова, до 1926—1927 года мне приходилось встречать в Москве и в Ленинграде немало лиц, заинтересованных религиозными вопросами, но, как общее правило, было их отрицательное и трусливое отношение к проблеме, поставленной Федоровым, о полном овладении объединенным человечеством всеми слепыми силами природы.

На эту тему в 1924—[19]25 г. велись в частных домах, например у Лемана Георгия Адольфовича, Постникова Григория Васильевича, у какого-то старообрядца, фамилию которого не помню, оживленные споры между нами (т. е. мной и Николаем Александровичем Сетницким, работавшим вместе со мной по изучению идей Федорова) и представителями разных религиозных течений — как то профессором Лосевым⁸, имени его не помню. Их возражения были потом нами подвергнуты критике и опровергнуты в изданном с Сетницким в 1926 г. трактате под названием «Смертобожничество». После выхода в свет этого трактата отношения между мной и различными представителями религиозно-философских кругов в корне изменились. Вместо разговоров, ничемных и отнимающих время, я [начал] предлагать всем возмущающим формулировать свои контр-тезисы на выставленные нами тезисы. Не будучи в состоянии этого сделать, все начали уклоняться и избегать общения, которого я, впрочем, и не искал. С теми же лицами, которые работали в областях смежного характера с идеями Федорова, продолжалось общение в чисто деловом плане, например с Муравьевым Валерианом Николаевичем, выпустившим книгу «Овладение временем», работающим сейчас в ЦИТе, Иваницким Павлом Ивановичем, занявшимся проблемой искусственного дождя⁹. Поездка в Ленинград в апреле [19]27 г. совпала с выходом и получением нескольких экземпляров «Смертобожничества». Главной целью ее было установить мою связь с друзьями и родными А. Блока и лицами, работающими в области его творчества, которым я тогда (весна [19]27 г.) был занят. Этого я и достиг, войдя в контакт с вдовой¹⁰ и теткой¹¹ поэта и прочтя доклад «О Блоке и Гоголе» на квартире Пинеса Дмитрия Михайловича¹²; тезисы доклада, читанного ранее в Москве в ГАХН, могу предоставить¹³; далее, не считая научных задач (связь с пушкинистами, с академиком Борисом Львовичем Модзалевским¹¹ и др.), меня интересовали религиозно-философские искания в Ленинграде и их реакция на «Смертобожничество». Для этой цели я

обратился к Комаровичу, о работе которого над вопросом об отношении Федорова и Достоевского мне было известно еще в Москве в секции Достоевского. От него я получил сведения об издаваемой ими в Вене по-немецки книги, посвященной этому вопросу¹⁵, и просил он меня прислать ему одну неизданную фотографию Федорова, что я так и не собрался исполнить, отчасти думая оставить ее опубликованием за собой¹⁶. Более никаких сношений с Комаровичем у меня не было. Но, по существу, ведя вопрос не с историко-литературной точки зрения, он сделал против точек зрения Федорова ряд возражений, показавшихся мне довольно плоскими. С Аничковым Игорем Евгеньевичем¹⁷ я был два раза. Сначала принес ему названный трактат, а затем выслушал его и других, собравшихся у него знакомых, замечания по этому поводу. В этих замечаниях был некоторый интерес и желание ближе ознакомиться с вопросами, там поставленными, но, в сущности, оставалось тоже робкое умывание рук перед проблемой. В частности, возражения, которые они ставили друг с другом, были не согласованы. То, что говорил Аничков с одной стороны, Аскольдов¹⁸ — с другой, обнаружало их полную несогласованность в остальных препираниях, и все это не производило впечатления сколько-нибудь спаянного и единомысленного кружка. Мне ничего не стоило столкнуть их друг с другом, вместо того чтобы самому с ними спорить. При таких условиях говорить о каких-нибудь практических и «организационных выводах» в смысле хотя бы взаимной осведомленности не представлялось никакой нужды. И уехавши из Ленинграда, никакой ни с кем из них связи, ни письменной, ни через своих знакомых, я не держал. Не потому, чтобы в этом видел что-либо предосудительное, поскольку ни о каких политических вопросах речи не заходило, а просто потому, что эти люди как мыслители не показались слишком интересными. В одно из этих посещений, не помню в какое, я мельком виделся с Андриевским Иваном Михайловичем¹⁹, который держался молчаливо и не высказывался по существу, но, видимо, относился отрицательно к самому подаянию таких вопросов, о котором говорилось в нашем трактате. С Андриевским впервые познакомился еще в 1923 г. у его сестры — поэтессы Марии Шкапской²⁰, у которой я тогда останавливался. Но и тогда его религиозно-философские интересы мне показались крайне узкими и, так сказать, семинарскими. Что все эти люди, объединенные по одному внешнему признаку «религия», ничем между собой крепко не связаны, это сейчас же вскрылось той постановкой религиозных проблем, какая дана в «Смертубожничестве». Закрывать эти казенные противоречия и замазывать их какою-либо обще «политической» или «общественной» ориентацией, может быть, это для них и возможно, но никак не в разговорах, поднятых мною. Поэтому даже каких-то подобий «единого фронта» я не заметил. С этим согласится всякий, кто прочтет названный трактат, что разговоры

были именно поэтому поводу, и в связи с этим этого, конечно, не будет отрицать никто из названных лиц.

Таким образом, если считать одной из задач поездки прощупывание конечных устремлений ряда лиц в Ленинграде, работающих в области религиозно-философской, то это прощупывание дало результаты вполне удовлетворительные.

О Комаровиче я слышал спустя много времени, что он арестован, на днях же услышал от поэта Бориса Садовского²¹, что он уже освобожден и живет в Нижнем Новгороде.

1927 г. явился, как мне кажется, некоторым рубежом в области религиозно-философских исканий. Мысли всех «искателей» зашли в тупик и начали хиреть. В Париже же, где существуют ряд журналов («Путь», «Версты»), выражающих соответствующие течения, можно отметить и некоторое приближение к выходу из этого тупика, что, как мне представляется, состоит в усвоении некоторых основных идей Федорова. Любопытно, что одновременно с этим наблюдается и довольно более правильная политическая линия, довольно дружелюбная в отношении Соввласти. Раскол Антония²² и Евлогия²³ вынуждает сторонников последнего искать новых позиций. В дальнейшем, думается, неизбежен здесь полный переворот в умах. Об этом достаточно рассказал Сетницкий, побывавший в Париже летом [19]28 г.²⁴ Нашим закосневшим в бытоватском подходе искателям приходится пока замалчивать это. Можно отметить, и это вполне понятно, за последний год упадок и уныние в церковных кругах, так как их грызней и полемикой перестали интересоваться. В течение года вышло, что главное общение у меня происходило с толстовцами, которые увидели, что замалчивать Федорова нельзя, признавая, кажется, в частности в письме, необходимость и пользу воинской повинности, если она будет обращена против слепых сил природы — и т. п.²⁵ Одновременно — начиная с Максима Горького, который еще с [19]20 г. усердно изучал Федорова, начала о нем писать советская печать как об особенно «интересном для нас мыслителе»²⁶. Как раз в последние три недели я был занят подготовлением статей для «Правды» и «Красной Нови» — по поводу юбилея Федорова. Встречаясь с представителями религиозной мысли вроде Г. И. Чулкова²⁷ или Бориса Михайловича Зубакина²⁸, я не нахожу в них ничего, кроме робко выжидательного и неопределенного разглагольствования. В настоящее время у нас нет ни одной сколько-нибудь ясной идеи, которая бы всех в чем-нибудь объединила. Нельзя же, в самом деле, говорить о каком-то «воскресении» и умалчивать о Федорове. Признание же Федорова обязывает к признанию (сделанному даже евразийцами), что в настоящее время коммунисты делают больше, чем кто-либо, для осуществления идей Федорова.

Горский-Горностаев

Протокол допроса А. К. Горского от 17 января 1929 г.

Показания по существу дела:

Экскурсию в пустынь Серафима Саровского организовал Савельев Василий Петрович — Грохольский пер., д. № 16, ездило человек 6—7, сестры Сорокины — Ирина и Наталья Ивановны — Плотников пер., Богоявленский Олег Павлович, Всеволод Николаевич Галкин (покончил с собой)²⁹ и еще кто — не помню. Меня очень интересовало то движение, которое было вокруг пустыни в народе. Интересовала история Сарова, и я с этой целью ездил в Саров вместе с Сергеем Петровичем Преображенским³⁰, а обратно я возвращался вместе с Савельевской компанией. Упомянутый в письмах Маслов Миних³¹, поэт, сын артистки Масловой³², где остановился, — не знаю; я его знаю с детства. Шманкевича³³ я последний раз встречал недели две тому назад в Коопечати. Наверное, живет он у своего племянника — Петра Федосеевича, как будто Литинский его фамилия, служит дворником на Плющихе или на Девичьем поле. Нина Буткевич, дочь профессора, она знакомая Преображенского, ни разу у нее мы не собирались, знаком я с ней очень мало, какое должно было состояться собрание у нее, я совершенно не помню. Бывая в Ленинграде, ни на каких общих молитвах не присутствовал. Записано с моих слов верно.

А. Горский-Горностаев

**Протокол допроса А. К. Горского
(без даты; не позднее 25 января 1929 г.)**

Показания по существу дела:

В Ленинград я ездил всего два раза: один раз в 1923 г., и второй раз в апреле 1928 г.; ездил вместе с Соколовым Сергеем Владимировичем³⁴. Цель поездки ознакомиться со всем, что было интересного в Ленинграде, а главным образом прочитать доклад о Блоке и Гоголе в обществе лиц, интересующихся Блоком. Кроме того, я хотел бы завязать знакомства с рядом лиц. Среди них были лица, интересовавшие меня с разных сторон, например, религиозно-философских, литературно-художественных, историко-литературных, научно-технических и т. д. Для того чтобы прочитать доклад о «Блоке и Гоголе», я обратился к Пинесу Дмитрию Михайловичу, который мне сказал, что сейчас нет такого литературного общества, где можно было зачитать этот доклад, и предложил собрать несколько лиц и прочитать доклад у него на квартире. На собрание приглашал Пинес сам, но Иванова-Разумника³⁵, по совету Пинеса, приглашал я сам. На собрании присутствовало человек 10, из них помню вдову Блока, тетку его, других — не помню. Меня интересовал Аничков, как хилеас³⁶, и мне

хотелось выяснить его отношение к Федорову, для этой цели я пошел к Аничкову, был у него два-три раза. Один раз я принес ему книгу «Смертобожничество», второй раз пришел к нему и застал у него довольно многочисленное общество, состоящее из дам и мужчин, в столовой или в его кабинете шел разговор с зачитыванием выдержек из «Смертобожничества»; мне хотелось знать точку зрения Аничкова и его друзей на тезисы «Смертобожничества» и понимание Сетницким главы Апокалипсиса о тысячелетнем царстве³⁷. Доклад я не делал о Федоровском движении, говорил ли я о существовании «Федоровских кружков» в Москве — не помню. На самом деле никаких Федоровских кружков в настоящее время нет. Кажется, в 1924 г. собирались ряд лиц — Куликов Владимир Васильевич у своего знакомого, живущего в Шереметьевском переулке, собирал ряд лиц, в числе которых и я был, числом до 10 чел<овек>. Читались на них какие-то неизданные статьи Федорова. Затем были собрания у Савельева Василия Петровича, молодой человек, где служит — не помню, у него собрались также молодые люди, главным образом его родственники, где читались ряд проработок членов кружка, Герцена, Пушкина, Гоголя, Достоевского, я там бывал раз семь-восемь³⁸. Это было в 1927 г. об этом я говорил Казанскому. Бывал я также у Златовратского Александра Николаевича³⁹, прожив<ивающего> Б<ольшой> Козихинский, дом — не помню, квартира, кажется, 2. У него были Шенрок Николай Владимировичи еще какие-то его знакомые, из моих знакомых было только двое — Маслова Ольга Николаевна, артистка на пенсии, и еще кто-то, не помню. Я читал биографию Федорова и изложение его учения. Бывал я не больше двух раз, собираются ли они, т. е. Златовратский, регулярно — мне неизвестно. В Ленинграде кроме, как у Пинеса и Аничкова, ни на каких собраниях не был. В 1923 г., когда я был в Ленинграде, цель поездки детально не помню. Шкапская Мария Михайловна водила меня по разным литературным собраниям. Она же меня познакомила с Андриевским. Как-то она мне дала адрес своего брата Андриевского, предложила туда пойти и предупредила, что там будет собрание лиц, интересующихся философскими вопросами с уклоном в религиозно-философские. Она же мне сказала, что [собрания] происходили регулярно в две недели раз. На собрании присутствовало чел<овек> 15—20, доклад делал Аскольдов о Шпенглере. Андриевский приглашал еще раз прийти через две недели, я спросил, можно ли привести с собой Волынского Акима Львовича⁴⁰, Андриевский разрешил. На собрание это я не попал, т<ак> к<ак> уехал в Москву. Были на первом собрании Мейер⁴¹, я не помню, возможно, что он был, а я его не знал, и когда по уходе его сказали мне, что это Мейер, жалел. Было ли это точно так, я не помню, но, во всяком случае, я Мейером очень интересовался как

автором ряда книг религиозно-революционного характера. С Мейером я так и не познакомился.

С Соколовым Сергеем Владимировичем я знаком приблизительно с [19]24 г., познакомил меня кто-то из феодосийцев — Макс Волошин и ряд лиц, которые его окружали, — Семенова Елена Евгеньевна⁴², Шлипс Тамара Александровна, Эли Шполь⁴³. <...> Вместе с Соколовым я ездил в Ленинград, потому что у нас с ним был интерес к одним и тем же лицам. Не помню, вернулся ли он со мной, или остался, но, кажется, остался, он хлопотал о переводе или устройстве куда-то своего отца-священника. Потом, уже в 1928 г., вначале он был командирован в Павловск в Магнитную обсерваторию для зачетных работ по грозовым вопросам. Он пригласил туда к себе пожить и отдохнуть Шманкевича Всеволода Ивановича, постоянно проживает в Москве, квартиры он не имеет. Бывали ли они у лиц, у которых были мы с Соколовым вместе, Соколов мне не говорил. Соколов писал мне, что он очень подружился с поэтом Кузминым⁴⁴.

Точнее выражаясь, относительно единомыслия С. Соколова со мной, я мог бы сказать, что он нередко с увлечением повторял перед разными лицами разные высказанные мною взгляды, не без того, чтобы иногда исказить их, и, во всяком случае, старается организовать свои мысли в какую-то систему, но это ему плохо удается. Мое же сознательное влияние на него клонится к тому, чтобы он специализировался, прежде всего, на научной работе, к чему он за последнее время несколько раз приближался.

Записано с моих слов верно.

А. Горский

***Выписка из протокола заседания Коллегии ОГПУ
(судебное) от 22 июля 1929 г.***

Слушали: Дело № 68551 по обв<инению> гр<аждан> Горского-Горностаева Александра Константиновича, Соколова Сергея Владимировича и др<угих> в числе 5-ти по 58—11 УК. (Дело рассм<отреть> в.пор<ядке> пост<ановления> През<идиума> ЦИК СССР от 9 июня 1927 г.).

Постановили:

1) Горского-Горностаева Александра Константиновича — заключить в концлагерь, сроком на десять лет, считая срок с 11 января 1929 г.

2) Дружкина Самуила Львовича,

3) Соколова Сергея Владимировича — заключить в концлагерь сроком на три года, считая срок с 16 января 1929 г.

- 4) Зильберштейн Сильвию Семеновну,
- 5) Шманкевича Всеволода Ивановича — из-под стражи освободить, лишив права проживать в Москве, Ленинграде, Харькове, Киеве, Одессе, Ростове н/Д, означенных губерниях и округах и пограничных губерниях с прикреплением к определенному месту жительства сроком на три года, считая срок с 16 января 1929 г.

Дело сдать в архив.

Секретарь Коллегии ОГПУ (*подпись*)



~

ИЗ ПЕРЕПИСКИ Н. А. СЕТНИЦКОГО И А. М. ГОРЬКОГО

Н. А. СЕТНИЦКИЙ — А. М. ГОРЬКОМУ
Вторая половина 1932 г.
*Черновое*¹

[Считаю] себя вправе говорить, что в первичном звене причинного ряда, приведшего к современной постановке вопроса о дождевании², я и мои друзья кое-что сделали. Мы исходили при этом из общего стремления внедрить в жизнь и осуществить на деле и практически то, что проповедывал Н. Ф. Федоров. И вот в 1923 году три человека, кроме меня, поставили передо мною общий вопрос об учении этого мыслителя и о необходимости распространить его широчайшим образом³. Это был единственный случай за всю мою жизнь, когда четыре человека, почти одинаково серьезно считавшие федоровское учение музыкой будущего, встретились вместе. Речь шла о том, что наша эпоха и происшедший на наших глазах переворот открывает широчайшие перспективы для создания грандиозных предприятий типа тех, о которых идет речь в философии общего дела. При это была выдвинута мысль о необходимости ознакомить с этим учением вождей коммунистической партии и через согласование его с учением Маркса поставить вопрос о разработке и о практическом проведении в жизнь его учений (трудовые армии, союз науки и труда, новые формы организации умственного труда, связь умственного и физического труда, использование речных систем России, атмосферная регуляция, борьба со смертью и т. д.). Однако такая общая постановка, выдвинутая одним из моих друзей⁴, встретила возражения, поскольку ясно было, что политические вожди в сущности неспособны привить ни одной мысли стране, поскольку ее нет в сознании самого населения, и с этой стороны такая прививка идей жизни бесплодной смоковнице политического руководства совершенно нецелесообразна и способна скорее дискредитировать эти идеи, а не укрепить и расширить круг их распространения. В связи с этим

у нас создалось убеждение, что для данного момента представляется правильным фиксировать внимание не на всем круге идей Философии Общего Дела, а на отдельных задачах, которые выдвигал Н. Ф. Федоров, и среди них главное внимание было обращено нами на атмосферную регуляцию в том ее варианте, где шла речь о дождевании при помощи электричества.

Выполнение этой задачи привлечения внимания к проблеме дождевания взял на себя П. И. Иваницкий⁵, один из моих друзей, затративший на осуществление этого дела три трудных года. Сейчас в прессе, посвященной дождеванию, я не нахожу его имени, но это вполне естественно, если учесть тот тяжкий путь, который ему пришлось пройти, и то, что каждому из людей, сейчас делающих карьеру в связи с этим предприятием, неприятно вспоминать человека, который поставил перед ними эту задачу и которого они достаточно высокомерно осмеяли.

П. И. Иваницкий с большими трудностями пробил в 1923—24 году путь в НКЗем, где добился некоторого внимания к идее дождевания при помощи электричества⁶. Им было собрано все, что в это время можно было найти по вопросу о дождевании в литературе, за исключением постановок Федорова, ибо мы тогда считали, что упоминание этого имени преждевременно. Эти материалы были им сведены в доклад, который многократно представлялся кому следует в НКЗеме и его органах и в конце концов в результате настойчивости П. И. Иваницкого было созвано совещание из метеорологов и агрономов по вопросу о дождевании, где им был сделан доклад по собранным материалам и поставлен вопрос о необходимости разработки этой проблемы в целях борьбы с засухой. Все основные установки, которые сейчас встречаются в прессе в связи с проблемой дождевания, все те методы и ссылки на европейские и американские попытки в этой области, о которых говорят сейчас, кроме самых последних работ, имели место в этом докладе. Нечего и говорить, что как и в прежние времена еще при жизни Н. Ф. Федорова, так и теперь эта идея была встречена со стороны присяжных специалистов далеко не лестно, и П. И. Иваницкому, рискнувшему занять их внимание столь странными вещами, пришлось выслушать немало неприятных слов по своему адресу. При всем том, однако, ему удалось в окончательном итоге все же добиться того, что его «материалы» были изданы НКЗемом в виде отдельной брошюры, выпущенной издательством «Новая деревня»⁷. В ней, как и во всех докладах и сообщениях по этому делу, имя Н. Ф. Федорова вполне сознательно элиминировалось.

Я не располагаю в настоящее время экземпляром этой брошюры; она была конфискована у меня китайскими властями при переезде границ вместе с прочей советской литературой. Мой личный архив, если он уцелел, в настоящее время для меня недоступен.

Но я и по памяти могу утверждать, что большинство лиц, выступающих сейчас по вопросу о дождевании, так или иначе имели отношение или к НКЗему в те времена, когда П. И. Иваницкий обивал их пороги, или участвовали в упоминавшемся выше заседании, или были лично им посещены и одарены его брошюрой.

Все эти обстоятельства я позволил себе описать Вам потому, что в связи с настоящим положением вопроса о дождевании я намерен опубликовать небольшую работу на тему «Борьба с засухой и учение Н. Ф. Федорова об атмосферной регуляции»⁸. Я думаю, что современные руководители хозяйственной жизни Союза идут путем в значительнейшей степени предугазанным Н. Ф. Федоровым. Я думаю даже больше, что именно поэтому только они держатся и будут держаться, так как исполняют то, что завещано этим выдающимся человеком. Но, конечно, делая это вслепую, сами не зная того, куда и к чему ведут и выводят те пути, на которые им пришлось встать, они многое не только упускают, но даже прямо искажают во вред и себе, и стране, и будущему. С этой точки зрения мне думается, что пора привлечь их внимание к Федорову, тем более что сейчас уже доктринеров и далеких от практики людей, которые в начале прошлого десятилетия боялись всякого подозрения в отступлении от чисто формальных начал революционности, казавшихся им единоспасающими, уже нет у кормила хозяйственной и политической жизни СССР. В то же время в ряде работ нашли себе, без упоминания имени, идеи Федорова и их можно считать уже внедренными в общее сознание, хотя пока что в смутном и непроявленном виде. И вот таким образом основной вопрос, по которому я хотел бы получить от Вас ответ, заключается в том, можно ли сейчас уже от крупнейших теперешних руководителей жизнью СССР ждать реального понимания тех великих и величественных проблем, которые ставил в свое время в полном одиночестве скромный работник библиотеки Румянцевского Музея или попрежнему от его имени будут шарахаться, как от призрака, а всех решившихся говорить о нем будут хватать и проделывать с ними все то, что в таких случаях полагается. Мне приходится говорить об этом, т<ак> к<ак> если я буду печатать работу, о которой упомянуто выше, то, высказываясь сколько-нибудь серьезно о засухах и о тех путях, по которым должны идти все дела, связанные с дождеванием, мне совершенно нельзя обойти источник этих построений (Федорова) и по моральным соображениям, и по соображениям деловым, т<ак> к<ак> только зная предпосылки этого учения (борьба с природой и в конечном итоге со смертью), можно осмыслить и понять соответственные ученья; иначе они кажутся фантастикой даже при наших масштабах. С другой стороны, если у нас умы еще недостаточно созрели для восприятия этих мыслей и постановки этих задач, то, конечно, рациональнее всего ждать.

Года четыре тому назад, когда я имел смелость писать Вам в связи с 100-летним юбилеем со дня рождения Федорова (1928 год), в результате чего (смею думать) Вы бросили пару строк об этом авторе в одной из Ваших статей, помещенных в московской прессе⁹, несомненно ставить вопрос о нем перед советской аудиторией было, пожалуй (я готов сейчас это признать), и преждевременно и небезопасно, не для Вас, конечно, а для других. В результате этих упоминаний, повторенных вслед за Вами М. И. Калинин¹⁰, в «Известиях» появилась маленькая заметка биографического характера о Федорове¹¹. После этого по компетентному требованию некоего гражданина Знаменского было произведено расследование, как подобного рода злобные мысли заползли в Вашу голову и как вообще упоминающая о Федорове и такая заметка могла появиться в нашей прессе. В результате из ничтожного количества лиц, которые непосредственно работали и работают над осуществлением идей Н. Ф. Федорова, число которых при личном общении со мною никогда не превышало трех, большая часть была арестована и выслана. Один из них, я думаю, известный Вам лично по встречам в 1928 году, добрый знакомый М. М. Пришвина, писатель А. К. Горностаев (Горский) по сейчас находится в ссылке и еще жив, а другой уже погиб¹². При всем том, конечно, ни тот, ни другой ни в какой мере не могли быть заподозрены ни в каком не только жесте, но даже и в помысле, направленном против властей преследующих.

Конечно, такое положение не смущает и не может смущать ни меня, ни Горностаева. Последний раз в 1928 году встречаясь с ним¹³ и предвидя возможность этого рода печальных, но обычно неизбежных в большинстве случаев событий, мы выработали определенную формулу: «Преследуют, значит научатся следовать». Но сейчас в условиях, когда я один остаюсь ответственным за судьбы учения Н. Ф. Федорова, мне приходится взвешивать почти каждый мой шаг и думать о результатах при каждом упоминании этого имени.

Мы втроем всегда считали, что в Вашем лице мы имеем дело с крупнейшим после Толстого и Чехова писателем, из числа пишущих на русском языке, к тому же с писателем исключительно чутким ко всем основным вопросам человеческой жизни. В настоящее время Вы являетесь кроме того в моих глазах единственным человеком, хорошо и лично знающим современных главнейших руководителей политики и хозяйства СССР, и мне кажется естественным спросить именно Вас о том, насколько сейчас они способны воспринять и допустить распространение идей Федорова (хотя бы только в части, касающейся ученья об атмосферной регуляции). Ни я, ни мои друзья, из которых теперь остался только один, не являемся пустыми доктринерами, во что бы то ни стало

отстаивающими определенную формулировку в ущерб смыслу и существу дела. В свое время, не добиваясь признания в официальных кругах, мы все оказались в состоянии ряд федоровских постановок передвинуть из сферы чистой теории в область практики. Некоторые установки ЦИТ'а, современная постановка вопроса о умственном и физическом труде, некоторые наметки плана ныне осуществляемого Капитального строительства¹⁴ и много значительно меньших дел могут быть отнесены за счет наших попыток продвинуть ученье Н. Ф. Федорова в жизнь. Вопрос о дождевании — это только наиболее яркий пример, в котором участие наше к тому же может быть документировано. Я думаю, Вам приходилось слышать о внедрении в севооборот Союза культуры соевых бобов. Это дело, если вдуматься в него, отчетливо восходит к циклу задач, которые Н. Ф. Федоров на своем образном языке называл «продовольственным вопросом». С 1925 по 1928 год я принимал самое деятельное участие в деле внедрения в сознание ряда лиц необходимости для нас соевых бобов¹⁵, и непосредственно мной писались в это время на эту тему записки, доходившие до наших органов верховного управления, хотя мое имя нигде прямо не упоминалось, а самый начальный момент вынесения соевой проблемы на поверхность общественного обсуждения прямо связан с одним из моих выступлений в соответственном учреждении.

В какой мере все эти вопросы, связанные с именем Н. Ф. Федорова, актуальны, можно судить хотя бы по тому, что еще сегодня я подсчитывал, что осуществление одной мелкой идеи, восходящей к тому же циклу, за осуществление которой я боролся в течение двух с половиной лет, за первые полгода выполнения дало Союзу почти два миллиона золотых валютных рублей. Сам я сейчас в свободное время разрабатываю проект, связанный с столь близкой Федорову идеей орошения Туркестана и восстановления его ирригационной системы, план, который вместе с идеями «Большой Волги» позволит говорить о прямом водном пути из всех наших морей в центр Азии, в предгория Памира¹⁶, в котором Философия Общего Дела видит могилу праотца рода человеческого. Конечно, проект этот, если только он пойдет надлежащим образом, будет осуществляться в 1934—35 годах и тогда он будет так же рекламироваться, как и многие другие. Я не говорю уже о том, что это предприятие включено в план капитального строительства СССР еще в 1924—25 году, причем и я имел к этому некоторое отношение.

И вот при таком положении я не могу не спросить: неужели же все эти дела на 14 году революции надо проводить из-под полы, скрывая источник, из которого они исходят из-за предрассудков, которые господствуют с этой стороны в руководящих кругах. Я думаю, что Сталин, который как никак все же получил церков-

ническое образование, способен больше чем кто-либо другой понять и осмыслить установки «Философии Общего Дела».

Я не говорю уже о том, что самая возможность фиксировать внимание хотя бы только на некоторых сторонах этого учения способна сильнейшим образом разрядить тяжелую атмосферу на религиозном фронте в отношении к православию в СССР, создав почву для самого серьезного и делового конкордата, что необычайно усилило бы наши позиции в ряде вопросов и смягчило бы имеющее место тупые и обостренные отношения на этой почве, которые, как Вы знаете, сильно вредят СССР за границей.

Я заканчиваю это растянувшееся письмо такими просьбами моими к Вам: я буду очень признателен за сообщение Вашего мнения по вопросам: 1) насколько идеи «Философии Общего Дела» в их прямом и неприкрытом виде могли бы быть в настоящее время сознательно положены в основу хозяйственного строительства Союза и 2) в какой мере появление работы, посвященной вопросам атмосферной регуляции, могло бы быть интересным в настоящее время для советского читателя, и 3) в какой степени имело бы смысл поставить вопрос о Федорове и о его мыслях о борьбе с природой перед советскими деятелями.

Должен сказать, что вот уже восемь лет я держу у себя в портфеле вполне законченные работы, связанные с проблемами, поставленными Философией Общего Дела в самых разных областях: философской, литературной, религиозной, научной и т. д., написанные как мною, так и моими друзьями, из коих один уже погиб, а другой в Соловках. Я публиковал только то, что казалось мне неотложным по обстоятельствам времени. В этих публикациях я руководился мыслью о том, что необходимо сохранить эти мысли, а сохранение их в одном экземпляре только в рукописях равносильно их гибели в наших условиях. При этом особенно нужно считаться с тем, что я в этом деле абсолютно одинок и не стремлюсь выйти из этого одиночества, так как образование группы лиц, хотя бы только сочувствующих взглядам Н. Ф. Федорова, равносильно обращению внимания на это дело тех, кому сие ведать надлежит и следующее за этим уничтожение и гибель тех материалов, которые я храню. Сейчас этому положению отчетливо приходит конец. Маньчжурия — снаряд, готовый разорваться¹⁷. Если взять историю распространения идей Философии Общего Дела, то уже дважды общественная и военно-политическая катастрофа губила побег и ростки этого дела (1914 и 1917 годы)¹⁸. Вряд ли можно ждать третьего раза. Я боюсь, что мне придется заняться распространением этих взглядов независимо и вопреки мнениям советских кругов, с которыми я связан, и отсутствие в этом отношении сколько-нибудь ясной и авторитетной установки способно создать для меня весьма трудную дилемму личного порядка. Я абсолютно

чужд эмиграции, однако вопрос о тех отношениях, которые должны создаться на этой почве для меня исключительно сложен. Меня иногда даже соблазняет мысль о репрессиях. Они могли бы послужить прекрасной отговоркой и поводом для снятия с себя ответственности за то дело, которое несешь. С этой стороны, тюрьма и ссылка были бы освобождением от тяжелой ответственности в своих собственных глазах, но это не решение вопроса. Я убежден, что СССР идет по пути, предугазанному Н. Ф. Федоровым, и стыдно было бы умыть руки в этом деле, создавая условия, способствующие не прояснению сознания, а наоборот, затемнению его, тем самым задерживая этот процесс.

Я буду очень признателен Вам за ответ по существу поставленных мною вопросов, и я думаю, что Вы сейчас единственный человек, от которого можно ждать прямого и искреннего ответа по этому делу. Я думаю, что нет надобности посылать Вам издания вещей, связанных с Философией Общего Дела. В свое время я посылал их Вам.

Примите мои уверения в глубоком моем к Вам уважении и пожелания всяческого благополучия.

Н. А. СЕТНИЦКИЙ — М. ГОРЬКОМУ¹⁹
29 октября 1934. Харбин

N. A. Setnitsky

Harbin, New Town
Post, box 91

29—X 1934

Многоуважаемый Алексей Максимович.

Только сейчас в мои руки попал, правда, неполный комплект Литературной Газеты, содержащей отчеты о съезде писателей²⁰. Вам пришлось в деле организации и проведения этого съезда сыграть исключительную роль. Я всегда думал, что одна из важнейших задач в деле приступа к преобразованию мира является объединение деятелей искусства и художественного слова в первую очередь. Мне пришлось писать о месте художника в ряду деятелей других категорий. Книжка «О конечном идеале» Вам послылась²¹, и там можно найти мои утверждения по этому поводу.

Чтение материалов съезда заставило меня задуматься о многом из того, что уже сделано Вами за эти годы. Для меня исключительно важным было, что за последнее пятилетие дважды в печати Вы упомянули имя Н. Ф. Федорова²².

Но, конечно, не менее значительным является то, что Вами сделано и помимо упоминания этого имени. Попытки мои и моих друзей с 1918 по 1928 г. провозгласить лозунг борьбы с природой в качестве основной задачи нашей современности, поставить вопрос об единстве умственного и физического труда в деле строительства культуры и другие не имели успеха²³. Теперь, благодаря Вам, они не только провозглашены, но стали программными элементами происходящего у нас строительства. Ваше значение и роль в этом деле достаточно велики, и Вы лучше многих это знаете. Но вот теперь, когда ряд идей «общего дела» стали и становятся действительностью и осуществление их идет уже по определенному руслу²⁴, мне кажется необходимым сосредоточить внимание на новых, более далеких и, может быть, странных для широкой публики точках.

Я думаю, что ни с надвигающейся войной, ни с глубоким подспудным влечением к ней (что есть у очень многих) нельзя справиться, не сделав дальнейших шагов: лозунг борьбы с природой должен быть раскрыт и заострен в направлении необходимости борьбы со смертью до победного конца.

Я очень хорошо представляю все трудности, и общественные и индивидуальные, которые стоят на пути такого провозглашения. Уже шесть лет тому назад их пришлось испытать моим друзьям, которые стремились привлечь к этому делу общественное внимание, базируясь на имя Н. Ф. Федорова. Во взглядах даже самых атеистически мыслящих людей смерть — вещь священная и всякое покушение на нее достойно казни, а всякие вопросы о победе над смертью расцениваются нашими не по разуму рьяными людьми как беспросветная мистика и т. под. Известный Вам лично (Вы встречались с ним в 1928 году) литературный критик и поэт А. К. Горностаев (это псевдоним Александра Константиновича Горского) был арестован в 1929 году, а затем сослан, и я совершенно потерял его из виду. В таком же положении оказался и Валериан Муравьев, интереснейший мыслитель (книга его «Овладение Временем» издана в Москве в 1924 году), погибший в ссылке в Нарыме. Я не присоединился к этим людям и не испытал их судьбы в силу чисто случайных причин, задержавших меня за границей во время советско-китайского конфликта.

Конечно, выступление этого рода трудно. Вы знаете, как страшился прямо и откровенно поставить этот вопрос Л. Н. Толстой, смущаемый смехом не слишком умных людей²⁵. Вам известно, с какими экивоками и ужимками подходил к этому делу В. С. Соловьев²⁶. Я думаю, Вам придется сделать то, на что не решались эти люди. Та характеристика, которую дал Вам Николай Федоро-

вич на заре Вашей литературной деятельности²⁷, и вся Ваша последующая деятельность, в особенности последние годы, говорит о том, что Вам на этом пути обеспечен успех.

Вы, может быть, спросите: почему же это надлежит делать Вам? Почему не я или кто-нибудь из более молодых не сделают этого шага. Дело в том, что момент требует сосредоточения внимания на этом деле масс, необходимо, чтобы была понята массами задача борьбы со смертью. Я и упомянутые мною люди и говорили и говорим об этом, но наши имена ни для кого не авторитетны, и скорее могут вызвать лишь сомнения в ценности наших высказываний. Что же до Вас, то, в чем я полагаю также и Ваше мастерство, так это в исключительном умении сказать и показать дело так, что оно никого не обременяет и никого не связывает и никого не нудит.

Это последнее обстоятельство весьма важно, ибо и мой опыт и опыт моих друзей показывает, что нельзя в этом деле опираться на голый авторитет. Простая апелляция к нему, как это обычно делается, создает почву для ряда трудностей в дальнейшем продвижении. Такого рода положение, как Вы знаете, уже имело место в отношении учения Н. Ф. Федорова, когда была сделана попытка монополизировать его со стороны весьма авторитетных мистиков типа Н. А. Бердяева и С. Н. Булгакова²⁸. Отрывка этой вульгарной апелляции к авторитету до сего времени дает себя знать и препятствует усвоению идей «Философии Общего Дела» именно там, где она может дать наибольшие результаты, — у нас.

В то же время нельзя в этом вопросе рассчитывать на специалистов ученых, которые заняты непосредственной борьбой со смертью. Они это делают в порядке профессиональном, и сколько я ни следил за работами в этой области, часто ценнейшими, то всегда они высказываются до крайности ограничительно, умаляя свои же собственные открытия и их смысл. Они сами под гипнозом «курноски».

Это не все, о чем я хотел Вас просить, так как по обстоятельствам моего местонахождения многого нельзя отсюда писать. Поверьте, что я не стал бы беспокоить Вас с этими вопросами, если бы не ощутил их неотложности и видел бы кого-нибудь кроме Вас, кто мог бы их разрешить. Что они настоятельны, можно судить еще потому, что дважды в материалах съезда писателей я услышал ноты той же тревоги, которая обурекает меня.

Заканчивая это письмо, я позволю себе пожелать Вам всяческого благополучия и здоровья.

С искренним приветом
Н. Сетницкий <...>

М. ГОРЬКИЙ — Н. СЕТНИЦКОМУ

Не ранее ноября 1934. Москва

Черновое

Уважаемый А. А.²⁹

Будучи материалистом, я могу мыслить о борьбе со смертью только как о деле практическом, требующем экспериментального исследования.

Правительство наше, весьма чутко относящееся к идеям «фантастического» характера, постановило в 32 г. создать «Всесоюзный институт экспериментальной медицины» — ВИЭМ, цель института — комплексное изучение жизни, работы и изнашиваемости человеческого организма³⁰. Впервые за всю историю развития медицинских наук к этому делу привлечены физики, химики и впервые же обращено должное внимание на медицину Востока, для чего при институте будут организованы клиники Восточных методов изучения здорового и больного человека и будут привлечены к работе медики Монголии, Тибета и Китая. Институт строится под Москвой, это огромное строительство, на которое уже ассигновано 140 миллионов, кроме того будут созданы филиалы: в Казани, Харькове, в Сухуми — в Ташкенте, в одном или двух городах Сибири и на Шпицбергене. Под Москвой уже заготавливается материал для стройки.

В данный момент вокруг института организовалось почти три тысячи крупнейших ученых различных специальностей.

Сейчас подлинным революционером в области медицины является профессор Алексей Дмитр. Сперанский³¹. Это — человек из ряда тех, которые в прошлом обычно возбуждали к своим домysłам и лично к себе ненависть всех консерваторов и чиновников науки. В скором времени выйдет его книга, в которой он повергает критике все установившиеся в медицине теории и доказывает их несостоятельность³².

Н. А. СЕТНИЦКИЙ — М. ГОРЬКОМУ³³

3 мая 1936. Москва

Неотосланное

Глубокоуважаемый и дорогой Алексей Максимович,

Уже несколько раз я принимался писать с тем, чтобы в первую очередь поблагодарить Вас за внимание Ваше ко мне, проявленное Вами во время моей болезни³⁴. Но множество всяких причин, как всегда бывает в подобных случаях, то тормозили, то просто сводили на нет эти мои попытки вступить в общение с Вами. То мне

казалось нелепым писать Вам теперь, когда расстояние между нами сократилось с 12 тысяч километров, то казались напряженными письма, то, наконец (был и такой случай), вполне готовое письмо было украдено у меня вместе с пачкой документов и т. д. Сейчас, я думаю, это письмо я не только кончу, но и отправлю. Надеюсь, что оно будет получено и прочитано Вами. Но естественно спросить: почему же, в конце концов, я все же так поздно взялся за это письмо и неужели эти задержки и затяжки были столь серьезны, что помешали мне исполнить хотя бы элементарный долг вежливости по отношению к Вам? Я не хотел посылать бессодержательное письмо — это первая причина, что же касается других, то они сводятся к следующему: я не чувствовал в себе уверенности в том, что я правильно ориентируюсь в теперешнем положении на Москве. Я уезжал отсюда в 1925 году и после десятилетнего отсутствия не хотел ошибиться в оценке. Сейчас уже год, как я в Союзе, и, кажется, осмотрелся. Должен сказать со всей искренностью, что, по субъективным оценкам, положение для меня и моих основных идей рисуется не очень благоприятно. Я много и читал, и слышал о том творческом подъеме, который царит в стране, о той заботе и внимании, которыми здесь окружена каждая творческая личность и т. д. Но в отношении себя не испытал и не испытываю ничего подобного. При этом я должен отметить, что политические и социальные моменты, равно и мои личные и материальные дела, отнюдь не влияли и не влияют на эти мои оценки. С момента моего первого соприкосновения³⁵ с советской властью (это было в 1919 году³⁶) я твердо и решительно определил свою позицию. Мой отъезд за границу был вполне легален, и работа моя там была нужна Союзу, о чем могут засвидетельствовать люди достаточно веские. Мои взгляды, от которых мне ни при каких условиях не приходилось отрекаться, таковы, что за 16 лет я мог отмечать, как многие из моих мыслей становились едва не программными лозунгами в нашей стране. Я думаю, что даже в тех пределах, в каких это произошло (с моей точки зрения этого мало), всякий на моем месте должен расценивать это как большое счастье. Но тем более серьезно то, что сейчас мне приходится быть неудовлетворенным. Речь идет о творчестве. До 1935 года я 22 года работал по разным вопросам в теории и практике. Писать я начал в 1913 году, в 1917 начал печататься. Только часть моей работы, исключая вопросы философии общего дела и еще нескольких тем, меня занимающих, такова, что с 1917 по 1935 год я сотрудничал в 22 газетах и журналах и количество написанных мною статей (преимущественно экономических и статистических) давно превышает 100. Я участвовал в 9 больших коллективных работах, из которых некоторые имели и имеют значительное государственное значение и опубликованию не подлежат. Оттисков от-

дельных моих статей, брошюр и книг я насчитываю 18, но это только то, что появилось за моим именем и с моего ведома. Чтобы судить о размахе моей работы, достаточно сказать, что уезжая в СССР, я уничтожил 3000 страниц из числа вещей, которые я не хотел оставлять в чужих, могущих стать враждебными Союзу руках и которые я затруднялся взять с собою³⁷. Сожжение рукописей, мучительный опыт Гоголя и Н. Ф. Федорова³⁸, мне знаком — должен сказать, что он колоссально тяжок. И вот после такого труда и такого — я думаю, что я вправе не все употребить это слово, — такого творчества, в стране, где это слово звучит из всех громкоговорителей, я уже год не сделал ничего, не написал ничего и не сказал ничего, и даже больше того — нахожусь в положении, при котором, по-видимому, не могу ничего сделать, и особенно по делу, которое считаю делом своей жизни: по борьбе со смертью. Недавно в двух шагах от одной из людных улиц Москвы я наткнулся на свежеприколотогочеловека, и я был в положении, когда даже в таком прямом случае не мог не только помочь, но даже остановиться, и прошел мимо.

Я думаю, что Вы, Алексей Максимович, очень много сделали на пути этой борьбы. Постороннему глазу это не видно, но Ваш анализ, непревзойденный по точности и остроте, фигуры Л. Н. Толстого³⁹, образ Бульчева, Ваши статьи 1928 года о борьбе с природой с цитацией Н. Ф. Федорова и даже Ваше последнее упоминание этого имени в одной из Ваших книг⁴⁰ — все это вещи большого значения. Поэтому я с особым вниманием следил и слежу за всеми Вашими высказываниями. Это тем более важно сейчас, когда подготовка к мировой войне идет нарастающими темпами. Фашизм действительно готовит гибель мира и человечества. Побоище в Валгалле — вот завершительная цель этой системы. Для себя фашисты видят какого-то спасительного Бальдура⁴¹, но это никого не обманывает. И вот именно сейчас, мне кажется, необходима настоящая борьба за жизнь и разоблачение всех личин смерти, появляющихся на основных направлениях нашей современности. То, что сейчас ведется в этой области, совершенно недостаточно. Оно сводится к простейшему рецепту: «отрази фашиста», а чаще даже более простому: «убей его». — Мне кажется, что в этих условиях Ваша позиция, дорогой Алексей Максимович, необычайно сложна и трудна и даже противоречива. Я не могу не вспомнить Л. Н. Толстого, судьбу которого Вы воспроизводите с обратным знаком. Проблема неветшающей жизни была ясна ему, но голоса сказать это у него не хватало. Его отход от искусства и уход в благочестивую публицистику и пресную философию — все это маски, которые он одел на себя перед лицом смерти. — Я думаю, что и Вас, как и Л. Н. Толстого и как многих меньших, мучит тот же вопрос о смерти и о борьбе с ней. Как Л. Н. Толстой на этой стадии своей

внутренней борьбы разразился двусмысленным, до сего дня еще не прочитанным «Воскресеньем», так и Ваша публицистика и Ваши последние пьесы исходят из того же импульса. «Егор Булычев» с непередаваемой резкостью для умеющего читать ставит вопрос о том, что стоит религия, которая не спасает от смерти, хотя и обещает такое спасение, а «Достигаев» в своем заключении ставит вопрос: а что дает революция? м<ожет> б<ыть>, она спасет? надо попробовать?... Но вот сейчас эти постановки приобретают перед угрозой новой бойни необычайно острый смысл. Ведь в Маньчжурии за 4 года убито до полумиллиона мужчин, не считая женщин и детей, а это даже не рассматривается как война.

Вывод, который напрашивается в этих условиях, таков — больше всего в создавшемся положении виноваты сторонники жизни и борцы со смертью, ибо никто, как они и они одни должны были думать о результатах своего молчания. Я думаю, что и я слишком слаб и пассивен и слишком долго молчал и молчу, а если говорил и говорю, то в большинстве случаев обиняками. Фашизм в этом отношении только мишень — это только статист, и бить по фашизму это значит только подменивать адресата. Ведь ряд лет и коммунизм для многих искренних людей в Европе был таким же статистом, на которого они направляли свою ненависть против действительного врага. — Я думаю, что далее нельзя оставаться в неопределенном и двусмысленном положении. Невозможность нанести удар подлинному врагу ведет лишь к бесплодному раздражению и ожесточению, выливающемуся в бессильной брани, которая никого не убеждает и только смущает. Я по себе знаю, что дальнейшее молчание чревато гибелью, и в первую очередь для самого молчащего. Всякая смерть всегда есть бессознательное убийство и самоубийство; для того, кто вдумывается в нее, это попытка уйти из тупика, гневная ярость скорпиона, безвыходно мечущегося в огненном кольце. Когда я разбираюсь в своих теперешних затруднениях, болезнях и бедствиях, обступивших меня, то в себе самом я вижу это скрытое желанье уйти с поля битвы (хорошо и соблазнительно сказать: ведь я кое-что сделал и уйду под давлением превосходящих сил врага). До 1925 года в Союзе у меня были друзья, с которыми я мог говорить на эти темы, кое-что проектировать и осуществлять. Десять лет я работал и боролся в одиночку. Но вот сейчас весь вопрос заключается именно в этом — можно ли дальше действовать в одиночку? Трагизм этого вопроса заключается в том, что ставить его приходится в стране, строящей новый мир. Трагично то, что никто из строителей социализма не рискует сказать, что без борьбы со смертью нельзя и думать о социализме и что коммунизм не может быть построен без победы над смертью. Поразительно и то, что во всем этом строительстве нет никого, кто бы ясно и понятно сказал, что пози-

ция в отношении смерти есть прежде всего позиция самооценки и оценки того дела, которое делает человек.

Мне думается, что Вы, Алексей Максимович, сейчас единственный человек в Союзе, который прямо и ясно видит врага, с которым надо бороться. Ваша напряженность и острое раздражение, которое прорывается в Ваших статьях, свидетельствует для меня, что Вам трудно бить по манекену. Я думаю, что, может быть, Вам, как и мне, было бы полезно повидаться. — Я не решался говорить и даже думать о встрече с Вами, хотя и Степан Гаврилович Скиталец⁴² и Николай Васильевич Устрялов передавали мне о Вашем внимательном ко мне отношении. Я даже должен был бы поблагодарить Вас за посылку ко мне доктора во время моей болезни, но я не хотел прийти к Вам лишь для формального знакомства, едва ли не в порядке визита. Но сейчас мне думается, такого рода встреча была бы плодотворной, поскольку не только я мог бы черпнуть от Вас некоторые указания относительно места, где я сделал бы максимум того, что можно сделать, но со своей стороны мог бы познакомить Вас с тем, как и что можно сделать в одиночку на пути столь странном для современного человека.

Я работаю сейчас на М<осковско->Каз<анской> ж<елезной> д<ороге> в плановом отделе, но не знаю, долго ли буду работать там. Я бы очень просил Вас подтвердить получение этого письма, и если Вы захотите меня видеть, просил бы сообщить, где и когда могла бы состояться наша встреча. В случае чего я мог бы даже поехать к Вам в Крым, если в это лето Вы не думаете жить под Москвою.

Примите мои лучшие пожелания всяческого благополучия и здоровья.

Н. Сетницкий





Е. Н. БЕРКОВСКАЯ (СЕТНИЦКАЯ)

«Судьбы скрещенья»

Воспоминания

<Фрагменты>

<...> 11 апреля [1937] в Пушкино к нам приехал Александр Константинович Горский, Пунин¹ ближайший друг и единомышленник. Родители познакомились с ним еще в Одессе, и через него, очевидно, Пуна пришел к Федорову. И Пуна, и мама, и Оля² очень любили его и страшно обрадовались его возвращению. Он <...> в 1929 году был арестован, сидел в тюрьмах и много лет провёл на Беломорканале. Теперь [вернулся], получив за хорошую работу «по зачетам» сокращение срока года, верно, на полтора. Тогда, в тридцатые годы, еще бытовал такой либерализм, и он возвращался на «свободное житье». У него, конечно, были «минусы», т. е. он не имел права жить в больших городах, не говоря уж о Москве. Для житья была выбрана Калуга: и близко к Москве, и там жил Циолковский, которого Александр Константинович считал как человека и ученого, близкого своим «космизмом» идеям Федорова.

Приезд Александра Константиновича обрадовал и взбодрил Пуну и до некоторой степени вывел из тяжелой мрачности, в которой он все время находился после нашего возвращения из Харбина.

<...> Рада была Александру Константиновичу и мама. Для Оли же, очень любившей его с самого детства, его приезд во многом определил ее дальнейшую жизнь. <...>

Я затрудняюсь сказать, когда Пуна впервые пытался приобрести Олю к мысли о федоровском «общем деле». Наверное, лет в пятнадцать. И тогда это произвело на нее сильное впечатление. Сильное, но не решающее. Бессмертие — да, конечно, воскрешение — превосходно, но *как?* И юный возраст, и действительно трудно отвечаемое «как?» не выдвинуло тогда идеи Федорова для Оли на первый план. Федоров присутствовал и в мучительных разговорах Пуны с Олей в Пушкино и вопрос «как?» оставался первостепенным. Приезд Александра Константиновича стал для

Оли решавшим. Она очень любила его еще маленькой девочкой, звала его «ты» и «Горноста́й», и встреча с ним в такое тяжелое для нее время была величайшей радостью и утешением. Не знаю как, знаю только, что с быстротой необыкновенной он ответил на все Олины недоумения, попросту снял вопрос «как» и вывел ее на путь, по которому она и пошла.

Думаю, что Александр же Константинович и увлек Олю тогда идеей поступления в университет на истфак, примирив ее тем самым с Пулей. Истфак — это было вполне федоровское дело. Идея «музея», «архива», собирания материалов о прошедшем в целях сохранения для будущего — это было хорошо.

От появления на нашем горизонте Горского воспрянул духом и сам Пуна. За эти весенние и летние месяцы они написали с Александром Константиновичем вместе работу на тему о задачах биологической науки, способствующих достижению бессмертия как конечного результата, о достижениях, в частности, советской науки, рассматриваемых в этом ракурсе³.

Но этот эфемерный подъем был так краток. 1 сентября Оля первый раз пошла в университет и даже не успела рассказать об этом Пуне, так как в эту ночь его арестовали. 4 декабря арестовали маму, а меня забрали в детский распределитель. <...> Тут Оля проявила и энергию, и быстроту, и настойчивость. Она сумела узнать, где я нахожусь, уговорить тетку Антонину усыновить меня и вызволить меня таким образом из этого обреченного места.

Жить у Антонины мне было невмоготу, Оля понимала это, и в первых числах января я уехала в Ахтырку к маминой старшей сестре Наде, бабушке Ольге Васильевне и милой, любимой Марии Павловне. Но не обо мне речь. Я уехала, Оля осталась одна. Было ей 21 год, «Совсем взрослая», — думала я, думала и она.

В эти дни она пометила в своем дневнике: «5 января. Первый день совсем одна». Сколько раз она писала в дневнике, просила родителей, говорила мне и думала о том, как бы ей хотелось, как бы ей было нужно, необходимо жить одной... И вот дождалась, наконец, одна... Только вот как и почему одна? <...>

Была очень тяжелая повседневная жизнь. Топка печей сырыми дровами, ношение воды из колодца, ежедневные поездки на электричке из Пушкина.

Но вот тут-то и спасал ее Александр Константинович. Он ей был и отцом, и другом, и учителем, и пастырем. Благодаря ему, и конечно, дружбе с Катей⁴, которая появилась на Олином горизонте во втором семестре первого курса, — эти годы были для нее едва ли не лучшими в жизни и уж во всяком [случае] ослепительные снега горных вершин видела Оля именно в эти три с половиной года.

Выражаясь высоким штилем, без преувеличения можно сказать, что с этих пор жизнь Олина приобрела характер «службе-

ния», которому она осталась верна, хоть и не без срывов, блужданий и некоторых перерывов, всю жизнь.

Александр Константинович был по натуре человеком активным. Я бы даже сказала, что он был пламенным агитатором и проводником идей Н. Ф. Федорова в мир. Он писал большие работы, имеющие в виду известное претворение идей Федорова в жизнь. Да-да, в жизнь, именно в жизнь, в то самое страшное время, о котором теперь говорят не без страха и с содроганием. Александр Константинович и Пуна считали и надеялись, что наше централизованное государство сможет и должно употребить свои силы на поощрение работ в области биологии, медицины и химии, направленных на продление человеческой жизни, борьбу со старостью, регуляцию природы. Пуна и Александр Константинович и потом он один, считали и говорили, что люди должны научиться овладеть своими разнообразными духовными возможностями. Что истинная любовь, преображающая человека, есть один из начальных путей к бессмертию. Что очень многие мыслители и писатели, в случае доведения до логического конца их мыслей, близки идеям Федорова и т. д., и т. д. Все это следовало доводить до сознания и до сведения людей. Поэтому писались письма, например, Вернадскому, поскольку его идею ноосферы в самом деле можно соотнести с некоторыми положениями Федорова; не только Вернадскому, но и ученым — С. С. Брюхоненко, занимавшемуся опытами по пересадке сердца животным, и одиозному философу Александрову⁵ (Не могу сообразить теперь, почему ему? Может быть, чтоб доказать, что философия марксизма не противоречит философии общего дела?) и американскому писателю П. де Крайфу (Полю де Крюи, как говорили в то время) — автору знаменитой тогда книжки «Охотники за микробами»⁶, и критику Бялику, и даже молодой тогда Т. Л. Мотылевой⁷, очевидно, потому что она занималась Гете, «Фаустом», а «эта штука посильнее, чем «Фауст» Гете», как сказал великий учитель и друг всех народов о сказке Горького «Девушка и смерть». Писали... и самому Сталину⁸. Не знаю, правда, отправили ли? Страшно подумать!

Помимо эпистолярной формы убеждения существовали и личные контакты: беседы и убеждения различных людей: от старикашлессельбуржца Николая Морозова, Пришвина или Эренбурга⁹ до студентов-истфаковцев, положительно реагировавших на идеи Федорова, главным образом по причине безответной влюбленности в Катю. Особые надежды возлагались на Пастернака. Всегда, когда я вспоминаю об этом времени, об их глубокой и истовой убежденности и этой фантазмагорической деятельности, я изумленно думаю, как могли уцелеть, как всех не пересажали?! Конечно, впервых, не случилось провокаторов среди нас, а когда он все-таки позже случился¹⁰, то нам, молодым, помог случай, такой Deus ex

машина, а в общем-то Бог спас. Александру Константиновичу Бог не помог.

Александр Константинович, Оля и Катя жили в каком-то своем ослепительном мире, мире со своими делами и чувствами, со своим языком, со своим «духовным бытом», если можно так сказать, мире таком далеком от повседневности, мире, пронизанном таким невероятным духовным накалом.

Как ясно я помню их, Олю и Катю, в тот предвоенный год. Какие они были счастливые, какие у них были восторженные, освещенные изнутри лица! И высокий Александр Константинович между ними. Худой, со лбом в испарине (от слабости? от нездоровых легких? не знаю). Полный мыслей, идей, планов — безумных планов. Стоит, отведя немного вперед опущенные руки, сжатые в кулаки, и что-то говорит им, улыбаясь. А они смеются от счастья. Они уже там, в своем мире, бессмертном... И я, семнадцатилетний скептик, хоть и раздражаюсь, а про себя думаю невольно: а может быть? а вдруг, а если? А вдруг и правда воскреснут? И дедушки наши, которых я не знаю, и бабушка Ольга Васильевна, и Толстой, и Микеланджело, и Эпаминонд¹¹ (я так любила Эпаминонда!) и, о, Господи... Пушкин?! Воздух воскрешения окутывал их и мне слышался треск ломающихся гробов, и сонмы людей вставали из земли и «пролетают сквозною струей мертвецов, мертвецов воскрешающий радостный рой»¹².

На таком душевном взлете находиться всегда было трудно. Нет, не трудно — невозможно! Оля и не находилась. Подъемы сменялись упадками. У Оли наступали периоды глубочайшего уныния, тоски, неверия в свои силы, периоды всепоглощающего недовольства собой, раздражительности. Ученье в университете уже не всегда вдохновляло. <...>

Училась Оля прилично, усилий много не тратила. После каялась, говорила, что училась мало и плохо. Не знаю, ей виднее. Иногда они с Катей ездили в Калугу. Это всегда был праздник. Александр Константинович наполнял Олину ослабевающую душу новым бессмертным зарядом. Мэри, жена его, очень любила и Олю и Катю. Незджал в Москву и Александр Константинович. Вот тогда-то и шла работа.

В эти годы Оля стала стремиться прийти к Богу. И Александр Константинович, и Катя были верующими людьми. Не знаю, были ли у Оли это истинный внутренний порыв или решение от ума, или просто жажда веры? Знаю только, что к моему приезду из Ахтырки Оля ходила иногда в церковь и в существовании Бога не сомневалась. Чем меня тогда и изумила. <...>

И вот в эту-то жизнь приехала летом 1940 года я. Приехала я, конечно, не то чтобы как снег на голову, но так некстати, так не ко времени, так ненужно, что встретила меня Оля не всей ду-

шой, а, как говаривала наша мама, «всей спиной». Я приехала из другого мира, такого далекого от Олиной жизни, что, вероятно, ей хотелось выть от одной мысли об этом мире. Вот явилась девчонка, едва семнадцатилетняя, ничего не понимает, дура, провинциалка... да, но, увы, единственная младшая сестра, за которую, она считала, она в ответе.

На Курском вокзале она около часу ждала моего опаздывающего поезда и записывала на двух телеграфных бланках свои мысли по поводу каких-то актуальных тогда вопросов касательно «Общего Дела». (Листки сохранились.) Там и какие-то общие соображения, и доведение до полной ясности для себя некоторых частных проблем, и планы на ближайшие дни. Много чего там было, кроме только предстоящего через час приезда младшей сестры. Но чего не было, того не было.

Наконец поезд пришел, и я вылезла на перрон со своим черным Пуниным чемоданчиком (переделанным еще в Харбине из дедушкиного дорожного саквояжа) и школьным портфелем в руках. Последовали сестринские приветствия, прохладность которых меня не удивила, так как сантименты у нас в ходу не были. Сама же Оля и отучила меня навечно от них чуть не в младенчестве. Я стала спрашивать Олю об университете, о ее занятиях, о том, была она или не была на раскопках, и с изумлением услышала равнодушный ответ, что все это никому не интересно и, главное, абсолютно не важно. А на мой вопрос, что же важно, я не без удивления услышала, что важно воскрешать людей и все силы свои надо употреблять на приближение и достижение бессмертия и возможности воскрешения. Это было как-то невероятно! О Федорове я кое-что знала к тому времени, знала, что Пуна и Александр Константинович его ученики и последователи, но чтоб Оля вот так, сейчас, завтра... Невероятно! Тут же на привокзальной площади Оля запальчиво и со страстью стала мне объяснять необходимость секундного обращения всех людей к «Общему Делу». Я слабо возразила, что ведь всех-то людей невозможно приобщить к этому. Особенно я почему-то напирала на то, что фашизм антагонистичен учению Федорова и главным моим аргументом был Гитлер. Почему именно Гитлер? Не знаю. Мой семнадцатилетний лепет рассердил Олю и она, сказавши, что я дура и ничего не понимаю, умолкла.

И пошла моя московская жизнь. Впрочем, речь об Оле. Она, как могла, пыталась как-то помочь мне — с пропиской, с истфаком, с учебем... Но мешала я ей (или им с Катей) ужасно. А еще Александр Константинович как будто бы приехал тогда в Москву. С ним велись беседы о вещах мне не только далеких, но и непонятных, и на мои вопросы «кто», «что», «о чем» Оля огрызалась: «Отстань, не лезь, ты ничего не понимаешь!»

Не буду лгать и скажу, что Катя взяла меня до известной степени под крыло. <...> Катя была необыкновенно привлекательным человеком и притягивала к себе самых разнообразных людей. В ней кипела и переливалась через край жизнь, она была полна федоровскими идеями воскрешения и бессмертия, она отзывалась на чужое горе... и... ей был двадцать один год. В ней соединялось и соседствовало много разных качеств, но тогда я видела в ней только прелесть устремленности. Она вдруг слетала к тебе с небес, как Ника Пюния, которую она любила больше Самофракийской, и мир вокруг озарялся. С той поры я привязалась к ней без памяти и таскалась за ней хвостом многие годы. Да, «у каждого из нас был свой Стирфорс»¹³.

<...> Было 13 августа. Оля была в Москве, девочки мои тоже куда-то уехали. Мы с Катей были одни. Я что-то читала, она возлежала и вдруг, быстро поднявшись, сказала: «Надо съездить в Новодевичий».

Я уже воспринимала Катину «надо» как нечто обязательное и быстро собралась. Долги ли летние сборы? И вот мы уже несемся на станцию. Электричка стоит. Вскакиваем, гудок, и мы едем. День был прекрасный. Было уже, верно, часов пять. Вот и Москва, вбежали в метро, доехали до Дворца Советов — так тогда называлась станция Кропоткинская.

«А на чем дальше?» — «Пойдем пешком», — решила Катя, и мы если и не побежали, то понеслись. «Бегу Пречистенкою, мимо...»¹⁴

Катя рассказывает мне о Пречистенке, показывает разные дома. Вот Дом Ученых. Тут хорошие концерты бывают. А дом когда-то принадлежал какой-то Катиной родственнице. А вот улица Островского, бывший Мертвый переулок.

— Помнишь, у Пуны в «Эпафродите»¹⁵: «И скоро Мертвый переулок отпразднует научный брак...»?

Я не только не помню, но и не читала.

— Как, ты не читала? А ты знаешь, что Пуна — великий поэт?

— Нет, не знаю.

— Так знай! Даже не великий, а величайший.

Мне, конечно, приятно слышать такой высокий отзыв, но я в сомнениях. Ведь величайший — Пушкин, ну Лермонтов. Катя на секунду замаялась и, тряхнув головой, с решимостью: Пуна никак не ниже Пушкина, а может быть, и выше. Я в смущении.

А вот дом Дениса Давыдова, а вот Музей новой западной живописи. «Помнишь, мы были с тобой, когда ты приезжала на каникулы?» Помню, конечно же помню, на всю жизнь помню. А вот Поливановская гимназия. «Как, ты не знаешь, что это за гимназия?» И следует эмоциональное объяснение.

Дальше, дальше. «Бывало, за Девичьим полем мелькает клиник белый рой...»¹⁶ Мелькают клиники. Памятник Пирогову. «И воз-

никает в неба ширь Новодевичий монастырь». Он великолепен. Собор, стройная колокольня, легкая надвратная церковь. «По-дожди, нарвем ромашек», — говорит Катя, и мы рвем ромашки, лепящиеся под седой монастырской стеной. Ну, пошли. В воротах открыта калитка, и «из мира, суетной тюрьмы, в ограду молча входим мы...» Кругом никого и тишина. Свежими глазами впервые смотрю на стены с узорными башнями, на собор, на все...

Мы подходим к невысокой чугунной оградке, за которой четыре могилы. Катя берет у меня цветы, перегибается через ограду и кладет цветы на могилу. Я читаю: «Владимир Сергеевич Соловьев» золотыми буквами. И даты. Рядом С. М. Соловьев — историк — большой светлый камень и брат Михаил и его жена О. М. Соловьева. Мы стоим тихо и смотрим. Хоть я еще толком ничего про Соловьевых и не знаю и Владимира Сергеевича еще не читала, но имя его уже на слуху. О нем постоянно поминают девочки, и я знаю, что это великий русский философ.

Сумерки спустились, вечерело. Я, наверное, впервые тогда, вопреки себе, так сказать, ощутила связь с прошлым, с Соловьевым, о котором только недавно услышала, с русской культурой. «Связь времен», словом. «Ты знаешь, — сказала Катя, — сегодня сорок лет, как он умер». Так я впервые, таким ребяческим образом приобщилась к миру, в котором прожила всю жизнь. 13 августа 1940 года. <...>

* * *

В ту осень Оля и Катя менее, чем любым другим делом, занимались учебой. Летом они посетили в Калуге Александра Константиновича и были полны этим свиданием. Шла интенсивная переписка, Александр Константинович писал им целые философские трактаты, они отвечали¹⁷. Они «штудировали» его работы, главным образом «Огромный очерк»¹⁸, очевидно, по-настоящему так и не заверченный им. Работа эта, как я себе представляю, посвящена проблемам творчества и трансформации «созидательной силы Эроса» в силу творческого созидания. Он пишет о возможности раскрытия всех сил и энергий, имеющихся в человеке, о религиозном смысле любви.

В числе «рекомендаций» Александра Константиновича было и то, чтобы в эту осень они очень активно обратили свое внимание на «обновленческую» церковь. Не знаю, но могу предположить, что Горский был знаком или познакомился с главой «обновленцев» Александром Введенским¹⁹, человеком умным и интересным. В наши дни «обновленчество» и все, связанное с ним, воспринимается однозначно отрицательно, как лже-религиозное течение, связанное и инспирированное ГПУ или НКВД. Не вдаваясь в суть те-

чения, которое меня никогда не интересовало и вникать в которое ни малейшего желания у меня не было, все же позволю себе сказать, что тогда, в тридцатые и, наверное, в двадцатые годы, обновленчество вовсе не вызывало такой яростной неприязни у тогдашних верующих, особенно интеллигентных, как это кажется теперь.

Сейчас начисто забыто и отрицается далеко не восхищенное отношение интеллигенции к официальной православной церкви в годы перед революцией и первое время после. И [разве] не было многочисленных богоискательских поисков, вроде «нового религиозного сознания» Мережковского и прочих? Мне кажется, что так начиналось и обновленчество. Конечно, его сотрудничество с советской властью наложило на него несмыслимое пятно в глазах традиционно православной интеллигенции. Но, что бы сейчас ни говорили, я утверждаю, что во времена моего детства и ранней юности вполне существовали люди верующие, считавшие себя «обновленцами» и посещавшие красивую церковь XVII века на Селезневке.

Александр же Константинович, никогда не пренебрегавший малейшей возможностью проповеди и внедрения идей Федорова в головы людей, не прошел мимо А. И. Введенского.

В свое время я не расспросила об этом ни Олю, ни Катю по причине малого интереса, а теперь вот пишу свои взрослые умозаключения на основе писем, записок и собственной памяти.

Так вот, Оля и Катя стали постоянными посетительницами церкви на Селезневке. Меня в курс дела не вводили, зачем метать бисер перед свиньями, но раза два в церковь взяли, соблазнив одной или несколькими иконами письма В. Васнецова. Помню одну — Богоматерь, но не умиление, а без младенца. Покров? Или еще какую, не помню. Васнецова я любила и чтילה, иконой восхитилась, ощущение восхищения помню до сих пор. Помню красивого, статного митрополита. Ему тогда было около шестидесяти. С бородой с проседью и жгучими черными глазами. Девушки подходили и долго беседовали. Не помню, но, возможно, они и дома у него бывали. Совершенно не знаю, как он реагировал на учение Федорова, но к Оле с Катей, по их рассказам, отнесся благосклонно. <...>

Второго января [1941] был экзамен по латыни. Я готовилась уже на свой страх и риск и просидела всю новогоднюю ночь, занимаясь «божественным глаголом». Оля и Катя, как выяснилось утром, встречали Новый год на Ваганьковом кладбище, распив там в сугробах бутылку вина, очевидно, за то, чтобы поскорее начать воскрешать всех лежащих под надгробными плитами и памятниками*.

* После смерти Оли я с удивлением прочла, что так же они встретили и 1940, и 1939 годы.

* * *

Пришла весна. Из Калуги приехал А. К. Горский, всю зиму бомбардировавший Олю и Катю длиннейшими философическими и мне непонятными письмами, которые сам называл своими «апостольскими посланиями». Письма сохранились, они и в самом деле замечательно интересны и самобытны. Теперь я понимаю это.

Горский приехал в Москву в конце марта. Девушки взыграли. Обе они находились в растерзанных и мрачных чувствах и ощущениях. Катю не удавшееся и больно ударившее увлечение Андреем Введенским^{19а}, Олина вполне надуманная и, естественно, безответная любовь к пятикурснику-археологу Юре Бауэру и академические сложности, связанные с курсовой работой, да и просто материальные сложности, вечное отсутствие денег, постоянное недоедание, на которое Оля всегда реагировала болезненно...

Словом, девушки были в недолжном виде, в явном упадке и им требовалась встряска.

И вот приехал Александр Константинович. Будто в их житейском неуют распахнули окно в широкий мир и ворвавшийся свежий воздух овеял их.

Александр Константинович действовал на их души удивительным образом.

В то время им была написана большая вещь под названием «Преодоление Фауста»²⁰. Речь там шла все о том же: необходимости направления всех человеческих сил на достижение бессмертия и подхода к проблемам воскрешения. Я «Преодоления Фауста» с тех пор не перечитывала, да и тогда-то не очень-то поняла, так что детализировать не буду, да здесь это и не нужно. Скажу еще только, что как козырная карта там обыгрывалась знаменитая в ту пору фраза Сталина по поводу горьковской сказки «Девушка и смерть». Вождь, прочтя ее, сказал: «Эта штука посильнее, чем “Фауст” Гете. Любовь побеждает смерть». Вот это-то изречение и вдохновляло Александра Константиновича, и он счел, что «наверху» могут отнестись к идее борьбы со смертью положительно. Он был очень прямым человеком, глубоко убежденным в своих воззрениях, вернее бы сказать, в вере и, конечно же, не от мира сего. Как истинного пророка и праведника, восьмилетнее пребывание на Соловках и Медвежьей горе, где он чудом остался жив, утратив зубы и приобретя разные болезни, не изменило его. И как он был до своего ареста в 1929 году, таким и остался.

В ту весну он пытался напечатать «Преодоление Фауста» в каком-нибудь журнале и для начала <...> отправил работу на рецензию в ИМЛИ. Сохранился <...> официальный ответ из ИМЛИ <...>, сообщающий с необходимой академической вежливостью о невозможности в настоящее время напечатать столь интересную работу²¹. Но какой иной ответ мог быть из официального, академи-

ческого и «идеологического» института? Не знаю, был ли огорчен Александр Константинович, или его уверенность в правильности его пути не позволила ему ощутить некое поражение, но что думаю я сама по этому поводу, так это то, что, послав свою работу в ИМЛИ и имея в виду выйти с ней в печать, Александр Константинович привлек к себе внимание НКВД. (Несомненно, институтское начальство должно было показать «Преодоление Фауста» в «первый отдел».) А вновь возникшее на поверхности имя Горского вполне вероятно послужило первым сигналом к его трагическому концу. Может быть, если бы, вернувшись из лагерей летом 1937 года, Александр Константинович не подавал бы признаков жизни, о нем бы не вспомнили. А так...

Я не могу, конечно, с уверенностью утверждать это, но, возможно, могло быть и так.

Вся жизнь Александра Константиновича была посвящена «общему делу». Бессмертия должна была добиваться наука, но и сами люди в повседневной жизни должны были постепенно готовить себя и окружающий мир к этой великой цели. Одним из наиболее часто употребляемых им слов было слово «облачность», очевидно, понятие это было аналогично современному «биополю»²².

Мне кажется, что не было в его жизни минуты, когда бы он забыл о своих задачах.

* * *

Так как стипендии у нас во втором семестре не было, а Катя просто была в академическом отпуске, то они с Олей пытались изыскивать какие-нибудь заработки. Это было трудно, или просто некому было помочь, но хватались за любую мелочь.

То мы (и я в том числе) работали на химфаке «подопытными кроликами», то разносили какие-то повестки, то что-то еще. Заработок это давало рублей тридцать в месяц. Мизернее не придумать. И вот Зина Соболева сказала, что их медицинский институт производит какие-то обследования населения. Люди должны были заполнять карточки, а уполномоченные, т. е. такие как мы, сначала разносили эти карточки по людям, а потом относили в институт.

Платили подушно, или, вернее сказать, «покарточно». Мы сблизнились. Заключать договор или просто договориться об этой работе надо было где-то в Кожевниках.

И вот в один из первых дней после сдачи античной истории, пока я еще не успела погрузиться по уши в этнографию, Катя, Владек²³ и я отправились в эти неведомые мне тогда Кожевники. День был замечательный — солнечный нежаркий день середины июня. Сирень, кажется, цвела запоздало. Май был холодный.

Мы с утра вышли из университета и пошли по Моховой, мимо любимого Пашкова дома, нашей Ленинки, прошли Каменный мост, прошли Кадашевским переулком, где мне была показана церковь в Кадашах, розовая, с устремленной ввысь колокольней... И я увидела ее, виденную неоднократно. Глаза уже раскрылись. На углу Ордынки и Климентовского нас поджидала круглая желтая Казаковская (Бове?) «Всехскорбященская» церковь с шариком на куполе. А Владек уже волновался, предвкушая показать мне свой любимый Климентовский собор, стоящий по Климентовскому переулку, а фасадом на Пятницкую. И вот он. Высокий красно-белый красавец. Катя и Владек спешат представить мне своего любимца: «Настоящее московское барокко!» И указывают отдельно на все детали.

Он массивен и легок одновременно. Удивительная соразмерность форм. «Посмотри, посмотри на наличники! А колонки!..» Да вижу, все вижу и восхищаюсь. И всегда, проходя мимо этого прекрасного храма и любясь им, обшарпан ли он, свеже ли выкрашен, вспоминаю тот давний летний день, мой первый восторг и восторг моих тогдашних «гидов», радующихся моему восхищению. Ах, они умели показать то, что любили сами! Показать, восхитить и «подарить» на всю жизнь. Оба умели. И Владек, и Катя. По-разному, но оба.

А от Климента мы маленьким проулочком вышли на длинную, мощенную булыжником (впрочем, Пятницкая тоже была еще булыжной) Татарскую улицу и пошли по ней вперед и вперед, куда, как мне казалось, глаза глядят, но на самом деле вышли к Павелецкому вокзалу. Влево от него шла широкая, ничем не примечательная Большая Кожевническая улица, в одном из переулков которой и было искомое нами учреждение. Мы с Владеком остались сидеть на заборчике, Катя же вошла и вскоре вернулась с пачкой карточек и адресами, по которым следовало пойти. Но трудовые наши порывы на этом исчерпались, Катя положила карточки в сумку и произнесла задумчиво: «А не сходить ли нам в Новоспасский монастырь? Вот же он, рукой подать!» Мы с Владеком согласились с восторгом. Хотя «рукой-то подать» было порядочно: дойти до Новоспасского моста, перейти реку, ну и на том берегу еще пройти. Но разве это расстояние для молодых ног?! И день-то какой! Солнце, синее небо, облака рваные, зелень молодая. И ветер, теплый и не злобный раздувает волосы, раздувает юбки. И пусть сколько угодно еще впереди таких дней, но зачем откладывать? Там этнография. И Катя рассказывает воодушевленно о Федорове, о воскрешении, о прекрасном мире. «И Пушкина воскресим?» — «Ну конечно, и Пушкина, и всех, и Толстого, и Леонардо...» Боже, как хорошо, и мир как хорош!

И вот мы в Новоспасском. Это, конечно, не показательный Новодевичий, чистый, прибранный... Мы входим в арку ворот. Огромный, обшарпанный, с проржавевшими куполами, приземистый, могучий пятиглавый собор. Огромные, кое-где разрушенные изнутри стены с остатками галерей, угловая, тоже приземистая башня. И колокольня, классическая и высокая, но массивная и вся будто «утыкана» колонками. Остатки кладбища... Мы сели на камень, зеленый и вросший в землю. Надпись совсем стерлась. «У забытых могил пробивалась трава, мы забыли слова и забыли вчера, и настала кругом тишина...»²⁴ Это все было про нас.

Двор зарос травой, на солнце сушилось белье, изредка кто-то проходил мимо. В сохранившихся корпусах жили люди.

Вдруг мы увидели в одной из стен хлебную лавочку. Страшно захотелось есть, мы вскочили и побежали к ней. Набрал не без труда около двух рублей, мы купили килограмм хлеба за рубль семьдесят и с наслаждением принялись его есть тут же. Отламывая куски и жадно жуя, мы еще и еще раз обходили большой монастырский двор. Монастырь стоял на высоком берегу Москвы-реки, и глядя на нее, так легко было представить себе и осаду стен, и вражеские суда на реке. И прошлое переходило в настоящее и устремлялось в будущее, сверкавшее где-то в не таком уж и далеком далеке. «И всех воскресим?» — «Да, да, всех, всех!!!»

<...> Это был замечательный день, каких не так уж много выпадает в жизни. День, когда мир безбрежен и прекрасен, и связь твоя с этим прекрасным миром явственна и нерушима, и ты вдруг с небывалой остротой чувствуешь и ощущаешь свою связь со своим родным и прекрасным городом и познаешь его какие-то новые для себя и незамеченные ранее красоты и прелесть. И ты с друзьями, в вечности.

Вечность и связь времен, как они необходимы! И наверное, в веселой, суматошной юности, так до краев заполненной самыми разнообразными делами, мыслями и чувствами, такие нечастые дни, а то и часы душевной тишины и ощущения мира и себя в нем особенно важны и ценны.

Я не помню числа, во всяком случае, между 18 и 21 июня 1941 года.

А потом было несколько дней безудержной долбежки этнографии во всех возможных библиотеках и дома.

А потом пришло воскресенье. Теплое солнечное утро 22 июня 1941 года, перекроившее всю нашу жизнь совсем по-другому. <...>

* * *

Первый месяц на истфаке прошел как-то сумбурно. Все больше чувствовалось приближение фронта. Немцы рвались к Москве.

Занятия в университете поэтому постоянно прерывались. Нас часто посылали на оборонные работы: рыть противотанковые рвы, копать окопы. Это была тяжелая работа. С непривычки мне было очень трудно по сравнению с работой в совхозе. Посылали нас дня на два и недалеко от Москвы. Ребятам же отправляли на большие сроки и дальше. Мне помнится, что Владек ездил на рытье противотанкового рва под Малый Ярославец. Занятия часто прерывались воздушными тревогами. Да и вообще в это время было как-то не до учебы.

С октября же учеба прекратилась вовсе. Немцы подошли к Москве совсем близко.

На фоне всего этого протекала интенсивная духовная жизнь Оли и Кати, в которую так или иначе я была вовлечена по возвращении с трудфронта. Вся эта деятельность, конечно, велась в русле федоровского «Общего дела» и заключалась, главным образом, в вовлечении в круг федоровских идей возможно большего числа достойных людей.

А надо сказать, что еще зимой и всю весну Оля с Катей все решали, и никак не могли решить, к кому обратиться с федоровской проповедью о воскрешении: сначала к Пастернаку или к Марине Цветаевой? Оба были достаточно хороши для этого. Что обратиться необходимо к обоим, сомнений не было, но было неясно, к кому раньше. Все собирались, собирались и, наконец, решили к Марине.

Написали очередное письмо, приложили кое-что из работ А. К. Горского и отправились. Адрес решили узнать у Пастернака. Пошли к нему и узнали. Но, когда они явились, наконец, к Марине домой, оказалось, что накануне она уехала в Елабугу. Тогда решили отдать все написанное Борису Леонидовичу.

Пришли к нему. Там в тот момент были Всеволод Иванов и Федин. Им всем было с воодушевлением рассказано о Федорове и его философии и предложено, очевидно, принять участие в общем деле воскрешения умерших. Уж как на все это реагировал Федин, я не знаю, но с Всеволодом Вячеславовичем и Борисом Леонидовичем знакомство завязалось. <...>

* * *

Время было тяжелое. Шли бои за Сталинград, Ленинград был в блокаде, оттуда доходили страшные слухи и становилось ясно, что вся наша скудная жизнь и холод, и постоянное неутоленное желание поесть на самом деле вовсе не холод и не голод.

Оля <...> преподавала в сельской школе, недалеко от Пушкино, в селе Листвянах. Я через пень-колоду ходила в университет.

Весной 1942 года, когда немцев отогнали от Москвы, возобновились занятия в университете. В пожарной команде появилась

Катя, а через некоторое время моя однокурсница Ирина Тучинская²⁵. Как-то однажды вечером, сидя на диване около круглой угловой печки, они разговорились друг с другом. Оказалось, что у них много общего в главном. Они проговорили, не давая своими громкими восклицаниями и счастливым смехом спать другим «пожарникам», не разделявшим их радости, всю ночь. Утром, вскочив, умчались куда-то. (В церковь, наверное?)

С этой ночи в течение нескольких лет они не расставались. На истфаке они почти не показывались, жили своей наполненной до краев интенсивно-духовной жизнью. Внешне все выглядело нелепо: экзаменов не сдавали, ничем осязаемым, казалось, не занимались, все время где-то и куда-то носились с вдохновенными лицами. Впрочем, понастоящему все это (как позже и наша жизнь в Скрябинском музее) вполне определялось соловьевским: «Я факты рассказал, виденье скрыв»²⁶.

После сессии я уехала с университетом на трудфронт. На лесоповал. Вернулись мы только к октябрьским праздникам. Первое, что я узнала от Наташи Соболевой, нашей общей подруги, придя на истфак, — это что Катя и Ирина (а мы с Наташей относились к их внезапно вспыхнувшей дружбе с ревнивым неодобрением) ушли из университета и живут вдвоем в пустующей комнате в Непопалимовском переулке. Комната принадлежала уехавшим в эвакуацию каким-то друзьям друзей.

На мой раздраженный вопрос, что же они теперь делают, последовал иронический ответ, что они занимаются разрешением проблемы бессмертия путем преобразования любви к Софроницкому²⁷ и Пастернаку. «Как, и к Пастернаку?» — изумилась я. (О влюбленности Кати в Софроницкого я знала еще летом.) «Да, и к Пастернаку». Оказалось, что Ирина («вообрази, этот Катин подгудок», — как неизячно выразилась Наташа) влюбилась заочно (попробуй незаочно, если он в Чистополе) в Пастернака, написала ему длинное теоретическое письмо и вот теперь спасает его от смерти своей любовью. «И что же, послала письмо?» — «Не знаю, право». Как это ни удивительно, но черновики письма этого сохранились, и теперь, через 40 лет, перечтя его, мне кажется, что я понимаю, почему при всей фантазмагоричности написанного там Борис Леонидович не послал Ирину куда подале, а с открытой душой принял.

Прося извинения за то, что позволяет себе писать ему, незнакомому человеку и знаменитому писателю, она рассказывала о том, что последнее время со всех сторон от разных людей и разным образом она что-то слышала о нем, как будто все задалось одной целью: донести его до нее. И как постепенно он вошел в ее жизнь и стал близок и стал всегда с ней; и она поняла, что полюбила его. Полюбила человека, а не поэта, так как сначала она даже и стихов его совсем не знала и только теперь постепенно он стал открывать-

ся ей и в своих стихах. Дальше шло очень «федоровско-катино» рассуждение о невыносимости для нее самой мысли о возможности смерти любимого человека и об осознанной преображающей любви как пути к бессмертию. И теперь, спустя 40 лет, когда Ирина так однозначно отрицательно относится к Федорову, кажется неправдоподобным читать то, что она писала в свои 22 года. Но что было, то было. Вот это-то письмо, написанное с молодой и серьезной убежденностью, искренностью и верой, весь этот соловьевско-федоровский мир, мир ушедшей молодости Бориса Леонидовича и такой неожиданный в то тяжелое военное время, такой нереально-ненужный, как, возможно, считал он, — вот все это вместе, я думаю, не могло не тронуть его.

Осенью, а может быть, еще летом 1942 года, Катя с Ириной (возможно, по просьбе Б. Л.?) были у него в Лаврушинском, чтобы посмотреть, в каком состоянии находится квартира. Там стояли зенитчики. Квартира оказалась в полном разорении. Бумаги и книги валялись на полу, вещи раскиданы, стекол в окнах не было. Предприняли ли они что-то реальное — я не знаю (вероятно, написали в Чистополь), знаю только, что Ирина подобрала с полу несколько фотографий Б. Л. и пачку писем. Письма оказались его письмами к Зинаиде Николаевне²⁸ 1931—1935 годов. Письма, хоть и не без смущенья и стыда, всеми нами были прочитаны, и перечувствованы, и пережиты и находились у нас до тех пор, пока Оля не собралась с духом и не вернула их Зинаиде Николаевне. А фотографии до сих пор живут у нас уже с разрешения Б. Л.

В эту же зиму 1942/43 годов Б. Л. раза два приезжал из Чистополя в Москву и был (или бывал) у девиц в Неопалимовском. Он перевел «Ромео и Джульетту» и прислал им розовое ВТО'вское издание его перевода через молодого режиссера Плучека. Он был увлечен в ту зиму театром и очень хвалил пьесу своего знакомого, молодого писателя Александра Гладкова «Давным-давно». Не остались равнодушны к театральному искусству и Катя с Ириной. Ирина написала «VI акт» «Ромео и Джульетты», где герои воскресают и помогают девицам в обретении бессмертной любви. «VI акт» завершался эпилогом под названием «После чтения Данта» с участием Оли, Ирины и Кати. Тоже с воскресительным оттенком. Должны были послать все это Б. Л. с сопроводительным Катиним письмом; не знаю, было ли это послано или так и осталось, только в черновиках. <...>

Жить нам, по сути, было негде, и с разрешения Танечки Шабаркиной, Татьяны Григорьевны, директора Музея Скрябина, мы стали жить в пустом, бесконечно ремонтирующемся Музее. Катю удалось провести в штат Музея «пожарником». Мы с Ириной назывались «актив», или просто «музейные девочки». Прожили мы так с лета 1943 по конец 1945 года.

В нашей «музейной» жизни незримо или даже зримо Борис Леонидович присутствовал всегда. Ирина бывала у него очень часто, почти каждый день. Мы с Катей реже. Мы ходили на все его выступления с чтением стихов и переводов. Он давал нам все свои новые стихи. Из его рук мы получили все военные стихи и статьи о Верлене, Шопене и Бараташвили, а позже стихи из романа и сам роман.

Редкий день проходил без разговоров по телефону. Главным образом, конечно, звонили мы. Только позже я поняла, как беспрдельно терпелив, сердечен и внимателен он был. Всегда серьезно и сочувственно выслушивал наши высокие или жанровые, но всегда фантастические идеи и мысли, ни разу не позволив себе ни тени снисходительности или иронии. <...>

В начале февраля 1947 года Борис Леонидович позвонил в библиотеку и пригласил нас к М. В. Юдиной²⁹ слушать чтение начала романа. Катя не могла или не захотела пойти, поэтому отправились втроем: ее младшая сестра Маша, наша приятельница Ирина Гулидова и я.

Нам был дан адрес: где-то на Беговой улице. Ехали мы впритык и то ли в метро, то ли уже на улице потеряли Ирину. Мы с Машей металась, искали, кричали, но она как в воду канула. Мы решили ехать вдвоем. Жила Мария Вениаминовна в двухэтажном коттедже на Беговой, от которого теперь и следа не осталось. Замирая от волнения (столько незнакомых, да и хозяйка дома — знаменитая пианистка, а ну как скажет: «А кто вы такие? А вы куда?»), мы постучали (или позвонили). Дверь открыла сама Мария Вениаминовна в черном бархатном концертном платье с пышными черными с проседью волосами по плечам. «Здравствуйте», — сказали мы с Машей неуверенно. Нам ответили доброжелательно и радушно: «Проходите, проходите, девочки. Раздевайтесь. У нас тепло». Тепло — тогда это было очень важно. Замерзшие с мороза, с метели, которая мела, мела по всей земле в тот вечер, мы сняли пальто и вошли в теплую комнату с розовыми стенами. Там было уже много народу. К счастью, мы оказались не последними. Ждали еще гостей. К сожалению, за эти годы я забыла, кто именно был у Юдиной в этот вечер. Помню отчетливо Зинаиду Николаевну и Н. П. Анциферова. Кажется, был Александр Леонидович и, может быть, Алпатов?³⁰ Скоро все собрались.

Б. Л. сел за столик и начал читать: «Шли и шли и пели вечную память...», и с этих слов и до той минуты, когда он остановился на последнем слове, я уже ничего не замечала. Все читаемое было пронзительно просто именно той простотой, которая «всего нужнее людям». Все было знакомо и важно, все было мое до самой глубины. И маленький Юра на могиле матери, и Миша Гордон, едущий в поезде и ощущающий сиюминутность возникновения

пейзажа только благодаря остановке поезда, и рассуждения Николая Николаевича о Риме. С той самой минуты я почувствовала, что это самая высокая литература. поняла, что это гениально.

Б. Л. кончил читать. Прочитал он, по-моему, до «Елки у Свентицких». Все сразу заговорили, зашумели, послышались похвалы. Стали задавать вопросы. Кто-то спросил, что будет дальше? Он ответил, что Юра женится на Тоне, станет врачом, начнется война, революция... Он познакомится с Ларой и будет много печального. На вопрос Н. П. Анциферова, есть ли прототип у Веденяпина и не Флоренский ли? И чьи это идеи? — ответил, что не Флоренский безусловно, а скорее Бердяев, что же касается идей, то это идеи его самого. «Это мои идеи»³¹. Кто-то спросил, можно ли назвать эту вещь собственно традиционным романом. Б. Л. сказал, что в общем можно, но скорее это не роман, а эпопея. «Эпопея», — растягивая «е», повторил он. Спросили, какую роль будут играть в романе стихи, и он ответил, что так как это стихи Юры Живаго, то скорее всего они будут просто отдельной тетрадкой. Спрашивали и о названии. Окончательного названия еще не было, но — пока существовало условное заглавие «Мальчики и девочки». «Это про нас», — мелькнуло у меня в голове. И этот тройственный союз, который начитался «Смысла любви» и «Крейцеровой сонаты» и помещан на проповеди целомудрия и проч. Хоть мы и не помещались на «Крейцеровой сонате» — все равно про нас. <...>



ИЗ ПИСЕМ Е. А. КРАШЕНИННИКОВОЙ

Е. А. КРАШЕНИННИКОВА — И. Г. ЭРЕНБУРГУ¹
10 июня 1942

Многоуважаемый Илья Григорьевич!

Выставляю в качестве своего адвоката Марину Ивановну Цветаеву. Она без всяких сомнений объявила, что «письмо пишется потому, что хочет быть написанным». При чем же тут я? Сердитесь на письмо.

Вы, наверное, помните, хотя бы из-за некоторой доли раздражения, двух молодых девиц², над которыми Вы в силу необходимости посмеялись в пятницу 5/VI-42 г. Вполне признаю, что для смеха основания были, но мне хотелось бы привести в ясность ту сторону нашего визита, которая со смехом не связывается. Дело вот в чем. Первое, конечно, война. Не будь ее, вряд ли бы мы направились к Вам так бесцеремонно, но она обостряет все вопросы, и способы их решения делает более беспокойными. Для меня и многих моих сверстников, иногда товарищей, иногда — нет, самым насущным и самым дорогим и священным вопросом, без решения которого и «жизнь не в жизнь», является вопрос о нашей способности вернуть жизнь тем, которые перед нами были, а иногда и вместе с нами, и ушли.

Исходя из этой *конкретной* для нас потребности, вся жизнь и взгляд на нее перестраиваются по новому принципу уже — возможности возвращать жизнь. Между прочим, умение вернуть ее распавшемуся не противоречит «обновлению», за которое Вы испугались, но делает его сознательным. Понятно, что это вопрос естественнонаучного порядка, но чтобы он мог быть разрешен положительно, необходимо притянуть еще кое-что помимо естественных наук, а именно искусство. Способ познания и овладения миром через образ, хотя и действенный, но пока очень *туманный*. за что его даже сравнивают с игрой. Но туман этот вовсе не присущ навеки самому способу, а только потому в нем господствовал, что сам-то способ был в руках «господствующих» классов, не связан-

ных с трудом, ограниченных в своем будущем. Но после того, как *показано*, что человечество может существовать и не за счет друг друга, а за счет своего собственного труда и что этому труду совсем не возбраняется заняться также вопросом и самой человеческой жизни, после того как философия признает за ним теоретическую возможность осуществить это на деле, только подчеркнув, что это — проблема также планетарного и космического масштаба, — все это заставляет с иных позиций, чем обычно, подойти и к искусству.

Конкретно для нас встал вопрос о природе так называемого творческого возбуждения: ведь сколько поэтов признается, что воплощенный результат волнения только нечто жалкое по сравнению с тем, что грезилось, и причем с этими грезами неразрывно связано и тело художника, как Блок выразился, «единичное преобразование» (см. «Пророк» Пушкина). Но также хорошо известно... «Творческий разум осилил — убил», т. е. создал что-то мертвое, художник остается не при чем... «Нужен твой кому-то красный вечер, / Но не нужен ты» (Есенин)^{2а}.

Приходит в голову, что это «убийство» происходит только в результате того, что внимание художника не направлено на реальное могущее быть живым, а именно на конкретного умершего человека, который был жив.

Все это вопросы, подлежащие научной разработке; на будущий год я смогу целиком как будто ей отдаться, так как есть возможность остаться в аспирантуре по психологии творчества, а в помощниках недостатка нет. Но это все молодые люди без опыта, из-за этого и хотелось войти в контакт со старшим поколением. Обращаться к Вам сейчас я не считаю преждевременным, так как очень непривычно человеку думать в свете проекта возможности создавать самому жизнь, нужно дать время освоиться ему с постановкой самого вопроса. Кроме того, для некоторых людей такая постановка вопроса — прямая необходимость, единственная нить, которая связала бы их и все их лучшее с настоящим и будущим. Я уверена, что если бы я поспешила и встретила с Мар<иной> Иван<овной>, она бы не повесилась. И ее устремление «в тот мир — где все едино», получило бы естественный выход здесь, на земле. Вас я, конечно, не причисляю к таким людям, у Вас много нитей, но мне бы хотелось, чтобы хотя одна из них стала неразрывной. Или Вы так низко цените жизнь, что легко соглашаетесь уйти? Я Вам доказывать ничего не собираюсь, т<ак> к<ак> вопрос очень серьезный, чтобы можно было обойтись без искреннего желания самого человека разобраться во всем этом, самому найти доказательства и способы выполнения. Я Вам пишу только о себе, постольку — поскольку может понадобиться Ваша помощь. Вы можете отказать в ней, но *понимая* сущность дела. А этого пони-

мания я у Вас во время разговора не чувствовала. Оставляю за собой право послать Вам еще одно письмо, когда ближе познакомлюсь с Вами через Ваши книги, т. е. с тем опытом, который Вы уже бросили людям.

Теперь снова возвращаюсь к разговору. Вы, безусловно, правы, что решать будут те, которые придут с войны, но кто Вам сказал, что кто-нибудь из них будет *против* того, чтобы восстановить своих братьев? Над этим работать будем мы, но почему и им не принять участия в этой работе, это совсем не будет противоречить завоеванию ими «сносных условий».

Желаю Вам всего хорошего.

10/VI-42 г. Крашенинникова Ек. Алекс.

Москва, ул. Герцена, 5, Истфак.

Е. А. КРАШЕНИННИКОВА — Б. Л. ПАСТЕРНАКУ

31 июля 1942³

<...> Прошел уже год (31/VII—42 г.) с тех пор, как я Вас увидела и задала Вам ряд очень определенных вопросов, помните письмо?⁴ Вы тогда смеялись, что я Вам дала неск<олько> часов для обдумывания ответа, но я не была настойчива и вот не получаю этого ответа целый год. Вопрос был сформулирован весьма определенно: считаете ли Вы, что человек может *воссоздавать* жизнь и победить смерть физическую здесь на земле, если да, то какие бы Вы увидели пути к этому? Или эта задача кажется Вам столь грандиозной, что Вы не видите возможности реально подступить к ней. («О, если б мог прямой возникнуть»^{3а}.) <...>

Е. А. КРАШЕНИННИКОВА — В. И. ВЕРНАДСКОМУ

1942

Многоуважаемый Владимир Иванович!!!

Простите, что Вас беспокою, но Ваша книга «Биогеохимические очерки»⁵, тот материал, который Вы в ней поднимаете, дают на это право. Это письмо я бы могла откладывать и откладывать до тех пор, пока не познакомилась бы ближе и лучше с Вашими остальными работами, очевидно, столь же интересными, как и «Б<ио>г<еохимические> очерки», но мне кажется более целесообразным не откладывать письма в дальний <sic!> ящик и сейчас же постараться с Вами выяснить ряд вопросов, которые меня крайне задели в связи с Вашей книгой. А в дальнейшем посмотрим, это будет зависеть от Вашего ответа на мои вопросы.

«Переворот, совершающийся в нашем XX веке в физике, ставит в научном мышлении на очередь пересмотр основных биологических представлений. По-видимому, он впервые позволяет в чисто научной концепции мироздания поставить в Космосе на подобающее место явления жизни. Впервые в течение трех столетий вскрывается возможность преодолеть созданное ходом истории мысли глубочайшее противоречие между научно построенным Космосом и человеческой жизнью — между пониманием окружающего нас мира, связанным с человеческим сознанием, и его научным выражением. С XVI века это противоречие проникает всю нашу умственную жизнь и глубочайшим образом на каждом шагу нами ощущается. Его последствия неисчислимы. Перед нами совершается один из величайших процессов хода научного мышления, один из переломов векового человеческого сознания».

Десять лет тому назад в 1931 г. в своем докладе «Изучение явлений жизни и новая физика» Вы поставили перед слушателями огромный принципиальный вопрос, от разрешения которого зависит будущее не только науки, но и всего человечества. Вы писали: «до сих пор человек мог разрешить противоречие между своим сознанием и его научной картиной, только обращаясь к философии или религии. В течение ряда столетий человек, не мирящийся с тем, что и он сам и все живое — и все сознание, вся мысль и разум — все, для него самое высокое, ни в каких формах не отражается в научной картине Космоса, мог вносить поправки в даваемое наукой построение Космоса только из других областей духовной жизни человечества — из философии, религии и отчасти художественного творчества. Оставаясь на почве чисто научного мировоззрения, он должен был мириться с чуждой жизни картиной Космоса и считать ошибкой и иллюзией то значение, которое он неизменно в жизни придавал разуму, сознанию и всем живому, часть которого он сам составляет...» (177).

Итак, первое — в научной картине Космоса не дается того значения жизни, разуму и сознанию, которое привык давать им человек в жизни, считая себя центром Вселенной и какое раньше давала ему и наука, не отъединенная от религии и философии. Второе — «Наука не есть абстрактная, самодовлеющая и имеющая свое независимое существование, сущность... Ученые в целом не могут примириться с религиозным и философским разрешением противоречия. Они будут искать разрешения научного». Прошло десять лет с момента произнесения этих слов, наука движется вперед семимильными шагами, много сделано Вами в этом направлении... но противоречие между осознанием мира и его научным выражением продолжает господствовать. Конечно, десять лет очень маленький срок по сравнению с длительностью существования самого противоречия, тем не менее, если принять во внимание

темпы развития отдельных наук и вообще темпы жизни человечества за эти десять лет, то невольно вкрадывается опасение, что это противоречие может разрешиться совсем не так, как Вы предполагали. Вполне возможно, что разрешать его будет некому за отсутствием *homo sapiens faber*, который, благодаря как раз высокому уровню науки и очевидно бесперспективности дальнейшего ее развития, что в двадцатом веке означает бесперспективность и собственного существования, вольно ли, невольно ли, должен будет обратиться и обращает эту самую науку на самоуничтожение, так как нельзя забывать, что человек животное действующее. Возможность такого решения изложенного Вами в докладе противоречия, к несчастью, вполне вероятна, и колоссальная ответственность за это в первую очередь ложится, как это ни покажется Вам странным, на ученых такого размаха, как Вы.

Дело в том, что то противоречие, на котором Вы остановились, выходит далеко за рамки чисто научного интереса, это Вы сами подчеркиваете в статье, указывая на попытки философии и религии разрешить его. Особенность этого противоречия от всех, возникающих за все века существования науки, заключается в том, что требуется нарисовать целостную научную картину бытия Космоса и выяснить место в ней разума, который воссоздает ее, а это значит, хочешь этого или не хочешь, определить будущее не только всего человечества во всех его проявлениях, но и самого Космоса. Таким образом, научное решение этого противоречия может быть только проектом *мировоздействия в космическом объеме*, так как научно решиться он может только при помощи практики: решая его, мы в то же время изменяем все окружающее и лик планеты; исходя из организованности вселенной, меняем и лик Космоса.

Собственно, вся история науки до настоящего времени есть этапы развития этого решения, но только бессознательно, или, вернее, не до конца сознательно, и весь вопрос сводится к тому, нужно ли и в дальнейшем идти таким же путем ошупью, вразброд, вырывая и выкристаллизовывая это решение. Современное положение вещей заставляет ответить: нет, нет и нет. <...>

Противоречие намечает два решения: или жизнь и разум не играют особенной роли в Космосе, или они играют главную роль и с ними появляется фактор, который может и должен определять в дальнейшем сам всю историю Космоса. Первое решение не оставляет места разуму, второе целиком стоит на стороне последнего и желаниями его руководится. Мне кажется, что наука перестанет быть наукой, а будет жалкой насмешкой над самой собой, если она будет придерживаться первого пути. Я хорошо помню слова университетского профессора археолога, сказанные в 1940 г.: «Наступило оледенение. Вымерли или отступили на юг неприспособ-

ленные к холоду животные. Должно было вымереть или отступить еще одно животное, сравнительно слабое и беспомощное, лишенное теплого покрова и не имевшее, по-видимому, никаких шансов уцелеть. Это был человек. Природа приговорила его к смерти вместе с его палеонтологическими сверстниками, субтропическими слонами и носорогами. Но он выжил и живет с тех пор, можно сказать, противоестественно, сумев создать средства борьбы с природой».

Очевидно, для настоящей человеческой науки возможен только второй путь, т. е., не считаясь с тем, что объективно говорит бесчеловечная природа, попробовать ей диктовать свою волю и победить, «создав средства борьбы с природой». Это удалось по отношению к земле, должно удастся и по отношению к Космосу. И это будет решением противоречия, достойным и разума, и Космоса.

Вы прекрасно понимаете, что бессознательно каждый ученый руководится этим принципом, Вы стараетесь привести этот вопрос в ясность, перевести его из бессознательной сферы в сознательную, но Вы четко не сформулировали, что этот переход делается в первую очередь в интересах человечества и что дальнейшая задача науки заключается в выявлении четкой единой цели для всех наук, цели всеохватной и целиком удовлетворяющей и все человечество, и каждого человека в частности. Эта цель — безграничные возможности человеческого разума и труда, умение управлять всеми процессами в природе, как вовне, так и внутри человека. В конечном счете эта цель упирается в вопрос, возможно ли человеку овладеть процессами, происходящими у него в организме и приносящими ему смерть, возможна ли полнейшая реконструкция организма, полнейшее изменение качества жизни? <...> Без четкого включения этого вопроса в единую цель науки серьезно нельзя говорить о безграничных возможностях человека по отношению к Космосу. Только победа над смертью позволит говорить о безграничности человеческих возможностей, и если перед наукой стоит задача выработки проекта мировоздействия в космическом масштабе, то она в первую очередь должна исходить из этого самого важного пункта для человека! С другой стороны, вопрос об овладении процессами, которые ведут к смерти, нельзя ставить лабораторно и т. п. Он разрешим только в космическом объеме, т. е. как к <ак> одно поколение его может решить лишь при мобилизации всех сил, имеющихся в распоряжении людей, и только тогда, когда все функции человека будут единственно зависеть от него самого, когда его жизнь и кровь станут целью всего и всякого его труда, а это Вы понимаете, что значит, если писали об автотрофности человечества. Чтобы не зависеть от природы, человек должен ею владеть целостно, если же целостности нет, он из одной беды попа-

дает в еще большую, и тогда нельзя не сказать: зачем было огород городить...

Вы так много пишете о неразрывности пространства и времени, что Вам не нужно объяснять, что целостное овладение пространством неразрывно с овладением и временем, что конкретно выразится в возможности воспроизвести прошлое, воскресить все те поколения, которые были до нас. Это не значит, что начался обратимый процесс, это совершенно новый процесс, в нем кроме прошлого налицо наше действие настоящее и он по отношению к нам — будущее. Это будет окончательной победой над слепыми силами природы, и такая цель удовлетворяет все стороны человека — и его разум, и его сердце. Только тогда сможет «строго мыслящий натуралист признать, что в эволюции форм жизни разум Homo sapiens faber есть конечное, максимально возможное окончательное проявление духовных достижений организованных существ» (стр. 180). Само собой разумеется, что воскрешение является по существу творчеством, т<ак> к<ак>, конечно, возможность восстанавливать жизнь и самим не умирать сообщает жизни /совершенно особое качество, которым должны будут обладать и воскрешенные, т<ак> к<ак> они своей работой подготовили для нас почву, за недостаточность работы понесли высшую меру наказания — смерть и исправят это, воскрешая других бывших до них, а по восстановлении человечества перейдут к работе над природой изнутри: «безличное вочеловечить, несбывшееся воплотить»⁶. <...>

В начале письма я привела очень большую цитату из Вашей статьи, разрешите привести такую же большую цитату из статьи человека, родившегося задолго до Вас. «Вся земля наша мала и ничтожна, и мы должны искать средств к жизни в иных мирах; земля же, этот прах предков наших, должна быть возвращена тем, кому принадлежала. (Для нас, воспитанных в каютах, дикою покажется мысль считать землю только исходным пунктом, а целое мироздание поприщем нашей деятельности.) Все естествознание при таком изучении должно представиться единым, цельным, небесным; небесная механика, небесная физика и такая же химия, ботаника — наука о солнечных лучах в форме растений, а, что всего важнее, сама география есть наука о небольшой небесной звездочке. Подобное сведение сообщала и немецкая школа, но она никогда не проводила его в жизнь, не ставила его существенным интересом человечества. Нынешнее мировоззрение вовсе не имеет в основе своей системы Коперника; по этой системе все тела подобны земле и находятся лишь в разных фазах развития; этим и определяется наша задача сделать все земли небесными, т. е. управляемыми сознанием и волею. Мы должны быть небесными механиками, небесными физиками и проч. Когда весь мир, оставленный вследствие падения человека своей слепоте, будет управ-

ляться сознанием, тогда все будет духовно, оставаясь и телесным, все будет небесами, оставаясь и землями. Промышленность и торговля, вся эта мелочь, которою так гордится современный человек, которую он собирает со всех концов земли под неподходящим названием “Всемирных (выставок)” и которая держит под гнетом человеческую мысль и деятельность, самые даже физические кабинеты и лаборатории — все это лишь “детская” науки. Как мысль сама по себе не решает никаких вопросов, так и кабинетные опыты не решают их. Вопрос о движении земли тогда только разрешится, когда человечество сделается из праздного пассажира прислугою, экипажем этого, как выше сказано, неизвестно еще какою силою приводимого в движение корабля земного шара. Когда этот вопрос будет разрешен, тогда впервые в небесном пространстве явится звезда, или планета, управляемая сознанием и волею. Но не в этом одна мысль Коперника должна найти свое приложение, если только есть единство между мыслью и действием, разумом и волею. *Противоречие между внешними чувствами и мыслью должно же побуждать нас к выходу из этого противоречия.* Если геоцентрическая точка зрения ложна, мы должны стать на гелиоцентрическую. *Пока земля считалась центром, мы могли быть спокойными зрителями, принимая кажущееся за действительное, истинное; но как только исчезло это убеждение, центральное положение мыслящего существа стало целью, проектом...* Истинное образование имеет в виду обратить человека от всех этих свар (только усиливаемых грамотностью, знанием арифметики и досугом, даваемым заменой рук машинами) к общему труду, ибо только тогда человек будет образован, когда *не только небо будет кормить его, но и солнечная сила*, проведенная во все хижины, явится там в виде очага, домашнего солнца, освещающего, согревающего и создающего телесный организм его; тогда даже женский, сельский труд возвысится до знания мировых, теллурико-солярических процессов; космогонический эпос будет переходить тогда от слов к делу, и к делу такому же широкому, как и эпическая поэма; точно так же и былинный исторический эпос получит тогда новое поприще; не развлекаемый мануфактурными игрушками, народ во всех своих слоях почувствует тогда единство... Вещество же, рассеянное в небесных пространствах, тогда только сделается доступным, когда и самое питание, еда, обратится в творческий процесс создания себя из веществ элементарных» (Федоров. «Философия общ^{его} дела», стр. 293)⁷.

Как видите, этот человек также считал ненормальным противоречие, о котором писали и Вы. И он один, используя то, что было сделано до него, разработал детальный проект мировоздействия в космическом масштабе. Дальнейшая история человечества, очевидно, будет определяться тем, насколько оно осознает этот про-

ект и выполнит его. Поколение, которое может и должно это сделать, подрастает, право сказать это дает мое близкое знакомство со всем тоном их психики и жизни, нельзя также забывать, что и внешние события сыграют в этом надлежащую роль.

Но пока это поколение не подросло, необходимо, чтобы наука переросла из объективной и субъективной в проективную, работающую по единому грандиозному плану объединения члеловечества для покорения стихийных сил природы. Плану, в котором «коперниканская астрономия, вмещающая все науки, доказывається небесной архитектурой, обнимающей все искусства, основанные на небесных механике, физике, химии, физиологии, антропологии и всей истории..., т<ак> к<ак> Коперник<анская> система для нравственного своего завершения требует регуляции миров через воскрешенные поколения; она дает знанию цель, а искусство делает живым, совершенным». Вся биогеохимия как раз является небесной биологией, геологией и химией, и все Ваши работы, как и работы некоторых других ученых, убеждают в том, что настало время строить всю научную работу по явному единому плану. Поэтому мне бы хотелось знать Ваше мнение как ученого: 1) Может ли и нужно ли, чтобы наука стала проективной, исходящей из единой цели воскрешения всех прежде бывших поколений, овладения всеми стихийными процессами в космическом объеме? 2) Если да, то как, считаете Вы, это всего скорей осуществить? Это вопрос о планировании науки, который поставлен у нас очень плохо⁸.

Вот на эти вопросы постарайтесь ответить письменно или устно, безразлично. Мне кажется, сейчас это самый актуальный вопрос, т<ак> к<ак> в наше время всякое не целиком сознательное действие переходит в свою противоположность и служит лишь для уничтожения людей в планетарном масштабе.



**ИЗ МАТЕРИАЛОВ СЛЕДСТВЕННОГО ДЕЛА
А. К. ГОРСКОГО 1943 г.**

**ПОСТАНОВЛЕНИЕ НА АРЕСТ А. К. ГОРСКОГО
ОТ 3 ФЕВРАЛЯ 1943 г.**

Форма № 1

Утверждаю
Зам<еститель> Нач<альника> Арест санкционирую (подпись)
Управления НКВД по ТО «3» февраля 1943 г.
майор госбезопасности
(подпись)
«3» февраля 1943 г.

***Постановление
(на арест)***

Гор. Тула «2» февраля 1943 г. Я, ст<арший> следователь Секретно-политического отдела Управления НКВД СССР по Тульской области, мл[адший] лейтенант госбезопасности Калязин, рассмотрев поступившие в НКВД СССР материалы о преступной деятельности Горского Александра Константиновича, 1884 года рождения, урож<енца> д. Стародуб бывш<ей> Брянской губ<ернии>, происх<ождение> из семьи служителя религиозного культа, гр<ажданин> СССР, б/парт<ийный>, в 1929 г. судимого по ст. 58 п. 4 и 121 УК на 10 лет ИТЛ. Без определенных занятий. Проживает: гор. Калуга, ул. Садовая, № 30

НАШЕЛ:

Горский А. К. в прошлом активный член контрреволюционной организации «Воскресенье» в гор. Ленинграде, которая состояла исключительно из бывш<их> дворян, служащих царского двора, тайных советников, служителей религиозного культа и т. п., ставившая своей конечной целью свержение Советской власти. После, проживая в г. Москве, поддерживал связь с Ленинградской контрреволюционной организацией, организовывал подобные кружки в г. Москве, где поддерживал тесную связь с одним из последователей религиозно-философского федоровского учения профессором Сетницким, позднее судимого и приговоренного к ВМН¹ за шпионскую деятельность в пользу Японии.

Несмотря на то, что Горский А. К. за контрреволюционную деятельность в прошлом отбывал срок наказания 10 лет ИТЛ, от контрреволюционных взглядов не отмежевался, не разоружился и сегодня продолжает активизировать свою антисоветскую деятельность.

Из поступивших материалов установлено, что Горский, проживая в гор. Калуге, установил связь со своими прежними единомышленниками, нелегально проводит работу по вербовке сторонников и внедрению религиозно-философского учения Федорова, ставя перед собой цель создания массовой сети кружков, особенно среди молодежи гор. Москвы, где Горский эту работу проводит через двух своих людей — студентов Сетницкую О. Н. и Крашенинникову Е. А., с которыми ведет систематическую переписку. Кроме того, Сетницкая и Крашенинникова приезжали в гор. Калугу за получением от Горского инструктажа по развертыванию антисоветской деятельности и созданию кружков среди студентов высших учебных заведений.

24 июня 1941 г. по приезду из гор. Москвы Горский среди своих знакомых относительно войны СССР с Германией по адресу руководителей ВКП(б) и Советского правительства высказывал гнусные клеветнические измышления.

В период немецкой оккупации г. Калуги поддерживал связь с немецкими офицерами, посещал редакцию фашистской газеты «Новый путь», где имел общение с заместителем редактора, немецким агентом Игнатом Зубковским, в сотрудничестве с коим подозревается. Одновременно пытался открыть кладбищенскую церковь с целью пропаганды в ней антисоветской деятельности («воскресительной работы»).

После освобождения г. Калуги от немецких оккупантов возобновил связи с единомышленниками Сетницкой и Крашенинниковой по г. Москве, среди близких знакомых активно проводил антисоветскую агитацию, распространяя также свои рукописные и печатные антисоветские религиозно-идеалистические сочинения, поддерживал связь с антисоветским элементом, в частности близкие имел взаимоотношения с газетным работником Лукьяновым, разоблаченным агентом немецкой разведки.

На основании изложенного

ПОСТАНОВИЛ:

Горского Александра Константиновича, проживающего в гор. Калуге, по ул. Садовой, дом № 30 подвергнуть аресту и обыску.

Старший следователь СПО² УНКВД по Тульской обл.
мл. лейтенант госбезопасности Калязин

Согласен Начальник СПО Управления НКВД
по Тульской обл.
капитан госбезопасности Колдаев

**ПОСТАНОВЛЕНИЕ СПО УНКВД ПО ТУЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ
В ОТНОШЕНИИ А. К. ГОРСКОГО ОТ 15 ФЕВРАЛЯ 1943 г.**

<...> Я, зам<еститель> начальника СПО Упр<авления> НКВД по Тул<ьской> обл<асти> НКВД СССР лейтенант государственной безопасности Мокринский, рассмотрел следственный материал по делу № 5447 и, приняв во внимание, что Горский Александр Константинович достаточно изобличается в том, что, являясь последователем религиозно-философского учения Федорова, группировал вокруг себя социально-чуждых и антисоветски настроенных лиц и проводил среди них, а также через них работу по внедрению идей Федорова в массы и, в частности, в студенческую и научную молодежь Москвы и др. городов страны, тем самым отвлекая эту молодежь от вопросов социалистического строительства и идей марксистско-ленинского учения; среди окружающих его лиц проводил антисоветскую агитацию, восхвалял немецкую армию, высказывал пораженческие настроения; принимал деятельное участие в попытке группы церковников открыть одну из Калужских церквей в период оккупации г. Калуги немцами, имел намерения через эту церковь проводить работу по внедрению идей Федорова в массы.

ПОСТАНОВИЛ:

Руководствуясь ст. ст. 128 и 129 УПК РСФСР привлечь Горского Александра Константиновича в качестве обвиняемого по ст. ст. 58 п. 10 ч. 2 УК [РСФСР], о чем объявить обвиняемому под расписку в настоящем постановлении. <...>

**ПРОТОКОЛ ДОПРОСА А. К. ГОРСКОГО
ОТ 15 ФЕВРАЛЯ 1943 Г.**

<...> *Вопрос:* — Вам предъявляется обвинение в преступлении, предусмотренном ст. 58 п. 10 ч. 2, т. е. в том, что Вы, являясь последователем религиозно-философского учения Федорова, группировали вокруг себя социально-чуждых и антисоветски настроенных лиц и проводили среди них работу по внедрению идей Федорова в массы и, в частности, в студенческую и научную молодежь Москвы и других городов страны, тем самым отвлекая эту молодежь от вопросов социалистического строительства и идей марксистско-ленинского учения;

Среди окружающих Вас лиц проводили антисоветскую агитацию, восхваляли немецкую армию, высказывали пораженческие настроения;

Принимали деятельное участие в попытке группы церковников открыть одну из калужских церквей в период оккупации г. Калуги

ги немцами, имели намерения через эту церковь проводить работу по внедрению идей Федорова в массы.

Признаете себя виновным в предъявленном Вам обвинении?

Ответ: — В предъявленном мне обвинении виновным себя не признаю.

А. Горский

**ПРОТОКОЛ ДОПРОСА А. К. ГОРСКОГО
ОТ 25 ФЕВРАЛЯ 1943 г.**

Вопрос: — Расскажите подробно о своих знакомых, с которыми Вы поддерживали связь как в предвоенный период, так и в период Отечественной войны?

Ответ: — Как в довоенный, так и военный период я поддерживал знакомство со следующими лицами:

1. Харитонов Михаил Федорович, по профессии доктор, работает в Калужской клинике, проживает в г. Калуге. Знаком с ним с 1937 г. Посещали друг друга, обменивались книгами, беседовали по ряду научных проблем. В вопросах борьбы со смертью является моим противником. Настроен пессимистически. Не всегда уверен в победе Советской власти в войне с Германией. В данном вопросе его взгляды колеблются от успехов или неудач Красной Армии на фронтах войны.

В период оккупации г. Калуги работал в одном из медучреждений города, в каком точно, сказать не могу.

2. Зотов Владимир Семенович, художник, в настоящее время на фронте. Знаком с 1939 г. Встречался, главным образом, с ним на его квартире. Перед арестом получил от Зотова одно письмо.

3. Волынский Николай Алексеевич, артист Калужского драмтеатра, знаком с 1933 г. Познакомился с ним в лагерях, где он отбывал наказание. По каким статьям — точно не знаю, но, очевидно, по ст. 58 УК РСФСР. Волынский приехал в Калугу в 1940. Незадолго до занятия немцами г. Калуги призван в армию, но, судя по письму его жены, которое я получил летом 1942 г., Волынский работает в одном из районов Омской области артистом.

4. Циолковские Мария Константиновна и Любовь Константиновна, дочери ученого Циолковского, знаком с ними с 1937 г.

5. Лысяк Георгий Клементьевич, священник Калужской церкви. Знаком с ним с 1912 года. Познакомился с ним в Одессе, где он преподавал в гимназии. В Калугу Лысяк приехал в 1940 или 1941 г. В период оккупации г. Калуги служил священником в Георгиевской церкви.

6. Соловьев Иван Сергеевич, служит священником в Георгиевской церкви в г. Калуге. Познакомился я с ним в период оккупации г. Калуги через Лысяка.

7. Кануевич Николай Васильевич, быв<ший> священник, в настоящее время прислуживает в Георгиевской церкви г. Калуги. Знаком с ним с 1909 г. по Московской духовной семинарии³, где я с ним вместе учился.

8. Лукьянов Михаил Григорьевич, литератор-журналист, знаком с ним с 1936 г. по лагерю, где он, как и я, отбывал наказание. До оккупации г. Калуги работал юрист-консультантом в жилищном отделе Горсовета, в период оккупации — без определенных занятий, после оккупации — заведовал одним из отделов в редакции калужской газеты «Коммуна». 16 декабря 1942 г. выехал на 5 дней в командировку в г. Тулу и до момента моего ареста не возвращался. Где он находится, — не знаю.

Бывали друг [у друга] на квартире как в период оккупации, так и до нее. После оккупации поддерживали просто «шапочное» знакомство. До момента его отъезда в г. Тулу (декабрь [19]42 г.) в январе 1942 г. я один раз был у него в редакции «Коммуны», куда я носил свое стихотворение. Бывали часто друг у друга на квартирах, беседовали по ряду литературных вопросов (о характере знакомства выше записано неправильно. Следует считать, что до момента оккупации Калуги и в период оккупации — я поддерживал с Лукьяновым «шапочное знакомство». После оккупации знакомство стало более широкое).

9. Годзевич Нина Александровна, в Калугу прибыла в 1941 г. как эвакуированная из Ленинграда. К этому периоду относится мое знакомство с ней. В Калуге проживала без определенных занятий. В середине 1942 г. выехала к родственникам в Кировскую область. За этот период получил два письма от нее, на которые ответил.

10. Сетницкая Ольга Николаевна, студентка 5 курса Истфака МГУ, проживает в Москве. Дочь моего близкого знакомого Сетницкого Николая Александровича, арестованного в 1937 г. орг<анами> НКВД. Поддерживаю с ней постоянную письменную связь. Несколько раз была у меня в Калуге. Встречаемся также, когда я бывал в Москве.

11. Крашенинникова Екатерина Александровна, студентка Истфака МГУ, подруга Сетницкой О.Н. Познакомился с ней в 1938 г., будучи в Москве у Сетницкой.

Поддерживаю такую же связь, как и с Сетницкой О.Н.

12. Аркасов Виктор Константинович, артист кино. Работает в Москве. Знаком с лета 1942 г. Он приезжал в Калугу в командировку и был у меня по рекомендации Крашенинниковой. К 1942 г. относится и его знакомство с Крашенинниковой. Я ему дал несколько поручений, в частности: направить мою рукопись «Преодоление Фауста» и др. в Управление пропаганды ЦК ВЛКСМ, передать письмо протоиерею Смирнову, в котором прилагалась

просьба выслать книгу «Правда о религии в России» или материалы, касающиеся ее выпуска, и некоторые другие. Часть этих поручений он выполнил. В 1942 г. мы обменялись несколькими письмами. Где он находится в настоящее время, я не знаю.

Других близких знакомых я сейчас не припоминаю.

А. Горский

ПРОТОКОЛ ДОПРОСА А. К. ГОРСКОГО
ОТ 9 МАРТА 1943 г.

Вопрос: — Расскажите подробно, из какой социальной среды Вы происходите?

Ответ: — Отец мой был священником в г. Стародубе. Я имел двух братьев, один из которых был учителем, а другой работал юристом. Один из братьев пропал без вести в империалистическую войну, другой умер в 1932 году

Вопрос: — Расскажите о своей работе с начала трудовой деятельности.

Ответ: — В 1910 году я окончил Московскую духовную академию. После окончания академии, до 1912 года жил и работал в Петрограде в качестве учителя и занимался научной работой. С 1912 по 1920 г. жил в Одессе, где работал в духовной семинарии и других средних школах преподавателем латинского языка. В 1920 г. был переведен в Вознесенск Одесской области и работал в Вознесенском Наробразе заведующим лекторским бюро. В 1922 году уехал в гор. Москву, где стал заниматься специально литературной деятельностью. Состоял членом Союза писателей, работал при Государственной Художественной Академии членом литературной секции по изучению творчества Блока, Достоевского, Толстого. В 1929 году был арестован.

Вопрос: — За что?

Ответ: — За что, этот вопрос для меня остается тайной. На допросе следователем мне было сказано, что я являюсь членом какой-то организации, стал перечислять фамилии участников этой организации, которых я совершенно не знал. Затем 7 месяцев допросов не было, а дело двигалось помимо меня. После я убедился, что тут был вопрос не только в том, что я член какой-то организации, а просто меня хотели удалить от Горького, который перед этим предложил мне принять участие в работе журнала «Наши достижения», членами редакции которого состояли Михаил Кольцов⁴, Н. Зарудин⁵ и другие.

Вопрос: — Какой результат был следствия?

Ответ: — Мне дали 10 лет лагеря по ст. 58 п. 11 УК РСФСР. С зачетом предварительного заключения и работы на Беломоро-

Балтийском канале я пробыл в заключении 8 лет и в 1937 году был освобожден.

Вопрос: — Чем Вы занимались после освобождения из лагеря?

Ответ: — После освобождения я занимался тем, что было связано с творчеством Горького, так как Горький мне был дорог. <...>

Вопрос: — Вы хотите сказать, что были другом Горького?

Ответ: — Это слишком смело. Я с Горьким виделся всего два раза⁶, но я чрезвычайно дорожил тем, что делает Горький.

Вопрос: — Вы себя считали его политическим единомышленником?

Ответ: — Да.

Вопрос: — Так ли это?

Ответ: — В своих книгах я свою точку зрения о Горьком изложил с достаточной подробностью и считаю сейчас об этом говорить не стоит. Мои книги об этом могут рассказать все.

Вопрос: — Вы лучше расскажите о своих личных политических убеждениях. Откуда и с какого времени у Вас формируются антисоветские убеждения?

Ответ: — Никогда у меня антисоветских убеждений не было, я ничего не делал, что вредило Советскому Союзу.

Вопрос: — Вы неискренни. Нам известно, что Вы человек антисоветских убеждений. Почему Вы это скрываете?

Ответ: — Если Вам это известно, то мне неизвестно.

Вопрос: — Чем Вы занимались перед оккупацией города Калуги немцами?

Ответ: — Я занимался литературной и научной деятельностью.

Вопрос: — Почему Вы остались в Калуге?

Ответ: — Вам известно, что накануне эвакуации был приказ всем оставаться на месте. Многие учреждения пытались эвакуироваться, но пришлось им возвратиться. Никакой эвакуации жителей не было.

Вопрос: — Сами Вы не хотели уходить из Калуги?

Ответ: — Если бы предложили эвакуироваться, может быть, и уехал.

Вопрос: — Чем Вы занимались в период оккупации немцами города Калуги?

Ответ: — Ничем не занимался. Я пытался что-то сделать для спасения библиотеки и музея Циолковского, но все это оказалось невозможным, а вообще вопрос стоял о спасении жизни. Кроме того, у меня были материалы по борьбе с фашизмом, которые мне нужно было спрятать так, чтобы их не нашли, которые каждую минуту могли быть обнаружены. Мне нужно было найти какое-то для себя занятие, чтобы не казаться подозрительным, поэтому я пошел на предложение приехавшего протоиерея Лысяка заниматься вопросом открытия церкви. Меня пригласили работать старо-

стой при вновь открывшейся кладбищенской церкви. Я согласился, но никакого деятельного участия в открытии церкви не принимал. <...>

А. Горский

ПРОТОКОЛ ДОПРОСА А. К. ГОРСКОГО ОТ 10 МАЯ 1943 г.

Протокол

допроса обвиняемого Горского Александра Константиновича от 10 мая 1943 г.

Допрос возобновлен в 20 час. 35 мин.

Вопрос: — Вы обвиняетесь в контрреволюционной шпионской деятельности против Советского государства. Прекратите запирательство и начинайте откровенные показания о своей изменческой деятельности.

Ответ: — Я принял революцию и Советскую власть потому, что в них было заложено то, что двигало человечество вперед, к осуществлению мечты о полном овладении всеми силами природы, вплоть до полной ликвидации идиотизма природы — смерти и умирания. Но в действительности я вижу ту же мещанскую покорность природе и отсутствие борьбы за осуществление идеалов и мечтаний и не могу с ними примириться.

Вопрос: — Не прикрывайте витиеватыми фразами, Вы враг Советской власти и говорите об этом прямо?

Ответ: — Я врагом Советской власти никогда не был, но относился подозрительно, а иногда и отрицательно к отдельным представителям власти, таким, например, как Бухарин, Ягода, Зиновьев и им подобным.

Вопрос: — Вы продолжаете уходить от прямого ответа о своей контрреволюционной деятельности. Имейте мужество, сказав «а» — сказать и «б», а не выкручиваться.

Ответ: — Я отказываюсь давать показания.

Вопрос: — Почему?

Ответ: — Если хотите, я могу прямо сказать: не хочу давать показания потому, что я враг Советской власти, был, есть и им остаюсь. Мои убеждения сложились не случайно, и я не в том возрасте, чтобы их менять, поэтому я и не хочу давать Вам показания. Решайте вопрос обо мне и не тяните следствие.

Вопрос: — Надо рассказывать конкретно о своей контрреволюционной деятельности.

Ответ: — Я отказываюсь давать какие-либо показания по вышеуказанной причине.

Вопрос: — То, что Вы являетесь врагом Советской власти, — это известно. Как доказательство этого, можно было признать дос-

таточным наглое Ваше заявление, изложенное выше. Но этого заявления недостаточно потому, что оно не исчерпывает Вашей изменнической, шпионской деятельности и ничего не говорит о Ваших контрреволюционных связях. Поэтому следствие настаивает на полных и откровенных показаниях.

Ответ: — Я уже сказал, что какие-либо показания давать отказываюсь.

Вопрос: — Эта Ваша позиция неправильна. Настаиваем на развернутых показаниях.

Ответ: — Показания давать не буду.

Допрос прерван 11 мая 1943 г. в 5-00.

Показания с моих слов записаны верно и мною прочитаны.

А. Горский

ОБВИНИТЕЛЬНОЕ ЗАКЛЮЧЕНИЕ В ОТНОШЕНИИ А. К. ГОРСКОГО ОТ 2 ИЮНЯ 1943 г.

<...> Произведенным по делу расследованием установлено:

Горский, по приезде в гор. Калугу после отбытия срока наказания (в 1937 г. был осужден как участник контрреволюционной монархической организации), не прекратил антисоветскую деятельность, а по-прежнему отстаивал позицию учения Федорова и усиленно работал по восстановлению связей со своими прежними единомышленниками.

Будучи в хороших взаимоотношениях с Волынским — дважды судимым по ст. 58 п. 11 УК и Годзевич — административно высланная из гор. Ленинграда, Горский систематически обсуждал с ними идеалистические проблемы борьбы за бессмертие, высказывая одновременно антисоветские измышления по адресу ВКП(б) и Советского правительства.

В период временной оккупации гор. Калуги немецкими захватчиками Горский получил назначение на должность старосты готовящейся к открытию церкви, где имел в виду продолжать свою деятельность в вопросе пропаганды бессмертия. <...>

Руководствуясь приказом НКВД СССР № 001613 —

ПОСТАНОВИЛ:

Следственное ДЕЛО № 5550/5747 по обвинению Горского Александра Константиновича по ст. 58 п. 1 «а» и п. 10 ч. 2 УК РСФСР <...> направить на рассмотрение Особого совещания при НКВД СССР, применив к обвиняемым:

Горскому А. К. <...> — высшую меру наказания — расстрел.



«ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕГО ДЕЛА»

Н. Ф. ФЕДОРОВА

В ДУХОВНЫХ ИСКАНИЯХ

РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

**ИЗ ПЕРЕПИСКИ
Н. А. БЕРДЯЕВА И Н. А. СЕТНИЦКОГО**

Н. А. СЕТНИЦКИЙ — Н. А. БЕРДЯЕВУ¹
18 мая 1926. Харбин

Многоуважаемый
Николай Александрович.

По просьбе моих друзей, находящихся в Москве, я посылаю одновременно с этим письмом на Ваше имя на редакцию «Пути» десять экземпляров брошюры, озаглавленной «Смертобожничество»². Как Вы усмотрите из издательской заметки³, она написана в России; более точно в августе-сентябре прошлого года по старому стилю. По условиям существования и распространения подобных писаний я должен не называть имен. Позволю себе просить и Вас о том же, т<ак> к<ак> Вы можете или узнать их, или даже просто вспомнить, ибо Вы встречались с авторами в свое время на Власьевском, в Вашей же квартире⁴. По тем же причинам прошу не упоминать и моего имени и, насколько это окажется возможным, не указывать места, откуда Вы получили брошюру. Я не знаю, удастся ли ей проникнуть на рынок в Европу, но возможно, что она появится в Праге в продаже. Такая конспирация с моей стороны, конечно, не является абсолютной и не исключена возможность, что к концу текущего года гласность в этом деле уже никому не повредит.

После таких вступлений передаю Вам следующую просьбу моих друзей:

Посланные экземпляры не откажите распределить между лицами, интересующимися религиозной жизнью России и готовыми отозваться на появление этой брошюры. Было бы желательно, чтобы они были вручены отцу Сергию Булгакову, Н. О. Лосскому, Ф. В. Тарановскому⁵ и Карсавину или Флоровскому. Николаю Онуфриевичу и Федору Васильевичу не откажите сообщить, что книжка эта написана лицами, им лично известными⁶. Кроме того,

не откажите передать эту книжку кому-либо из иерархов и, хотя бы два экземпляра, послать собору, имеющему быть на Афоне⁷. Вы меня извините, что я позволяю себе утруждать Вас такими передачами, но, не имея адресов, вынужден быть несколько более бесцеремонным, чем это позволительно.

Моя покорнейшая просьба, — если бы Вы высказаться пожелали по поводу этой брошюры или если бы это сделал кто-либо из Ваших друзей и единомышленников, не откажите сами и попросите других прислать мне три оттиска для пересылки авторам. Во всяком случае, меня просили узнать и передать Ваше мнение о брошюре.

Еще несколько строк — у меня здесь есть кое-какие материалы и статьи по религиозно-философским вопросам, тезисы и доклады, читавшиеся в 1925—[19]24 годах в Москве⁸. Я, конечно, мог бы представить их для издания, но авторы хотели бы знать материальную сторону дела. Кроме того, техническое затруднение: все это написано по новой орфографии, а я не имею ни возможности, ни средств переписывать все это на старую. В частности, есть в моем распоряжении философская поэма в 10 главах, посвященная В. С. Соловьеву⁹. Тема «Смысл любви» и современные события. Вещь эта не кончена, но написанное представляет законченную часть. Кроме того, есть «Месяцеслов» в стихах (осеннее полугодие)¹⁰. Если бы это Вас заинтересовало, не откажите сообщить в возможно непродолжительном времени.

На этом позволю себе закончить это растянувшееся письмо. Так как Вы, несомненно, не можете помнить меня лично, хотя мы и встречались, то я позволю себе сослаться на хорошо знающих меня Валериана Николаевича¹¹ и Глеба Сергеевича¹², с которыми я виделся еще в октябре 1925 года.

Примите мои уверения в моем совершенном к Вам уважении

Н. Сетницкий

18/V 1926 г.

Харбин.

China. North Manchuria. Harbin. New Town. Harbin. Low College. Setnitzky N. A.

P. S. Харбинский адрес писать на русском и английском языке. Харбин. Новый город. Юридический факультет. Н. А. Сетницкому.

P. S. Брошюры посылаю без листа опечаток, которых много по условиям печатания и которые искажают иногда текст. Главнейшее в Вашем экземпляре я исправил.

Н. С.

Н. А. СЕТНИЦКИЙ — Н. А. БЕРДЯЕВУ¹³
Июль 1927. Харбин

Г-ну Н. А. Бердяеву.
Редактору журнала «Путь»

Милостивый Государь,
Господин Редактор.

При этом письме, по просьбе моих друзей, посылаю Вам рукопись, содержащую не бывшие нигде опубликованными статьи и отрывки статей Н. Ф. Федорова. Заметки эти представляют все, что можно было отыскать из видимо утраченных работ Николая Федоровича, посвященных разбору богослужебного круга постной и пасхальной триоди¹⁴. Прилагаемые материалы должны были войти в третий том Философия Общего Дела и были подготовлены к печати В. А. Кожевниковым. На мою долю пришлось снабдить отдельные отрывки заголовками, что необходимо в целях облегчения читателя, непривычного к манере писаний Николая Федоровича. К этому материалу приложена небольшая пояснительная заметка, которую прошу печатать, подписав ее буквою «Н». Заметки эти, как и все, писанное Николаем Федоровичем, предоставляются для печати безвозмездно. Но так как я и мои друзья заинтересованы в ознакомлении с литературным наследством Федорова лиц, находящихся в положении, при котором получить журнал «Путь» для них будет невозможно, то мы вынуждены просить редакцию предоставить нам 50 экз. оттисков посылаемой рукописи. Если, по условиям редакции, это количество считается большим, то прошу сообщить мне, на получение какого количества оттисков я могу рассчитывать. Стоимость бумаги, которая потребна для напечатания оттисков сверх этой нормы, я готов оплатить.

Принимая во внимание, что в 1928 г. исполняется 100-летие со дня рождения¹⁵ и 25-летие со дня смерти Николая Федоровича Федорова, нам было бы желательно, чтобы эти заметки появились в печати не позже начала этого года. Непоявление их в печати до февраля месяца 1928 г. и отсутствие каких-либо сообщений редакции по этому поводу позволит мне считать себя свободным в распоряжении посланным материалом.

Н. Сетницкий.

Харбин.

Адрес: Харбин, Юридический факультет, Н. А. Сетницкому.

Н. А. БЕРДЯЕВ — Н. А. СЕТНИЦКОМУ¹⁶

17 октября 1927. Кламар

Clamart (Seine), 2, rue Martial Grandchamp

17 октября

Многоуважаемый Н. А.! Не сразу Вам ответил, так как находился в отъезде и недавно вернулся в Париж. Меня очень обрадовало получение от Вас ненапечатанных вещей Н. Ф. Федорова, которого я очень высоко ценю¹⁷, и я Вам очень благодарен за это. Я придаю большое значение тому, что в «Пути» будут напечатаны посмертные статьи Н. Федорова. Буду Вам очень признателен, если Вы мне еще что-нибудь пришлете. Но напечатаны вещи Н. Федорова могут быть лишь в феврале. Надеюсь, что это не будет поздно. Ближайший номер «Пути» уже вполне составлен. Если Вы видите «Путь», то должны знать, что я написал о «Смертoboжничестве»¹⁸. «Смертoboжничество» меня очень заинтересовало, хотя я и не со всем согласен. Если еще что-нибудь будет выходить в Федоровском направлении, то очень прошу прислать мне. Я буду давать отзыв¹⁹. У меня такое впечатление, что идеи Н. Федорова сейчас могут иметь влияние в России. Само собой разумеется, что редак<ция> «Пути» согласна предоставить Вам 50 экземпляров оттисков.

Уважающий Вас Ник. Бердяев.

Н. А. СЕТНИЦКИЙ — Н. А. БЕРДЯЕВУ²⁰

30 января 1928. Харбин

Многоуважаемый
Николай Александрович.

Одновременно с этим, согласно Вашей просьбе²¹, посылаю Вам три номера газеты «Новости жизни», в которой напечатана статья известного Вам А. К. Горностаева, посвященная взаимоотношениям Н. Ф. Федорова и Л. Н. Толстого²². Это глава книги: «На краю старого заказа»: I гл<ава> «Перед лицом смерти» (Н. Ф. Ф. и Л. Н. Т.). II «Корень вопроса» (Л. Н. и В. С. Соловьев). III «Внушительное молчание». IV «Мольба о пощаде» (Л. Н. Т. и Н. П. Петерсон). V «Зеленая палочка» (разбор ухода Л. Н. из дому)²³.

Получение не откажите подтвердить. Н. Сетницкий.

Н. А. БЕРДЯЕВ — Н. А. СЕТНИЦКОМУ²¹

31 мая 1928. Кламар

Clamart (Seine), 14, rue de St. Cloud (*новый адрес*)

31 мая [1928 г.]

Многоуважаемый Н. А. Сетницкий!

Письмо Ваше с просьбой переслать оттиски заметок Н. Ф. Федорова в Берлин запоздало²⁵. Оттиски и экземпляры № 10 «Путь» отосланы Вам в Харбин и притом не по адресу, который Вы даете в своем письме, а по старому адресу — Почтовая 83, к. 1. Постарайтесь принять меры, чтобы оттиски и №№ «Пути» не пропали. Если у Вас будет еще что-нибудь из III тома <Философии> общего дела, что имело бы смысл напечатать отдельно, то пришлите мне. Но по размерам «Пути» нам трудно печатать слишком длинные статьи, желательны более короткие отрывки. Что касается Вашей просьбы помочь Вам в издании Вашей книги²⁶, то при всем желании я не вижу, как это сделать. Издание больших русских книг за границей необычайно трудно. Я имею отношение только к издательству YMCA. Но это издательство решительно сейчас отказывается издавать большие книги и стремится издавать [1 нрзб.] брошюры или небольшие книжки. Эмигрантский рынок не оправдывает трат на издание книг, а доступ книгам в Советскую Россию закрыт. Если Вы можете большую часть трат по изданию взять на себя, то попробуйте обратиться к таким нейтральным издательствам, как «Москва» — Корбасникова (Парижский адрес — Dupuytren, 9, VI) или Поволацкий²⁷. К этим издательствам не имею отношения. Но должен Вам сказать, что издание такой большой книги, как Ваша, будет очень трудно. Скорее можно было бы издать в Советской России, но там будут цензурные затруднения ввиду религиозного направления. Отрывки, может быть, могли бы подойти для «Пути», но это для Вас неудобно. Впрочем, «Путь» не имеет агрессивно эмигрантского направления. Сам я даже не эмигрант, а высланный, что не совсем то же самое.

Желаю Вам всего лучшего. При случае сообщите свое имя и отчество.

Искренно уважающий Вас Ник. Бердяев.

Н. А. СЕТНИЦКИЙ — Н. А. БЕРДЯЕВУ²⁸

Осень 1928. Харбин

Многоуважаемый

Николай Александрович,

вслед за этим письмом я посылаю Вам несколько отрывков из имеющих у меня материалов III-го тома «Философии» общего

дела», касающихся преимущественно религиозных вопросов²⁹. Высланы они будут Вам немедленно после переписки, так как я не рискую высылать экземпляр, имеющийся в моем распоряжении в единственном числе.

Среди имеющихся у меня материалов я нашел несколько отрывков-черновики, посвященных полемике (не знаю, разыграншейся или только замышленной) с Антонием Храповицким, ныне ведомым всем Карловацким главой. На письмо Н. Ф. о догмате пресв<ятой> Троицы, он ответил очень авторитетным советом «купить учебник»³⁰. Письмо это Вы найдете в 5 примечании к «Записке о братстве», имеющейся в посланном Вам I выпуске³¹. Если бы это Вас заинтересовало, я могу подобрать их и тоже послать.

Конечно, как и всем писаным Н. Ф., Вы вправе располагать для печати, я же претендую лишь на некоторое количество оттисков, ибо интерес к письмам Н. Ф. большой, а посылать рукописи я не могу.

Что касается писем о Толстом, то их я пока не посылаю. — Я думаю, что с ними надо обождать — сейчас юбилей и Л. Н., и Н. Ф., и не стоит к юбилею обоих именинников извлекать на свет Божий их распрю, хотя бы и бесконечно поучительную³². Если Вы все же желаете получить этот материал, то не откажите об этом сообщить отдельно.

Статью Вашу о трех юбилеях³³ я видел, но пока номер журнала сюда не дошел, а в П<ариже> я не удосужился достать.

По поводу Вашей просьбы — Глебу Сергеевичу³⁴ передано, но как он думает поступить, мне еще не сообщили. Конечно, продать обстановку он может, но трудность в передаче Вам денег. Если мне сообщат еще что-либо, я не замедлю Вас поставить в известность.

Между прочим, по просьбе П. П. Сувч<инского> я посылаю ему несколько писем из архива Н. Ф., но все они касаются других вопросов и вряд ли подошли бы Вам³⁵.

Буду очень рад получить от Вас сообщение о получении всего этого материала.

Примите мои сердечнейшие пожелания всяческого благополучия.

Н. Сетницкий.

Адрес мой: Харбин.
Большой проспект 65
Юридический факультет

China Harbin
Bolshoj 65
Low College.

Н. А. СЕТНИЦКИЙ — Н. А. БЕРДЯЕВУ³⁶
17 апреля 1932. Харбин

Charbin. Modiagow
Belgijskaja 81

Harbin, China
17 IV 1932

Глубокоуважаемый
Николай Александрович,

одновременно с этим письмом я посылаю Вам свою книгу, о которой у нас шла речь еще в 1928 году, летом. Это работа «О конечном идеале», куда вошла та самая «Активная Апокалиптика», о которой тогда говорилось³⁷. К сожалению, и сейчас на пятом году после нашей встречи книга эта выходит не в том виде, как должно и как я хотел бы. Первое, о чем я в свое время говорил, это невозможность дать к ней литературно-исторический комментарий. Та работа, которая была мною и Горностаевым проделана в Москве, оказалась для меня недоступной. Я не захватил ее, проезжая через СССР в 1928 году, так как она не была систематизирована, и боясь брать единственные (без копий) листки. После ареста и ссылки А. К. Горностаева и других моих друзей (В. Н. Муравьева, между прочим), я убежден, что все эти материалы погибли. У меня есть для этого основания, и главнейшее из них то, что арест Горностаева связан с тем, что он неосторожно читал в компании главы той книги, которую я теперь Вам посылаю³⁸. Второе, что заставляет меня не быть удовлетворенным этой работой, это — ее незаконченность: по денежным и иным причинам я старался вложить в книгу только самое необходимое, а потому сбросил главу «Призывы», подробное заключение и экскурсы.

Я позволяю себе послать Вам, кроме экземпляра для Вас лично, еще один для С. Н. Булгакова. Я надеюсь, что не слишком затрудню Вас передачей. Помня Ваше и С. Н. отношение к Н. Ф. Федорову и Ваше значение как пионеров в освещении его учения, я позволил себе послать Вам именные экземпляры этой моей книги, которая, если и не носит посвящения памяти Н. Ф., то все же написана в связи с его учением.

Еще одно обстоятельство, о котором я хотел сказать: не исключена возможность, что на книгу эту будут отзывы. Я думаю, что они пройдут через Вас или через людей Вам близких и знакомых³⁹. Я был бы очень признателен, если бы при этом было принято во внимание мое советское «происхождение» со всеми вытекающими из сего последствиями. Это чистая случайность, что я имею возможность писать Вам и вообще, что я сейчас уже «двойной» срок сижу за границей. Напечатать книгу я стремился потому, что при моих условиях совершенно нельзя сказать, где будешь завтра. Книга эта напечатана в очень небольшом количестве, и только

100 экземпляров я выпущу в продажу. Если бы кто-нибудь еще заинтересовался ею, то обращаться можно или ко мне, или в «Русско-Маньчжурскую книготорговлю в Харбине».

Пока же примите мои лучшие пожелания всяческого благополучия.

Всегда уважающий Вас

Н. Сетницкий.

P. S. О Глебе Сергеевиче я спрашивал несколько месяцев тому назад. Мне ответили, что он по-прежнему в М<оскве> и благополучен.

Н. Сетницкий.

Н. А. СЕТНИЦКИЙ — Н. А. БЕРДЯЕВУ⁴⁰

18 марта 1933. Харбин

18—V—33

Глубокоуважаемый
Николай Александрович,

был очень рад получить от Вас весточку⁴¹. Сегодня же отправляю книгу проф<ессору> Либу⁴². На днях, как только немного освобожусь от разных суетных обязанностей, пересмотрю материалы из архива Н. Ф. и отобранное перешлю Вам⁴³. Кроме того, немедленно по получении книг от издательства пошлю Вам для них один или два (или вообще, сколько нужно) моих книг. — Я был очень порадован Вашей припиской в конце письма, что Вы помните о нашей встрече. Точно так же огромное удовлетворение доставило Ваше сообщение об интересе к Н. Ф. Федорову в парижских кругах, равно как и Ваше намерение прочесть по этому вопросу ряд лекций.

Я написал и напечатал статью, «фантастическую» более, чем серьезную, в X томе «Известий Юрфака»⁴⁴, но смысл ее в том, что она будет читаться в России. Отсюда все качества. Как только выйдет этот том из печати, перешлю его Вам. В настоящее время хотел бы выпустить 2-ой выпуск «Вселенского дела»⁴⁵.

Примите мои искреннейшие приветы и пожелания всяческого благополучия и здоровья.

Ваш

Н. Сетницкий.

P. S. Мне пришлось задержать письмо, так как надо было пересмотреть имеющиеся у меня материалы. Сейчас я отобрал страниц 15 текста из переписки и неопубликованных статей Н. Ф. Федорова и сдал в переписку (чтобы оставить себе копии) и, как только получу назад рукопись, вышлю Вам. К письмам я сделаю несколько примечаний. Мне думается, что редакция при печата-

нии этого материала могла бы отметить, что текущий год есть год тридцатилетия со дня смерти автора. Пошлю я Вам первую копию, написанную по старой орфографии. — Может быть, Вы найдете возможным просить редакцию выслать мне условленные книжки, не дожидаясь получения от меня рукописи. Я спешу с этим, так как они мне нужны для работы.

21—V—33.

Привет.

Н. Сетницкий.

Н. А. СЕТНИЦКИЙ — Н. А. БЕРДЯЕВУ⁴⁶

11 ноября 1933. Харбин

Harbin. Now Town
Post box 91.

Harbin, China,

11. XI. 1933

Редакция журн[ала] «Путь»
Н. А. Бердяеву.

Глубокоуважаемый
Николай Александрович,

я получил № 40 «Пути» и оттиски⁴⁷ и спешу уведомить Вас об этом, принося за все свою искреннейшую благодарность. Одновременно с этим письмом я позволяю себе послать Вам две вещи: первая — проповедь, которая произнесена была в одном из московских храмов в 1928 году и вторая — заметки о таинствах. Обе они принадлежат священнику, которого я знал как отца Алексея (бывш<ий> толстовец). Он священствовал в одной из московских церквей с 1925 по 1930 год. Первая — проповедь — записана им самим, а вторая — записана его слушательницей на беседе, которые он вел после служб. В настоящее время он в Соловках; арестован он был в 1930 году. В 1929 году обе эти вещи были пересланы мне вместе с небольшим автобиографическим эскизом, который я не вправе посылать в силу очень определенных указаний на личность⁴⁸. Я должен был устроить печатание этой рукописи, но раньше, чем что-либо предпринял, получил указания о том, что автор арестован. Сейчас я посылаю Вам 11 страничек этой рукописи. Практически появление ее в печати не повредит автору, а мне думается, что для «Пути» этот материал будет не безынтересен⁴⁹. Она отражает те направления мысли, которые в настоящее время провозглашаются в СССР с церковной кафедры. Я был бы очень признателен Вам за напечатание этого материала.

Примите мои лучшие пожелания всяческого благополучия.

Ваш Н. Сетницкий.



Н. А. БЕРДЯЕВ

Три юбилея

(Л. Толстой, Ген. Ибсен, Н. Ф. Федоров)

В этом году исполняется столетие со дня рождения трех гениальных людей — Л. Толстого, Генриха Ибсена и Н. Ф. Федорова. Как ни противоположны они между собой, их объединяет радикализм и максимализм мышления и одинаковая вражда к окружавшему их буржуазному миру. Все трое были духовными революционерами, хотя мало общего имели с вульгарным социально-политическим революционерством. Двое из них — Л. Толстой и Ибсен — приобрели мировую славу, третий же — Н. Федоров — остался известным лишь в узком кругу и ждет еще своей оценки. Л. Толстой и Н. Федоров были связаны личным общением, и прославленный Толстой преклонялся перед нравственным характером скромного Федорова. Сейчас в России начинают пользоваться популярностью идеи Н. Федорова, образуется федоровское направление. Интерес сегодняшнего русского дня к Н. Федорову объясняется его своеобразным коллективизмом, его активизмом, верой в технику, враждой к индивидуализму и к романтической и пассивно-мистической настроенности культурной аристократии, его верой в миссию России. Орган религиозной мысли не может не упомянуть этих трех великих людей. <...>

Н. Ф. ФЕДОРОВ*

Николай Федорович Федоров, скромный библиотекарь Румянцевского Музея, не напечатавший ни одной книги при жизни и отрицавший право продавать книги, русский самородок и чудак,

* В Харбине почитатели и последователи Н. Ф. Федорова приступили к изданию «Философии Общего Дела» небольшими выпусками. Пока вышел Выпуск I¹. Нужно горячо приветствовать это начинание. См. мою статью о Н. Федорове «Религия воскресения» в «Рус<ской> мысли»².

известный лишь в очень узком кругу, был гениальным человеком. Н. Федоров — русский из русских, по нем можно изучать своеобразие русской мысли и русских исканий. В жизни ему был свойствен натуральный, легкий аскетизм и своеобразная праведность. Замечательнейшие русские люди его времени отзывались о Н. Ф. восторженно и преклонялись перед его личностью. Достоевский, не знавший лично Н. Ф., пишет об его «идее», что «в сущности совершенно согласен с этими мыслями. Их я принял бы за свои». Вл. Соловьев, на которого Н. Ф. имел огромное и еще не раскрытое влияние, пишет ему: «Прочел я Вашу рукопись с жадностью и наслаждением духа... Проект Ваш (речь идет о Федоровской идее воскрешения) я принимаю безусловно и без всяких разговоров... Ваш проект есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову. Я, с своей стороны, могу только признать Вас своим учителем и отцом духовным». Фет сообщает Н. Ф. отзыв о нем Л. Толстого: «Я горжусь, что живу в одно время с подобным человеком, и прибавляет от себя: «Я не знаю человека, знающего Вас, который не выражался бы о Вас в этом же роде». Л. Толстой преклонялся перед нравственным обликом Н. Ф. и прощал ему самые резкие о себе отзывы. Друг Н. Ф. В. А. Кожевников, написавший о нем книгу, говорит о нем: «То был мудрец и праведник, а более близкие к нему добавляют: то был один из тех праведников, которыми держится мир». Основной идеей Н. Ф. была чисто русская идея ответственности всех за всех, идея активного участия человека в деле всеобщего спасения и воскресения. Н. Ф. болел о розни и небратском отношении людей. Он совсем не был писателем, не был и философом в обычном смысле слова, он никогда не стремился к тому, что называется «культурным творчеством», — он искал «дела», и «дела» всеобщего спасения. Он — самый крайний антипод индивидуализма, своеобразный коллективист. У него нет интереса к субъективному миру души и есть отвращение к романтике культурных людей. Н. Ф. — смертельный враг капиталистического общества как неродственного, основанного на розни, безбожного и антихристианского, и в этом он радикальнее коммунистов, которые по сравнению с Н. Ф. выглядят буржуа. Учение Н. Ф. есть прежде всего призыв к всеобщему труду, к религиозной организации труда и регуляции труда. Он не любил сословия ученых, отделивших мышление от жизни, и обличает грех отпадения интеллигенции от народа. Ему совершенно чужда теоретическая философия, созерцательная метафизика. Его собственная философия проективна и активна. Философия должна не пассивно отражать мир, а активно преобразовывать и улучшать мир. В этом Н. Ф. имеет формальное сходство с Марксом. Отделение теоретического разума от практического есть грехопадение мысли. Поэтому философию свою он называет «философией общего дела».

Только та философия подлинна и оправданна, в основании которой лежит печалование о горе и смерти людей. Это печалование было в высочайшей степени у самого Н. Ф., и в этом он стоит на необычайной духовной высоте.

Для Н. Ф. единственное и последнее зло есть смерть. Всякое зло исходит от смерти и приводит к смерти. Мировая борьба против смерти есть задача, поставленная перед человеком. Н. Ф. резко критикует учение о прогрессе как религию смерти. Прогресс устраивает жизнь на кладбище, на истлевших костях предков, он основан на забвении долга по отношению к умершим отцам, он узаконяет поедание поколением последующим поколения предшествующего, прогресс мирится со смертью и противоположен идее воскресения и воскрешения. Подлинное призвание человека есть призвание воскресителя жизни. В миропонимании Н. Ф. своеобразно сочетаются консервативные и революционные элементы. Он хочет радикального поворота времени от будущего к прошлому, победы над смертоносным временем. Человек должен заботиться не только о потомках, но и о предках, он имеет обязанности не только к сынам, но и к отцам. Человек — прежде всего сын, и Н. Ф. хотел бы раскрыть и утвердить сыновство человека. Сын человеческий должен иметь память и заботу об умерших отцах, не может мириться со смертью. Христианство есть религия Воскресения. И Н. Ф. говорит не только о Воскресении, но и о Воскрешении. Человек призван к активному уготовлению всеобщего Воскресения, а это и значит, что он призван к Воскрешению. Люди должны соединиться в общем деле Воскрешения. Н. Ф. — страшный враг монофизитских уклонов в христианстве. Для него активен не только Бог, но и человек. В этом смысл христологического догмата о богочеловечестве. Отделение неба и земли есть искажение христианства. Христианство стремится к преобразению земли, к упорядочению мировой жизни, к внесению разума и сознания в стихийные силы природы, к покорению смертоносной природы человеку-воскресителю. Вера в активное призвание человека связана у Н. Ф. с верой в разум, в науку, в технику, в возможность регуляции всей природы. Мышление его имеет космический размах. В природе свирепствуют неразумные стихийные силы, которые ведут к торжеству смерти. Победа над смертью есть победа над этими неразумными стихийными силами через регуляцию, через целесообразную активность человека. Но регуляция стихийной природы для Н. Ф. не есть завоевание и насилие, не есть властвование, но исполнение священного долга перед умершими, перед отцами, она совершается не для будущего только, но и для прошлого, для восстановления праха предков. В корне отличается федоровская идея регуляции природы от идеи прогрессивной цивилизации. Н. Ф. — прежде всего христианин и православный.

Безбожная наука и техника могут сеять лишь смерть. Новизна идей Н. Ф., столь многих пугающая, в том, что он утверждал активность человека неизмеримо большую, чем та, в которую верит гуманизм и прогрессизм. Воскресение есть дело не только Божьей благодати, но и человеческой активности. Пассивное отношение к стихийным силам природы и к смерти, ими вызываемой, он считает величайшим злом. Н. Ф. был своеобразным славянофилом и признавал великие преимущества Востока перед Западом, но менее всего он является сторонником восточной пассивности человека. На Западе человек был активнее, но активность эта была ложная. Она выразилась в западном прогрессе, который узаконяет смерть. Западная цивилизация, по Н. Ф., основана на гражданстве, а не народстве. Но граждане — блудные сыны, забывшие об отцах. Также отрицательно он относится к товариществу, которое противоположно братству. Братство предполагает сыновство, которое есть основная категория социального мышления Н. Ф. Истинное общество есть родство и братство, основанное на сыновстве. Пробразом истинного человеческого общества является Св. Троица. Весь мир должен быть организован по образу Божественной Троицы, небесной родственности. Своеобразный социальный утопизм Н. Ф. заключался в том, что он верил в возможность патриархальной, родственной общности, основанной на культе предков. Он недооценивал силу зла и розни в человеческом обществе. Он верил в утопию русской самодержавной монархии, которая должна быть всемирной и вселенской. Русский православный царь должен править всем природным миром и стоять во главе сынов-воскресителей. Это предполагает такое единство веры, на которое мало оснований рассчитывать. Н. Ф. был, в сущности, противник государства и гражданского общества. Человеческое общество должно быть семьей, основанной на общем религиозном культе. Он — крайний враг всякой секуляризации. Все должно вновь стать сакральным. Войны народов, как и борьба классов, должны прекратиться, и силы религиозно объединенного человечества должны обратиться на войну со стихийными силами природы и со смертью. Войска должны быть обращены на борьбу против стихийных метеорологических явлений, к завоеванию вселенной. Но это предполагает замирение человечества, победу над злой волей внутри человечества.

«Проект» Н. Ф., который целиком принимал Вл. Соловьев, был самым дерзновенным за всю христианскую историю: люди должны соединиться для общего дела — воскрешения умерших предков. Христианство до сих пор верило в воскресение, но никогда не дерзало говорить о воскрешении, об активности человека в восстановлении жизни отцов. Н. Ф. требовал, чтобы вся жизнь людей, вся культура была перенесена на кладбище, ближе к праху отцов.

Кроме храмовой литургии должна быть внехрамовая литургия, вся жизнь должна стать внехрамовой литургией. Само разделение на сакральное и профанное должно быть преодолено, все должно стать сакральным. Оригинальность Н. Ф. в том, что при этом он признавал великое значение науки, техники и организованного труда. Он враждебен мечтательно романтическим и мистическим настроением. Он хочет реального, почти что материалистического воскрешения. Первым условием общего дела воскрешения умерших предков является нравственное объединение людей, прекращение розни и борьбы, раскрытие братской и сыновней любви. Это есть обязательное духовное условие, без которого «общее дело» невозможно. Человек должен духовно и нравственно сознать себя воскресителем, сознать обязанность относительно отцов, т. е. всего умершего человечества. Нравственное сознание Н. Ф. необычайно высоко, выше этого сознания в христианском мире никто еще не поднимался, оно несоизмеримо выше того сознания, для которого христианство есть религия личного спасения, «трансцендентного эгоизма». Каждый христианин должен думать о спасении, восстановлении жизни, воскресении всех, не только о живых, но и об умерших, не только о себе и своих детях, но и обо всех сынах человечества. Человек для Н. Ф. есть прежде всего сын, а потом уже отец и брат. И он предлагает утвердить культ «вечной детскости» вместо дурного культа «вечной женственности», во имя которого, по Н. Ф., создается капитализм, роскошь и наслаждения жизнью. Для Н. Ф. характерна мужественная чистота, полное отсутствие декаданса, который явился у последующего поколения. Но далее следует наиболее проблематическое и вызывающее возражение в учении Н. Ф. о воскрешении. По учению Н. Ф., воскрешение достигается не только делом, совершенным Христом, Иискупителем и Спасителем, и не только духовными и нравственными усилиями человечества, человеческой любви к умершим, но и научной, технической, физической активностью людей. Жизнь людей, перенесенная на кладбище, должна быть опытом восстановления праха предков совместными усилиями религии и науки, священника и ученого техника. Он говорит даже о физико-химических опытах воскрешения, что производит почти жуткое впечатление. Вера Н. Ф. в силу науки и техники безгранична, но реализация этой силы возможна лишь при определенных религиозных и духовных условиях. В миросозерцании Н. Ф. были сильные элементы натурализма и рационализма, которые согласовались в нем с традиционным православием. Он недооценивал значение иррациональных сил в жизни, и иррациональное было для него всегда стихийным злом, которое должно быть преодолено регуляцией, т. е. рационализацией мировой жизни.

Мы подходим к самой грандиозной и головокружительной идее Н. Федорова. У Н. Ф. было совершенно своеобразное и небывалое отношение к апокалиптическим пророчествам, и учение его представляет совершенно новое явление в русском апокалиптическом сознании и русских апокалиптических упованиях. Русская апокалиптичность обычно принимает пассивные формы. Русский человек ждет конца мира, пришествия антихриста и последней борьбы доброго и злого начала. Но сам он пассивно претерпевает мистические веяния Апокалипсиса. Такая пассивная апокалиптичность была в нашем расколе, была она у К. Леонтьева и Вл. Соловьева под конец жизни. Надвигается конец мира, все разлагается, приближается царство антихриста. Человек не имеет силы ему сопротивляться. Совершенно иное настроение у Н. Ф. Он учит о том, что апокалиптические пророчества условны, они представляют лишь угрозу. Если человечество не объединится для общего дела воскрешения умерших предков, восстановления жизни всего человечества, то наступит конец мира, пришествие антихриста, страшный суд и вечная гибель для многих. Но если человечество в любви объединится для общего дела, исполнит свой долг в отношении к умершим отцам, если оно все силы отдаст делу всеобщего спасения и воскресения, то не будет конца мира, не будет страшного суда и не будет вечной гибели ни для кого. Это есть проективное и активное понимание апокалипсиса. От человека зависит, чтобы удался Божий замысел о мире. Никогда еще не высказывалась в христианском мире столь дерзновенная и головокружительная мысль о возможности избежать страшного суда и его неотвратимых последствий через активное участие человека. Если свершится то, к чему призывает Н. Ф., то конца мира не будет и человечество с преображенной и окончательно регулируемой природой перейдет непосредственно в вечную жизнь³. Н. Ф. раскрывает эсхатологические перспективы, которые еще никогда не высказывались в христианском мире. Н. Ф. — решительный антигностик, для него все решается не пассивным мышлением и знанием, а активным делом. Апокалиптическое и эсхатологическое сознание призывает к делу, к активности, к ответственности. Если конец мира приближается, то это-то и должно вызвать небывалую активность человека, объединенное усилие избежать рокового конца и направить мир к вечной жизни. В идее этой есть необычайное величие и высота, до которых никто не подымался.

Русская мессианская идея у Н. Ф. принимает совершенно новые формы. Он страстно верит в Россию и русский народ, в его единственное призвание в мире. В России должно начаться «общее дело». Западная Европа слишком увлечена культурой и прогрессом. Но культура и прогресс изменили делу воскрешения, они идут путем узаконения смерти. Н. Ф. не дожил до русской ката-

строфы, в которой была так страшно извращена русская мессианская идея. Русский коммунизм есть антипод федоровской идеи, ибо он совершил надругательство над прахом предков, в нем явился не воскреситель, а мститель, и он обращен исключительно к будущему. Русский коммунизм, с федоровской точки зрения, есть религия смерти, но в нем есть черты обезьяньего сходства с федоровским «общим делом», — объединение людей, регуляция, направленная на всеобщее благо и земное спасение, антииндивидуализм, отрицательное отношение к культуре, к интеллигенции, к мышлению, оторванному от жизни, активизм и прагматизм. Н. Ф. необычайно характерен для русской идеи и он ждет своей оценки. Слабая сторона учения Н. Ф. — невидение иррациональной свободы зла в мире, рационалистически-натуралистический оптимизм. Отсюда рождается утопизм, столь характерный для русского мышления. В действительности мистика менее утопична. Н. Ф. видит в смерти — источник зла и в победе над смертью — главную задачу. В этом его правда. Но он преуменьшает мистический смысл прохождения через смерть как внутренний момент жизни, т. е. спасительный смысл Креста и Голгофы. Мы должны приветствовать интерес к Н. Ф., переиздание его сочинений и развитие его идей. Но в нашу эпоху он может быть и ложно истолкован. Величие Н. Федорова прежде всего в его нравственной идее, в печаловании о розни и горе людей, в призыве к человеческой активности, в жажде всеобщего спасения и воскресения.





С. Н. БУЛГАКОВ

Догматическое обоснование культуры

Есть разные определения человека, которые давались ему в разные времена:

- 1) человек есть существо общественное;
- 2) человек есть существо мыслящее;
- 3) человек есть существо «пийитическое» в греческом смысле слова, т. е. творчески действующее в мире.

Это третье определение наиболее полно выражает сущность человека, ибо, как говорит русский мыслитель Федоров, «мир дан человеку не для поглядения, а для действия»¹. Бог сотворил человека как вершину мира, как существо космическое, а мир как бытие человеческое, т. е. человек космичен, а мир человекен.

Человеку дано осуществлять свою человечность — быть существом пийитическим, творчески действующим в мире — не пассивно, а активно, и от этого долга человек не может уклониться.

Бог создал человека, чтобы он владел тварью, чтобы возделывал и хранил рай и дал имена животным, познав их. Человек создан по образу и подобию Божию, и это одновременно есть для него и данность и заданность. Бог сотворил человека так, чтобы он образ Божий осуществил в своем подобии. Человек сам себе задан для того, чтобы творческим усилием осуществлять свой предвечный образ. Это не значит, что творчество человека отождествляется с Божиим творчеством, потому что Божие творчество извлекает бытие из пустоты, а человек творит из Божественной полноты. Можно сказать, что тема человека вложена в него Богом, а задача человеческого творчества — осуществление и развитие этой темы. Человек призван быть со-творцом мира. Конечно, не в том смысле, что он может сотворить что-то, Богом не созданное, но человек продолжает раскрытие Божественного замысла о мире. Об этом сказано в VIII главе Притчей: премудрость была для Бога «радостью», «и радость моя с сынами человеческими»².

Можно сказать, что в шестодневие Бог сотворил мир «добро зело» и человеку поручил дело до-творения мира. Например, рай был создан в одной части земли, а человек должен распространить его во всей вселенной. Если мир дан человеку не для поглядения, не объективно, то он дан проективно. Итак, творчество в человеке есть черта образа Божия. Но человек создан не как обособленное существо, а как родовое, как живое и живущее многоединство. Поэтому творчество отдельного человека всегда входит в творческое дело человечества как целого, в общее дело — и в этом печать образа Божия.

Не изгладило ли грехопадение образа Божия в человеке? Нет, потому что образ Божий не может быть изглажен, Бог не раскаивается в делах своих. Но может измениться сила и степень подобия, это и произошло после грехопадения. Творческие силы человека ослабели. Нарушилось отношение человека к миру и к самому себе. Человек перестал с очевидностью сознать бытие Божие и бытие собственного духа. Очевидным осталось для него лишь бытие плоти мира. Поэтому у него появилась необходимость аскетически осознавать свой богоподобный дух, выходить из плена миру. Человек сделался пленником космоса из-за недолжного отношения к миру.

После грехопадения человек обречен на рабство своим телесным потребностям, находится в плену у плоти. Но все же человек пленник, а не раб, и у него остаются черты его царственного происхождения.

В результате грехопадения творчество человека приобретает трагическую раздвоенность, происходит борение духа и плоти — аскетическое противоборство двух возможностей для творчества человека: с одной стороны, человек, подчиняющийся стихиям мира, живущий жизнью этих стихий, с другой — человек, борющийся со стихиями и осуществляющий образ Божий в себе.

Таким образом, открываются два пути для осуществления творческих способностей человека: путь *цивилизации* и путь *творчества (культуры)*. Цивилизация есть приспособление к условиям природной жизни. Культура — творческое отношение человека к миру и к самому себе, когда человек на свой труд в мире налагает печать своего духа. Впрочем, нет абсолютной культуры и абсолютной цивилизации, потому что человек не может быть ни до конца рабом, ни до конца творцом.

Еще в Библии намечены эти два пути — путь рабства миру, путь Каина и каинитов, ковачей и изобретателей орудий, — и путь культуры — путь народа Божия. <...>

<...> Христос пришел не судить, но спасти мир. «Бог так возлюбил мир», что отдал за него Сына Своего Единородного³. Христос — это свет, «просвещающий всякого человека, грядущего

в мир»⁴. В этих Словах мир означает космос, в котором человек есть космиург. Иисус Христос исполняет и утверждает то участие человека в творчестве мира, которое было ему дано изначально.

Но в христианской литературе мы всегда встречаем и противоположение Бога и мира. Христос говорил апостолам: «Не любите мира, ни того, что в мире»⁵. Есть два значения, два понимания мира — 1) Мир как космос, как небо и земля, — в этом смысле мир неуничтожим и будет преображен. 2) Мир, находящийся в болезни, этим миром владеет «князь мира сего», и этот мир будет спасен. Христианство не ограничивает отношения к миру одним из этих пониманий. Бог чрез Своего Сына, которого Он отдал миру, явил истинное отношение к миру. В христианстве противопоставление мира и «мира» в двух различных значениях встало с ослепительной ясностью. Христианская жизнь есть непрерывная борьба с миром, борьба за духовное существование. Если мы в этой борьбе уступаем, то здесь приносится жертва культурой ради цивилизации. Победа же в этой борьбе дает творчество культуры. Аскетизм и культура не противоположны, это единое духовное начало в человеке, осуществление в человечестве единого образа Божия.

Человек сотворен в мире и в плоти, это необходимое условие существования, и никто не может от этого оградиться, пока он живет, то есть творит. Но если человек не творит, не делает, если он безответствен перед своим делом, если он не влагает в дело силы своей мысли, силы любви, то он осуществляет не аскетизм, а нигилизм. И если это называть аскетизмом, то такой аскетизм есть плен миру, это признание мира даже в большей степени, чем признает его секуляризованная цивилизация. Нигилистическое понимание аскетизма выражается в освобождении себя от ответственности за мир. Подлинный же аскетизм является величайшей культурной и творческой силой в мире.

Христианское ведение, острота христианского глаза вносит в сердце творческий трагизм противоборства. В области осуществления культуры несомненен принцип Федорова: «Не должно быть ничего дарового». Все, что человек делает, должно быть оплачено творческим усилием, трудом. Человек — существо противоречивое, его судьба трагична, только благодать Божия может дать человеку мир, покой и радость.

В христианстве противопоставление культуры и цивилизации принимает особенно отчетливые формы. Цивилизация в своем развитии могла бы овладеть человеком и разрушить его дух, т. е. превратить человека в допотопное существо (потомки кайнитов). Если бы большевики в России могли осуществить свой идеал цивилизации, они вернули бы человека в допотопные времена. Но ныне это уже невозможно: в мир вошел свет христианства.

Утопично и неблагочестиво было бы думать, что человечество может освободиться от гнета первородного греха, от гнета цивилизации и превратить всю жизнь в культ-культуру. Но человеку дано идти по этому пути и завоевывать в этом направлении все новые и новые области.

Отношение культуры и цивилизации различно понимается в протестантизме, католицизме и православии. Протестантизм резко разделяет две области жизни христианина: область личной духовной жизни и область мирского делания, мирских дел, труда. Такое разделение для протестанта честно и религиозно обосновано. Вторая область служения миру регулируется морально и постольку тоже имеет значение для религиозной жизни человека. Морально протестант делает все возможное, чтобы спасти культуру от цивилизации, но это ему не удается, и он остается во власти секуляризации.

Католицизм все вопросы жизни разрешает на основе иерархического подчинения клерикальной организации жизни. Культура и цивилизация находятся в отношении соподчинения. В католицизме церковная жизнь вдохновляет мирское творчество, и в этом его заслуга. Но для нас путь творческой борьбы за культуру невозможен, если признавать иерархическое подчинение культуры.

Православный путь — путь свободы в смысле отсутствия подчинения церковного творчества определенным клерикально-иерархическим заданиям. Иногда это понимание упрощается и сужается, иногда расширяется. Но даже бытовое благочестие русского народа, выросшее веками, есть яркий образ победы культуры над цивилизацией. В быте русского народа пронизанность религиозным вдохновением имеет место не только в храмовой жизни, но и во всей жизни, вне храма, в быту. В этом смысле может быть правильна данная некогда характеристика русских крестьян: «Если бы мы не ругались и не пили, то были бы святыми». Проникновение в быт и освящение быта вообще свойственно православию.

Каково последнее задание культуры?

Задача культуры — дело богочеловечества, т. е. очеловечение мира и обожение человека. В этом смысле задание культуры совершенно беспредельно. — Христос явился истинным человеком и совершил вочеловечение мировой жизни. Поскольку мы христиане, мы должны идти и идем по этому пути, хотя и знаем, что никогда не достигнем цели. Но все же должны быть достижения. Мы должны творить, религиозно любя то дело, которое делаем, чтобы дела наши были камнями, приносимыми для строительства Царствия Божия. Недостижимый предел культурного творчества есть Царство Божие. Совершенно неуместно и неубедительно ссылаться на отсутствие в св. Писании указаний на

пределы, границы и характер человеческого творчества. В Слове Божиим ничего о нем не сказано, потому что и не может быть сказано: цели человеческого творчества определяются свободой, заложенной в человеке, — и на этом основании не могут быть детерминированы в Писании. Во всяком случае, из этого молчания Слова Божия абсолютно не выводимо нигилистическое отношение к творчеству по принципу «кое-как», потому что «кое-как» есть отречение от культуры в пользу цивилизации. Бог почтил человека тем, что дал ему часть в собственном творческом деле. И поэтому творчество имеет религиозную ценность, возможно лишь при прохождении аскетического пути, потому что аскетический путь имманентен творческому акту. Тут аскетизм и нигилизм выявляют свою противоположность. Аскетизм является неотъемлемой частью творческого пути, а нигилизм — предельным отрицанием творчества. Человеческое творчество есть не только внутреннее состояние, но и внешнее делание, меняющее облик мира.

Творчество включает художество, всякое искусство, всякое человеческое делание, которое проектируется как *ars*⁶. Творчество должно быть связано с религиозной ценностью человека (аскетический момент должен быть имманентно заложен в творческом акте). Спаянность внешнего делания и религиозного — есть вдохновение (духовный артистизм). Культ есть духовное средоточие культуры.

Два русских мыслителя, выражавшие настроение и характер своей эпохи, так отвечали на вопрос о смысле и норме религиозной культуры:

1) Ал. Бухарев⁷ проповедовал, что все надо совершать в духе Иисуса Христа, быть с Ним и творить во имя Его.

2) Федоров считал, что творчество есть не только внутреннее, но и внешнее делание, и на этом основании видел возможность восстановления падшего человека на путях культуры.

Как материя любит форму и художника, который дает ей форму, так и человек ищет ту форму, которую любит его материя. Но он должен творить не как Прометей и не как раб, но как сын, которому сказано: «Без меня не можете творить ничего»⁸ и который сам говорит о себе: «Все могу о укрепляющем меня Иисусе»⁹.



~

ИЗ ПЕРЕПИСКИ П. П. СУВЧИНСКОГО И Н. А. СЕТНИЦКОГО

Н. А. СЕТНИЦКИЙ — П. П. СУВЧИНСКОМУ¹
11 июля 1927. Харбин

Г-ну П. Сувчинскому

Милостивый Государь.

Посылаю Вам материал для журнала «Версты»². Если бы случилось, что я направил его не по адресу (т<ак> к<ак> адреса редакции журнала «Версты» я не нашел), то Вы окажете мне большую услугу, переслав его в надлежащее место и надлежащим лицам.

Посылаемая рукопись представляет три письма Н. Ф. Федорова к В. А. Кожевникову о Туркестане с небольшой пояснительной заметкой.

Если этот материал будет принят редакцией, то заметка должна быть напечатана за подписью «S», причем возможно отдельные части, не имеющие прямого отношения к теме (Туркестану) можно печатать примечанием (петитом), чтобы создать целостное впечатление и не разбивать внимания. Исключать их совершенно я считал бы нецелесообразным.

Конечно, как и все писанное Н. Ф. Федоровым, и эти письма должны печататься бесплатно. Но так как я заинтересован в ознакомлении с перепиской Н. Ф. Федорова лиц, которые окажутся не в состоянии получить журнал «Версты», то моя просьба к редакции — предоставить мне 50 экз. оттисков. Если по условиям редакции это количество считается большим, то прошу сообщить мне, на получение какого количества оттисков я могу рассчитывать. Стоимость сверх этой нормы напечатанных оттисков я готов оплатить.

Кроме прямого интереса, который представляют эти письма, их публикация могла бы напомнить, что в наступающем 1928 году исполняется 100-летие со дня рождения и 25-летие со дня смерти Н. Ф. Федорова.

Вам небезынтересно будет знать, что интерес к «Философии Общего Дела» в России растет. Между прочим, я рассчитываю напечатать небольшую работу, присланную мне недавно, под заглавием: «Николай Федорович Федоров, его учение и современность»³, где имеется, между прочим, биография Николая Федоровича.

Примите мои уверения в совершенном к Вам уважении
Н. Сетницкий.

Харбин.

Адрес

Харбин, Юридический факультет, Н. А. Сетницкому.

П. П. СУВЧИНСКИЙ — Н. А. СЕТНИЦКОМУ

18 октября 1927. Кламар⁴

26, rue Paul Bert
Clamart (Seine)
France
Петр Петрович
Сувчинский

Н. А. Сетницкому

Милостивый Государь!

Еще в августе с<его> г<ода> я отправил Вам подробное письмо⁵, в кот<ором>, между прочим, просил Вашего разрешения перепечатать в № 3-ем «Верст», в качестве материалов, Вашу брошюру о Федорове (целиком)⁶. Вы прекрасно ставите вопрос о Федорове и, кроме того, в ней много интереснейших цитат.

Не сочтите за невнимание и самоуправство, что, не получая ответа от Вас, мы тем не менее перепечатаем Вашу брошюру и она появится в 3-ем № Верст в 20-ых числах ноября.

Зная Вашу истинную любовь к Федорову, мы решили, что неполучение ответа зависит исключительно от неисправности почты и что мы всегда найдем возможность с Вами договориться об условиях этой перепечатки. Надеюсь, что это письмо до Вас дойдет (Впрочем, я не уверен, м<ожет> б<ыть>, Ваш ответ не дошел?), мы еще раз просим у Вас разрешения перепечатать Вашу брошюру и просим Вас не отказать написать нам о материальной стороне этого дела, т. е. о гонораре.

Все нужные оговорки и указание на то, что мы перепечатаем Вашу статью, — будут, конечно, сделаны. Что же касается конку-

ренции Вашему харбинскому изданию, то мы обнаружили, что его на Парижском и Берлинском рынке не имеется, так что этот вопрос сам собою снимается.

Примите уверение в полном к Вам уважении

П. Сувчинский.

18/X 1927.

Письма Фед<орова> также будут напечатаны.



А. С. АДЛЕР

Н. Ф. Федоров

Русской религиозно-философской мысли XIX в. не было суждено органически прорасти в нашу эпоху и в ней обрести себе преемственную смену. В разных аспектах по-разному преломляется сознание о «повести наших отцов», видимой точно во сне и «отдаленней, чем Пушкин»¹. И всякое обращение к вчерашним духоводителям возможно для нас лишь через трагическое ощущение разрыва связей во времени. Геологический духовный переворот поднял из глубины и неизвестности новые вершины, которые для живых современников происходящего ближе и значительнее, чем привычные контуры исторического пейзажа. Включение в наше сознание никем до сих пор не оцененной *Философии Общего Дела Н. Ф. Федорова* обладает неизмеримым значением. Н. Ф. Федоров — единственный из мыслителей прошлого века, о котором необходимо с полным правом утверждать, что он — *наш современник*, понимая наше время во всей его огромной данности и заданности.

В основе *Философии Общего Дела* заложен религиозный опыт, равного которому по глубине, цельности и здоровью трудно найти в истории человечества. Мысль Федорова обращена к последним предельным проблемам подлинной метафизики, проблемам Жизни и Смерти. Учение о воскрешении органически включает в себя всю многообразную конкретность исторического становления и делания и переходит в план Общего Дела как разумно-направленного процесса преобразования мира. Цель всеобщего воскресенья и мира не утопична, т<ак> к<ак> не полагается во временную бесконечность, но достигается в абсолютировании каждого момента исторического бытия.

Федоровым дается *наглядная метафизика* истории и культуры, которая не удалась Шпенглеру. Весь комплекс культурно-исторических типов в их религиозно-этической направленности познается не символически, но дается во всей их наглядной и *конструктивной* реальности. Индустриальная выставка, кладбище

отцов, Кремль, храм-школа, век блудного сына, кающегося милитаризма — таковы «термины» философии общего дела. История представляет собой — *религиозно-этический календарь*, служащий подлинной культурной педагогией.

Наглядная метафизика есть полное преодоление в плане мышления роковой раздельности мира, первопричины всех дальнейших делений на ученых и не-ученых, богатых и бедных. Но — метафизика истории и религиозная этика должны быть активными, стать основой общего человеческого разумного дела умиротворения мира, в плане историческом и космическом, превращения смертоносных сил стихий человеческих и природных в живоносные, очеловеченные.

В краткой заметке можно только наметить всю *новизну* и *подлинность* идей Федорова и их огромное значение в проблематике сегодняшнего дня. В Философии Общего Дела даны абсолютные основания зарождающейся в происходящей на наших глазах исторической мутации культурного типа России-Евразии *новой идеократической культуры*. Философия Общего Дела есть явление идеократического строя мышления и жизни. Сам Федоров именвал подлинный строй жизни — психократией, следуя обычно в его время употреблению слова «психический» вместо «духовный».

В проекте Общего Дела — действительное преодоление определяющего умирающую культуру наших дней позитивистического идеализма, главные черты которого суть: культура как система отвлеченных и разъединенных ценностей, автономная этика (морализм), автономное хозяйство (капитализм) и выдохшаяся теория прогресса. Все значение «учения о воскрешении» — в новой постановке проблемы *совершенствования* человечества, противоположного по направленности нигилистической теории прогресса. Таким образом, Н. Ф. Федоров, осуждавший всю новую историю как восстание сыновей против отцов, является подлинным воскресителем необходимого импульса всякой живой культуры: учения *о подлинном «прогрессе»*, направляющем человеческую активность.

Но наиболее созвучен нашей эпохе Федоров в постановке новых отношений между индивидуумом и коллективом, духовной и материальной культурой, в внесении активного разумного начала в материально-хозяйственную стихию. Вся колеблющаяся проблематика современных учений о социальном строительстве заключена и обоснована в высшем плане в Философии Общего Дела. Тут центральное место наследия, оставленного нам Федоровым. Регуляция, проект, план — устремления, общие Философии Общего Дела и пробивающимся в наши дни в искаженных формах началам социально-культурного строительства будущего.

Здоровые начала этих устремлений в Европе и России вырастают на иноприродной им почве старого отжившего мирозерцания. Невозможно овладение слепую стихией и ее просветление без новых начал духовности. Встреча идей Федорова с современностью должна стать началом подлинно-жизненного синтеза новой идеократической культуры с новыми задачами социальной организации.



ПО СТРАНИЦАМ ГАЗЕТЫ «ЕВРАЗИЯ»

Н. А. СЕТНИЦКИЙ

Письма из России

(Евразия. 8 декабря 1928)

ОТ РЕДАКЦИИ¹

Николай Федорович Федоров (1828—1903), упоминаемый в печатаемых ниже письмах, был одним из величайших русских религиозных философов, все значение которого раскрывается только в наше время. Основной темой его философии было «общее дело», понимаемое Н. Ф. как объединение всех сил человечества для борьбы со смертью. Этот сам по себе утопический замысел приобретал у Федорова позитивное значение, так как он связывался с требованием величайшей конкретной социальной активности. В частности, Федоров был решительным сторонником преодоления буржуазного капитализма, в котором он видел наиболее заостренную форму социального зла. Печатаемые письма написаны под непосредственным влиянием идей Федорова, которые в настоящее время в России приобретают большое распространение в виду того, что в нынешней русской действительности есть несомненные точки приложения для понимания идейно-практических планов стиля Федорова.

ПИСЬМО ПЕРВОЕ

Из поездки на юг я вернулся с отчетливым впечатлением — там все «вопиет о регуляции»², говоря словами Николая Федоровича. Тут возникает множество вопросов. Конечно, власть сейчас не может поставить этих вопросов, она слишком занята своей внут-

ренной грызней, сведением счетов и поисками виновных. Но вот что существенно: лучше ли сейчас развязать частно-хозяйственную индивидуалистическую стихию или оставить все в том же тугом и тяжелом положении? Конечно, при развязанной стихии мы могли бы, как и все, говорить, вероятно, печататься и что-то проводить, с чем-то знакомлять. Но ведь тот гомон и базар, на котором придется жить, с неизбежностью заглушит наши тихие слова и невнятные торгошам мысли. А сейчас изредка, но уверенно и вовремя сказанное слово, сказанное наедине, способно дать больше, чем дает газетная шумиха. Лично это очень тяжело, но это развивает особую способность — такт своеобразный, когда уловляешь и время, и место, в которых можно сказать. И так сказанное слово не пропадает никогда. При свободе печати легче затеряться. Существенна, конечно, не свобода, а некоторая ясность в мозгах товарищей коммунистов, особенно тех, кто влияет на мысль. В этом отношении Бухарин — глушитель первой руки. В конце концов, все они, не зная, чего хотят, боятся и себя, и друг друга, и всякого проблеска мысли, и всякой новой проблемы. Если вы хотите знать, какое самое сильное чувство, властвующее над душами, то ответ будет один — страх. Верхи боятся низов, низы верхов и все вместе боятся открыть глаза и увидеть свет, готовы взять какую угодно ответственность, только не эту, не ответственность за творчество жизни. Десять человек с полным сознанием ответственности, знающие, чего они хотят, составили бы наверху силу исключительного веса. Но их нет — доктрина ослепила всех и особенно оппозицию. Они думают и спорят о революции в одной стране и о революциях во всем мире, но никто не думает и до сих пор ни разу отчетливо не подумал о том, что делать завтра после этих революций. Казалось бы, наш опыт должен был научить этому. Именно отсутствие всякой мысли об этом завтрашнем дне и привело в теперешние тупики. Ведь никто не подумал о том, куда все эти «освобожденные от эксплуатации» силы девать и на что направить. И вот теперь за отсутствием общей, осознанной точки приложения сил они, пол-пути пройдя вместе, разбрызгались, скрестились и перепутались в пустоте.

Самое существенное сейчас найти и дать эту стягивающую все стремления точку. И не тактическую только, какой является мысль о социальной революции и т. п., а окончательную и последнюю. Только она способна выровнять эти пути и снова координировать все силы, вывести их из губительного противоборства. С этой стороны возвращенье к частнохозяйственной свободе без выработанного и заостренного плана такой координации, без внедрения в мысли всех идеи о борьбе с последним врагом — смертью, о борьбе, которая еще не начиналась сознательно, без мысли о возможности победы над стихией природной и социальной, без всего этого воз-

вращение на старые пути будет полной капитуляцией и безнадежным банкротством. Поэтому лучше еще не несколько, а даже много лет жить без свободы печати, лишь бы обойтись без этого возвращения пса «в блевотину свою». Время работает на нас и лучше эта тишина, где слышен каждый спокойный и уверенный в себе голос, чем снова базарный гомон и гармидер.

Можно с уверенностью сказать, что власть вырождается и разложится окончательно, если не найдет в себе силы поставить и прямо и откровенно разрешить или даже только наметить разрешение последних и окончательных проблем. Это должно быть сделано со всей откровенностью и бесстрашием, какие только возможны, иначе все, что было за эти годы, вся революция только «дьяволов водевиль»³.

ПИСЬМО ВТОРОЕ

Вопрос, который вы поставили в прошлом письме⁴, требует некоторого уточнения и более четкой формулировки. «Как отнесся бы Николай Федорович к революции?» Я думаю, что надо различать два вопроса: как относился Н. Ф. к революции вообще? и как он отнесся бы к конкретной русской революции? Первый вопрос ясен. Сам Н. Ф. дал неоднократно ответы на него. Революция — стихия, и стихия слепая. Это слепота двойная: и со стороны охранителей, забывших смысл того, что они охраняют, и со стороны разрушителей, часто в справедливом негодовании разрушающих, не ведая, что творят. Конкретно же в случае, если бы ему довелось жить в наши годы, ясно, что он не был бы с падающим строем. Слишком уж много извращений и уклонений видел он от своих построений в капиталистической организации хозяйства, развращающей и обольщающей мир всеми приманками Вавилонской блудницы. Особого рассмотрения заслуживает вопрос о том, что он называет «самодержавием». За это, естественно, могут ухватиться и на нем спекулировать. Но по этому вопросу сам Н. Ф. дал достаточно ясные формулировки. Это не династическое самодержавие с легитимизмом и т. п.⁵ Его построение целиком укладывается в им же сказанные слова: «самодержавие — это *диктатура спасения*»⁶. Это — формула, которая много объясняет, и надо думать, что она и для многих приемлема. Вопрос революции, таким образом, сводится к вопросу: есть ли основания для изменения строя, для падения прежних властителей? Тот строй, который после смерти Н. Ф. еще крепче внедрился в нашу жизнь, им никоим образом не признавался ведущим к спасению. Наоборот, этот строй вел непосредственно к гибели и, конечно, для избавления от него нужна диктатура спасения. А раз эта диктатура

не осуществлялась теми, кто к ней призван, то их падение предрешиено. Диктатура спасения предполагает свободное, самонаачальное и в этом смысле «самодержавное», инициативное взятие на себя тягот власти. Эта диктатура не есть единовластие. Эту мысль Н. Ф. подчеркивает неустанно. «Мы» титута есть не что иное, как утверждение коллектива независимых и равноправных властителей, и чем больше этот коллектив и чем полнее «самодержавие» его членов, тем легче и совершеннее осуществление диктатуры спасения. Не менее важно понимание Н. Ф. другой стороны этого рода власти — самодержавие, понимаемое как диктатура спасения, не есть самочинное отстаивание чьих-то прав или интересов. Это представительство, но не интересов, а задачи, задачи спасения, которая требует восстановления родства и братства между объединяющимися в труде спасения.

Но кроме этого отношения к принципу властвования, можно думать, и к другим вопросам, выдвинутым революцией, Н. Ф. не остался бы равнодушен. Вопросы большого строительства у него поставлены с силой и последовательностью неизмеримо большей, чем на это решается коммунистическая власть. Но он требовал бы от нее полного и последовательного, а главное, сознательного и додуманного до конца осуществления ею же выставленных лозунгов. Как это он делал и в свое время, он заострял бы все, что притупляется и слишком легко сводится к компромиссам. Самый лозунг «Пролетарии всех стран, соединяйтесь» им весьма легко транспонировался бы в лозунг: «Смертные всех стран, соединяйтесь!»⁷. Соединяйтесь не на борьбу с себе подобными и не на уничтожение их, а на борьбу с слепыми и стихийными силами смертоносной природы, делающей нас всех смертными, ибо пролетарий — это еще полбеда, а вот смертный — это вся глубина несчастья, нищеты и наготы, не экономической только, но и физической. То же и с частными проблемами. Особенно близко Н. Ф. было бы создание трудовых армий, столь бездарно проваленное Троцким. Ясно, что требовать принудительного труда без изменения мотивов его в наших условиях невозможно. Невозможно и проведение этой операции без всесторонней подготовки, без разработки плана и способов использования мобилизованных сил. Всеобщая трудовая повинность должна начинаться сверху и быть добровольно-обязательной, построенной на новых мотивах поведения.

Можно утверждать, что в писаниях Н. Ф. почти на каждый большой вопрос современности можно найти прямой и ясный ответ, ярко подчеркивающий половинчатость, дряблость и трусость тех постановок, который придаются этим вопросам коммунистами, все же самыми смелыми по сравнению с прочими. Не случайно для Сергея Булгакова⁸ Федоров страшнее и радикальнее Маркса и Ленина⁹. Только то разрушители старого мира, сами носящие

в себе все качества этого разрушаемого ими здания, а Федоров — строитель нового неба и новой земли, и не фантастического, а самого что ни на есть реального, живого и жизненного¹⁰.

ПИСЬМО ТРЕТЬЕ

То же и о натиске безбожников. Здесь все необычайно ясно, просто и необходимо. Я всегда с большим интересом перечитываю все их журналы, от серьезных до юмористических, и думаю, что ничего нет полезнее для верующего человека, чем чтение этих вещей. Ведь если бы то, что там изображается в качестве христианства, было хоть на четверть похоже на действительность, то, конечно, каждый верующий должен был бы с удвоенною против безбожников силой обрушиться на это. Безбожников вполне можно сравнять с Дон-Кихотом: они создали в своем воображении великанов и борются с ними. Эта борьба возмущает и шокирует, вызывает негодование у тех, кто узнает себя и свои верования в этих пасквилях и карикатурах. Отсюда понятно, кто отзывается на эту борьбу, — только худшие и наименее сознательные христиане. Понятна и неудача атеистической пропаганды и всей этой шумихи — они бьют по пустому месту. Просто они не знают того, с чем они борются, и, обличая нелепости и вздор, на которых сплошь да рядом велась спекуляция, обличая злоупотребления, которые есть и могут быть, они очищают церковь лучше чем кто-либо; это присяжные и официально учрежденные ассенизаторы церкви.

Не иначе обстоит с преследованиями. Терпеливое параличное состояние церкви кончилось; истина вызрела и несомненно мы перед огромным порывом творческого и действенного горения. Но оно должно идти во всех сферах жизни, осветить и наполнить все, не клир только, не монашество. И вот те органы, через которые должен хлынуть этот огонь, еще не готовы, они сами еще слишком темны, влажны и мало способны к возгоранию. Уже есть в жизни действенные и жизнетворческие формулировки по основным волнующим вопросам: по имяславческому, по вопросу об отношении церкви и государства и другим. И иерархия и клир еще не замечают этого, а, вернее, делают вид, что не замечают и не решаются об этом говорить. Их профессиональное молчание и культовый профессионализм и ставит их под удар власти, ищущей, жадно ищущей врага и в каждом видящей свое отражение, свои страхи и причину своих неудач. Конечно, эти репрессии ведут к все более и более глубокому усвоению мысли о состоявшемся уже выходе церкви из паралича¹¹, к убеждению в необходимости не только тайнодействия, но и явнодействия. Мысль о внехрамовой литургии становится все сильней и сильней. Нет только реше-

мости ее провозгласить, и доколе церковь не будет провозглашена необходимостью великой всемирной гармонизации всех отношений не только внутренне, эмпирических, но и социальных и природных, до той поры преследования будут и они будут нужны и полезны, ибо они отшелушат мякину. Депрофессионализация духовенства — вот лозунг, который изменит отношения и против которого особенно сильно выступает власть; — ведь все ее мероприятия сводятся к тому, чтобы удержать и жизненно оправдать профессионализацию духовенства. Меры, которые здесь принимаются, и есть не что иное, как такая принудительная профессионализация.

Вы спрашиваете об искренних атеистах и безбожниках, эти не опаснее тех, которых мы называем «официальными ассенизаторами». Я всегда помню слова Николая Федоровича, который говорил, что вражда против христианства есть «недоразумение», что христианство есть общее всех, в том числе и атеистов, дело, и надо думать, что вдумчивые и искренние атеисты лучше всех этих блудливых и слюноточивых мистиков и всяких любителей тайны, пугающихся собственной темноты. Искренний атеист гораздо скорее будет дельным сотрудником в общем деле борьбы со смертью, чем любой теософствующий лицемер, под маской тайны скрывающий свою капитуляцию перед столь любезной всем им толстовской «курноской»¹², т. е. смертью¹³.

В. Н. ИЛЬИН

Революция и техника

(Евразия. 15 декабря 1928)

Тема о взаимоотношении революции и техники полна самого жгучего интереса. Можно смело сказать, что значительную часть успеха материалистической пропаганды надо отнести на долю иллюзорной связи, якобы существующей между революционным материализмом и техникой. Это заблуждение весьма показательно и имеет глубокие корни. Новая философия не захотела проработать эту проблему детально и любовно — за что и поплатилась теперь так жестоко.

В проблеме техники затронута достоинство человека, его абсолютная власть над природой. Но господство связано с освобождением, и потому пафос революции и пафос техники сливаются и совпадают.

Проблема эта имеет тройственный образ: 1) философии техники; 2) философии социального строительства в связи с техникой (т. е. фактически социальной педагогики); 3) действенной социальной философии с непосредственным упором в сверх-исторический идеал, что мы и видим у Н. Федорова.

Проблема философии техники подымалась не раз; назовем Эрнста Каппа, Наторпа, Освальда Шпенглера и особенно Н. Федорова. Замечательный богослов и мыслитель Валентин Тернавцев связал, напр<имер>, систему древнеримского империализма с усовершенствованными путями сообщения того времени — и нарисовал грандиозную картину этой связи.

Одним из существеннейших мотивов новой социальной философии должен явиться вопрос о *социальном понимании техники* и о техническом отношении к социальной проблеме. Задача, поставленная вплотную перед нашими поколениями, может быть формулирована так: *социологизирование государства и техницизирование социологии*.

Вопрос стоит остро.

Или техника овладеет социально-государственной стихией, или социально-государственная стихия в порядке катастрофических взрывов (внешних войн и социальных революций) погребет под своими развалинами технику. И тогда на земле вновь настанет время... жалких троглодитов.

Очень опасны односторонние и неумеряемые доброкачественной философией восторги перед техникой. Они легко могут усыпить наше внимание, которое должно быть все время насторожено в направлении самой грозной опасности — минированных полей социально-государственного бытия.

Неразрешенный социально-государственный вопрос приводит к тому, что и по сей день огромные и совершенно непроизводительные усилия и средства тратятся на эротические игрушки и орудия истребления вместо того, чтобы направлять и сосредоточивать усилия по трем единственно важным направлениям: 1) борьбы с болезнями и смертью; 2) борьбы с опустошительными стихиями; 3) борьбы с нищетой (т. е. с недоеданием, с недоодеванием и с недосугом).

Сосредоточению внимания на этих единственно-важных проблемах препятствует не только вооруженный шовинизм; буржуазный индивидуалистический эгоизм и демократическая безыдейность здесь не менее препятствуют разрешению проблемы. Становится ясным, что даже «усовершенствованная» послевоенная демократия не устраняет опасности новых истребительных войн — как международных, так и междусоциальных.

Нужен новый *социально-технический радикализм*, революция в общественной философии и идеологии, необходимо снабжение техники *социальной идеологией*.

Но для этого нужна совершенно особая социальная революция — не разрушительный и темный порыв, но быстрое и бескровное переустройство в духе анти-капиталистической и анти-шовинистической мутации во всем человечестве.

Это очень трудно, но трудности эти все же не следует слишком преувеличивать. Трудно лишь то, что неуместно, и, в конце концов, невозможно лишь несвоевременное. Мировая же история вступила в ту фазу, когда этого рода мутация стоит под знаком времени и определяется его закономерностями. К слову сказать, наше время как раз и определяется тем, что бывшее раньше утопией становится реальностью на очереди дня, а прошедшая реальность становится утопией — злой, опасной и разрушительной при попытке ее действительной реализации.

Н. С. ТРУБЕЦКОЙ

Письмо в редакцию

(Евразия. 5 января 1929)

За последнее время окончательно обнаружилась невозможность примирения тех крупных идеологических разногласий, которые существуют в евразийской среде. Раскол стал фактом, которого невозможно замалчивать. В частности, приходится отметить, что газета «Евразия» в вышедших до сих пор номерах отражала почти исключительно только одно из течений Евразийства, притом течение, склонное к замене ортодоксально-евразийских идеологических положений элементами других, ничего общего с евразийством не имеющих учений (марксизм, федоровство). С прискорбием отмечая факт раскола и сильно опасаясь, что отколовшиеся друг от друга евразийские течения, развиваясь во взаимоотталкивании, могут дойти до противоположных крайностей, я в то же время признаю невозможность, по крайней мере в ближайшее время, восстановить то внутреннее единство и равновесие евразийства, при которых я только и мог бы принимать участие в евразийской работе. Поэтому я заявляю о своем выходе из газеты «Евразия» и из евразийской организации. От своих убеждений, высказанных мною в ряде статей за мою подписью в разных евразийских изданиях («Евразийский Временник», «Евразийская Хроника», статья в №№ 1 и 2 «Евразии»), в сборнике «Россия и Латинство» и в моих книгах «Европа и Человечество» и «К про-

блеме русского самопознания», — от этих своих убеждений я не отказываюсь. Но нести ответственность за теперешнюю эволюцию евразийства я при создавшихся условиях не могу и не хочу.

31 декабря 1928 г.

Н. С. Трубецкой

ОТ РЕДАКЦИИ

Печатая письмо Н. С. Трубецкого, Редакция газеты считает необходимым высказать следующее.

В руководящих своих статьях «Евразия» последовательно раскрывает и развивает мысли, которые Редакция считает основными положениями Евразийства. Все новое, смущающее Н. С. Трубецкого, объясняется, во-первых, тем, что развитие никак не может сводиться к простому повторению старого, и, во-вторых, тем, что перед Евразийством, как движением, встают новые задания и проблемы. Среди этих проблем, как указывалось, встает и раскрытие исторического смысла и современного значения таких явлений, как марксизм, и такого замечательного построения, как построение Федорова. Редакции представляется, что понимание этой стороны в деятельности газеты как отказа от убеждений является сплошным недоразумением, тем более прискорбным, что высказывается оно Н. С. Трубецким, который столь много сделал для развития и обоснования Евразийства. Редакция позволяет себе высказать надежду, что недоразумение рассеется и уход Н. С. Трубецкого является временным.

Д. П. СВЯТОПОЛК-МИРСКИЙ

Путь евразийства

(Евразия, 12 января 1929)

Евразийство, как оно выразилось в первых номерах нашей газеты, иным может показаться существенно непохожим на первоначальное Евразийство. Мы не боимся признать факта его развития и роста, так как развитие и рост — явления, необходимо связанные с жизнью. Но по существу дела наше Евразийство — то же

Евразийство, что в 1921 году издавало «Исход к Востоку», и нашу прямую преемственность с этим историческим сборником мы утверждаем самым решительным образом. Но преемственность — не прямая линия, а диалектика, и сам «Исход к Востоку» был в значительной мере антитезой книге Н. С. Трубецкого «Европа и Человечество» (1920). В этой последней книге Н. С. Трубецкой, впоследствии ставший одним из основоположников Евразийства, в противовес «романо-германскому» шовинизму, утверждал самоценность неевропейских и «неисторических» культур. Теза эта, сама по себе истинная, подчинялась в «Исходе к Востоку» более широкой истине — утверждению единой, абсолютной ценности, включающей в себя и господствующей над частными истинами отдельных культур. Чистейшим выражением этого стоящего над индивидуальными культурами универсализма признавалась культура России-Евразии, нашедшая свое новейшее выражение в Русской Революции. Евразийская культура признавалась ценной не потому, что она была «Евразийская», а потому, что она была наиболее адекватна культуре универсальной и — в современном аспекте — абсолютной. Это отношение к Русской Революции как к явлению не только органическому (это понимали и умнейшие из контр-революционеров), но и *положительному* сразу клало грань между Евразийством и контр-революцией. В то же время замена понятия России понятием Евразии выводила Евразийство за пределы узкого национализма и, с одной стороны, предваряла (тогда еще только намечавшееся) принятие нами советского федерализма, с другой — шире открывала ворота в направлении всечеловеческого универсализма.

Корни Евразийства сложны. Многие из них (хотя далеко не все) уходят в прошлое течений правых и националистических. Правый и националистический уклон долго оставался реальной опасностью для Евразийства. Опасность эта и до сих пор еще не вполне изжита, хотя изжитие ее теперь уже только вопрос времени. «Правое» Евразийство (расцветшее в 1923—[19]25 гг.) идеализировало Московское Царство и бытовое Православие, оно рисовало себе будущее России в образе «Православного Царства», опирающегося на «демотию» «добрых хозяев». Не все в этих уклонах было ложно. Многие были недораскрытой правдой. Понятие «демотии» привело нас к понятию истинного (советского) народоправства¹. Увлечение монархическими формами было детской болезнью той идеи организации, которая теперь стала центральным нервом Евразийства. Но организацию мы теперь видим как задачу, осуществляемую в настоящем и будущем, а не как воскрешение чего-то прежде осуществленного, будь то Москвой или Монголией. Мы поняли организацию как религиозный долг, как борьбу с человеческим хаосом — организации природы. В связи с этим мы

поняли Русскую Революцию как Революцию Интернациональную, нужную и благую для всего человечества. Продолжая считать (и тут, не изменяя себе и не предавая себя, мы не можем переменить) убогой и дефективной философией вульгарного марксизма, мы признаем работу современной России, в существе своем, на общее с нами дело и не считаем возможным это дело предавать (как бы критически мы ни относились к конкретной политике ВКП).

Русская Революция нам с самого начала открылась как начало новой эры. Если первоначальное содержание ее толковалось нами как восстание русского народного начала против петровской европеизации, это толкование и теперь нам не кажется невероятным, поскольку под европеизмом мы понимаем начала индивидуализма, абсолютного личного права и примата индивидуальных удовольствий (*joissances*), одним словом, начала буржуазные.

Русская революция утверждает примат Общего над Частным, этику, основанную на организационном долге, человека-деятеля, а не человека-потребителя. Утверждая равенство, она не отменяет свободу. Наоборот, она утверждает коллективную свободу и свободу в коллективе. Она утверждает единственную реальную свободу — свободу распоряжения материальными благами, свободу-равенство.

В этом самораскрытии Евразийства немалую роль сыграл Н. Ф. Федоров. Для многих из нас «Философия Общего Дела» была ключом, открывшим нам истинное содержание нашей собственной философии.

Он помог нам преодолеть бытовое понимание православия в сторону истинной христианской онтологии и этики (этики Общего Дела). Конечно, мы не «федоровцы», и в центральной идее Федорова можем видеть не более как гениального захвата миф. Но учителем своим мы его признаем, и изо всех русских мыслителей он нам самый близкий. Федоровскому кругу идей мы обязаны в значительной мере и тем, что изо всех западных мыслителей нам стал самым близким — Маркс, — утверждение, которое еще два-три года тому назад удивило бы большинство евразийцев. К Марксу привлекает нас не только его колоссальная теоретическая власть над конкретными историческими массами, не только сверхчеловечески страстная направленность его этико-политической воли, но больше всего та же, что и у Федорова, установка на действие, на философию делаемую, а не думаемую. «Философы до сих пор только разными способами истолковывали мир, но дело в том, чтобы его *переделать*». Эти слова Маркса («Тезисы о Фейербахе»), которые могли бы быть сказаны и Федоровым, всецело принимаются нами. Конечно, мы еще меньше марксисты, чем федоровцы. И Федоров и Маркс должны быть преодолены. Но в диалектике всякого будущего Евразийства они останутся моментами решающего зна-

чения. В Евразийстве должно раскрыться полностью то, что у Федорова и у Маркса раскрывается не полно, односторонне и недосказанно, — идея *Общего Дела* и идея *Мироделания*, отменяющего Мирозерцание. Система Евразийства, прочно основанная еще в «Исходе к Востоку», не может считаться законченной. Закончиться она и не может, так как она обусловлена (*отчасти*) меняющимися координатами истории. Но *отношение* Евразийства к этим меняющимся координатам задано с абсолютной необходимостью, и этому абсолютному отношению Евразийство не изменяло и не изменит.

В. ИВАНОВ

О новой эстетике

(Евразия. 19 января 1929)

I

Вопрос о единой, синтетической науке, обнимающей собой весь комплекс человеческого знания, вставал неоднократно. Наше время ставит его только в несколько иной, новой, чисто практической постановке. Отдельные отрасли науки настолько разрослись, настолько специализировались, что охват их одним умом стал совершенно невозможен.

Невозможен — но тем не менее совершенно необходим. Ибо без него наука провинциализируется, теряет связь с жизнью, отдельные ее отрасли замыкаются в внежизненное, чисто музейное существование. А современная нам эпоха меньше всего подходящая для чисто отвлеченного процветания науки. От науки больше, чем когда либо требуется руководства, чисто практического водительства в жизни, чего именно и невозможно никак ожидать от изолированных, не имеющих никаких окон в соседние области, отраслей науки, почти что окончательно друг от друга оторвавшихся и, во всяком случае, чуждых друг другу по интересам и методам.

Жизнь требует нового синтеза, новой системы наук, — взамен царствовавшей в 19-ом веке анархии равноправных и ничем между собой не связанных наук — индивидуумов, — требует нового научного мировоззрения, — т. е. объединения анархически разбежавшихся дисциплин, одухотворения их одной общей научной идеологией. <...>

Неудавшаяся марксистская попытка переоценки роли науки в современном обществе — была в то же время попыткой унификации самовольно распавшихся за последние полтора века отраслей науки. Не удалась она потому, что, хотя и была предпринята с правильной целью, но с явно ложными средствами. Ее неудача была заложена в ней самой.

Но неудача эта нисколько не опорочила правильно учтенного марксизмом направления, правильно воспринятых требований жизни: ведь если вам не удалось собрать из отдельных колес, зубцов, крыльев, ножей и т. д. — жнейки, то это вовсе не значит, что ее и вовсе не надо собирать; а ведь и здесь и там материалом являются продукты неизбежной в наше время дифференциации труда. Задача осталась задачей, — правильно поставленной, но неразрешенной...

Поклонение идеалу отвлеченной, презирающей жизнь науки, «науки для науки» — это такой же снобизм, как и эстетическая теория самоцельности искусства. Новейшее время недаром поставило проблему примата практики над теорией. От постановки вопроса Кантом — от чистого и практического разума — веет сейчас мертвециной, в таком противоположении от праксиса практического разума ничего не остается; эта постановка вопроса вряд ли кому-либо, искренне подходящему к проблеме, приемлема. В виде реакции жизнь даже слишком заострила антитезис данной тезы, слишком увлеклась практикой, действием — в ущерб теории, мышления.

Будущее должно дать синтез. Все обращения от неученых к ученым Н. Ф. Федорова, — все учение его есть попытка такого синтеза. Наше время стоит под знаком включения науки в общий контекст человеческой жизни, под знаком снижения смешных кукольных высот, на которые взогнал голую научную мысль снобизм упадочного периода. Пускай наука руководит жизнью, руслит ее, — но для этого надо, чтобы прежде всего жизнь вобрала в себя науку, поставила бы ей свои методологические задания. Звание ученого всегда было и будет почетным званием — к чему чисто театральные подмостки псевдооткровения для «непосвященных», когда все же это самое обыкновенное земное звание представителей, хотя и особо-квалифицированного, но все же простого человеческого труда. И что вызвало это языческое поклонение своему собственному могуществу, как не антитезную постановку, резче всего осуществляемую в практике революций, когда презирается и затаптывается в грязь всякий иной труд, кроме физического, когда порою право на жизнь доказывается мозолями на руках.

Настает время для синтеза. Эстетика как отрасль человеческой мысли, ведающая формообразующим началом, т. е. действительным

отношением к миру, приобретает особое значение. Эстетика всегда была одной из основных философских дисциплин. Значение этой отрасли науки за последнее время явно недооценивалось вследствие общей установки европейского юридико-формального мышления, отразившейся в традиционном искажении самих понятий, как эстетики, так и этики. Холощенная мысль западноевропейского юридика не могла понять всей первостепенности эстетического начала в жизни человека, ибо с легкой руки юридического засилья всякая проблема стала ставиться только «формально», а не материально. Отсюда — пренебрежение к двум основным отраслям человеческой мысли, не могущим быть воспринятым только формально, крепче других связанным с бытовым моментом человеческой жизни, а ими-то и должны ведать настоящие этика и эстетика. Возрождение эстетики, начавшееся за самое последнее время, также затронуло эту дисциплину во всем ее объеме, — оно восприняло не только в той части ее, которую принято называть теорией или философией искусства. А между тем как же можно обходить первостепенность той отрасли мысли, категориями которой являются такие существеннейшие, неотъемлемые принципы человеческого мировосприятия, как *ритм* и его производные *число* и *мера*.

Если мы в декадансе начала века переживали эстетствующую эпоху в этике (как во всем прочем), то сейчас наоборот, думается, наступает период этического пафоса, что несомненно даст этическую направленность и в эстетике. Какая-то служебность высшим направляющим началам проникает собой, организационно хотя бы, жизнь современного нам общества. Теория самоцельности человеческого творчества воспринимается нами уже как желание просто отмахнуться от вопроса.

Так как эстетика призвана трактовать именно о форме и т<ак> к<ак> любое человеческое проецирование вовне есть по преимуществу творчество, т. е. оформление — то искусство как главный результат творчества и служит материалом главного сюжета эстетики. Онтологически этика и эстетика как науки о воле и представлении (в настоящем, а не традиционно-философском смысле) — дисциплины чрезвычайно широкого захвата материала. Они объемлют значительную меру бытия. Но чисто гносеологически тема эстетики ограничивается областью человеческого творчества, технически понимаемого в узком смысле — т. е. в качестве философии искусства.

ОТ РЕДАКЦИИ

(Евразия. 26 января 1929)

Отмеченные повременною печатью слухи о связанных с изданием газеты «Евразия» несогласиях в евразийской среде и выступления отдельных евразийцев, равным образом печатно закрепленные, вынуждают Редакционную Коллегию, устраняясь от полемики, установить некоторые факты и снова подчеркнуть основные идеологические линии газеты «Евразия». <...>

Излагаемая и развиваемая в «Евразии» идеология не представляет собою ни новшества, ни какого либо уклона вправо или влево от основной евразийской линии. По-прежнему евразийство является органическою системою идей, хотя эта система, в силу внутреннего своего развития и в силу развития самой действительности, и ставит на очередь целый ряд новых проблем.

Основным ядром евразийства является теория и религиозное обоснование культуры, или историософская концепция. С историософией связаны и выяснение России — Евразии как своеобразного по своему существу и своим историческим судьбам культурного мира, и выяснение взаимоотношений его с другими культурами, особенно же с наиболее ему родственными культурами Востока, и определение общеисторической миссии России.

Вокруг историософии вторым концентрическим кругом располагаются проблемы современной России и прежде всего — развиваемая евразийством теория революции. Эта теория переводит евразийство в план актуальных задач и вполне конкретных целеполаганий и прогноза, выдвигая вопросы о новом правящем слое, его идеологии, демотическом советском строе, идеократии и огосударствлении революции как о ее должном завершении.

Именно здесь, во втором концентрическом круге евразийской идеологии, евразийство, исходящее из монистического, или, вернее, универсалистического понимания исторической и социальной действительности, подходит к социально-экономической проблематике. И вполне естественно, что здесь его пути пересекаются с другими попытками разрешения тех же проблем: с марксистскою теориею и синтетическою концепциею Федорова. Таким образом, само дальнейшее развитие евразийской идеологии оказывается связанным с критикою марксизма и федоровства, которое, благодаря укорененности своей в религиозной православной традиции, переводит религиозные искания русского народа в план социально-политического творчества.

Критика марксизма и федоровства позволяет отчетливо показать все своеобразие евразийского миросозерцания, преодолевающего материализм и классовую теорию марксизма и чуждого наив-

ному утопизму как марксизма, так и Федорова. Но это все же положительная критика, т. е. критика, производимая не ради критики, а ради освобождения от ограниченности и ошибочности тех верных идей и интуиций, которые содержатся в марксизме и федоровстве. Само собой разумеется, что универсалистическая тенденция и ценение материальной стихии позволяют говорить о том, что марксизм и федоровство ближе и родственнее евразийству, чем демократический релятивизм. С другой стороны, необходимо отметить, что при всей актуальности указываемых проблем для евразийства, они не могут почитаться основными и места их в общей системе евразийских идей преувеличивать нельзя. <...>

Д. П. СВЯТОПОЛК-МИРСКИЙ

Наш марксизм

(Евразия. 2 февраля 1929)

В нашей попытке освоить и пересмотреть проблематику марксизма мы наткнулись на совершенно неожиданное возражение. Оно не было бы неожиданно, если бы исходило от марксистов. Но оно исходит от П. Н. Савицкого, защищающего от нас то, что ему представляется «ортодоксальным» евразийством. (Впрочем, это словечко «ортодоксальный», может быть, выдает психологическую близость П. Н. к догматикам марксизма.) Возражение это заключается в том, что «марксизм — монистическая система. И кто говорит: «марксизм необходим» (в предыдущем предложении цитируется приписываемое нам утверждение, что «марксизм необходим, но недостаточен») — тот утверждает, что в социальных явлениях и в идейных составах мы находим только отражение материально-экономических отношений. Идее Бога здесь не может отвечать никакая реальность. А если бытие Божие признается как реальность, — то это уже не марксизм»¹. Совершенно правильный вывод — наш «марксизм» не марксизм. Но замечателен ход мысли, облакающий марксизм какой-то священной неприкосновенностью. Услышав такой аргумент от Покровского или Бухарина, мы бы несколько не удивились. Но с чего же евразийцу, хотя бы и «ортодоксальному», понадобилось охранять марксизм от всякого покушения на его «ортодоксальность»?

Наше отношение к учению Маркса менее благоговейно. Марксизм нам не представляется догматической твердыней, каждый камень которой нужно защищать до последней капли крови или

о которую надо разбивать лоб до полного сокрушения. Марксизм для нас историческое явление, разнообразное и текучее. Два момента в его процессе особенно привлекают наше внимание — его возникновение в гениальной голове его основателя из «поставленного на ноги» гегельянства и его роль в русском революционном процессе. Эти два момента мы считаем нужным различать, и интерес к каждому из них вызывается различными причинами. Русский марксизм (ленинизм) важен для нас как сила, организовавшая русскую революционную стихию и ныне (с какой мерой успеха — другое дело) организующая послереволюционное строительство. Этот марксизм — политическая, волевая сила гораздо более, чем миросозерцание. Элемент миросозерцательный в нем вполне подчинен целям практической политики. Философия его утилитарна — она целиком определяется политическим требованием, «интересами пролетариата». Благоговейно провозглашать неприкосновенность философии Сталина и Бухарина мы не считаем необходимым. Наоборот, мы утверждаем, что именно с точки зрения утилитарной бухаринский марксизм не удовлетворителен. Интересы трудящихся не обеспечиваются «метафизикой “Безбожника”» и требуют нового миросозерцания, не связанного традициями социал-демократической «ортодоксальности». Но бухаринский марксизм — философия, не отличающаяся большой увязанностью. Ее надо развязать, выбрать из нее те составные части, которые могут быть необходимы в процессе нынешнего строительства, и посмотреть, не принадлежат ли они скорее к Евразийству, чем к ортодоксальному марксизму. Так как, по нашему убеждению, именно Евразийство становится идеологией, наиболее полезной для послереволюционного строительства, и все, что для этого строительства «полезно», по существу принадлежит Евразийству.

К марксизму самого Маркса подход у нас другой. В окончательной своей форме марксизм Маркса столь же «утилитарен», как и ленинизм. Философские ценности, заложенные в нем, были принесены в жертву политическим задачам текущего момента. Создана была формула, которая разрешала задачи современности с большим приближением (с гораздо большим приближением, мы думаем, чем какая бы то ни была другая современная ей формула); хотя со временем и стала обнаруживаться ее все увеличивающаяся невязка с действительностью. В создании этой формулы философия играла подчиненную роль. Диалектика сохранила почетное, но не действенное место, царствовала, но не управляла. Первичной философской интуиции Маркса дано было одностороннее развитие. Монизм Маркса можно сравнить с луной: она обращена к нам всегда тою же стороной; тем не менее она шарообразна и другое ее полушарие тоже существует. Восстановить «другое полушарие» марксизма и значит преодолеть марксизм. Символом

(и, повторяем, только символом) такого преодоления для нас стала философия Н. Ф. Федорова, в которой именно преодолевается всякий односторонний монизм, как спиритуалистический, так и материалистический, и преодолевается, мы думаем, в направлении не только истинно-евразийском, но и истинно-христианском.

Материализм же Маркса (в общем процессе германской философии) был исторически необходимой антитезой одностороннему спиритуализму Гегеля. Принимаемый догматически, он, конечно, безрелигиозен и атеистичен. Но не менее безрелигиозен и рационалистический спиритуализм, из которого он вышел. Для христианского сознания не может быть выбора между материализмом и идеализмом — оба одинаково плохи. Но так как безрелигиозная культура в гораздо большей мере воспитывалась на безрелигиозном или лже-религиозном идеализме, исторически материализм менее вреден, чем идеализм. Для евразийцев, хотя бы и не «ортодоксальных», открытое безбожие марксизма (очень слабо увязанное с основной историсофской интуицией Маркса) не может стать соблазном — соблазны же псевдо-религиозного спиритуализма очень реальны и привлекательны многим. О догматической же неприкосновенности ортодоксального марксизма мы предоставляем пещись «ортодоксам» — Бухарину и П. Н. Савицкому.

Н. А. СЕТНИЦКИЙ

Письмо из России

(Евразия. 20 апреля 1929)

...Что касается материалов, то их я не получил и, можно думать (судя по срокам), что и не получу. Как бы то ни было, но оживление вопроса о Н. Ф. наблюдается не только у Вас. У нас здесь тоже есть некоторое движение воды. В «Известиях» была помещена заметка о нем, и даже Калинин на заседании во ВЦИК'е помянул его имя. Это — симптом. Но, очевидно, то, о чем Вы пишете, заинтересовало тех, кому сие ведать надлежит, больше чем это нужно¹. Во всяком случае здесь этот интерес отозвался вполне реальными воздействиями, естественными в наших условиях².

Теперь о Евразийцах³. О них здесь у нас известно, но немногим больше, чем в 1923 году. Вообще же каких-либо определенных людей, связанных с этим учением, здесь никто не знает. Но, может быть, они и есть; ведь современное философское, литературное, а также религиозное и сектанское подполье весьма прочно

отгорожено от всякой политики. Здесь даже общего воздуха не бывает.

Вы пишете о расколе у Евразийцев в связи с именами Маркса и Федорова. В этом нет ничего удивительного. Даже не получив Ваших материалов, по этому поводу можно сказать следующее: такой раскол не только естественен, но он даже неизбежен⁴ при всяком поверхностном, а тем более политическом подходе к «Философии Общего Дела». Организационные принципы, лежащие в основе учения Н. Ф-ча, органически не совместимы ни с какими частными попытками политического, а тем более партийного подхода к тем проблемам, которые сейчас стоят на очереди. Опыт наш в этой области достаточно богат, и с 1914 года⁵ всякая не попытка даже, а только мысль о таком соединении, мстила за себя самыми неожиданными срывами. Философия Общего Дела — ученье весьма взрывчатое и бескомпромиссное, и включение его в какую-либо иную систему только тогда может иметь хотя бы временный успех, если такое соединение связано с выяснением и полным и ясным сознанием всех особенностей соединяемых учений. То, что Вы пишете об объявлении евразийцами себя «единой партией» и о их намерении быть «наследниками коммунизма», все это здесь звучит совершенно невразумительно. Самая идея организации в форме партии и даже государства скомпрометирована до конца и никого, по-моему, абсолютно ни одной живой силы, не способна привлечь. На это могут пойти силы, ничего общего с жизнью и культурой не имеющие, но и успех их после того, что уже было, более чем сомнительный. Что касается «наследования», то и здесь следует иметь в виду следующее. Если коммунизм сейчас и умер и как идейное течение являет лишь гальванизированный труп, то коммунисты живы, они не умирают и не хотят умирать. Ставка «наследников» — счет без хозяина. Что же касается единственно приемлемой точки зрения, то для нас она абсолютно проста: никаких расчетов на чью бы то ни было смерть и на чье бы то ни было вытеснение.

Однако для нас самый существенный вопрос о соединении имен Маркса и Федорова. Это соединение, несмотря на многие возражения разного рода, сейчас единственное приемлемое⁶. Не беда, что соединяется безбожник Маркс с глубоковерующим Федоровым, важно, что соединяется элементарно активная доктрина (и в этой элементарности могущая стать разрушительной) с построенным, принципиально утверждающим высочайшую творчески-преобразовательную активность. Ведь не помешал же Маркс в свое время нашим идеалистам удариться в богоискательство (и это не плохо — жаль только, что они не взяли у него той активности, которую монополизировали коммунисты⁷). Такое соединение естественно, когда речь идет не о прыжке и не об ожидании чуда, а о лестнице

восхождений в меру способности вмещения и уразумения этих окончательных творчески-космических преобразований. Для нас это не тактический лишь ход (хотя евразийцы именно так на это и смотрят, как можно думать)⁸. С этой точки зрения всякая попытка принять сейчас здесь (да и не только здесь, а везде) только одну сторону этой лестницы поведет за собой практически безнадежный срыв, а попытка отвергнуть их вместе поведет к вульгарной апологии фашизма или даже к перерождению в него⁹. Эта опасность не является опасностью только Евразийцев. Наши коммунисты, если они и пойдут по дороге объединения со всеми живыми силами страны и не только страны в направлении борьбы с природой и провозглашения этой борьбы с нею до конца, т. е. до победы над смертью, то они безнадежно погибнут и одних задушит коммунистическая доктрина, а те, которым нужно делать какое-то дело, вырождаются в разновидность зоологического фашизма, только большего масштаба, чем это имеет место в Италии. Раковский называл, а теперь за ним и все троцкисты называют приверженцев Сталина социал-фашистами. В этом названии достаточно ясно определен путь, угрожающий нам.

То же и Евразийцы. Без верховного и высшего освящения, без ясно поставленной и отчетливо конкретизированной последней задачи (а такую задачу ставит только Федоров) они превратятся в фашистов, со всеми их недостатками и без единого достоинства. Национализм итальянский представляет живую монолитную силу, Евразийский национализм (комплексный, т. е. сказать не может рассчитывать на сколько-нибудь прочное единство, он так же слаб и беспочвенен, как идея социалистического пролетарского (т. е. по прямому смыслу безотеческого) отечества, на которой единственно можно строить социализм в одной стране¹⁰.

Отвергая Федорова, Евразийцы могут занять единственную позицию: Федоров против революции, Федоров против безбожия, Федоров и Маркс — антиподы¹¹. Чтобы отстоять эту формально и словесно безупречную позицию, нужно Федорова лишить пафоса активности. Прodelать над ним это уже пытался в свое время С. Булгаков и близкие к нему мыслители. Для этого нужно признать построения Н. Ф. Федорова весьма ценными, важными, нужными, истинно христианскими и безупречно православными, в то же время утверждать, что именно в силу этой высоты своей они невыполнимы и неосуществимы, что они представляют дерзновеннейшее, что создало человечество, и хорошо, что время от времени являются такие дерзновенные умы, но идти за ними и выполнять их проекты — безумие и даже говорить об этих проектах как жизненных могут только безумцы. Это обычный путь сказавшего: «ей, иду, Господи», но не пошедшего¹². Признав все это лучшим и достойнейшим, не сделать ни шагу в направлении воплоще-

ния этого здесь на земле. Это путь жизненного осуществления того, что мы называем антиномической ересью, которой больны почти все наши современники в разных формах и степенях¹³. Практически же, кто не воплощает добра, тот с неизбежностью будет делать зло; и звериный фашизм, и не менее слепой и звериный социал-фашизм или коммунизм — вот результат.

Марксом надо начинать и Федоровым кончить приходится не только потому, что здесь у нас Маркс в особом почете. Здесь имеется и более глубокая историческая связь: и Маркс, и Федоров гегельянцы (Федоров через Герцена)¹⁴, только Маркс застрял на антиномической диалектике, а Федоров создал динамическую проектику. Маркс создавал здание исторического, экономического материализма, исходя из антагонизма движущихся и взаимноотталкивающихся хозяйственных систем, не сводимых одна к другой. Федоров заложил здание проективистического экономического динамизма, где снимаются противоречия и противоборства стихийно-слепой экономики¹⁵ и строится план цельного и целостного хозяйства, подлинной экономии — домостроительства человека в космосе.

Ценность Маркса по сравнению со всеми современными антиномистами в том, что он не только утверждает антиномизм двух хозяйственных систем, но и делает выбор, решается на действие. Этот действенный момент делает марксизм учением, которое можно противопоставить всем остальным современным философским построениям. Все они по сравнению с марксизмом страдают безнадежной абулией. Это единственное среди учений, которое с созерцанием и познанием соединяет обязательство действия. Отсюда полная невозможность¹⁶ победить его, несмотря на многие и даже бьющие в глаза его промахи, пробелы и просто ошибки. Сколько бы возражений ни было воздвигнуто против него и как бы вески ни были они — все это оружие в руках у принципиальных паралитиков. Выход из порочных кругов, в которые заводит канонизированная Марксом¹⁷ диалектика, может быть найден только на почве Философии общего дела. Это тоже действенное учение. Признавая диалектику слепым процессом, Федоров не становится на одну сторону диалектического круга, хотя бы в его обратном движении от антитезиса. Он говорит не просто о синтезе, а о «всеобщем синтезе» («всеобщий синтез, или супраморализм»), представляющем выход сознания из диалектического круговращения и переходящем в устремление всех сознанием освещенных сил к последней завершительной точке процесса. Диалектика у него превращается в строительную проективную динамику. Не Евразийцам только, но всем, кто думает и хочет как-то действовать и что-то делать, надлежит поставить перед собой ясный и точный вопрос: почему марксизм оказался такой силой, что такие люди, как Бухарин, рискуют го-

ворить даже о диктатуре марксизма¹⁸. Решать этот вопрос доктринерством вождей, своеобразным фетишизмом, говорить о том, что марксизм — род религии, — все это просто не умно. Но даже не решив, а просто правильно поставив вопрос: «А почему же Маркс?», мы с неизбежностью упираемся в следующий вопрос¹⁹: «А что же дальше? Кто покажет пути будущего строительства» — здесь возможен только один ответ, одно имя: «Федоров!» Кто-нибудь, может быть, рискнет спросить: «А почему же он?» На это придется сказать: «Ведь никого больше нет, кто дерзнул бы говорить о темах, поставленных перед миром русской революцией, кто указал бы путь вперед от нее, а не тянул бы в старое болото старыми избитыми путями, ведущими к гибели»²⁰.

П. П. СУВЧИНСКИЙ

По поводу писем Н. Ф. Федорова

(Евразия. 4 мая 1929)

1

Современный русский интерес к Федорову, автору «Философии Общего Дела», и к его гениальной метафизике — неслучаен. Он, по видимому, знаменует собой намечающийся процесс усложнения ярко господствующего в современной России государственно-светского рационализма — первичной темой русского христианства.

Вопрос о Федорове не исчерпывается его личной гениальностью, но тесным образом связывается с типологией той удручающей и беспросветно безвкусной социальной и культурной среды русских 80—90-х годов, которая глушила и деформировала федоровские «проекты», сохранившие все же свои сверх-временные горизонты. Материальное оформление федоровских замыслов, так, как оно складывалось, несмотря на все отшельничество Федорова, в окружавшей его среде глухого и бескультурного консерватизма того времени, — представляет собой сплошь и рядом мучительный гротеск и указывает на полное несоответствие между гениальным личным опытом Федорова и его умением разбираться в ценностях окружавшей его культуры, политики и искусства. Примерами этой неразборчивости полны помещаемые ниже, впервые публикуемые письма к В. А. Кожевникову. К ним относятся и все рассуждения Федорова, связанные с картиной художника Матвеева, изображающей «преклонение прусских коро-

лей перед Кремлем»¹, отношение к «духовной» опере «Христос» Рубинштейна² как к значущему произведению искусства, планы международного сближения через библиотечные обмены³ и т. п. Но показательнее всего заключенные в письмах две редакции «Величанья, или Похвалы Пасхе». Если в данном случае, с одной стороны, раскрывается самая глубина религиозной интуиции «Общего Дела», то с другой — здесь обнаруживается вся неуклюжесть федоровской терминологии и наивное желание философичности своих формулировок переложить в формы «светской поэзии»⁴.

Кроме того, не следует упускать из виду, что основным литературным кругом, близким к Федорову, была убогая и реакционная среда бартеневского «Русского Архива». Этим далеко еще не исчерпывается все трагическое несоответствие между Федоровым и его «современностью».

Для того чтоб увидеть непреходящую и действительно актуальную ценность федоровской гениальности, необходимо сделать некоторое усилие и отвлечься от несообразности и анахронизма ряда идей и понятий, заключенных в публикуемых письмах, как то: слово «самодержец» в «Величаньи Пасхи»; идея международной русской миссии, выраженная в статье «Международная благодарность» В. А. Кожевникова, и наконец та наивная форма, в которой Федоров мыслил осуществление одной из своих основных идей, — а именно идеи регуляции природных сил.

Культурно-философское место Федорова и самый образ его личности в высшей степени символичны для русской социологии и истории, даже более показательны, чем историческое место и образ Достоевского, которого обычно принято считать наиболее ярким выразителем диалектически сложного сознания русского шестидесятничества. Как в Достоевском, так и в Федорове определяющим началом их биографии и мирозерцания явилось диалектическое столкновение темы революции и консерватизма. Но в то время как у Достоевского лично-биографический опыт революции и последовавшее за этим столь же субъективное разочарование в ней сделали из него лишь пассивно-ожесточенного противника революции и психоаналитика-карикатуриста революционного сознания, — Федоров, быть может, бессознательно, поднял проблему революции до самой высоты ее метафизического значения.

Страх перед нигилистическим бунтарством заслонил для Достоевского объективную природу революции, коренящуюся в натуральных процессах экономики и социологии, что и лишило Достоевского всякого исторического и метафизического отношения к революции и ограничило его понимание сферой революционного психологизма.

В противоположность Достоевскому, Федоров, совершенно чуждый как революционной, так и реакционной психологии, с небывалой силой поставил тему революционного проективизма, дав русскому сознанию религиозный смысл и оправдание исторической цели революции.

При всей внутренней встревоженности и иступленности Достоевского, его мирозерцание имеет внутреннее равновесие и внешнюю видимость психологической системы, что и лишает Достоевского качества и признака органически-народного — выступающего из народа — гения и придает ему печать профессионала-литератора в специфически-социальном смысле этого слова.

Что же касается Федорова, то его неуклюжая и фантазмагорическая метафизика не только до глубины народна, не только в высшей мере символична для русской истории, но и имеет в себе силу, могущую стать народным историческим мифом.

2

Если искать исторические аналогии, то современный пафос советского государственного строительства может быть формально сопоставлен с эпохой трех последних четвертей 18-го века, когда после Петра Великого русская империя стабилизировалась в формах дворянской классовой монархии. Отличительным признаком этой эпохи, апогей которой совпадает с царствованием Екатерины Второй, является интенсивное государственное строительство, осуществляемое в авторитарных формах одним резко выделенным из всего народного массива классом, типология и сознание которого определяются характерным сочетанием гуманистически-просветительного пафоса, соединенного с атеизмом, организационной энергии и широты международных политических перспектив. Несмотря на многообразие событий и внешних смен, фасад русского имперского рационализма продержался примерно до 30-ых годов 19-го века. (Севастопольская катастрофа была лишь внешним обнаружением внутреннего кризиса.)

Имперский фасад, позволивший дворянскому классу создать свою культуру, в то же время явился тем упором, который дал возможность этой культуре утвердиться в своей рационально-позитивистической сущности вне каких-либо прямых воздействий со стороны народной стихии и ее религиозной психологии и метафизики.

После того как имперский фасад потерял свою устойчивость и непроницаемость, что было непосредственно связано с проникновением в среду дворянской культуры широкой волны разночинцев, начинается в их лице первый натиск народной стихии на вер-

хи культуры и государства, обусловивший собою как зарождение широкого революционного процесса, так и ликвидацию русского имперского рационализма, частично перешедшего в революционный рационализм, а частично воспринявшего народную метафизику.

Будучи подавленной тяжестью государственного и крепостного тягла и официального имперского рационализма, народная стихия обнаруживала свою метафизическую энергию, обычно пассивную (оставляя в стороне и старчество, и народных святых), лишь в мистическом сектантстве, бывшем всегда показателем и признаком духовной тревоги и неблагополучия.

После того как народная метафизика начала существенным образом проникать в сферу интеллигентского сознания, сменившего дворянский рационализм, в русской культуре начались анархические процессы, в которых революционный рационализм сталкивается и сочетается с охранительным; народная метафизика обуславливает собой интеллигентский атеизм и в то же время разрушает его. Создается своеобразная взаимозависимость и в то же время взаимное отталкивание между русской политической традицией, назревающей революцией и подспудной народной метафизикой. Этот болезненно-острый процесс приводит к сложнейшим идеологическим и социально-классовым деформациям, взрывая изнутри мирозерцательные и государственно-социальные устои имперской России.

Историческое место четырех наиболее замечательных русских религиозных людей — Гоголя, Достоевского, Толстого и Федорова — обусловлено прежде всего тем, что они появились в том цикле русской истории, когда стихия народной метафизики внезапно подступила к традиционно-правлящей культуре социальных верхов*. Если этот культурно-исторический кризис обусловил возможность появления Гоголя, Достоевского, Толстого и Федорова, то он же явился причиной того, что никому из них, за исключением одного Федорова, не удалось органически-цельно и исторически-верно построить свое учение.

Ни мистическое западничество Гоголя, ни искусственно-надрывная синтетичность Достоевского, ни односторонняя этическая гениальность Толстого не выражают всей полноты исторического и метафизического содержания русской религиозности. Несмотря на всю подлинность их религиозного опыта и всю значительность

* Образ Хомякова как наиболее значительного выразителя славянофильства стоит в стороне. Его религиозное сознание оформилось в гармонической богословской системе и по существу чуждо социально-государственной встревоженности русского 19-го века и его духовным соблазнам и срывам.

личного дела каждого из них, все они деформированы неблагоприятием своей эпохи в гораздо большей мере, чем Федоров, который отражает кризис и неблагоприятие своего времени лишь в формах внешнего гротеска, а не в виде внутренней душевной надломленности и трагедии.

3

Религиозное сознание Федорова, лишенное какого бы то ни было психологизма, с небывалым ясновидением сочетало критику основ социально-экономического строя капитализма с историческим проективизмом путем возведения всего религиозного, исторического и социологического опыта к основной метафизической цели христианства — победе жизни над смертью. Одновременная укрепленность Федорова в метафизике, истории и социологии охраняла его от деформирующего страха перед революцией и, вопреки реакционности создавшей Федорова эпохи и ныне господствующему в России революционному позитивизму, сделала его подлинным метафизическим современником революции.

4

Разложение имперского рационализма 18-го века было обусловлено возрастающим давлением народных сил, в которых историческая энергия еще далекой, но неизбежной революции неотделима от подсознательной и стихийной народной метафизики. Все последовавшие деформации интеллигентского и государственного сознания России были вызваны тем, что после коренного подрыва дворянско-имперского рационализма народно-психологическое влияние на верхи русской культуры не уравновешивалось социально-экономическим и политическим положением и правами самого народа. Подобное несоответствие и дало возможность реакционной идеологии второй половины 19-го века отождествить «народность» и «охранительство», причем продолжающаяся эксплуатация и корыстное игнорирование народа прикрывались лженародным стилем власти и религиозно-психологической идеей народного самодержавия.

Это соблазнительное и болезненное смешение искусственных идеалов с исторической реальностью более всего сказалось на Гоголе и Достоевском и менее всего на Толстом и Федорове. Поэтому религиозное и учительское сознание Толстого и Федорова менее искажено исторической эпохой и потому особенно близко к русской современности.

Новый русский государственный рационализм, определяющий собой эпоху революции и энергию советского строительства, так же как и дворянский рационализм, рано или поздно должен усложниться темами русского метафизического сознания. Однако современная культурно-политическая обстановка существенно разнится от обстановки начала 19-го века. В настоящее время народ действительно овладел политическим и социальным аппаратом своего государства, и им достигнута принципиальная социологическая стабилизация русского процесса. Поэтому духовное усложнение теперешнего рационалистического культурного сознания России будет происходить без социальных перебоев и потрясений и вне хаотической социальной чрезполосицы 19-го века.

Невозможно, конечно, предвидеть каковы будут религиозные процессы ближайшего русского будущего и кто будет их идейными выразителями, но можно с уверенностью сказать, что и те и другие будут более органически здоровыми и духовно-полновластными, чем многое в религиозной истории русского 19-го века. И Федорова надо считать основоположником новой органически-народной традиции религиозной мысли и дела.



П. Н. САВИЦКИЙ

Газета «Евразия» не есть евразийский орган

<...> Газете «Евразия» чуждо представление о евразийстве как о цельной и в основных чертах *последовательной* системе. Отдельные положения представляются разрозненными, неизвестно почему привлеченными, противоречащими друг другу. В составе разнородных положений находим и пропаганду идей Н. Ф. Федорова. Можно приветствовать ознакомление с идеями этого интересного мыслителя. В газете «Евразия» ознакомление это ведется в тонах «федоровского сектантства». Это обстоятельство и побудило, вероятно, Н. С. Трубецкого назвать «федоровство» в числе тех учений, «не имеющих ничего общего с евразийством», которые отражает газета «Евразия». — Федоровство проповедуется в ряде «руководящих» статей газеты. Примечательно, что именно федоровство никак не совместимо с тем «дуализмом» религии и «политики», или иначе — «первично религиозным дуализмом», который утверждается в других «руководящих» же статьях газеты (см. выше)¹. Ведь именно федоровство утверждает религиозный смысл всякого социального и даже технического деланья; чрез это делание оно думает указать путь к воскрешению мертвых. Об отделении «области собственно религиозной и церковной жизни... от проблем и потребностей социально-политической жизни» здесь просто не может быть и речи. Одновременное утверждение пресловутого «дуализма» и федоровского «общего дела» — это один из примеров той логической и теоретической беспомощности, в которой пребывает газета «Евразия». Другой подобный пример — это попытка сочетать апологию марксизма с каким-то (хотя бы и невразумительным) признанием религиозного начала.

Возвращаемся к вопросу о «федоровстве». Для того чтобы православным евразийцам были ясны основы собственного их «мироделанья», — небесполезно подвергнуть критике те «федоровские» воззрения, которым дается место в газете «Евразия». В этом смысле особенно характерны «письма из России», помещенные в № 3-ем

«Евразии»². Они снабжены «поощрительным» примечанием от редакции. Прежде всего, нужно сказать, что православному евразийцу существенно чужд тот оттенок «хилиазма» или мысль об окончательном и последнем разрешении всех проблем еще в пределах земного существования, которое сказывается в названных письмах. «Самое существенное сейчас найти и дать эту стягивающую все стремления точку. И не тактическую только, какой является мысль о социальной революции и т. п., а окончательную и последнюю» (письмо первое). Евразийцы знают, что в пределах земной жизни такая «окончательная и последняя» точка не может быть найдена. Тем больший смысл для православного сознания приобретает уверенность, что бытие не ограничивается рамками земного существования. Если вспомнить, какое огромное религиозное содержание связано с этими вопросами, — странным и даже кощунственным покажется делаемое в том же письме обращение к коммунистической власти с настоянием «наметить разрешение последних и окончательных проблем». — Двусмысленно понятие «диктатуры спасения», выдвинутое в письме втором. Спасение кого? — душ? и какими средствами? — внешнего принуждения и «большого строительства»?³ — Если так, то православная евразийская мысль должна решительно указать на несообразность этой концепции. Самое представление о «диктатуре» противоречит христианскому пониманию *спасения*. Ибо здесь не может быть внешнего принуждения, на которое указывает «диктатура». И внешнее делание является выражением и следствием *деланья внутреннего*. — Не меньшие сомнения возбуждает письмо третье. «Я всегда помню слова Николая Федоровича, который говорил, что вражда против христианства есть “недоразумение”, что христианство — общее всех, в том числе и атеистов, дело, и надо думать, что вдумчивые и искренние атеисты лучше всех этих блудливых и слюноточивых мистиков и всяких любителей тайны, пугающихся собственной темноты». Как бы ни относиться к «блудливым и слюноточивым мистикам», приходится признать, что эти слова не дают и отдаленного представления о силе и реальности злого начала в мире. Наоборот, в них видно стремление ступать грани между Добром и злом, представить существующее в виде не поддающегося анализу месива. Это, впрочем, отвечает общему характеру газеты «Евразия». — И то, что упомянутые «письма из России» появились в газете без оговорки о несогласиях, лишний раз доказывает, что газета «Евразия» не есть евразийский орган. Ибо евразийству неискоренимо присуще ощущение реальности злого начала в мире. <...>



В. Н. ИЛЬИН

**О религиозном и философском
мировоззрении Н. Ф. Федорова**

Столетняя годовщина Николая Федоровича Федорова (1828—1903) прошла почти совершенно незамеченной. Это невнимание к великому мыслителю и праведнику, несомненно, один из тягчайших пунктов, вписываемых историей в обвинительный акт русскому, поистине многогрешному, обществу. Кажется, нет таких ничтожеств, недостойных даже упоминания, которым в свое время, да и в наше тоже, не справлялись смехотворные юбилеи. Это, впрочем, и не удивительно. В русской общественности всегда происходил, если так можно выразиться, отбор наыворот. Прославлялось, выделялось и отмечалось пошлое, никуда негодное, в огромном большинстве случаев даже вредное. Возвеличивание ничтожеств — вот критерий, по которому объединялись правые, левые и средние. Рука об руку с отбором ничтожеств шло замалчивание всего, что носило на себе печать подлинной ценности. Даже великие люди русской земли входили в общество и принимались главным образом темными сторонами своей личности или же тем, что могло показаться темным. Особенно в этом отношении не повезло в России философским, миросозерцательным ценностям. Великие философы, и свои, и чужие, никогда не были популярны в русском обществе, которое, несмотря на свой радикализм, всегда склонялось в сторону инфантильной мещанской середины, представляемой английскими сенсуалистами (Юмом, Локком), французскими материалистами (Ламетри, Гольбахом) и в последнее время — препарированным под легенду Марксом. Приходится удивляться невероятному количеству злых глупцов — мелкого и большого калибра, рожденных и принятых русским образованным обществом. Философская тупость, противление Логосу, смыслу, гармонии, грех тьмолюбия, обскурантизма всегда были свойственны русской душе и особенно русской интеллигенции.

Но Федоров никогда не был повинен ни в грехе «глупости гениев», ни в приобщении к кругу ничтожеств, в нем нет «темной середины», он насквозь светится, сияет, и слово его — растворено подлинной христианской солью, — оно от Логоса. Кажется, это единственный русский человек, до конца сознававший ответственность за каждое сказанное слово. Но потому и каждое слово Федорова — драгоценность. Словом Логоса создается мир, отпадением от Него — разрушается. Мир несомненно разрушаем развратным пустословием злых глупцов, хотя бы они и казались себе и другим большими умниками. «Благословением праведных создается град, а устами нечестивых разрушается» (Притчи 11, 11).

Гниющему и гноящему пресному пустословию русской общечеловечности противостоит нетленный «гений с солью» — Федоров.

Две великих духовных добродетели отмечают Федорова как мыслителя и ставят его в положение царя и судьи среди сонма других мыслителей. Первая добродетель — праведная жизнь — житие. Федоров, кажется, единственный (если не считать Сократа) философ с житием *, а не с биографией. Он «уже одною своей жизнью вносил в окружающее много доброго и поучительного» **. Про кого из философов можно сказать, что он обладал этим свойством в высшей мере? — особенно, если речь идет о наших временах. Про кого из мыслителей новой философии можно сказать, что его жизнь заключалась в «самоотверженном служении ближним всеми силами и способностями»?.. *** Кто из учителей мирозерцания боялся денег «как чего-то ядовитого, заразного и мерзкого» **** — притом, не будучи ни утопистом, ни революционером, ни социалистом, — да устыдятся сих дел мастера, часто низкие корыстолюбцы и жадные торгаши!

Есть, однако, недостаток у специалистов «науки о мирозерцании» более тягостный, можно сказать, уничтожающий. О преподавателе Серафиме нам передают, что он не пожелал принять какого-то профессора, учуяв своим ясновидением, что он не знает своего предмета, что ему не мешало бы еще поучиться. Увы, этот недостаток общераспространенный не только среди тучи академической мелюзги — им страдают по причине порока лености и те, которым

* Элементы «жития» в сильной степени присутствуют в биографии Г. С. Сковороды. Последний, однако, не может быть сравниваем с Федоровым ввиду полного несоответствия пропорций и типа философствования — хотя оба были преимущественно богословами.

** Некролог Некрасовой. «Русские Ведомости» № 353 от 24 декабря 1903 г.

*** Статья П. Я. Покровского — «Московские Ведомости» №№ 23, 24, 25, 26 от 23—26 января 1904 г.

**** Сообщение В. А. Кожевникова, см. Н. Ф. Федоров, «Философия Общего Дела», т. I, вып. I. Биографический очерк А. Остромирова, Харбин, 1928, стр. XV.

не отказано в возможностях больших знаний. Не таков был Федоров. Подавляющая ученость возносит его на такую высоту, на которой эпитеты «профессора», «ученого» просто ничего не значат. По единогласному свидетельству, он знал содержание всех книг Румянцевского Музея, которого библиотекарем он состоял. При всем том знание содержания этого книгохранилища было для него делом, так сказать, минимальным; он постоянно пополнял свое ведение во имя интересов науки и ученых. Им руководила не честолюбивая претензия на энциклопедизм, но сердечная любовь ко всем сторонам знания, ко всем его проблемам. Он достиг того, что мог дать любому специалисту любую детальнейшую справку по его предмету, с относящейся сюда библиографией на всех важнейших языках. Это касалось в такой же мере знаний естественнонаучных и прикладных, как и философски-гуманитарных. Тут есть, действительно, нечто чудесное, и это чудо — Божий дар знания в ответ на дух любви великого праведника. Дух любви привлек дух знания, и мы на конкретном примере жития великого русского мыслителя воочию убеждаемся в неразрывной связи, существующей между знанием и любовью.

Новое время, и особенно наша эпоха, почти совершенно утратили истинный смысл и великую глубину, заключающуюся в слове «философия» с ее превосходным синонимом, возникшим из недр германского гения; синоним этот — «наука о мирозерцании» (*die Weltanschauungslehre*). Совершенно устранены из поля зрения философов две великие, неразрывно связанные между собою истины: 1) подлинное знание соединено с его действенным осуществлением, и подлинная мудрость, не выраженная так или иначе в личности ее носителя, не есть мудрость; 2) чтобы созерцать мир, надо его иметь в себе, надо его принять, а это доступно лишь любви; любовь же не может оставаться безучастной зрительницей страдания, вражды и смерти — в противном случае она не любовь. Знание, любовь, деятельность — взаимно обусловлены.

Над этими двумя основными истинами царит их источник: верховная истина о вечной жизни и вечном блаженстве. «Кто нашел Меня, тот нашел жизнь», — говорит Сама Премудрость (Притчи 8, 35). То, что не есть вечная жизнь и вечное блаженство, или то, что не ведет к ним, естественно, не может быть названо мудростью, а любовь к нему, естественно, не может быть названа философией. Скорее здесь может речь идти о лже-мудровании, лже-философии и суетном знании. Отсюда и суровый приговор Федорова над лже-философией и суетным знанием: «Если предмет науки заключается в разрешении вопроса о причинах вообще, то это значит, что наука занята вопросом — “почему сущее существует?” — так как оба эти вопроса, очевидно, однозначущи. Вопрос же, почему сущее существует, — вопрос, очевидно, неестественный, совершенно

искусственный. Но как неестественно спрашивать, *почему сущее существует*, так вполне естественно спросить, *почему живущее умирает...*» *

Стоит углубиться в этот основной лейтмотив федоровского «научения», чтобы всякий искушенный в философии беспристрастный исследователь немедленно констатировал: здесь налицо своеобразная активно-прагматическая и реалистическая постановка онтологического аргумента. Бытие есть очевидность, и лишь смерть оказывается страшной проблемой. Отсюда идея задачи воскрешения как доминанта всего творчества Федорова. Поэтому у Федорова как бы стоит знак равенства между философией и воскрешением, так как для него воскрешение есть предел философии, и в этом смысле можно и нужно сказать, что Федоров все силы свои положил на реализацию термина «Философия» (= любомудрие), т. е. в нем была любовь, в нем была мудрость, в нем было *предельно* активное стремление к действительному осуществлению любомудрия. Все, что можно было сделать силами одного человека, чтобы явить на деле любомудрие, — Федоров сделал. Во второй раз человечество увидело Сократа **, т. е. человека, за которым уже кончаются возможности тварные и начинается боготварность. Отсюда и своеобразный натуралистический оптимизм Федорова — лично ему несколько не вредящий, но в «федоризме» превращающийся в грозную возможность еретического соблазна, — к сожалению, ныне, кажется, реализующегося ***.

Однако явление Сократа после Христа должно быть совершенно особенным. И «Московский Сократ» — явление совершенно новое, если не считать уже упомянутого натуралистического оптимизма (свойственного и древнему Сократу в связи с рационализмом) — ибо таинственным голосом, звучащим в душе нового Сократа, было слово Логоса.

* «Философия Общего Дела», т. I, вып. 1. Харбин 1928, стр. 13.

** Московским Сократом назвал Федорова проф. С. Н. (ныне протоиерей) Булгаков («Два Града», т. II, М. 1911, стр. 261).

*** Сущность всякой ереси есть однобокость — гипертрофия какой-либо из сторон многоединой истины. У Федорова есть две стороны, подвергающиеся опасности однобокой гипертрофии. Его священно-христианский антропологизм, не мыслящий себя в отрыве от богочеловечества и являющийся осуществлением заветов Богочеловека-Спасителя, превратился у Валериана Муравьева в космический безбожный утопизм с коммунистическим привкусом (В. Муравьев. «Овладение временем». Москва, 1924)¹. Идея воскрешения и борьба со смертью превратилась у автора интересной брошюры «Смертoboжничество (1926, аноним) в фактическую борьбу с сотериологическим догматом о спасительности кенотической смерти (т. е. с догматом «Смертию смерть поправ»).

Борьба с номиналистическим пониманием науко-философии (науко-учения), борьба с риторико-номиналистическим пониманием истин христианства — вот поле битвы, доставшееся в удел на жизненном пути Федорова. Стремление к реализации делает Федорова литургистом в предельно глубоком смысле слова.

Н. Федоров вскрывает в православной литургике ее глубокий действенный смысл и воспитательное значение. Для него церковный календарь — подлежащая осуществлению школьная программа, а храм воспринимает значение и достоинство великого училища*. Но так как литургия есть учение о священном общем деле (литургия и значит — общее дело), то, с другой стороны, философии Федорова органически присуще учение о единстве и о причинах разделения. Отсюда центральная литургико-моральная идея Федорова — о значении основного догмата христианства о Пресвятой Троице как учения о совершеннейшем Соборе и связь этого учения с идеей воскресения и вечной жизни. «Божественное Существо, Которое Само в Себе показало совершеннейший образец общества, Существо, Которое есть единство самостоятельных бессмертных личностей, в своей полноте сознающих и чувствующих свое неразрываемое смертию, исключаящее смерть единство, — такова христианская идея о Боге, т. е. это значит, что в Божественном Существом открывается то самое, что нужно человеческому роду, чтобы он стал бессмертным. Троица — это Церковь бессмертных, и подобием Ей со стороны человека может быть лишь Церковь воскресенных. В Троице нет причин смерти и заключаются все условия бессмертия»**.

Литургически эта центральная мысль Федорова находит свое полное подтверждение, между прочим, в том огромном символическом значении трисвещника, которое он имеет во время служб Пасхальной Недели и особенно в Пасхальную Ночь***.

* См. выдержки из III-го тома «Философия Общего Дела» (Журнал «Путь» №10, апрель 1928, стр. 21—27).

** «Философия Общего Дела», ред. В. А. Кожевникова, т. I, стр. 68.

*** Первый шаг к преодолению риторического опустошения центрального догмата Православия о Пресв. Троице сделал митрополит Антоний в своей знаменитой речи «Нравственная идея догмата Пресв Троицы»². В этом смысле нельзя не признавать огромного исторического значения за основанной этим богословом «нравственно-психологической школой» — именно в смысле преодоления банального риторизма. Однако специфические особенности мышления митр. Антония — его антионтологический рационализм и своеобразное, монофизитского типа, обесценивание человеческого момента в богочеловечестве легли непреодолимым препятствием на пути к продолжению столь блестяще начатого дела.

Наконец, так как отпадение от реальности и единства есть тление, разрушение и смерть, то учение Федорова естественно венчается учением о борьбе с нереальностью, разъединением и тлением, т. е. со смертью (смерть — царство разъединенных теней). Реально-действенно-любовный и литургический характер мирозерцания Федорова естественно и с особого рода внутренне-логической закономерностью увенчивается учением об активном воскрешении мертвых. Любовь к мертвым есть любовь к отцам. Литургия — отцовское предание. Отсюда — культ отцов, крестно-философский ход на могилы отцов для воззвания их из мертвых. Отсюда православное возглавление Пасхой, отсюда таинственная связь с личностью и учением преп. Серафима Саровского.

Итак, перед нами — окончание знаменитой многозначительной средневековой борьбы номинализма и реализма на русской почве и в пользу реализма. Вот где оправдание православно-литургического мирозерцания. Вот почему Федоров поражает одновременно необычайной простотой и последовательностью и в то же время блещет неслыханной новизной, смелым дерзанием.

Но все же это дерзание, а не дерзость. Дерзание по слову Спасителя: «Дерзайте (θαρσετε), ибо Я победил мир» (Иоанн 16, 33). «Философия Общего Дела» идет двумя руслами: техническим и литургическим. Причем так, что техника руководится литургическим заданием, а литургия осуществляется технически. Нас это не должно поражать, ибо техника, чтобы быть богоугодной, должна иметь целью служение Богу и ближним, а литургия вообще осуществляется в своей материальной части через технику (храмостроение, возделывание хлеба и винограда, изготовление всевозможных принадлежностей богослужения). В центре литургии и техники в качестве объединяющей инстанции является для Федорова Воскресение — Праздник Пасхи как задача, основная решения которой положено Воскресением Господа Иисуса Христа. Отсюда — имеющая огромное практическое значение задача объяснения зла, смерти, распада, борьбы. Здесь гносеология и онтология Федорова стоят все время в связи друг с другом через священную мистерию Праздника Пасхи. Но здесь и ахиллесова пята учения Федорова. Дело в том, что оно является органической принадлежностью личности автора «Философии Общего Дела» и вне нее почти неминуемо грозит срывом, пародией, сектанством и даже ересью.

Особое значение, которое придает Федоров знанию (естественным наукам) одновременно с трансцендентными перспективами, им раскрываемыми, — делают его своеобразным метапозитивистом и метагуманистом при яркой противопоставленности и даже враждебности обычным позитивизму, критицизму и гуманизму. Трансцендентные же цели, к которым Федоров направляет техни-

ку, — делают его метатехником, а его философию техники — метатехницизмом. Надо отдать ему справедливость: додумывание до конца XXVI главы Евангелия от Матфея (Страшный Суд), XVII главы Евангелия от Иоанна (Первосвященническая молитва Иисуса Христа) в связи с додумыванием до конца основных проблем философии, не могут не привести к тем выводам, к которым пришел Федоров. Резюмируя эту важнейшую сторону философии Федорова, Остромиров говорит: «Всякая теория должна стать рабочей гипотезой, философия — планом, символ — проектом, догмат — заповедью. Вера без дел мертва. Мысль без действия обманна и призрачна и иллюзорна» *.

Все это, несомненно, вполне согласно с христианством и вытекает из евангельских текстов, которые человеческая рутина, лень, нерадение и жестокосердие превратили в риторическую и лицемерную фразеологию, да еще с кощунственной ссылкой на Церковь и Предание.

Федоров поистине храбрец мысли, ее герой, и по сравнению с ним, жалкими пигмеями кажутся утописты, отрицатели и всякого рода радикалы. Здесь нельзя не заметить, что проф. И. И. Лапшин, писавший о «трусости мысли»³, почему-то думал, что «трусость мысли» заключается в недодумывании до конца отрицательно-рационалистических позитивистских, «просветительских» и т. п. выводов. Он не предусмотрел, что возможна «трусость мысли», состоящая в недодумывании положительных, анти-рационалистических, онтологических позиций. Героем этого додумывания был, несомненно, Федоров. Равным образом додумал до конца Федоров и прагматизм в его здоровой и положительной части. Одного только не додумал Федоров — той истины, которая заключается в пессимизме, хотя он и чувствовал, что «буддизм есть сознание и осуждение зла во всей его полноте» **. Впечатление было такое, словно зло для него вовсе не существовало. Тут мы сталкиваемся с особым рода странным явлением, которое можно было бы назвать дефектом анти-аскетической праведности, каковой была, несомненно, праведность Федорова ***. Отсюда и нечувствие им до конца безнадежно испорченной злой воли; а ведь именно она-то и приводит неминуемо к трагедии Страшного Суда, приходящей сверху

* А. Остромиров. Николай Федорович Федоров и современность. Вып. II. Харбин, 1928, стр. 10.

** Философия Общего Дела, т. I, стр. 211. Цит. у А. Остромирова, стр. 48.

*** Житие Федорова является одним из величайших образов воздержания — но последнее вытекало у него из мотивов своеобразного альтруизма, а не возникло на почве осуждающего зло мира аскетического подвига. Надо сознаться — воздержание Федорова было типично интеллигентским.

в виде Апокалиптической Божьей грозы. Автор этих строк, вопреки «конвенциональному» (условному) пониманию Апокалипсиса, как оно является у Федорова, на почве его анти-аскетического оптимизма, утверждает следующее: Апокалипсис и Страшный Суд потому и будут, что могли бы не быть, т. е. что наличие зла, при свободной возможности не быть злым, приводит к Апокалипсису и Страшному Суду.

Замечательно, что само учение Федорова, при всей его близости и незлобности, есть в большей степени суд над капитализмом и сексуализмом, чем все кровавое шутство злодеев-самозванцев марксо-коммунизма, — подсудимых, присвоивших себе право судей. Критика неродственного и немирного состояния людей у Федорова тесно связана с отвержением власти капитала и власти мещанской половой проблемы, пошлого мещанского «амура», мелко-бесовской буржуазной эротики, ставшей клоакой всяческого безобразия, непотребства, злобы, лжи, пошлости и шутства (моды!). Попытка освободиться от этого Толстой в героическом порыве «Крейцеровой Сонаты». Попытка сделать это и Ленин, по-марксистски «плюнув на этику» и по-интеллигентски презрев «эстетику», но оба оказались бессильны. Лишь благовонной солью Федорова погашаются смрад и пошлость капиталистического разделяющего эгоизма и безлюбовной буржуазной эротики — ради подлинной любви «агапы» Общего Дела. «Плод праведника — древо жизни» (Притчи 11, 30).

Гносеология и онтология Федорова до конца свободны от каких бы то ни было упреков в «надстройке» (Маркс) и «сублимации» (Фрейд) над капитализмом и эротикой, чего, увы, нельзя сказать почти ни про одну философскую систему (больше всего этот упрек касается атеизма и материализма). Той же белоснежной чистотой сияют его этика и социология. Зло — разъединение, благо — соединение. Отсюда метасоциальная концепция «Философии Общего Дела». Она особенно важна в наше время, когда «социология» (в широком смысле) стала одновременно солнцем и... камнем преткновения культуры и цивилизации.



**ИЗ ПЕРЕПИСКИ П. Н. МАЛЕВСКОГО-МАЛЕВИЧА
И К. А. ЧХЕИДЗЕ**

К. А. ЧХЕИДЗЕ — П. Н. МАЛЕВСКОМУ-МАЛЕВИЧУ
9 ноября 1932. Прага

<.....> Кажется, я не говорил Вам, что моя переписка с Д<альним> Востоком может иметь положительное значение для проектируемого Бюро¹. То есть могу предложить двух корреспондентов, оба очень квалифицированы.

Теперь, когда книга сдана в печать, у Вас больше времени и я осмеливаюсь спросить Вас: держали ли Вы в руках мои рукописи о Хлебникове и Федорове?² — Как Вы смотрите на Федорова? — Вот еще вопрос, о котором лучше говорить, нежели писать. Вы, вероятно, не видели последних федоровских изданий? — О! — вот мое определение. <...>

П. Н. МАЛЕВСКИЙ-МАЛЕВИЧ — К. А. ЧХЕИДЗЕ
30 декабря 1932. Нью-Йорк

<...> Ваши статьи я прочел с огромным интересом. В особенности меня интересует федоровство. По этому поводу мне иногда приходит в голову мысль, что мы несколько лет тому назад неправильно, не с того конца, взялись за Федорова. В свое время я говорил об этом Сувчинскому, *de rige mémoire*³. Именно: мы ЕА⁴ старались подвести под Федорова вместо обратного процесса. Федоровство не может, по-моему, быть самостоятельной системой. Оно одно из пред-ЕА и е<вр>азийствующих систем — предтеча. Полно и отчетливо мысли Федорова (и многих других мыслителей, например, Менделеев, Семенов-Тяньшанский⁵), воплотились, развились и приобрели стройность в ЕА. Это раскрывает нам огромные возможности объединительного свойства. П. П. С.⁶ настаивал же на том, что нам надо Федорова «создать»! Что Вы по этому поводу думаете? Схема:

философия XVIII, XIX и XX вв. материализм воинствующий материализм интернационализм	} Революция и коммунизм
Религиозная основа Религиозные традиции Религия Особый мир Славянофилы (некот<орые>) Духовные мыслители XIX в. Одухотворенный материализм (Федоров) Суперационализм <...>	} Революция и БА

К. А. ЧХЕИДЗЕ — П. Н. МАЛЕВСКОМУ-МАЛЕВИЧУ

18 февраля 1933. Прага

<...> Моя переписка с Дальним Востоком идет довольно интенсивно. От федоровцев получаю большие запасы литературы⁷. Если хотите — все буду доставлять Вам... Я тут выступал (не без успеха) с лекцией в Русском Философском Обществе о Федорове⁸. Эту лекцию меня пригласили повторить в частном обществе, на квартире у проф. Лосского⁹, что я и сделал. И там же получил приглашение от чешского философского объединения прочитать у них сообщение о том, что есть философия Общего Дела и каково ее отношение к современности. <...>



Н. С. ТРУБЕЦКОЙ

Из писем П. Н. Савицкому

1

1 января 1933¹

Вы спрашиваете моего суждения о харбинских федоровцах. Не будучи философом, я, конечно, не могу судить особенно компетентно. Сочинение А. К. Горностаева «Достоевский и Федоров»² не выдерживает никакой критики. Это — совершенно недопустимый подход к литературе. Другое его сочинение, «Толстой и Федоров»³, несколько лучше, главным образом потому, что оперирует не с литературными произведениями, а с биографическими данными. Но, в общем, непереносимое желание федоровцев доказать решающее влияние Федорова на всех русских мыслителей своего времени совершенно антиисторично. Положительных свидетельств о таком влиянии слишком мало, и только разглядывая их сквозь лупу сектантского фанатизма, можно усмотреть в них то, что усматривают федоровцы. При этом упускается из виду крайне неустойчивый и склонный к минутным увлечениям характер русских «богоискателей-профессионалов» того времени. И Достоевский, и Толстой того времени, а уж особенно Владимир Соловьев вполне могли написать кому-нибудь восторженное письмо, что-де они с ним во всем согласны, неделю-две носиться с каким-нибудь открытым ими мыслителем, а через год уже настолько его позабыть, что и следов-то не разыщешь. Из произведений Остромирова я читал только «Организация мировоздействия»⁴. Высказываться об этой книге значит высказываться о федоровстве вообще⁵, к чему я, повторяю, как не философ и не богослов не компетентен. При чтении федоровских книг у меня возникают вот какие мысли. Чего, собственно, требует от людей Федоров, говоря практически? Чтобы люди сосредоточили все свои усилия на упразднении смерти и воскресении мертвых. Но ведь существуют ученые медики, которые только и делают, что ищут способы упразднения смерти. Правда, зато есть некоторое (кстати, вовсе уж не такое большое) число ученых артиллеристов и других подобных им, которые изобретают

способы массового уничтожения людей. Но неужели дело упразднения смерти подвинулось бы, если бы этих инженеров-артиллеристов не было или если бы им всем было приказано учиться медицине и заниматься поиском способов упразднения смерти? Конечно, нет. Научные открытия зависят не от числа изобретателей, ломающих себе голову над какой-нибудь проблемой. В современной Америке (да и в Европе) гениальный медик, которому удастся изобрести не то что средство упразднения смерти, а хотя бы средство против рака или против туберкулеза, заработает на своем открытии гораздо больше, чем инженер-артиллерист, изобретший какую-нибудь ужасную пушку. Т<аким> о<бразом>, материальная выгода и при современной цивилизации толкает людей скорее к тому, чтобы заниматься научной медициной. И если, тем не менее, не все на это идут, то объясняется это тем, что большинство людей к этому роду деятельности не чувствуют призвания, а без призвания наукой плодотворно заниматься нельзя, — это все мы, ученые, знаем, знаем и то, что каждый ученый имеет призвание только к одному определенному кругу наук, и только в пределах данных наук может что-нибудь дельное изобрести (если он вообще по своей природе изобретатель). Если упразднение смерти и воскресение усопших должно быть достигнуто «прогрессом науки», — то это есть отнюдь не «общее дело», а дело очень небольшого числа ученых специалистов, работающих в лабораториях. — Церковь учит, что в последний день мертвые воскреснут, плоть преобразится, сделается новая земля и новое небо и что все это произойдет чудом, по слову Божию. О том, чтобы в этом участвовали сами люди, ничего нигде в Писании не сказано, и Отцы Церкви понимали это так, что воскресение и преображение произойдет без активного участия человеческого разума. Федоров предлагает верить, что все это произойдет благодаря научному прогрессу. Спрашивается: чему легче поверить? Кому, как мне, много пришлось на своем веку полечиться, тот знает цену современной медицине и в ее грядущее всемогущество верить не склонен. Да и вообще, когда заглянешь за кулисы современной науки... Словом, я считаю, что толкование Святых Отцов куда правдоподобнее мечты Федорова. — Не понимаю я в федоровстве и еще одного. В Писании определенно сказано: «и изйдут сотворшая благая в воскресение живота, а сотворшая злая — в воскресение суда»⁶. Как различить эти две категории воскресших при химическо-биологическом способе воскресения? Вообще вся этическая сторона Философии Федорова совершенно искусственно прикреплена к «организации воздействия на мироздание». Тут, с одной стороны, спекуляция на игру слов: «дружная работа», т. е. коллективное и хорошо организованное действие, вовсе не предполагает «дружбы», т. е. взаимного доброжелательства. С другой стороны, спекуляция на распрот-

раненный в обществе миф о том, будто ученые занимаются наукой из любви к человечеству (тогда как на самом деле для настоящего, хорошего ученого его наука просто страсть — как игра для игрока или вино для алкоголика, — а об человечестве он и не думает). — Все мировоззрение Федорова представляется мне некоторым эквивалентом позитивистического культа Разума, но только глубоко автохтонным русским. Безоговорочная вера в науку и в прогресс была характерна для того времени. У Федорова эта вера настолько сильна, что стала равна религии. Не думаю, однако, чтобы при настоящем философском подходе можно было оправдать это отождествление науки и религии.

Во всяком случае, дальневосточные федоровцы меня интересуют, и я очень рад буду и впредь получать их издания, несмотря на то, что сам ни в коей мере не являюсь сторонником Федорова.

2

19 июня 1934⁷

Когда сравниваем современную стадию евразийства с докламаровским периодом, приходится констатировать упадок идеологического творчества, а главное — упадок идеологической самостоятельности. Соблазн вместо выковывания собственной самобытной идеи принять готовые чужие учения Маркса и Федорова восходит к Сувчинскому⁸. Соблазн этот не только не преодолен, но наложил на все последующее евразийство, как кламарское, так и некламарское, глубокий отпечаток. Разговоры о синтезе Федорова и Маркса все продолжают, и не только у дальневосточных попутчиков евразийства, но, по-видимому, и в европейских еа-группах. В свое время Сувчинский и Мирский руководились отчасти снобизмом, а отчасти просто готовили капитуляцию перед большевизмом: марксизм нужно было принять, потому что он-де в СССР глубоко укоренился, и от него «новый правящий отбор» отказаться не может, а федоровщина есть удобный мост от православия к материализму. В настоящее время евразийцы, толкующие о синтезе марксизма и федоровщины, либо руководствуются «тактическими соображениями», либо просто ленятся выдумать что-нибудь свое собственное и, расписываясь в своем идеологическом бессилии, готовы ухватиться за любые⁹ чужие идеи. Во всяком случае, вопрос об истинности или ложности этих идей, в сущности, даже не ставится, а ставится вопрос лишь об их прагматической ценности — явление, по-моему, глубоко упадочное. Чтобы выпрямить идеологическую линию евразийства, необходимо резко порвать с федоровщиной¹⁰ и прекратить подлаживание к марксизму¹¹.



ИЗ ПРОТОКОЛА ЕВРАЗИЙСКОГО СОВЕЩАНИЯ

(Прага, июль 1934)

ВОПРОС О ДАЛЬНЕЙШЕМ РАЗВИТИИ ТЕОРИИ ИДЕОКРАТИИ

К. А. Ч. — Этот вопрос я связываю с вопросом о федоровстве.

Как из подробностей одного астрологического мифа в первые времена христианства возникла легенда, что христиане поклоняются ослиной голове, так же возникла легенда о химическом воскрешении в Федоровском учении. Федоров говорил материалисту, чтоб он этим занялся¹, с этого все и пошло.

Христианство — постижение непостижимого, истина постижима и непостижима. Истина христианства — соборная истина, всякое откровение содержит частицу истины, поскольку она не закреплена соборами. Этика Федорова — христианская этика: она не противоречит догме. Согласно учению Федорова, призвание человека — быть сотрудником Бога на земле. Человек — сын человеческий, он не равен Богу, он содеятель и соработник Бога. Это соответствует концепции Соловьева: человек высшее творение, так как ему дано понятие совершенства. Что должен делать человек? Он должен стремиться приблизиться к совершенству. В разработке идеократии тоже необходима проблема совершенной идеократии. Проблема совершенной идеократии является одной из основных концепций Федорова (намечена она и у митрополита Антония Храповицкого²). Его концепция общества — неразъединимое и неслиянное. Человек создан для вечной жизни. Отсюда идея воскрешения, овладение химией, техникой. Этот вопрос тесно связан и с концепцией Спекторского («Христианство и культура»): Христианство должно овладеть процессом техники³. Не отрицаю, что в учении Федорова есть и спорные элементы.

Я делаю следующий вывод: евразийцы сказали первое слово об идеократии, не зная Федорова, а Федоров разрабатывал эту проблему раньше. На этом основании я предлагаю совещанию установить, что по мере нашего развития мы встретились с Федоровым

и он является как бы нашим сотрудником, как Данилевский, Хомяков и т. д.

Вопрос об отношении к Федоровству постановлено отложить до того заседания ЕА семинара, которое будет посвящено сборнику «Вселенское дело».

К. А. Ч. изложил свое понимание Федорова в особой записке, приложенной к этому протоколу. Она должна служить материалом для прений и на упомянутом собрании ЕА семинария. <...>

ЗАПИСКА К. А. Ч. О ФИЛОСОФИИ Н. Ф. ФЕДОРОВА

Всякий раз, когда среди современных христиан (даже искренних и «просвещенных») заходит речь о Федорове и его учении, эти христиане отмахиваются от того и другого, говоря: «Какой вздор — химическое воскрешение мертвых. О, чепуха» и т. д. Уже само по себе такое отношение к несомненно великому религиозному мыслителю (учителю В. С. Соловьева, сотруднику в духе Ф. М. Достоевского и неборимому противнику Л. Толстого, не говоря о десятках выдающихся последователей*) ставит под сомнение христианство таких христиан. Ведь именно фарисеи кричали: «Что доброго может быть из Назарета»⁴ — аргумент не веский и «слишком человеческий». Нежелание вникнуть в предмет обнаруживает косность и леность сознания — свойства, столь противоречащие призыву Спасителя: «бодрствуйте». Заочное осуждение Федорова и глумление над ним невольно напоминает невежественные слухи о ранних христианах, распространенные в языческом обществе. Известно, какую роковую роль в судьбе первоисповедников христианства сыграли «ослиная голова» и «кровь младенцев». Язычники уверяли, будто христиане поклонялись ослиной голове и пили кровь младенцев. Подобные воззрения могли возникнуть лишь у людей, «слышавших звон». Современная история объяснила, что именно побудило язычников повторять вздор об ослах и младенцах: изображением яслей и скота христиане символизировали Вифлеем; а слух о крови младенца — это карикатура на таинство причащения кровью Пречистого Агнца. — Так и некоторые современники выдергивают из Федорова «химическое воскрешение» и весьма довольны собой, поглумившись над «такой глупостью»... Говорит ли Федоров где-либо о химическом воскрешении? Да, говорит. Но где, по какому поводу и к кому обращаясь? — Федоров, адресуясь к ограниченным материалистам, поворачивает против них их собственный тезис и понуждает их к расширенню

* В. А. Кожевников, Н. П. Петерсон, Н. А. Сетницкий, Вал. Муравьев.

материалистических воззрений. «Если, — пишет Федоров, — если правда, что человек машина и больше ничего; и если правда, что вы, материалисты, ревнуете о благе человека, — то постарайтесь найти способы восстановить, собрать машину, когда она рассыпалась»⁵. В приведенных сейчас словах заключено самое сильное оружие против материализма, при этом — оружие, взятое из рук этого учения. В самом деле. Если материалисты серьезно говорят о своем стремлении к благу человека и человечества и если ясно, что высшее благо — жизнь (причем, как учит христианство, совершенная, т. е. бессмертная, вечная блаженная жизнь), то не логично ли предложить материалистам строить такую жизнь, хотя бы и исходя из воззрения, что человек — машина и больше ничего? «Идите в лабораторию (если вся истина в лаборатории) и ищите средств создания вечной блаженной жизни для всех и со всеми» — вот что говорит им Федоров. Согласимся, что здесь главное не «химия» как таковая, а устремленность самих «химиков». Можно ли возражать против внушения такой устремленности? Но, разумеется, сердцевина федоровского учения не в этом эпизоде с материалистами. Федоров (как это показано на многих тысячах страниц им лично и его последователями) не «химик», не «материалист», а «спиритуалист» и христианин. Центр его сочинений — учение о пресв. Троице. В русской религиозно-философской литературе мы знаем лишь двух авторов, посвятивших свои умозрения этому высокому образу: митр. Антоний («Нравств<енная> идея [догмата] Пресв<ятой> Троицы») и Федоров. Федоров, действительно, делает переворот в понимании христианства и христианских догматов. Но переворот этот не в химии, а в учении *проективизма*. Он утверждает, что истинный смысл христианских догматов в том, что они — система *заповедей*, они призыв и указание путей реализации призыва. Он сближает и связывает небо и землю, Бога и человека и учит о Богочеловечестве в полном согласии с наиболее высокими традициями Православной мысли. Федоров категорически возражает против разделенности Бога и человека, вытекающей из раздельного понимания «божеского» и «человеческого». Ведь явлением Бога Сына, Его вочеловечением установлена неразрывная связь между Богом и людьми. Созданный (через боговдохновение) образ пресв. Троицы — это не «абстрактное» представление, а величайший закон действия. Человечество должно усиливаться к тому, чтобы устроить (организовать) свою жизнь по образу и подобию пресв. Троицы. Для Федорова (как и для всех христиан) фраза о *образе и подобии* не пустая фраза, а наоборот — обязывающее откровение и неизбежная заповедь делания. По Федорову — пресв. Троица есть нераздельный и неслиянный союз совершенных Личностей. Этот божественный Союз раскрыт человечеству не на «поглядение», а на уподобление: сущ-

ность проективизма (в данном случае) состоит в утверждении, что *человечество должно принять Образ пресв. Троицы за образец собственного своего устройства.*

Не трудно видеть, что в этой федоровской концепции заключена основная идея Православия — идея соборности, где сняты противоречия между «всеми» и «одним», где дается *проект* сожития членов общества: семейного, народного и многонародного. Очень странно слышать возражения лиц, называющих себя христианами, против пункта о причастности человеческого божескому и обратно. Ведь в сопряжении Бого-человеческого — весь пафос нашей веры. И когда «христиане» в припадке льстивого самоунижения начинают обличать себя в немощах и грехах — им надо напомнить обещание Учителя: «Все сие сотворите, что Я сотворил, и *большие* сего будете творить»⁶. В этих обличениях себя есть маловерие, трусость и не-воля к совершенству. Но есть ли здесь христианство? — сомнительно. — С другой стороны, надо раз навсегда отвести упрек, направленный против Федорова, состоящий в указании на его титанизм. В «Пасхальных вопросах» Федоров с полной ясностью говорит о человеке как *орудии божественного разума*, который (через веру, любовь и творчество) становится разумом Вселенной (Ф. О. Д., т. I, стр. 399). Разумеется, Федоров говорит о всеобъемлющей любви: к мертвым, живым и будущим поколениям.

Все эти, т<ак> ск<азать>, теоретические рассуждения имеют прямое отношение к нашей современности. Наша современность построена таким образом, что человечеству приходится выбирать между дальнейшим развитием с Христом или без Христа. Ни от кого не скрыто, что техническое развитие человечества (благодаря ошибкам христианского вероучения) пошло по вне-христианскому пути. Уже давно сказана фраза, что «мы можем обойтись без гипотезы Бога». — Но вопрос: *какого* Бога? — Если под Богом понимать вне-мировую Силу или Существо, однажды сотворившую мир и оставившую его на прихоть стихий, то, разумеется, есть такой Бог или нет — довольно безразлично. Но если Бог «всяческая во всем», если Бог всюду и всегда, то как же с техникой? Федоров не отделяет технику от иных произведений человека, орудия Бога. Он учит, каким образом надо владеть техникой, в какую сторону направлять ее развитие... В свое время В. С. Соловьев признал, что человек есть действительный венец создания и другой, высшей формы создания не требуется, ибо ему (человеку) доступно прозрение совершенства и ему даны неограниченные средства к достижению совершенства («Смысл искусства»)⁷. В понимании искусства (*синтез всевозможных умений человечества*) как главного орудия *усовершенствования* жизни человечества и *спасения* и *обожения* его — сходятся все главные мыслители Православия. Заслуга Федорова в том, что он систематизировал эту мысль, сде-

лал ее наглядной и, т<ак> ск<азать>, «современной». Известное положение христианства «Бог вочеловечился, чтобы мы обожились»⁸ Федоров наполнил действенным содержанием, присовокупив требование долга и совести. Вот почему мы с необходимостью должны признать за Федоровым, с одной стороны, качество учителя Православия (при этом наиболее близкого нам по духу и времени), и с другой — качество организатора нашего сознания, нашей действительности. Организация материи, организация духа, организация Космоса — это все идеи, волнующие самый воздух, которым мы дышим. Евразийство постоянно подчеркивает свою организационную роль, свое организационное призвание. Я не вижу причин отказываться от изучения такого великого нашего предшественника, каким является Федоров. — Наоборот, он и его ученики создали грандиозную систему, представляющую собою современное толкование христианства, такое толкование, которое способно затронуть и мистика, и материалиста, и ученого, и техника, т. е. каждую душу; недаром же говорится, что каждая душа — христианка.



К. А. ЧХЕИДЗЕ

Из письма П. Н. Савицкому

1 октября 1934

<...> Относительно смешивания ЕА и ФОД¹ я много раз высказывался. Конечно, пути будущего сокрыты от нас. Но, по-видимому, очевидно, что мы вступили в область создания идеократии как законченной системы. Но законченность системы определяется наличием конечного идеала. До сих пор сверх геополитики, историософии и теории государства, мы имели еще ряд отдельных дисциплин более или менее разработанных. Но не имеем гносеологии, метафизики, этики. С христианской точки зрения этика тесно связана с эсхатологией. И, ей-Богу, я не знаю ничего превышающего эсхатологию, заключенную в трудах Н. Ф. Федорова (как, впрочем, и о. Флоренского, и о. Булгакова и нек<оторых> др<угих>)². <...>

~

**СТЕНОГРАММА ДОКЛАДА К. А. ЧХЕИДЗЕ
«“ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕГО ДЕЛА” Н. Ф. ФЕДОРОВА»**

(Евразийский семинар, 10 октября 1934 года, Прага)

К. А. Ч.: Я остановлюсь лишь на нескольких моментах Ф. О. Д. и бегло скажу о сборнике Вседело 2¹. За последние годы е<вр>а<зийская> среда достаточно ознакомилась с мыслями Н. Ф. Ф-ва и его учеников; что касается сборника, то он известен почти каждому из присутствующих. Этим моя задача облегчена. Буду краток, чтобы большая часть имеющегося у нас времени была отведена на обмен мнениями. Прежде всего, остановлюсь на формальной стороне дела. Мне хочется высказать уверенность в том, что е<вр>а<зий>цы не станут относиться к ФОД так, как в свое время эмиграция отнеслась к Е<вр>а<зийст>ву. Нас отрицали, не читая; нас критиковали на основе выхваченных цитат; нас, наконец, поносили, базируясь на — страшно сказать — слухах о связях с предосудительными людьми. Необходимо делать различие между мертвенной частью диамата и нарастающей творческой жизнью целого Страны. Наш, ЕА, поворот лицом к Стране определился уже давно. Будем же придерживаться однажды принятого направления, в полной независимости от кого или чего бы то ни было, кроме своей совести и своего разума. — Что, говоря объективно, можно сказать о сборнике «Вседело»? — он вышел под № 2-ым. № 1-ый выпущен двадцать лет назад, перед войной. Идеи, возникшие перед всемирной катастрофой, ожили, м<ожет> б<ыть>, они и не умирали? — факт тот, что мы наблюдаем попытку увязки традиции и опыта революции. Это сочетание традиции и революции — один из устоев всего ЕА здания; нельзя не видеть, что участники «Вс<еленского> Д<ела>», по крайней мере, наши соседи. Также примечательно и то, кто находится среди участников сборника. Тут рядом с советскими авторами на совершенно равных основаниях и в значительном единодушии пишут эмиг-

ранты; есть даже иностранка². Было время, когда Кускова и ее компания призывали засыпать ров³. Перед нами попытка построения общими усилиями некоего высшего купола. Попытка построения купола имеет то преимущество перед засыпанием рва, что она соответствует наступающей высшей фазе революции в СССР. Процесс организации Союза во всем, что касается государственной формы правления и экономики, — в грубых чертах заканчивается. Этим приуготовляется почва для поисков в области духовного, идейного осознания совершившегося. Не поймите меня так, что сначала приходит бытие, а потом сознание: — тут сложная диалектика и не о ней речь. Речь же идет о большом и даже трагическом: о создании идеологии такого стиля и такого значения, что, собственно, можно было бы даже говорить о создании новой религии, если бы религии создавались...

Мы живем и движемся не в безвоздушном пространстве, а во вполне определенной исторической и культурной обстановке. Эта обстановка обладает известными достоинствами, есть в ней и недостатки. Осознание или ощущение недостатка — это уже начало поиска. Главная боль современности в выветривании религиозного чувства старого духа и не нахождение нового. Присматриваясь к положению христианства во всех трех его ветвях, нельзя не заметить глубокого кризиса, чтобы не сказать большего. Понятно, я говорю о историческом христианстве, а не о Вечной Истине, лежащей в основе исповедуемой нами религии. Католичество прилагает усилия приблизиться к жизни, чтобы овладеть ею. В течение немногих десятков лет изданы две энциклики (Рерум новарум и Квадраг<езимо>анно)⁴, обе говорят о устройении человеческого общества и организации труда. Второй документ подчас опровергает первый, но не в том дело. Самый факт беспокойства и поиска характерен и многозначителен. Жизнь переросла вчерашние «религиозные» понятия о государстве, культуре, труде; не говорю уже о технике, о массовом участии в домостроительстве вселенной: совсем недавно об этом не было и речи. То, что происходит в протестантских странах, — еще ярче и еще выразительнее. В Германии открыто заявляют о необходимости нахождения немецкого бога, организации немецкой церкви и т. д. Все это дух времени. Не то же ли делается и в Православии? Но одинаковость уже этого беглого диагноза доказывает *вселенскость* стоящих задач. В Православии (историческом) было много болезней. И не мне говорить о них перед аудиторией, составленной из Н. С. Трубецкого и П. Н. Савицкого: вспомните, господа, старые е<вр>а<зийские> сборники, где писалось о синоде, о иероциновниках и т. д. Нет сомнения в том, что подлинное религиозное чувство в СССР не угасло. Но искать его надо всюду, по слову апостола: «Дух дышет, где хочет». Не будем забывать, что сомнение — удалось ли христиан-

ство — в огромных слоях нынешнего советского общества давным давно решено: оно не удалось! Советская власть, менявшая установки в политике, экономике и др. «материальных вопросах», — ни разу не изменила своих установок по части насаждения атеизма, борьбы с исторической формой религии. Я не в состоянии передать вам все, что знаю об этой борьбе. Смее утверждать, что ведется она на большой научной высоте; она не может не производить глубочайшего впечатления на умы, особенно молодые. Да ведь и то сказать — наше недавнее (отчасти и давнее!) прошлое, практика насаждения религии и удержания отживших форм — дает много поводов для критики и ударов.

Но правящая партия не только отрицает. Она деятельно насаждает нечто, заменяющее религию. Природа человеческого духа поистине не терпит пустоты. Культ коллектива, культ труда в своеобразном понимании, культ Ленина и иных героев-вождей — вот тот эрзац, который замещает в СССР религию. Ошибочно недоучитывать всего этого! Коммунисты правильно думают, что корень всех проблем — в проблеме организации жизни на широких основаниях. Они дают свою теорию связи всего со всем: Природы, человека и вещей. Они строят эту теорию и в гносеологии, и в метафизике, и в этике. В наличной аудитории я могу освободить себя от критики марксизма в гносеологии и метафизике. Но тем более следует задержаться на этике. Ведь явление парт-этики всем известно. Тут нет места для споров. Она есть, она необычайно действительна. Парт-этика ВКП(б) оправдана тем конечным, эсхатологическим идеалом, который провозглашен за последнюю и заветнейшую мету строительства. Ради нее приносятся жертвы, во имя ее переплавляется Страна. Есть только одно средство серьезного соперничества с коммунизмом: построение иной, высшей, совершеннейшей эсхатологии³; без эсхатологии не может быть и этики — поскольку мы не последователи Канта. Связь между конечным идеалом коммунизма и этикой его — очевидна. Отсюда же следует выводить пафос *плана* — одержимость проектикой.

На этом я и закончу свое вступительное слово. Мне кажется, каждый, познакомившийся с эсхатологией Федорова, отлично понимает меня и ход моей мысли. Осознав необходимость построения конечного идеала, мы не можем проходить мимо величайшего мыслителя, посвятившего свое учение именно этому предмету. Неоднократно в е<вр>а<зийской> литературе высказывался взгляд, что наша идеократия нуждается в завершительной системе совершенной идеократии⁶. Следовательно, мы перед проблемой чисто эсхатологической. Таким образом устанавливается неразрывная связь между е<вр>а<зийской> идеократией, федоровской ФОД и христианской эсхатологией. Под знаком этой связи должна проходить наша будущая и ближайшая идеологическая работа.

П. Н. С.⁷: В Федорове сказались церковная совесть его времени, то было время припрятывания совести внутрь. Призыв Ф<едоро>ва к братству, к овладению техникой, социальный характер его учения являются лишь одной стороной учения. Она для нас приемлема. Но у него имеется и другая, неприемлемая для нас сторона, а именно преодоление смерти средствами науки. В сборнике Вседело материал можно разделить на два разряда: евразийские статьи К. А. Ч. и В. А. Куликова и другие, чуждые е<вр>а<зийству>, они ударяют на воскрешение мертвых. Мы, христиане, признаем лишь воскресение, совершаемое Божественным актом. Тут два существенных аспекта в подходе к Федорову: евразийский, религиозный и механистический, сектанский. Тем не менее опыт Ф<едоро>ва весьма поучителен, его следует нам учесть, хотя и не становясь федоровами. Воскрешение является попыткой изменения основных законов мира, установленных Творцом.

Н. С. Тр<убецкой>: Сейчас вопрос ставится так: надо-де обновить Е<вр>а<зийст>во через федоровство, без федоровства из ЕА ничего не выйдет. Не первый год ЕА захлестывается марксизмом и федоровством. Но как мы боролись и боремся против одного, так же надо бороться и против другого. Никакой эсхатологии в федоровстве нет, а есть хилиазм, т. е. конец эволюции. Но Е<вр>а<зийст>во всегда восставало против хилиастических мечтаний. Идеократию мы никогда не выдавали за идеал — мы считаем, что такова будет форма общения ближайшего будущего. Общество беспрерывно перестраивается; теперь нужна идеократия, потому что демократия себя изжила, а аристократия невозможна. Мы не можем принять марксизм без потери собственного лица; точно так же не можем принять федоровства. Принятие учения Маркса значило бы вхождение в подчинение марксистам, это опасный путь, он не для нас. А Федоров сектант, он непосредственно действует на простое сознание; с ним соглашения быть не может, а должно быть отмежевание от него, чтобы не было подчинения ему... К. А. Ч. восхищается тем, что в одном сборнике сотрудничают советские авторы и эмигранты. Я тут вижу опасность. Сувчинский тоже с этого начинал. Это безнадежная тактика, кончающаяся крахом для того, кто ее ведет. Мне кажется, попытки заимствования из федоровства только помешают нашей самостоятельной е<вр>а<зийской> работе; пользы от них нет никакой, это учение чуждо для нас. Мне писал Сувчинский, что Федоров — нечто среднее между Серафимом Саровским и Лениным. Сувчинский думал как-то скомбинировать все это. Чем это кончилось, вы, господа, знаете.

М. А. Б<елявский> (около — ЕА). Я целиком разделяю все, сказанное Н. С. Т. Для нас, русских, достаточно православия. Мы лишены своего отечества, не имеем этого частного блага; поэтому

незачем стремиться к всеобщему благу. Нам, эмигрантам, не к лицу заниматься вселенскими проблемами. Нам нужно бороться за Россию.

*И. С. Б<елецк>ий*⁸: К. А. Ч., по обыкновению, затронул сразу массу вопросов. Он уже предлагал однажды сравнение монархии, демократии и идеократии, требуя совершенной идеократии, по примеру представления о совершенной монархии и таковой же демократии. Я не согласен с этим. На мой взгляд, надо подчеркивать надклассовость идеократии, в этом ее сила. Излагая Федорова, К. А. Ч. стремился замазать требование воскрешения мертвых. Это неправильно, потому что воскрешение — главный федоровский пункт. Тут отличие Ф<едоро>ва от христианства, знающего лишь воскресение. Проблема воскресения тесно связана с проблемой ответственности и страшного суда. Конечный идеал Ф<едоро>ва имеет сектантский характер, даже пошехонский. Проблема нравственная, проблема личной ответственности человека куда важнее. Человечество ограничено рентабельностью или нерентабельностью человеческих затей. Наука многое знает, но не делает, потому что результаты не оправдывают затрат (напр<имер> — искусственное золото). Сейчас нужно думать не о воскрешении мертвых, но о спасении русской государственности от гибели. В России перешли к натуральному обмену; вспоминая Римскую империю, надо сказать, что это признак гибельный. В таких обстоятельствах федоровское учение несвоевременно и неприемлемо.

*А. П. А<нтип>ов*⁹: К. А. Ч., действительно, ничего не говорил о воскрешении мертвых, но от этого его изложение проблемы ничуть не потеряло в своей значительности. Это доказывает, что принимать фед<оровст>во можно и без воскрешения мертвых. Я вижу в ФОДеда много очень существенных элементов, нужных каждому современнику и нам, е<вр>а<зийцам>. Ведь совершенно неправ Н. С. Т<рубецк>ой, говоривший, будто мы никак не приняли марксизм. К чему это скрывать? — да, мы кое-что взяли из марксизма, именно то, что было принято и освоено русской революционной стихией. Социальная устремленность марксизма отнюдь не чужда нам; его моральный пафос также понятен нам. А что же сказать о принципе преобладания общего над частным? — да ведь это и наш, е<вр>а<зийский>, принцип! Но мы отбросили материализм Маркса, отбросили и многие другие его элементы. Следовательно, у нас есть опыт критического восприятия Маркса. Совершенно так же мы можем действовать в отношении Фед<оро>ва. По моему, П. Н. С. неправ, говоря, что в Фед<оро>ве сказалось состояние исторической церкви его времени и что он, следовательно, представляет скорее исторический интерес. Ведь не случайно Ф<едоро>ва открыли лишь теперь, значит, он созвучен современности, отвечает на ее вопросы. Неправ и И. С. Б<елец-

к>ий, считая, что в СССР намечаются экономические признаки гибели. Б<елецк>ий делает этот вывод из положений теоретической, и притом буржуазной, науки. Сейчас СССР более далек от гибели, чем когда бы то ни было. Увлекаясь теориями, И. С. Б<елецк>ий не видит жизни. А жизнь не боится трудностей, противоречий, она полна ими. Еще возражу М. А. Б<елявско>му, который ратует против мировых задач ЕА. М. А. опоздал года на два — на три: дискуссия на тему «национальное и вселенское» происходила в ЕА три года назад. И сейчас уместно повторить, что ЕА, выковылаясь в состязании идей с коммунизмом, достигло понимания и чувствования вселенских задач и масштабов — хотя бы теоретически. А то, что мы эмигранты, есть случайное обстоятельство, иногда помогающее работе, иногда затрудняющее ее. Главное в том, чтобы наша идея соответствовала бы русской революционной действительности и могла победить в ней. Е<вр>а<зийст>во началось с преодоления внутри себя эмигрантщины. На родине совершается великое дело, это сознание значительности там происходящего отличает е<вр>а<зий>цев от других эмигрантов. Мне кажется, путь К. А. Ч. понятен. Он занялся изучением русской революционной среды во всем ее разнообразии. Он пришел к выводу, что есть много соответствий между этой средой и федоровских установками; поэтому он и взялся за ФОДеда. Наконец, я нахожу, что формула Сувчинского вовсе не так уж плоха и неправильна, как кажется. Однако ее следует понимать не в утилитарном смысле. Главная ошибка Сув<чинско>го в том и была, что он не мог отделаться от утилитаризма во всем: в идеологии, в тактике, даже в личных связях. А наш подход независимый.

Н. С. Ир<ман>ов¹⁰ (не — ЕА): С некоторого времени в евразийстве наметилось нечто, напоминающее дифференциацию. Такие дифференциации уже бывали, можно даже сказать — они характерны для истории русских революционно-общественных движений. В какой-то момент в этих движениях намечалось размежевание, одни придерживались чистоты идеи, удалялись в кабинет; другие же, охваченные, одержимые идеей, что ли, шли в массы, овладевали ими и вели их. Я говорю объективно и могу указать примеры. Самые яркие фигуры тут, конечно, Кропоткин и Ленин. Мне кажется, вообще можно характеризовать один тип деятелей как теоретиков, а другой как сектантов. И чем секта была одержимее, тем большего она достигала. Мне кажется, в Е<вр>а<зийст>ве наметилось нечто подобное. В свое время Маркса забил Бакунин — тоже типичный убежденный сектант. Не происходит ли в Е<вр>а<зийст>ве за последние годы такого же поделения на теоретиков и сектантов? — В России сейчас слышен запах трупа Маркса. Увлечение им выдыхается. Для России

нужна сейчас новая секта, непримиримая в своей мистике, верующая в свое призвание.

М. А. Б<елявск>ий: берет слово для возражения А. П. А<нтипо>ву относительно его слов о силе положения СССР. М. А. Б. указывает на безобразия в транспорте, на недостатки питания населения: советское хозяйство ведется преступно.

А. П. А<нтип>ов: Я тоже хорошо знаю о неустройстве транспорта и пр. Но ведь там наново перестраивается жизнь огромной страны. Отставания и провалы неизбежны. Расценивать положение России с транспортной точки зрения неостроумно. Надобно сравнивать ситуации и перспективы — в России, Америке, Европе. Надо вчитываться в советскую литературу, не только специальную, но и художественную. Без понимания пафоса стройки, без понимания тамошней этики, ее мотивов — о кот<орых> совершенно правильно говорил К. А. Ч. — вообще трудно что-либо понять из делающегося в Союзе.

Н. С. Тр<убецк>ой: Я ставил вопрос так: включать ли Федорова в Е<вр>а<зийст>во? — между тем прения приняли характер обсуждения федоровства по существу. Я считаю, что вопрос о воскрешении — центральный для Федорова. Быть может, на этом можно было бы заработать, это могло бы оказаться выгодным. Но это противоречит религии, Православию. Надо прямо признать, что здесь, на земле, все равно лучше никогда не будет. Общее дело — это не более чем игра слов. Какое может быть общее дело? — очень разнообразное. Когда говорят о наличии какого-то общего дела в современной России — это тоже игра слов. Вообще не надо играть словами. А. П. А<нтип>ов этому не следует. «Принятие Маркса» — опасная игра слов. Понятно, ЕА не должно замыкаться; оно не должно ограничиваться одной Россией — я об этом всегда проповедывал. Мы выдвигаем учение об автаркии, о культурных типах; Россия может и должна дать теорию современности, значимую для всего мира, и без помощи федоровцев.

И. С. Б<елецк>ий: возражает Н. С. Ир<ман>ову. Мы, е<вр>а<зийцы>, тоже говорим о работе сектантского типа. Знаем ее выгоды, но не хотим сектантства, которое сектантством и остается.

К. А. Ч.: Прежде всего я категорически отмечаю утилитарный подход к ФОД, Федорову и вообще к явлениям идейного порядка. Сувчинский манипулировал с идеями, не углубляясь в них, не понижаясь ими и не веря ни в одну из них. У него преобладала тактика. Впрочем, и тактика его была отчасти наивная, отчасти бесцельная — вопрос шел о приспособлении, и он проиграл по всей линии. В словах Н. С. Т<рубецко>го мне чудится упадочный тон. Что, собственно, должно означать, что «все равно лучше не будет»? — Как согласовать эти настроения с явно выраженным заветом: «Будьте совершенны, как совершен Отец Небесный»? — к ко-

му обращено требование Евангелия? — или этот призыв имеет лишь теоретическую ценность? — он внеземного порядка? — Я представляю себе только три подхода: или есть Бог и мир, лежащий в отдельности от Него; или есть Бог, имманентно связанный с миром, или Бога вовсе нет. Последняя точка зрения — атеистическая, мы отвергаем ее. Христианство, выдвинувшее учение о Богочеловечестве, стоит на точке зрения спаянности Бога и мира. Человек признается Сыном Божиим — подумайте какая великая мысль! — но и великая ответственность. И. С. Белецкий впадает в чрезвычайное недоразумение, отрицая за сторонниками ФОД чувство долга, ответственности. Напротив, на ответственности за судьбы человека и мира здесь построено все. Я намеренно умолчал о воскрешении мертвых. Я хотел показать, что, независимо от того, какую роль играет этот момент в ФОД, она значительна и без него и, главное, имеет множество нитей, связывающих ее с современностью.

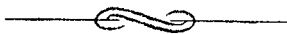
И. С. Трубецкой вскользь упомянул о науке, отдельно стоящей от религии. Не могу не видеть здесь крайнего выражения воззрений критической эпохи. Я думал и думаю о себе, что я не плохой евразиец. Евразийство воспринимал всегда как волю к созданию синтетической эпохи, целостного мировоззрения. Но что такое целостное мировоззрение? — на примере коммунизма мы видим, что это, между прочим, такое мировоззрение, в котором увязаны в одно целое идея, искусство, наука, техника и т. д. Есть иерархия областей делания, зависящая от иерархии ценностей. ФОД тем и замечательна, что она, указывая конечную цель, поставляет на службу ей все области человеческого труда — будь то наука или техника.

Замечания Н. С. Ирмана о сектантах остроумно и полно значения. Но сделаться сектантом нельзя — хорошо это или дурно, но сектанты такого типа сами вырастают в лучах эпохи. Независимо от конкретных результатов нашей деятельности, мы должны утверждаться на том, что принимаем за истину, — остальное приложится.

Если, как об этом также говорили П. Н. С. и Н. С. Т., смысл религии и истории в установлении свободы, я спрошу: что такое свобода? о какой свободе идет речь? — Гегель понимал свободу так, а ап. Павел иначе. Шопенгауэр, как кажется, лучше всех понял, что есть две свободы: действия (операре) и бытия (эссе). Христианство строит вторую. Человек должен свободно принять программу действий (в этом операре), идти к совершенной свободе — эссе. Совершенство дано в Евангелии, Христос — искупитель, Он победил разложение естества, победил «естественные законы» (о них упомянул П. Н. С.) — а ап. Павел сказал: будьте подражателями мне, как я Христу...¹¹

Без сомнения, мы вступили в фазу вселенскости. Кто этого не ощущает, того переубедить трудно. Переубедит время. Мы погружены в стихию проективизма. Выдвигаются конечные идеалы, на основе их создается этика; а проекты и планы — это пунктир, путь осуществления идеалов. Намечается состязание и победит тот, кто возвысится до прозрения высшего, истинного идеала. В этом суть нашей эпохи.

И. Н. С.: благодарит К. А. Ч. и Н. С. Т. Мы не приняли марксизм, но учили его. Так же поступим и с Федоровым. В Федорове есть соблазн механицизма. Но есть и много значительных мыслей. Нам, ЕА, путь — свободное творчество, создание большой исторической системы, завершенной идеологией высокого стиля. ЕА призвано занять последние высоты философской и миросозерцательной мысли.



**ИЗ ПЕРЕПИСКИ ЧЛЕНОВ ЛИТОВСКОЙ
И ЭСТОНСКОЙ ЕВРАЗИЙСКИХ ГРУПП
С К. А. ЧХЕИДЗЕ И А. П. АНТИПОВЫМ**

К. А. ЧХЕИДЗЕ — С. Д. БОХАН
28 октября 1932. Прага

<...> Если возможно, присылайте сюда (на имя П. Н. С., Антиповых¹ или мое) краткое сообщение о работе, проделанной в Клубе по изучению России, и внутреннем. Занимались ли участники клуба Менделеевым? Две его книги о России прямо вводят в е<вр>азийство. Кроме Менделеева хорошо штудировать Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева, А. П. Шапова (не все, впрочем). Да и других авторов (как Достоевский и Федоров) также можно и нужно изучать на основе е<вр>азийских взглядов. <...>

Д. Д. БОХАН — К. А. ЧХЕИДЗЕ
1932. Вильно

<...> Кстати, от Вас или через Вас можно было бы получить реферат о философии Федорова?.. Вы, кажется, специалист по Федорову? <...>

С. Д. БОХАН — К. А. ЧХЕИДЗЕ
1932. Вильно

Глубокоуважаемый
Константин Александрович!

Я очень перед Вами виновата и оправдываться не буду, т<ак> к<ак> всецело понимаю свою вину и осуждаю себя вместе с Вами; Вы правы, так обо мне думая.

Все дело в том, что не люблю я писать пустых писем; написать Вам пустое письмо было для меня равносильно обидеть Вас. Пи-

сать без настроения я не могу. А Вам я хотела написать о Федорове, которого очень люблю. Но живу я в таком вихре ежедневной суеты, что совершенно выбилась из колеи, и, если бы стала писать о Федорове, это было бы не письмо, а целый философский трактат, на что пока не имею права себе позволить. Вижу, что написать не пустое письмо смогу очень, очень нескоро, а потому смиряюсь и пишу так, как могу сейчас, а Вас прошу не сердиться на меня.

Все же не могу не сказать нескольких слов о Федорове. Собираюсь в будущем написать работу об Евразии как особом философском мире; в диалектическом развитии культур Россия должна, по-моему, раскрыть третью ипостась Св. Троицы, будущая культура России — эпоха Духа Святаго, — прежде всего великая синтетическая культура. Внутренне все более и более развиваются отдельные стороны этого вопроса, хотя я работы еще не пишу.

Есть, конечно, в основной мысли много общего с книгой Г. Н. Полковникова²; только я подхожу к вопросу с совсем другой стороны.

Русская культура иная, чем западная, п<отому> ч<то> душа у русского человека иная; иная психология, иное сознание. Новая эпоха наступит тогда, когда это сознание будет не только достоянием единиц, а когда оно станет историческим достоянием; когда сознанием этим будет обладать достаточно большое количество единиц или когда сознание единиц станет таким сильным, что будет авангардом в историческом процессе и увлечет за собой всю страну — что, в конечном счете, одно и то же. И Федоров — для меня — прежде всего — человек нового сознания. Живая, цельная личность, для которой слово — дело, нет дробления жизни на автономные области; жизнь, религия, наука, искусство — все пронизано единым светом, единой целью; жизнь становится проповедью и исповеданьем идеи. Не важно, что конкретно имел в виду Федоров, какие догматы хотел приблизить к жизни и в какой именно плоскости ставил знак равенства между наукой и религией. Но довольно пока о Федорове. Напишу как-нибудь подробнее.
<...>

Передайте, пожалуйста, всем пражским друзьям мой сердечный привет.

Глубоко Вас уважающая

С. Бохан-Савинкова.

К. А. ЧХЕИДЗЕ — С. И. ЧУЕВУ

20 марта 1932. Прага

<...> Не забывайте, что мир лежит во зле и что жизнь — это трагедия. Нам дано касаться иных, неземных миров, но мы при-

нуждены жить в ~~тм~~ ограниченном, бедном и крайне несовершенном мире, который окружает нас. Возьмите, напр<имер>, такое чувство, как сожжение к несчастным, больным и бедным. В нас заложено чувство жалости к ним, мы сознаем, что это нехорошо, что им следует ~~помочь~~. В этом чувстве, разумеется, есть нечто, так сказать, неземное. Земле принадлежит горе, болезнь и пр. Для земли естественно страдание и смерть и пр. Но потому-то человек не только земля, ~~и~~ только естество, но еще что-то — что он способен чувствовать и бороться с естеством.

Надо решить самый важный вопрос — о нищете, страдании, смерти, ужасах жизни; а потом заниматься более «мелкими» вопросами о насилии, эксплуатации и пр. Мне бы хотелось, чтобы Вы, Сергей Иванович, подробнее высказались о православии и христианстве. Это и другое — не есть что-то решенное и окончательное. Нельзя также смешивать православие и христианство с отдельными служителями церкви или с тем его временным и опять-таки несовершенным выражением, какое мы можем наблюдать. Ведь что такое христианство? — это жизнь, дело и слово Христа-Спасителя. Что принес Христос в мир? — Он принес евангелие, т. е. — по точному переводу — благую весть. В чем состоит эта благая весть? — В открытии истины, в открытии истинного Бога, в установлении для людей Богосыновства. Вся последующая культура — включительно до современной техники — есть развитие христианства, хотя не всегда сознаваемое. Мало того, что связь между прогрессом и христианством для многих была и есть непонятной, но многие утверждают обратное: что между развитием культуры и христианством лежит пропасть и что тут противоречие. Это неверно. Я не в состоянии в письме сказать Вам, почему это неверно. Но когда, Бог даст, напишу работу на эту тему — Вы увидите, что смысл нашего времени и его скорбь, его беда не в том, что переживается гибель христианства, но в том, что оно перерастает рамки сложившегося исторического христианства; что оно, наше время, не может принять то, что уже отвергнуто современным сознанием, а новое — еще не найдено. Но это новое, безусловно, появится на основе учения Христа. Почему я так думаю? — ответ опять-таки длинен. Вот послушайте и сами скажите — прав я или не прав... В то время как на поверхности русской жизни премела революция (начиная с конца XIX века) в глубинах русского религиозного сознания совершался многозначительный процесс. Процесс искания новых форм и новых выражений христианского сознания. Целый ряд авторов (назову В. Соловьева, В. Розанова, Мережковского, пр. Тареева и т. д., в особенности же И. Ф. Федорова) сознавал, что имеющееся налицо православие и христианство уже не может удовлетворить духов-

ные запросы и требования современного человека. Эти авторы искали нового выражения вечных истин. Верьте, что революция не могла бы осуществиться, если бы уже давно не были подорваны главные устои духовной жизни России. Ведь самые верхи общества — говорю о духовных верхах — уже сознавали, что старая вера, старая правда отошли от нас. И мы им уже не доверяем. Очень по-разному эти авторы и другие искали — где же новая правда? — И собственно говоря, с этой точки зрения — русская революция и есть мощное и даже страшное искание правды целым народом. Для нас ясно, что правда не в старой вере, но и не в коммунизме. Где же она?... Было бы не только смелостью, но и дерзостью сказать, что ЕА знает правду. Но что мы искренно стремимся к ней — этого от нас никто отнять не может. И на пути этих наших стремлений мы невольно и вольно встречаемся с той духовной работой, которую уже проделали такие люди, как Леонтьев, Тареев, Розанов, Федоров, а ранее их — Толстой, Достоевский и многие другие. Все эти люди по-своему обличали старую неправду и закладывали фундамент новой. Первое, что можно сказать об этом фундаменте, — это то, что он заложен на духовной основе, на любви и Евангелии. В упомянутых мною учениях по-новому раскрывается и возвещается людям все то же благовестие Христа о Богосыновстве. Смысл утверждений сводится приблизительно к следующему: если раньше народу говорили, чтобы он повиновался власти имущим — все равно, гражданским или церковным, потому что у власти есть полнота знания и истины, — то теперь народу предлагается *самому* искать и строить; самому пытаться истину, самому, на основе ее, строить жизнь... Если раньше, когда человека учили, что он — раб Божий, раб Церкви, раб государя... и пр., он вообще считался по-преимуществу *рабом*, то теперь он считается Божиим *сыном*. Разницу Вы понимаете: если раньше говорили: «повинуйся!!», то теперь — как любящему и любимому *сыну* — *сыну*, а не рабу, говорится: «*действуй сам*». Таким образом, открывается широкая — не только широкая, но неимоверно, грандиозно захватывающая перспектива!!! Мы осознаем, что Господь благословляет (через Христа) всех людей не как рабов повиноваться Себе, но как сынов Своих — со-работать с Собою. И если раньше людям истина преподавалась, как рабам — в готовом виде, с церковной кафедры или из манифеста, то ныне — такое положение дел уже невозможно... Разумеется, то, о чем я говорю, не сразу войдет в сознание людей. Переход от рабства к сыновству — это очень сложный переход. В связи с ним многое перестроится: церковь, государство, хозяйство, м^{ожет} б^{ыть}, брак и т. д. Не скоро, говорю я, совершится схождение новой правды в сердца и умы людей, но наша роль в этом схождении — ясна... Признаки того, что чело-

век чувствует свое сыновство — уже и раньше проявлялись (и большею частью в форме бунта — потому что старые церковь и государство, как я уже сказал, препятствовали выявлению новой правды), и с особенной яркостью проявляются сейчас. Главным образом в нашей стране — в России. Говоря так, я имею в виду колоссальный порыв наших народов перестроить всю жизнь на новых началах. Ведь в этом смысл советского строительства. Но так как во главе его атеисты — оно не принимает ни тех форм, ни тех масштабов, какие возможны и нужны. Задача евразийства внести истину в искания наших народов, показать глубокий религиозный смысл нынешнего переустройства жизни. Опыт СССР, как Вы знаете, влияет всюду. Но как влияет? — Очень недостаточно. Почему? — Потому, что люди кроме террора, насилия, крику и пр. почти ничего не видят. И справедливо. Но когда миру будет раскрыт подлинный замысел русской революции, когда будет ясно, что тут начинается новая история и что она, в сущности, построена на вечных — Божеских и христианских основах — тогда Россия окажется несомненной и желательной водительницей других стран и народов.

Нельзя думать, что с нахождением новой правды исчезнут все обиды и все горе. Но они станут переносимыми. И уже это очень много. И мало того, что они станут переносимыми — они станут оправданными. Когда есть за что страдать; когда страдание осмыслено — оно совсем иначе воспринимается, совсем иначе переживается. <...>

К. А. ЧХЕИДЗЕ — И. С. СNETКОВУ

29 марта 1932. Прага

<...> По вопросу о Федорове опять повторяю то, что уже писал однажды. Федоров рассматривает процесс жизни мира как Богочеловеческий процесс. Человек по своей доброй воле *соучаствует* в строении мира. И так как Бог дал человеку мир в удел и так как границы человеческой любви и силы не указаны, то совершенно незачем спорить: где именно эти границы находятся. Сейчас наука переживает такой кризис, какого не было со времен Коперника или Галилея. И между прочим, один из выходов из кризиса видят в том, чтобы найти общие установки у физики, химии, медицины и пр. ныне разделенных наук. Так что совершенно неправильно говорить: «благодаря медицине» или «благодаря химии» люди научатся делать то-то или то-то. А надо говорить: благодаря всецелому знанию и всецелой любви. Путь к этому долог. Тернист. Но надо стать на *этот* путь. <...>

С. И. ЧУЕВ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

11 апреля 1932. Кохтла-Ярве

<...> Мне все-таки хочется подчеркнуть, что я считаю христианство «конечной» [истиной], а его разделения на православных, католиков и др. вероисповедания для меня непонятны, отчасти чужды. Всегда думаю, не из этого ли вытекает великое горе людей, что они разделяются на отдельные лагеря, прикрываясь именем Христа. Но Бог одинаков для всех, и не должно быть никаких отдельных разделений и двусмысленных пониманий. И еще раз вернусь к вышесказанному: мой слух и зрение улавливают только одни молитвы, а дела остаются позади, а ведь справедливо же сказано, что «молитва без дел — мертва». <...> Современные и прошлые пастыри (буду иметь в виду, конечно, только отдельных личностей) могут горячо, до слез, тронуть всякого человека — его душу, но естественное и социальное его остается мертво, а от этого и слова их, мне кажется, остаются ничто.

Так произошло на нашей родине. Но там в настоящее время происходит обратное. Там хотят показать дело, но без души, это так же безжизненно, как и первое. На родине сейчас человек является рабом дела — механизации, а если дать ему еще и одухотворение — и он будет свободен. Сказано: «Познай истину и она сделает вас свободными». Эта истина еще пока находится в очень зачаточном состоянии в виде ЕА. <...>

В. А. ПЕЙЛЬ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

24 октября 1932. Нарва

<...> За последнее время увлекаюсь Федоровым. Марксизм по сравнению с ним оказывается в 16 роте. <...>

К. А. ЧХЕИДЗЕ — В. А. ПЕЙЛЮ

24 октября 1932. Прага

<...> Рад, что Федоров Вас увлекает. Я много времени уделяю этому мыслителю, глубина и радикальность которого кажутся просто чудесными. <...>

С. И. ЧУЕВ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

19 декабря 1932. Кохтла-Ярве

<...> Прочитал резолюции сессии ПЦКЕО³. Какая дельная и хорошая вещь, с каким сильным и понятным призывом она напе-

чатана. Главная вещь: о чем я не могу здесь сейчас умолчать, это: «Резолюция по вопросам мировой политики». Одно выражение, не говоря уже о всей резолюции, а именно: «Идеократический Интернационал»⁴. Здесь невольно хочется крикнуть: Да ведь это Федоров! Это самая настоящая, реальная, живая и неколебимая истина и идея христианства, о которой я думаю и с большим напряжением стараюсь услышать о ее разрешении. Эти слова ярко говорят о шестой части света России [как о] плацдарме мировой правды. Теперь я вижу, что недаром Вы увидели во мне эту самую частичку силы, которая стремится влиться в одну общую, для поднятия необходимой правды, любви и общего мира, о котором пишут и говорят. В этом письме не могу не заметить то, что мысль Н. Ф. Федорова захватила и наших евразийцев, очень заметно оно у Вл. Ал. Пейля, а в особенности им очень интересуются Артур. <...>

<...> Еще немного о идеокр<атическом> интернац<ионале>. Мне передал Иван Сергеевич книгу, полученную от Вас, «Целостный Идеал» Н. А. Сетницкого⁵, которая также очень много говорит о довольно неслыханных ранее вещах, особенно о воскрешении, а также интересен технический вопрос, а главное, [она] выражает и рисует понятие о родственности, которого многие не понимают, о слиянии Труда и Науки в одно общее и нераздельное, при совокупности образующих третью силу — религию. <...>

И. С. СНЕТКОВ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

3–5 января 1933. Кохтла-Ярве

<...> У меня масса знакомых, но таких, которые могут говорить о деле, очень мало. Книгу Н. Ф. Федорова взял у меня мой отец, передал потом своему партнеру по работе, некоему А. Михайлову (бывший студент, офицер, лет 40). Он прочел и обалдел, как говорят. Так на него эта книга подействовала. Теперь ходит и говорит: не знаю, зачем это раньше не попадалось такой умной книги. Ходит — спорит с сектантами и говорит их проповедникам: «Читать знаешь? Вот, прочти, на, эту книгу, и если ты мыслящий человек, то сразу бросишь свою блажь». <...>

А. К. ПРЕЙНВАЛЬЦ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

12 января 1933. Оонурме

<...> Что в Федорове меня особенно поразило, это его мысли о прогрессе в совр<еменном> смысле этого слова, о той бездне, которую порождает между отцами и детьми учение о эволюции.

Но я с ним согласен. Эволюционная теория в существе также пронизана насквозь аморализмом, как философия Ницше.

Второе — призыв к делу — это впервые я слышу серьезно — из книги. И по-федоровски понимаемое христианство — обуславливает его единичность, его действительную единственность, ибо делом уничтожатся дробления на вероисповедания и секты, порожденные словами без дела... Поэтому мне кажется даже очень странным, когда люди, примыкающие к Федорову, говорят о официальном и неофициальном христианстве, как, напр<имер>, рижские евразийцы. <...>

С. И. ЧУЕВ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

12 марта 1933. Кохтла-Ярве

<...> Между прочим, Артур, искупая свою вину, на днях — в понедельник — был у меня. С ним пришлось поговорить только ни больше ни меньше как два часа — он был только случайно. Вся наша беседа велась исключительно о Н. Ф. Федорове.

Федоров, я должен признаться, он захватил меня лично всего: мой ум, душу и тело. Н. Ф. Федоров здорово изменяет мое мировоззрение на цель жизни. <...>

В. А. ПЕЙЛЬ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

19 марта 1933. Нарва

<...> 24 февраля в Кохтла-Ярве собрались только трое — я, Чуев и Снетков. Простосердова неожиданно назначили на работу, а Прейнвальц не смог приехать по денежным обстоятельствам.

Беседовали о федоровстве, Федоров заинтересовал здесь многих, и книги ходят по рукам. В связи с этим проталкивается и евразийство. <...>

К. А. ЧХЕИДЗЕ — С. И. ЧУЕВУ

7 апреля 1933. Прага

Милый мой Сергей Иванович!!!

Спасибо за письмо и список книг, имеющихсся в группе. В скором времени пополню Вашу библиотеку новыми изданиями (и старыми).

Непременно ведите дневник! Обязательно записывайте, хотя раз в неделю (но лучше два-три раза), что читаете, о чем думаете, кого

видите, на какие темы беседуете. Вы сами не заметите, как научитесь писать. А дар к писанию у Вас есть. Вообще должен сказать, что общение с эстонской группой доставляет мне много самых добрых и удовлетворяющих душу минут. Знакомство с Федоровым, как это очевидно и для Вас, принесло Вам много пользы. В будущем вчитывайтесь в него и его последователей. Ведь далеко не все принято ими во внимание, и задача каждого из нас — вникнуть в суть дела, а самое дело — продвинуть и развить. <...>

А. К. ПРЕЙНВАЛЬЦ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

8 сентября 1933. Оонурме

<...> В конце этого месяца, надеюсь, смогу переслать Вам в Прагу две небольшие статьи: [I.] о Федорове («Деяние и творение» (Н. Ф. Федоров и А. Шопенгауэр) и II. «Дух и тело», составленную после прочтения статьи Чухнина в XXX-ых годах⁶.

Свезу сперва в Кохтла-Ярве, чтобы услышать мнение о них — от кохтельских евр<азий>цев. <...>

В. А. ПЕЙЛЬ — А. П. АНТИПОВУ

24 декабря 1933. Нарва

<...> Сегодня отслужили в Кохтла-Ярве панихиду по Н. Ф. Федорову. Краткое слово о Федорове произнес отец И. С. Снеткова. Подробный отчет о «федоровской неделе» пришлет Чуев, так как «неделя» эта еще не закончена. <...>

С. И. ЧУЕВ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

3 января 1934. Кохтла-Ярве

<...> А теперь приступаю к подведению итогов... Конец 33 года имел одну большую знаменательную дату — 28 декабря было ровно 30 лет со дня смерти Н. Ф. Федорова, которого мы имели честь вспомнить, как только было в наших силах и возможностях. Мечтали, правда, очень о многом, но не удалось, думаю, что не осудите нас и за то, что сделано. В нашей местной церковке, нельзя назвать уже церковью, ибо как и в собрании людей — верующих, так и самим зданием, которое, конечно, не имеет никакого значения, но все-таки опишу: представляет сарай — ранее было помещение для рабочих, спасавшихся зимой от холода, а летом от жары. Теперь этот сарай за ненадобностью по милости нашей администрации от-

дан в распоряжение молящихся для церковных треб, так как поблизости церкви нет. В таком помещении при двух-трех десятках людей после всенощной 24 декабря и была отслужена по Федорову панихида. По проведению панихиды нужно отдать должное Ивану Сергеевичу и большую долю его папаше Сергею Григорьевичу, который много этому содействовал и даже им было прочитано несколько вступительных слов, приводить которые не имеет здесь, кажется, большого значения, все оно заключалось в краткой биографии, отношении Федорова к православию и где покойтся его тело и далее... Кроме того, были написаны ко дню смерти три статьи, посланные в разные местные русские газеты. <...> Вот, кажется, все, чем мы могли вспомнить человека, жившего в конце XIX и начале XX века и которого когда-нибудь должен почтить память весь мир. Его слова, мысли и указанную цель к спасению — к жизни — человечество не может миновать... Было еще у нас целью также устроить собрание-беседу, на которое обещал и убедительно писал Артур, что придет и подготовит доклад... Но он не явился... Но если не было организованного разговора (на 1 день Нового Года), то зато много слов и речей приходилось каждому из нас говорить на эту тему за праздничным столом, а этому я придаю тоже немалое значение... Люди, которые, возможно, и не слыхали об этих мыслях, могли узнать о Федорове, так как это все сводилось к одному знаменателю: «Воскрешение». Вот и все, что могу Вам сообщить о нашем проведении дня смерти Н. Ф. Федорова. <...>

В. А. ПЕЙЛЬ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

5 января 1934. Нарва

<...> В прошлом письме Вы упомянули о Дальневосточной обстановке и с нею связанных делах. В порядке этой акции я обратил сугубое внимание на «федоровскую неделю». Кое-что удалось. Во все местные газеты написал по статье. Из них одну пока имеем на руках в печатном виде⁷. Не теряем надежды на появление и других. Была отслужена панихида, плюс письмо в редакцию с подписью ЕА⁸. Чуев Вас информировал уже подробнее. Это дает Вам маленькие материалы для дальнейших переговоров с ними. Кстати, какова сейчас генлиния Центра (Вашу лично я ощущаю) к Федорову? Насколько мне помнится, после краха «Евразии» П. Н. С. в брошюре 1929 г. относится к нему не совсем одобрительно⁹. Я противник мистики, которую старались вдавить в ЕА, а Федоров далеко не мистик, и он мне близок поэтому. <...>

И. С. СНЕТКОВ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

29 марта 1934. Кохтла-Ярве

<...> Будьте так добры, если можете, вышлите мне, пожалуйста, все книги, какие есть по Федоровству, и для меня его портрет. У нас есть один комплект этих книг, но они так разрознены, что их не собрать всех в одно место, а между тем мне удалось заинтересовать этими идеями нашу администрацию. Правда, сначала мне самому пришлось перечитать «монархическую литературу», издание «Домой зло» князя М. Горчакова. Затая взамен этого предложил Федорова почитать им и «Смертобожничество», а вчера у меня просили эти книги послать в Ревель и говорят, что все поражены величием этой идеи, а жена одного инженера прямо сказала: «К черту всю Вашу политику и партийную грызню, я больше и слышать не хочу об этом». <...>

И. С. СНЕТКОВ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

1 мая 1934. Кохтла-Ярве

<...> Пошлю при сем записку «Памяти Н. Ф. Федорова». Накануне панихиды, часа за 4—5 до ее начала, мне дал записку В. А. Пейль, прося ее прочесть в церкви, но так как в его записке были чисто материалистические взгляды на идею Н. Ф. Федорова, я отказался ее читать в церкви и наспех набросал при сем прилагаемую, ее-то и прочел мой отец, но не всю, а какие слова он выпустил, вот сейчас не помню. <...>

Памяти Н. Ф. Федорова
(Речь С. Г. Снеткова)

На одной из могил кладбища Скорбященского женского монастыря в Москве стоит дивный крест, на котором невольно останавливается взор каждого прохожего.

Не узором, не позолотой крест этот обращает на себя внимание, а надписью, сделанной на его перекладине.

Там стоят слова пасхального приветствия.

Христос Воскрес!

И каждый человек, кто видел этот крест, задает себе одни и те же вопросы. Кто был этот Н. Ф. Федоров? И к чему здесь стоят эти великие слова «Христос Воскрес».

В этой могиле покоится прах скромного библиотекаря Румянцевского музея, человека редкой доброты, проповедника любви, каковую нам заповедывал Христос по отношению к ближнему, и величайшего мыслителя современности.

Всю свою долгую жизнь, как говорят люди, хорошо знающие покойного, он был верным сыном Церкви Христовой и никогда ни на один миг не отходил от церковной народной веры. Его пламенная преданность православию, которое он до конца дней исповедывал, признавая в нем чистейшее и высшее выражение религии, засвидетельствована всеми его знавшими, он часто посещал церковь, исповедывался, причащался Святых Таин. Его часто можно было видеть и в Успенском соборе и в Храме Христа Спасителя.

Он вел аскетический образ жизни, спал на голых досках и питался скудной пищей, все жалование свое раздавая бедным, и жил только поддержкою друзей, которые горячо о нем заботились до смерти, а когда он умер, друзья его собрали все его рукописи и опубликовали его научно-философский труд, озаглавленный <...> «Философия Общего Дела».

Николай Федорович обладал даром провидения и за 15 лет раньше ее возникновения предсказал Мировую войну и все те страшные ее последствия, которые нам приходится переживать. Он говорил, что все бедствия происходят от того, что человечество потеряло смысл жизни, пора опомниться и не идти слепо навстречу смерти; а укрепив себя заповедью любви, начать строить вечную жизнь, какковую нам указал Христос в Евангельском учении и о чем говорили позднее св. Апостолы.

Умер Николай Федорович с твердой верой в то, что человечество опомнится, забудет злобу и вражду, отбросит зло эгоизма и вернется на путь, раскрывающийся в исконном церковно-православном понимании, ибо для человечества нет другого пути и цели жизни. Объединившееся в братский союз человечество победит общего врага — смерть, и сбудутся слова св. апостола Павла (1 посл. к Коринф. Гл. 15, ст. 26): «Последний же враг истребится — смерть».

Господь Бог создал человека для вечного блаженства, для вечной жизни, но грех вошел в Адама и с грехом смерть, и человечество, отрешившись от греховной суеты и праздного неделания, покорит не только смерть, но и воскресит умерших, ибо нам Христос сказал: «Дела, которые Я творю, и Вы сотворите, и даже больше того сотворите»¹⁰, а также «Но ищите Царствия Божия», «ибо Царствие Божие внутри вас»¹¹.

Николай Федорович придавал огромное значение обрядам церкви православной, не меньшее значение, чем догмату: учительность обряда неизмеримо шире, так как догмат для немногих (мыслящих), обряд для всех (чувствующих). В ряде храмовых обрядных действий ярко выражено исконное стремление молящихся расширяться за пределы храма, перевести молитвы в действие, и если религиозное чувство, даваемое литургией в храме, не будет выражаться на деле вне храма, «то и молитва и вера будут бесплодными, т. е. не будет ни веры, ни молитвы»¹², — так писал покойный в своих научных трудах.

Сейчас Божественная литургия для нас является Таинством, т. е. чем-то таинственным, но для многих св. отцов церкви православной она была так таинственна. Они видели ангелов, присутствующих в храме, и Духа Божия, сходящего на Святые Дары. И Святые Дары для них не были хлебом и вином, но истинною плотью и кровью Господа Иисуса. Приобщаясь Святых Таин, праведники укрепляли дух свой для подвигов, побеждая греховные помыслы плоти.

Если бы для всех людей литургия была бы не таинство (тайна), но дело, и вера наша была бы живая, и объединившееся в общем деле человечество, приобщившись Святых Даров, победит не только смерть, но и воскресит дорогих умерших людей, об этом ясно говорят слова: «Тело Христово примите, источника бессмертного вкусите».

Николай Федорович верил в близость того великого момента, когда воскреснут умершие и вси земнородные возрадуются, «Ибо тварь с надеждой ожидает откровения сынов Божиих», — говорит ап. Павел в посл. к Римлянам, гл. 8, ст. 19.

И в память его горячей веры в воскрешение друга его сделали надпись на кресте:

Христос Воскрес!

Слова «Вечная память» должны запасть глубоко в наши души и сердца и напоминать нам вечно о том, что близкие дорогие нам покойники ждут от нас вокрешения.

Св. ап. Павел и говорит: «Что же сказать на это? Если Бог за нас, кто против нас?»

Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас, как с Ним не дарует нам и всего?» (Римл. гл. 8, ст. 31—32).

И сам Христос сказал: «Истинно, истинно говорю Вам, о чем попросите Отца во имя Мое, даст Вам» (Иоанн. 16, 23).

И. С. СНЕТКОВ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

22 мая 1934. Кохтла-Ярве

<...> Разногласия между Евраз<ийцами> есть, это факт при- скорбный, но неоспоримый. И разногласия эти именно на почве разности путей к осуществлению Общего Дела. Каждый защищает свою точку зрения по данному пути и, углубляя спор с пустяков, переходят почти на личные счеты (пример — П<ражская> Е<вразийская> Г<руппа>).

У нас в Э<стонской> Е<вразийской> Г<руппе> понимают Общее Дело все, что за эту идею стоит бороться, но в вопросе, как осуществлять эту идею, получается такая разница во взглядах, что прямо страшно делается. А почему? Да просто люди не могут побороть

своего беса гордыни, не хотят с должным вниманием отнестись к религиозному чувству людей, изучить суть Православного учения. И не зная Православия, начинают его переделывать по-своему и критиковать. Не отбросить нужно мистику, а раскрыть ее суть и претворить в дело.

Прежде чем строить какой-нибудь завод, фабрику новой конструкции, опыты производятся в миниатюрных опытных фабриках такой же системы. Так и в Христианстве. Прежде чем создать Храм воскресения всех, построены опытные лаборатории, где воскрешают духовно отдельных людей. Церковь именно и есть показательная лаборатория, где тысячу лет идут опыты, и они-то именно и дали возможность задуматься людям над тем, для чего делаются эти опыты. <...>

С. И. ЧУЕВ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

3 июня 1934. Коктла-Ярве

<...> Христианство, как ценность, которую не могу потерять, еще глубже во мне утверждается, и вместо смерти противопоставляю борьбу со смертью и вместо эксплуатации природы ради своих личных целей противопоставляю правильное управление всеми вещами — созданиями Бога для жизни человека. Нельзя спокойно смотреть на разрушение стихийных биологических и других процессов, а [нужно] и этими процессами руководить и следить, чтобы они служили на благо человеку. Книгу о «Смертобожничестве» прочитал с большим подъемом духа и вижу, как религиозные мысли, которые раньше были только на словах, начинают принимать и практические стороны. <...>

С. И. ЧУЕВ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

21 октября 1934. Коктла-Ярве

<...> В сильном восторге от Вашей записки, прочитанной на ЕА совещании, «О философии Н. Ф. Федорова», помещенной в ЕА тетрадях № 4¹³. Кроме того, мне случайно попала книга Николая Рериха «Пути благословения», над которой сильно заинтересовался и которая дала понять о ценности музейной. Обладая некоторым временем, привожу эту цитату, которая остановила мое внимание в этой книге: «Человечество уже поняло, что происходящее не случайно. Время создания культуры духа приблизилось. Перед нашими глазами произошла переоценка ценностей. Среди груд обесцененных денег человечество нашло сокровище мирового значения. Ценности великого искусства победоносно проходят через все бури земных потрясений. Даже “земные” люди поняли действенное зна-

чение красоты. И когда утверждаем: “Любовь, Красота и Действие”, — мы знаем, что произносим формулу международного языка. Эта формула, ныне принадлежащая музею и сцене, должна войти в жизнь каждого дня. Знак красоты откроет все “священные ворота”. Под знаком красоты мы идем радостно. Красотою побеждаем. Красотою молимся. Красотою объединяемся...»¹⁴

Все эти слова кажутся только в современное время только словами, добавить: красивыми, но они глубоко и чувствительно трогают тех, кто знает и чувствует одну Истину, которую знал Николай Федорович, верил в нее как в возможное и дал узреть и другим. Некоторые из-за гордости скрывают, другие ее явно признают.

«Создание культуры духа», а затем и тела должно когда-нибудь наступить, ибо в этом я нахожу смысл и цель жизни. Хранение этих истин в «музеях», на «сценах» и — от себя так и хочется сказать — в Храмах Божиих долгое время, не проводя [их] в жизнь, есть величайшее зло. В этих хранилищах Истина покрывается налетом пыли, и к ней тогда не всякий хочет прикоснуться или прикасается с осторожностью — обходом.

Обо всем этом, правда, уже много писали Вы, и другие в федоровских изданиях. Но вот почему я привел эту мысль в этом письме, чтоб наше «общее Дело» не залеживалось бы долго и не покрывалось бы этим налетом. Всякое хранилище есть временник времени, оно не должно оставаться надолго в стенах, а следует ее выносить за пределы на вечность. <...>

<...> Какой тираж «Вселенского Дела»? В наших краях он только попал тем, кому мы могли и показать из своих экземпляров. Был заинтересован между прочим один инженер Губин, последний просил выслать ему первоисточник, т.е. «Философию общего Дела», но у нас имеется такое ограниченное число экземпляров, что и последних не можем ему выслать, так как не имеем у себя. Все по рукам. <...>

А. К. ПРЕЙНВАЛЬЦ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

8 февраля 1935

<...> Очень жаль, что мой отзыв о «Вселенском Деле» № 2 затерялся в Европе. Полагаю, что в данный момент он больше не имеет ценности, т<ак> к<ак> со дня выхода в свет «Вс<еленского> Дела» прошел уже целый год. Однако воссоздать ее я могу, и если Вас она интересует, сделаю это.

Меня радует Ваша мысль о слитности ЕА и федоровства, т<ак> к<ак> для меня они теперь нераздельно соединены. В свое время я отстаивал эту точку зрения перед Сержем и Ваней Снетковым. Это было в то время, когда они предполагали издать Федоровскую газету.

Надеюсь, что в ближайшем будущем смогу переслать Вам несколько рукописей, которые, возможно, заинтересуют Вас, т<ак> к<ак> я бьюсь над синтезом ЕА и федоровства. <...>

<...> Описывая условия своей работы и возможностей, мы принуждены употреблять густо черную краску, но в самих нас довольно много розового оптимизма. Влад<имир> Аким<ович>¹⁵ мучится нервностью, но близость Н. А. Макшеева, без сомнения, не дает ему «дойти до ручки». Серж свез им литературу о Федорове и федоровстве. Может быть, это нагрузит их жизнерадостностью. Дай Бог! <...>

С. И. ЧУЕВ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

15 апреля 1935. Кохтла-Ярве

<...> Время приближает нас опять к общему собеседованию. Дни Пасхи должны быть использованы и посвящены «общему Делу». На сей раз на наш курултай съедутся возможно все. Владимир Александрович¹⁶ уже в Кохтла и мы с ним готовим программу собрания. В программу намечаем разобрать вещи на федоровские темы, приблизительно в таком духе: я скажу «Федоров как религиозный мыслитель», Артур — «Федоров и Евразийство». Кроме того, В. Пейль наметил сказать «Понятие идеократии» и «Какие ЕА установки приведены большевиками» и др<угие> вещи, касающиеся нашей группы. <...>

С. И. ЧУЕВ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

15 апреля 1935. Кохтла-Ярве

<...> Н. А. Макшеев читал однажды месяц назад о Н. Ф. Федорове (доклад был прочитан в тесном местном кружке), к сожалению, я не мог там быть, несмотря на то, что был своевременно предупрежден. Кроме того, Н. Макшеев этим не успокоился и решил то же самое сделать и в более широком масштабе в Нарве в «Русском Клубе». Все было изготовлено: день, время и час общего собрания назначили, но по какой-то не от нас зависящей причине было отложено, этим были, конечно, немало огорчены. Но все-таки не падаем духом, свою мысль мы проведем в дело. Н. Ф. Федоров, должен сказать, многих поражает, так, например, им очень ревностно заинтересовался, как я уже, кажется, Вам сообщил, свящ. А. Лебедев. Последний мне пишет, передает дивные слова Федорова и другим. В общем искра есть, но, подумать только, насколько еще сырой материал для загорания в большое пламя. И думать о таком пламени уже не приходится, а только как бы эту искру сохранить, хотя бы даже у себя. <...>

С. И. ЧУЕВ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

4 июля 1935. Оонурме

<...> На днях Владимир Александрович прислал довольно лестное письмо, в котором делает предложение создать к осени небольшой сборник на федоровские темы, средства на это дело получить довольно трудно, не каждый из нас обладает возможностью отчислить на это дело часть своего заработка. <...>

<...> В прошлом письме я просил Вас, кажется, о книгах «Философии Общего Дела» Н. Ф. Федорова, имеются ли у Вас на складе? У меня лично нет ни одной, а многие спрашивают как о первичном источнике. <...>

С. И. ЧУЕВ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

24 февраля 1936. Коктла-Ярве

<...> С Макшеевым я сошелся уже довольно близко. Он действительно серьезный человек, имеет кроме своего обычного труда на заводе еще и другую нагрузку: ведет организаторскую работу со скаутизмом и кроме того в других культурно-просветительных организациях. Во время праздников Рождества я с Вл. Ал. Пейль был у них и там провели одно небольшое собеседование, где принимал участие Вл. Ак. Простосердов. Результаты нашего совещания Ник. Алекс. Макшеев взял себе и обязался их переслать в Прагу, о чем Вы видно уже поставлены в известность. Главным моментом было сохранить за собой Н. Ф. Федорова и издать кое-что по силе возможности. Но как и что из этого вышло или выйдет, я до сих пор не имею никаких вестей, и как реагирует на это Прага? ¹⁷ Лекцию, которую имел в виду прочитать в Нарве Макшеев, по-видимому, кто-то затирает. Книгу «О конечном идеале» он тоже читал. Сейчас книга находится у Вл. Ал. Пейль в Ревеле.

Несколько слов о свящ. Лебедеве. Я лично его не знаю и никогда не пришлось видеть. Меня он узнал от Н. В. Сазикова, у которого он бывал и видел наши книги, и вот последний и дал ему адрес ко мне. На первое письмо я ему выслал желаемые книги, т. е. Н. Ф. Федорова «Ф. О. Д.», одна еще и по сие время у него. Потом раза два присылал он открытки, в которых благодарил за то, что дали возможность ему познакомиться с Федоровым. По словам очевидцев, он довольно старый, преклонного возраста человек. Принадлежит к Нарвской епархии. С ним в переписку не входил, но в будущем, конечно, постараюсь воспользоваться, ибо, по словам лиц, бывавших в его округе, он имел в последнее время большое горе — лишился самого близкого ему человека — жены или кого другого, хорошо не знаю, а потому и не хотел его беспокоить лишним волнением. <...>

А. К. ПЕЙНВАЛЬЦ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

14 июня 1936. Оонурме

<...> Прочел протоколы Вашего октябрьского совещания. Хотя я и не православный, но мне как-то трудно согласиться с Вами, что православие не является принципом, определяющим нас как евразийцев. При некоторых дополнениях и поправках федоровское православие явится ни чем иным, как синтетичным христианством, единством Востока и Запада. А такое синтетичное христианство в состоянии обнять и внехристианский мир. Мне нравится формулировка Муретова: «евразийцы исходят из признания творческой мощи человека». Дополнил бы его фразу словами: «озаренного Богосыновством и делающего Общее Дело». А так как в пункте о религии, по справедливому замечанию И. С. Б.¹⁸, говорится о последних вещах, то считаю его неизбежно основоположным, целеполагающим. На нем зыблется вся идеология Ев<разий>ства. Поскольку мы исходим из религиозных основ, постольку должны уяснить себе природу этих основ. В противоположность марксистам, ставя в основу примат духа, религии, мы не можем отделяться общими фразами. Если христианство взято нами за основу, то оно должно пропитать собою в одинаковой мере и целое, и части. Оно должно быть необходимым всем и каждому. Его нужно вынести из абстракции в жизнь, сделать из «личного» дела общее. Вижу в нашей недоговоренности в этом отношении тормоз для завоевания планет и сердец. <...>

С. И. ЧУЕВ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

24 июня 1936. Кохтла-Ярве

<...> Мир — особенно Запад — видит всю трагичность, всю тяжесть народа, живущего на равнине Евразии, и удивляется его выносливости и отчасти пугается. Удивление всегда стоит с вопросом: «Почему он не падает духом и не устает, наконец, физически?» От самого его рождения и до наших дней этот народ Евразии не изменил своих традиций, как это случилось уже много раз с другими народами, и теперь стремящимися найти свои первоначальные, потерянные традиции и обычаи. Все это может понять только тот, кто действительно воспринял и сроднился с этим народом духовно. В духовности его сила, его радость и счастье. В духовности этого евразийского народа хранится его светлое будущее, которое как раз и не узревает и не понимает мир, и не поймет до тех пор, пока сам не впитает в себя эту силу духа и не сольется с ним. Ни один народ так не хранит идею мира, как русский, который только и может и в свое время смог объединить и сроднить с собой другие народы и этим создать одну общую семью. В настоя-

щее время является как бы примером в малом масштабе для возможного применения в большом и даже, осмеливаюсь сказать, во вселенском.

Из последних слов сказанного я заключаю, какую силу нам дает и может дать в будущем Н. Ф. Федоров. Он является на как случайно найденный памятник, а обязательно необходимый, чьими словами и мыслями может быть вскрыта тайна русской души. Вполне согласен со словами: «лучше утопия — последнюю многие приписывают и Н. Ф. Федорову, — чем бессмысленный и душу раздирающий хаос». <...>

С. И. ЧУЕВ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

5 декабря 1936. Кохтла-Ярве

<...> Немало волнуют меня и лица: Н. А. Сетницкий, Устрялов. Больше Н. А. Сетницкий. Имеете ли Вы от них какие-нибудь известия? Пишете ли им?¹⁹ Также тревожит и молчание о Н. Ф. Федорове. Говорят ли, пишут ли где-нибудь о нем? А ведь так слово и мысль в последнее жуткое время необходимо, как необходим хлеб для каждого, без которого кончается жизнь. <...>

С. И. ЧУЕВ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

11 апреля 1937. Кохтла-Ярве

<...> На федоровскую тему написал, как сообщил мне, Н. А. Макшеев, но за неимением средств дело откладывается. <...>

С. И. ЧУЕВ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

24 октября 1937. Кохтла-Ярве

<...> Со сборником дело у них что-то застряло. Все зависит от Артура, который на некоторое время уезжал к себе домой и теперь, как сообщает Вл<адимир> Еф<имович>²⁰, числа 10-го с<его> м<есяца> должен быть в Ревеле. Для сборника я тоже написал небольшую статью о Н. Ф. Федорове и передал Владимиру Ефимовичу для исправления. Если сборник не будет слишком превышать стоимости своим объемом, тогда и моя статья попадет²¹. <...>





Н. В. УСТРЯЛОВ

Проблема прогресса

<...> Русская философская литература знает попытку — единственную в истории всемирной мысли — провозгласить концепцию «земного рая» в крайнем и дерзновенном ее выражении: учение Н. Ф. Федорова.

Это — теория универсального перерождения, космического преобразования мира силой организованной человеческой воли, просвещенного познания и деятельной любви. Бесконечный прогресс — порочная, фальшивая схема; ее символами могут служить Тантал, Сизиф, белка в колесе. Отказ от конечной цели лишает смысла и средства, внутренне опустошает всякое действие. Следовательно, нельзя отречься от абсолютного, завершенного, верховного идеала, как действенной силы, программы, проекта. Напротив, следует принципиально признать примат идеала над действительностью.

Истинный идеал должен и может быть только безусловным, всецелым, целостным: «требуется преобразование посюсторонней земной действительности, распространяемое на все небесные миры и сближающее нас с невидимым нам потусторонним миром»¹. Постулируется, таким образом, «единство истории и астрономии»; вселенские пространства, светила небесные должны подчиниться руководству человеческого разума. В результате сознательных коллективных усилий человечества преобразенная природа торжествует над распадом, косностью, смертью. Физическое бессмертие становится свершившимся фактом.

Но смерть побеждается — реально, подлинно — не только в последнем человеческом поколении. Центральной, патетической идеей Федорова была, как известно, идея всеобщего телесного воскрешения мертвых — восстановительным актом этого последнего, заключительного поколения. Одолевшие смерть потомки возвращают жизнь своим предкам — таков их нравственный долг, таково естественное устремление родства и братства. И совершают они этот всеобщий воскресительный акт не помощью мистического вторжения чуда, не милостью магии, а силой знания и общего

труда, дающих возможность строить организм из первоначальных элементов. Осуществляется «имманентное воскрешение», т. е. победа над слепой смертоносной природой, превращение ее в животворную и просветленную, в орудие борьбы со смертью. Для этого необходима, конечно, напряженная, планомерная и согласная работа всех людей в их совокупности: «объединение живущих для воскрешения умерших». Воскрешения материального, видимого, осязаемого. Здесь же, на этой земле, преодолевающей свою космическую изолированность.

С этой точки зрения, получает полное логическое разрешение вся проблема прогресса. В системе общего дела, прямолинейной, идейно бесстрашной, концы сведены с началами. Объявляя ложными, нескладными и безнравственными обычные позитивные представления о прогрессе, как «сознании живущими своего превосходства над умершими», — Федоров выдвигает перед историей человечества положительную, исчерпывающую задачу: «Прогресс, — пишет он, — как переход от худшего к лучшему, требует, чтобы недостатки слепой природы были исправляемы сознающей эти недостатки природою, т. е. совокупною силою человеческого рода, — требует, чтобы улучшение путем борьбы, истребления, было заменено возвращением самых жертв борьбы. Таким образом, прогресс будет улучшением не по цели только, но и по средствам. И такое улучшение было бы не улучшением только, или поправкою, а искоренением зла и водворением вместо него блага... Прогресс требует воскрешения... воскрешение же есть полное торжество нравственного закона над физической необходимостью»².

В этом парадоксальном, оригинальном построении ценна максималистская логичность мысли, характерная именно для русских мыслителей. Федоров не хочет знать компромиссов, половинчатых ответов, не боится предельных решений. Он целиком упоен безусловной полнотой идеала. Его дилемма: или воскрешение, или гибель. Он вскрывает порочность средних терминов, условных эмпирических обобщений в теории прогресса, поскольку они не опираются на философию конечной цели, высшего блага. Его мысли — большого калибра, его стихия — последние выводы.

На фоне его системы четко выступает беспомощность обычных позитивистических «смертопоклоннических» идеалов человеческой истории. Но, с другой стороны, и собственная его система может рассматриваться как принципиально позитивная в своих истоках и в своих надеждах. Известно, что сам Н. Ф. Федоров был верующим православным христианином и считал свое учение единственным правильным истолкованием христианства. Но самостоятельная логика его идей может и не связываться органически ни с христианством, ни вообще с какою-либо религией. Реорганизация мира, завершаемая истреблением смерти, возлагается на свободную активность человека, на мощь труда и научного знания.

Невольно вспоминаются слова Кириллова из «Бесов»: «будет богом человек и переродится физически». В том-то и своеобразии федоровских проективных схем, что они стремятся быть насквозь рациональными, чуждыми малейших элементов мистики. Они хотят быть «богодейством», они намечают «полное и абсолютное обожение человечества». Не случайно атеист и человекобожец М. Горький публично высказывал по их адресу свое сочувствие. Есть в них нечто от психологии фейербахианства, проповедывавшего в свое время овеществление и очеловечение Бога, антропотезис, превращение теологии в антропологию.

Однако более всего они уязвимы, конечно, с точки зрения положительно научной. Едва ли не все «точные» науки в их современном состоянии сопротивляются хилиастическим прозрениям автора «Общего Дела». Поразителен безграничный *натуралистический оптимизм* концепции, снабжающей науку бременами неудобноносимыми, граничащий с претенциозной и сомнительной лженаучностью. И бросается в глаза решительное смещение в ней порядков и планов бытия, абсолютизация относительного. Ее идеал, плененный эмпирическими качествами и рисующийся плодом собственного хода вещей, не может не утратить абсолютного содержания.

Не без основания отмечали грозящую ей опасность вульгарно-материалистического уклона. Идея плотского бессмертия и, тем более, плотского самовоскрешения человека — не мирится ни с наличной природою плоти, ни с основными определениями пространственно-временного мира, «гераклитова потока». Правда, предполагается предварительное преобразование природы, причем власть человека приобретает космический характер. Но здесь уже менее всего приходится говорить о научном знании. Состояние пересозданного мира непредставимо средствами чувств и немыслимо в категориях рассудка. Можно утверждать новые чувства и новый рассудок, коренную революцию нашего научного знания. Но это уже будет не научная гипотеза, а нравственный постулат и акт веры. Система воскресительного долга, предпочитающая говорить больше о знании, чем о вере, на самом деле, неизбежно, есть яркий образец догматического вероучения, проповедь активной апокалиптики.

Конечно, она призывает новое небо и новую землю. И новое, органически преображенное человечество. И если основной ее пафос есть утверждение человеческой активности, то основная, хотя и скупо высказываемая ее предпосылка есть вера в божественную благодать. «Воскрешение телесное есть дело Божие; совершенное при участии всех людей»³, — гласит одна из федоровских формул. Ее, конечно, нельзя истолковать в духе человекобожества. Но как примирить ее с притязаниями «богодейства», своим радикализмом превзошедшего все старые мечты Фейербахов и Конттов?..

Если учение Федорова о прогрессе воспринимать как строго «позитивную» теорию, не требующую никаких религиозных предположений, пришлось бы признать, что оно представляет собою гениальное доведение до абсурда суеверной гуманистической самоуверенности. Человек наделяется функциями божества: самобытная форма древнего «люцифериянства», своего рода атеистическое благочестие. И совсем другое дело, если видеть в этом учении систему религиозной эсхатологии; тогда вопрос прежде всего переносится в область христианской догматики.

Так или иначе, теория Н. Ф. Федорова заслуживает пристального внимания. На ее примере можно убедиться, что всякая теория прогресса, желающая оправдать свое название и в то же время не останавливающаяся на полдороге, неотвратимо перерастает в метафизику истории и систему целостного мирозерцания. Что же касается попытки решить последние вопросы «научным» путем, средствами опыта, без прямой апелляции к чудесной творческой катастрофе, взрывающей эмпирический строй вещей, — то такая попытка встречает препятствия в плоскости позитивной и тревожные вопросы в сознании религиозном. Наука ее изобличает в необоснованности, нескритичности, фантастике, религиозная философия подозревает в ней сомнительное и соблазнительное покушение на прерогативы Бога, человеческую гордыню, замыслы вавилонской башни*.

Позитивная теория прогресса, остающаяся на почве строгой науки, бессильна оправдать «абсолютный» прогресс. Кантианская схема бесконечного прогресса в ее отвлеченном, чистом, выхолощенном выражении не удовлетворяет нравственное сознание своей безнадежно дурной бесконечностью. Скептицизм и пессимизм — законные порождения этих систем. Жизнь, как и человеческая история, окрашиваются *трагически*. <...>



* См.: Н. Ф. Федоров. «Философия общего дела» том 1, выпуски 1, 2 и 3. Харбин, 1928, 1929 и 1931; А. Остромиров. «Н. Ф. Федоров и современность», Харбин, 1928; А. К. Горностаев. «Рай на земле», 1929; Н. А. Сетницкий, статья «О конечном идеале» в «Известиях Юридического факультета в Харбине», том VII; Н. А. Сетницкий, статья «Центральная идея Н. Ф. Федорова» в газете «День юриста» № 8, Харбин; В. Н. Ильин, статья «О религиозном и философском мировоззрении Н. Ф. Федорова» в «Еврейском Сборнике», книга VI, Прага, 1929.

Федоровскому «оптимистическому» пониманию прогресса, как органического преодоления зла историей, в русской религиозно-философской литературе противостоит идея катастрофического прогресса, развитая Вл. Соловьевым в «Трех разговорах». Ср. также: В. Ф. Эрн «Идея катастрофического прогресса», статья в сборнике «Борьба за Логос», Москва, 1911.

**ИЗ ПЕРЕПИСКИ Н. В. УСТРЯЛОВА
И К. А. ЧХЕИДЗЕ**

К. А. ЧХЕИДЗЕ — Н. В. УСТРЯЛОВУ
8 марта 1931. Прага

<...> Чтобы покончить с этим вопросом, т. е. вопросом о перерождении марксизма-коммунизма, перерождении, обусловленном евразийским месторазвитием, я предложу формулу, изобретенную не мною, а одним из участников съезда марксистов-историков, которая, надеюсь, не будет Вами оспариваться, — эта формула гласит: «учение марксизма оказалось недостаточным и в ряде вопросов нуждающимся в перетолковании. В силу этой недостаточности в СССР появляются новые идеологические струи, которые можно объединить общим наименованием *русской философии*». Итак, в области идеологической, несомненно, имеется нужда в «новом вине». Эта нужда удовлетворяется в СССР теми, кто от марксизма перешел к ленинизму, от ленинизма — к комментированию Ленина и т. д. Одновременно и в СССР, и на его окраинах, т. е. [в] Западной и Восточной эмиграции, происходят встречные процессы искания грядущей синтетической идеологии. Для федоровцев, для национал-большевиков, как и для евразийцев, не может быть сомнения, что к старому возврата нет. <...> Выход — в третьем максимализме, максимализме идеологическом и духовном; выход — в новой «религии революции» (ведь Маяковский приказал долго жить, это символ). В такой религии, которая бы увязала вселенское с национальным, и увязала бы не в порядке бюрократическом, как у нынешнего аппарата, а в порядке нового «неистового вдохновения истории», с тою, конечно, разницей, что о потрясении основ советского строя речь не идет. Речь идет об осознании нового этапа русской революции; о нахождении нового во имя; о выходе на авансцену новой мысли, которая синтезирует задание с осуществлением и осуществленное с подлежащим осуществлению. Ни коммунизм, ни тем более «реакция» на такой синтез неспособны. Но к такому синтезу дело идет, такой синтез необ-

ходим, неизбежен. И надо думать, что пути к нему уже намечены. В чем и где? — повторяю сказанное: в Устрялове, в Федорове, в Евразийстве. Я не хочу даже в частном письме указывать элементы этого синтеза в писаниях целого ряда пролетарских идеологов, пролетарских литераторов и пролетарских публицистов. Думаю, Вы скорее могли бы прочесть мне лекцию на эту тему, чем кто-либо другой подсказывать вам материалы к лекции. <...>

Н. В. УСТРЯЛОВ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

20 марта 1932. Харбин

<...> Скоро — в начале апреля — выйдет в свет большая книга Н. А. С. «О конечном идеале»¹. Это — целая система историософии и эсхатологии, ориентированная на Апокалипсис и пронизанная основными идеями Федорова. Не будучи единомышленником Н. А. ни в сфере религиозной метафизики, ни в историософии, должен сказать, что эта книга — исключительно интересна по цельности замысла и многим другим своим особенностям. Жаль, что по характеру выполнения она не может рассчитывать на широкое распространение. <...>

Н. В. УСТРЯЛОВ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

12 июня 1932. Харбин

<...> Прочел «Третью Россию». В Баранецком есть что-то неприятное, но пишет он неплохо². Конечно, единственно самостоятельная тема журнала — это «новая религия». Вопрос о христианстве и, в частности, историческом христианстве, действительно, огромен и мучительно труден. Помню, в 1924 году приходилось особенно остро задумываться над ним. Тогда я был сам близок к идее и чувству «новой религии», о чем прямо и написал в статье «Судьба Европы», напечатанной в Москве, в журнале Лежнева «Россия». Но потом, перепечатывая эту статью в сборнике, заменил слова *новая религия* словами «новый религиозный прилив», убоявшись претенциозности мысли и не желая все-таки признавать *онтологической* исчерпанности христианства (стр. 365—368, «Под зн<аком> рев<олюции>»³). Но и сейчас чувствую напряженность и волнующий «соблазн» проблемы. В некоторых московских кружках, знаю, она тоже очень оживленно обсуждалась в 22—25 годах. В Баранецком есть элементы *дехристианизированной федоровщины* — см. его статью «В поисках нов<ого> мирозерцания»⁴. Вчера мы долго беседовали об этом с Н. А.⁵ Он не

отрицает возможности этого уклона, но преодолевает его указанием, что дело не в исчерпанности христианства, а в ошибках исторического христианства. Подлинное христианство (по вите Федоровым) должно, мол, прийти еще и восторжествовать. Ну, это вопрос сложный и длинный. <...>

К. А. ЧХЕИДЗЕ — Н. В. УСТРЯЛОВУ

29 июня 1932. Прага

<...> Согласен с вашей оценкой «Третьей России». Действительно, в Баранецком есть некая неприятная черта. По моему — она вот такая: он спешит лягнуть то, из чего вырос. Ведь ясно и очевидно, что мы переживаем новую эпоху в жизни христианства, а вовсе не открытие новой религии — такой религии, которая идет христианству на смену. Между тем, Баранецкий самым пошлым образом хаёт истоки собственного вдохновения. В частных письмах он еще более резок и откровенен. Я до сих пор (уже месяца полтора) откладываю свой ответ ему на письмо, в котором он советовал мне «бросить возню с Христосиком»⁶. Откладываю потому, что хочу ответить как следует: так чтобы не вышло, что Христа надо «защитить». Надо дорасти до понимания Христа... И тут — непосредственный переход к Федорову. Сознаться, Федоров сильно помог и помогает мне организовать собственные мысли. Вы знаете — как это происходит, когда (по выражению М. М. Сперанского) «мозг натирается мозгом и мысли рождаются мыслями». Так что — что касается евраизма, Федорова и собственно моих домыслов, — то тут мне мерещится некий синтез, такой синтез, о котором пока и думать «глаза в глаза» не начинаю. <...>

...Перечитал сейчас статью о Европе (стр. 358—368). Именно так и думаю: «какой-то новый грандиозный духовный импульс, какой-то новый религиозный прилив — принесет возрождение»⁷. Да, это так. Как хорошо было бы, не стуча на машинке, а в последовательном разговоре выяснить разум проблемы и отыскать магистрالی новой веры, точнее — разум и магистрالی не новой веры, а нашего христианства — того, как мы его переживаем и осознаем. Мне представляется, что все мы — от тех коммунистов, для которых, например, проблема торговли есть проблема *сначала* нравственная (т. е. существенно духовная, религиозная), а *потом* хозяйственная, и до последнего эмигранта, учувшего веяние *нового* (только это хотя бы!), исходящее от Страны Родной — как назвал Россию Артем Веселый, — все мы, говорю я, находимся накануне открытия нового исповедания. Какого? — Ясны элементы, неясны формулы. Элементы же: «Россия» (т. е. и православие, и «религия

революции», и «бунт», и «возвращение билета» («не Бога я не принимаю...»)) ...Так называемая «обезбоженная Европа»... так называемый «прогресснауки» — все это элементы. Как возникнет из них, из их осознания «новый духовный импульс»??? — Дело не малое. Но дело необходимое. «Смысл жизни человека — тот же, что смысл жизни мира» (В. Соловьев). — Обесмысленным жить — ни мир, ни человек не в силах... Необходимо построить жизнь на вечных началах. Но вечность предполагает бессмертие. А бессмертие — *спасение*. Мне кажется, к этой точке (спасение) сходятся все главные линии: христианства, науки, религии революции, нового слова оземле и небе. Федоров с небывалой остротой и — что страшно важно — в современных понятиях — ставит проблему спасения: одновременно христианскую и нынешнюю, сегодняшнюю!!! Но если историческое христианство учило об избранных, Федоров говорит о спасении *всех* (и в этом его православие); если историческое христианство относило суд Божий на будущее — Федоров показал, что суд совершается все время и что человек не подсудимый только, но и «сторона в процессе». Он может, он обязан защищаться... защищаться его назначение! — человек не раб, но сын Божий. Он может и должен обожиться, чтобы стать сыном... В этом отношении замечательные страницы у Тареева⁸. Тареев — один из тех, кто дает понимание: что в христианстве отпадает, как шелуха, и что светит по-новому — светит, чтобы «вести народы».

Хорошо понимаю — как отрывочны и «общие» эти замечания. Вероятно, еще вернемся к этим вопросам. <...>

Н. В. УСТРЯЛОВ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

21 июля 1932. Харбин

<...> Конечно, хорошо бы побеседовать подробно на тему, затронутую Вами в последнем письме. Да, Федоров сейчас, несомненно, «звучит» (патетика творчества, оправдание и обоснование технического прогресса etc.). Но меня отталкивает от него то, что, быть может, должно признаваться особенно в нем ценным, — тот безграничный его *оптимизм*, то возвеличение человека, непонимание органической и имманентной трагедии мира. В каком-то смысле Федоров безжусен и пресен, — либо его нужно иначе пре-парировать. У Соловьева всегда была глубочайшая интуиция расщепленности и трагичности мира, требующего для преобразования новой творческой космологической катастрофы, — в Федорове этого нет. Кто переболел Ницше и Фаустовской культурой, тот не может воспринять христианство по-федоровски. Но в то же время, — *прагматически*, — система Федорова таит в себе возмож-

ность плодотворных импульсов. Быть может, ей предстоит «скрутить Люцифера изнутри», если только она сама не попадет в его когти... <...>

К. А. ЧХЕИДЗЕ — Н. В. УСТРЯЛОВУ

14 августа 1932. Прага

<...> О Федорове, которого я воспринимаю, как говорится, «совсем иначе», хочется написать очень обстоятельно, а не так, как (по условиям обстановки) пишу сейчас. Вы, конечно, правы во всем, что касается прагматики и ее положительного значения для, скажем так, строительства. Но что касается Фауста и Соловьева, пессимизма и трагичности, то здесь я возражаю. Представление о Совершенном должно исключать «слишком человеческие» оценки пресности или безвкусыя. Мне представляется, что только преображенный, бессмертный и восставший человек (это, собственно, уже не будет человек) способен будет приблизиться к осозанию и блаженному видению Совершенства. Так что, да! мир трагичен. Но речь идет не о мире нынешнем, но о мире преображенном. Соловьеву не хватало не силы, а благодати, чтобы это понять, принять.

К. А. ЧХЕИДЗЕ — Н. В. УСТРЯЛОВУ

8 ноября 1932. Прага

<...> Послал Вам русский текст своей статьи «Комментарий к Маяковскому». В ней несколько раз ссылаюсь на Вашу статью из «Окна»⁹. Получили ли Вы эту статью? — Прошу Вас, если это возможно, показать ее Н. А. С. Может быть, ему интересно будет взглянуть на Маяковского сквозь федоровскую призму. <...>

Н. В. УСТРЯЛОВ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

2 января 1933. Харбин

<...> Вашу статью о Маяковском, книжку Савицкого¹⁰ и несколько номеров «Искры» получил, — спасибо. Статья о Маяковском лишней раз меня убеждает, что, по внутренней своей интенции, по объективной логике своей, федоровщина — идеология люциферианская, титанизм. У Федорова можно и следует кое-что взять, но «душу» его учения — идею имманентного воскрешения — принять нельзя: эта идея философски груба, религиозно скользка, морально опасна (вот Вам настоящий метафизический нарциссизм) и эстетически безвидна. Разумеется, об этом нужно

бы говорить подробно, — сейчас я лишь спешу поставить эту тезу перед Вашим сознанием, видимо, несколько «соблазненным» парадоксальной дерзостью этой гениальной кустарщины*.

Н. А., которому я передал Вашу статью и кот<орый> получил Ваше письмо, собирается Вам писать¹¹. Отраднo, что Вы на расстоянии оценили этого, действительно, незаурядного и очаровательного человека. Чем ближе я его знаю, — а знаю я его достаточно близко, — тем больше ценю и люблю, при всем своем скепсисе к его вере. <...>

Я нередко почти завидую твердости его веры, ясности и невозмутимости его душевного и духовного мира. И с этой точки зрения, если угодно, можно благословить и самую федоровщину... <...>

К. А. ЧХЕИДЗЕ — Н. В. УСТРЯЛОВУ

23 февраля 1933. Прага

<...> Я вчера закончил отредактирование своей речи, сказанной на открытии Клуба по изучению современной русской литературы. Печатаю ее, статью о Хлебникове и Маяковском литографским способом. К середине марта рассчитываю выпустить сборничек¹². Из него Вы увидите, как «препарируется лично мною Н. Ф. Ф. в области «философии литературы»». И вообще, я подхожу к Федорову с точек зрения, не всегда (должно быть) ожидаемых для 100%-ых федорианцев. В скором времени пошлю Н. А. С. расширенные тезисы моего доклада «Организация жизни по Н. Ф. Ф.»¹³, я дважды выступал здесь с этим докладом... Мне хотелось бы многое возразить Вам, дорогой Николай Васильевич, по поводу Вашей фразы о гениальной кустарщине Федорова. Замечательно, что сравнительно с философами александрийской школы ап. Павел выглядит именно гениальным кустарем. Не находите ли, что это — так? Но, в конце концов, не в этом сравнении дело. Дело в том, что из современных философов *никто* не в состоянии дать ориентацию дальнейшему направлению мирового процесса, кроме Федорова. В терминах века: только в философии Общего Дела человечество может найти достойную путевку в жизнь. На моем докладе один слушатель сказал: или христианство возродится через Федорова, человечество примет его и пойдет дальше; или

* Федорова нельзя брать таким, как он есть (что делают федоровцы, подобно всяким сектантам), — его необходимо перетолковать и препарировать. Не нужно поднимать его имя знаменем, — не повторяйте этого увлечения Кламара!

человечество пойдет дальше без христианства. Слова — острые. Справедливые ли? Факт тот, что такие слова оказались возможными. Поэтому: внимание к Ф. О. Д. (Кстати, сказавший эти слова известен мне за человека образованного, но религиозно прохладного, а тут его «взяло».)

Ради Аллаха, как мне достать карточку Н. А. С<етнико>го? Он упорно молчит на эту тему. Между тем в общей фотографии (юрфака) его трудно разглядеть¹¹. Нельзя ли сделать что-либо в этом направлении? <...>

Н. В. УСТРЯЛОВ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

16 апреля 1933. Харбин

<...> Насчет карточки Н. А. С. вряд ли что выйдет: Федоров не был сторонником фотографических упражнений, очевидно, полагая, что увековечению подлежат лишь преображенные тела. Что же, этот взгляд не лишен традиций: Плотин, как известно, не позволял себя портретировать, заявляя, что портрет — это «тень тени». Впрочем, это я так — может быть, и зря... <...>

Вторую книжку «Третьей России» видел и читал, но у себя не имею. Буду очень благодарен, если пришлете. Боранецкий, точно, человек интересный. Его антихристианство — предметно и требует серьезного обсуждения. Его крестьянская ориентация, неонародничество — тоже. Да, воздух насыщен новыми словами... и старыми делами.

Ваши литературно-критические статьи хорошо написаны и проникнуты неким мирозерцательным единством. Федоровский проективизм, действительно, удобный Standpunkt¹⁵ при критико-литературных анализах; только хорошо, когда он освобожден от грубо материалистического и «богостроительского» привкуса, — какового у Вас, к счастью, и нет. Статья о Маяковском удачно выдвигает проблему бессмертия в его творчестве; хорошо бы продвинуть эту статью в советские литературные круги! Кстати, не так давно о Маяковском чрезвычайно интересный доклад в нашем здешнем замкнутом кружке прочел некий проф. Трифонов, психоаналитик-фрейдянец^{15а}. Был им дан исключительно любопытный психоанализ творчества Маяковского, действительно ведь весьма нуждающегося именно в таком, психоаналитическом подходе. Но беда в том, что этот Трифонов (наш большой с Н. А. С. приятель) — страдает «аграфией», не хочет (не может?) писать и все свои интереснейшие соображения излагает устно. Мы с ножом к горлу пристали к нему с требованием переложить его доклад на бумагу, уверяя, что статья его будет сенсацией и открытием. Но... очевидно, эта его аграфия сама подлежит психоаналитическому

объяснению! Еще кстати: как замечательно глубоко и увлекательно использован и претворен фрейдизм в «Этике преображенного эроса» Вышеславцева!¹⁶ И вообще, — что это за прекрасная, талантливая книга! И раньше человек выдающийся, Б. П. Вышеславцев за последние годы вырастает положительно в первоклассную величину. Знаете ли Вы его лично? — В свое время мне посчастливилось близко познакомиться с ним (я могу даже считать себя его учеником — по университетской кафедре), и я доселе вспоминаю с самым лучшим чувством наши встречи. Как хотелось бы попасть в русскую (да и европейскую!) Европу, — развеять провинциальный налет, неизбежно покрывший душу за эти пятнадцать — да, пятнадцать (я уехал из Москвы в 18 году, осенью)! — лет. Да, видно, не выберешься. <...>

К. А. ЧХЕИДЗЕ — Н. В. УСТРЯЛОВУ
9 мая 1933. Прага

<...> Дорогой Николай Васильевич! Хотя я учился у двух или более десятков профессоров, но на самом деле выучился думать и работать всего лишь у нескольких человек и, несомненно, что касается революции — Вы много внесли в мое понимание событий в Союзе, и потому-то Ваша похвала моему сборнику так мне дорога. Еще в феврале отправил я Н. А. С<етницко>му отчет о своем докладе в Филос<офком> обществе — организация жизни по Федорову. Просил Н. А. С<етницко>го показать Вам этот отчет. Вы совершенно правы — федоровство я принимаю несколько иначе, чем Н. А. С. или Горностаев. Может быть, Вам попадетя книга пр. Метальникова «Проблема бессмертия в современной биологии»¹⁷. Она увязывает Философию Федорова и Соловьева с наукой. Но Метальников не одинок... Ясно, что мы переживаем глубокое изменение в понимании самых основных вещей. Наиболее радикальное отношение к проблемам (оно есть у Фед<оро>ва) — сейчас наиболее нужное — лишь бы не замазывание! <...>

Н. В. УСТРЯЛОВ — К. А. ЧХЕИДЗЕ
31 марта 1934. Харбин

31/III 34.

Дорогой Константин Александрович.
Хочу откликнуться на Ваш отклик на последнюю мою статью¹⁸. Вы в нескольких строках отметили основную проблему: что это — «неувязка с прошлыми установками или эволюция к новым берегам?»

Разумеется, сам я много, очень много об этом думал, и статья писалась трудно; немало пошло на нее бумаги, и немало вариантов погибло — прежде чем появились окончательные формулировки. Конечно, Гераклит, Макиавелли, Ницше запали слишком глубоко не только в сознание мое, но и в сердце, — чтобы можно было легко расстаться с ними... Да я с ними и не расстаюсь!

Дело в том, что пришла пора подводить кое-какие итоги, сводить счеты с самим собой. Публицистика, если она претендует на принципиальность, а тем более на «большой стиль», должна покоиться, как известно, на предпосылках миросозерцательных, на определенной философско-исторической хотя бы концепции. Не обязательно и даже не целесообразно эти предпосылки в каждой публицистической статье совать читателю, но нужно, чтобы они *были* и даже *чувствовались* — хотя бы «верхним чутьем». Эта предпосылочная концепция с молодости во мне жила (школа Вл. Соловьева — Трубецких, философские «гены» московского университета), временами, эпизодически она обнаруживала себя в суждениях по «философии эпохи» и, если угодно, «наполняла неким внутренним пафосом» политические мои высказывания.

Но годы текли не бесследно, не только накапливались впечатления в области конкретно-публицистических категорий, но и духовный опыт по необходимости расширялся, открывались, как говорят феноменологи, новые, т. е. дотоле не виденные «сущности». Однако этот багаж отдаленных предпосылок все было как-то недосуг пересматривать и перетряхивать.

Вот теперь и тянет разобраться в нем. «Проблема прогресса» была в этом отношении первой попыткой. Ее суждения полны традиций, вполне для меня привычных: поздний Соловьев, К. Леонтьев, историософия Августина, иррационализм современной философии, Карсавин, Вышеславцев... Я вполне отстаиваю и сейчас все мысли этой статьи. Трагическое миросозерцание, идея катастрофического прогресса — это отнюдь не *абсолютный пессимизм*, тем более когда и трагизм, и катастрофизм интерпретируются *христиански*. Но интуиция «мир во зле лежит» — представляется мне неизбежной для всякой глубокой философии. Очень много в этом отношении дают великие мистики, а в наше время возьмите хотя бы Гейдеггера и нашего Вышеславцева.

Этот общий историософский «пессимизм» (отнюдь не являющийся пессимизмом, так сказать, «метафизическим» и по существу даже не заслуживающий названия пессимизма*) совершенно не исключает ни проблемы личного спасения (допускающей положительное разрешение), ни проблемы социального прогресса

* Шопенгауэром я занимался¹⁹, но никогда и ни в какой мере не увлекался им.

в условном смысле слова. В этом отношении и сейчас я готов защищать старые тезисы Новгородцева²⁰ (в частности, последний верил же в Россию и ее миссию!) Необузданный федоровский оптимизм (позитивно-технический и этико-философский, если можно говорить о федоровщине как [о] философии) остается мне чужд и сейчас, как был чужд три года назад²¹.

Вы глубоко правы: в отношении русской революции я всегда был оптимистом, остаюсь им и сейчас. Вы правы также: я считаю себя «бытийственным оптимистом», поскольку сознаю религиозно-христианские корни собственного мирозерцания. Соловьев «Трех разговоров» не перестал быть «бытийственным оптимистом» — перестал быть лишь оптимистом социально-историческим. Гераклит, Макиавелли и Ницше дают очень много для мудрого скепсиса по адресу ущербной эмпирии, и они должны быть включены в мирозерцание. Но они не должны быть венцом и итогом, над ними должен утверждаться могучий дух жизнеоправдания трансцендентного, свойственный христианству! Тогда и трагическое мирозерцание перестает быть безусловно пессимистическим.

Вы правы: «тонус» моей последней статьи иной, нежели дух «Проблемы прогресса». Но это потому, что здесь иной предмет рассмотрения. Я верю в возможность нового исторического синтеза, но отнюдь не считаю, что он означает собою: «остановись, мгновенье, ты прекрасно!» Нет, конечно, безусловный идеал не слетит с этим новым синтезом на нашу прекрасную грешную землю... как не слетел он во времена Возрождения, когда, однако, было «весело жить» — науки процветали, искусства играли радугами (ср. абзац на стр. 18—19 «Пробл<емы> Прогр<есса>»²²)... <...>

К. А. ЧХЕИДЗЕ — Н. В. УСТРЯЛОВУ
24 апреля 1934. Прага

Дорогой и глубокоуважаемый Николай Васильевич! Отвечаю с некоторым опозданием на письмо Ваше от 31—III. Оно произвело на меня сильное впечатление. На такое письмо следовало бы ответить религиозно-научно-этическим трактатом. Но положение мое в бытии и быту (в данный момент) предоставляет мне рамки не шире этого письма. Вы правы онтологически и филогенетически — в том смысле, что в самом деле (и с грандиозной обнаженностью) подходит время подведения итогов. Чему? — итогов разрывов и связей двух миров: старого и нового. Так сказать, рубежность положения всех нас зовет к этому и к этому обязывает. Чувства, испытываемые Вами, я думаю, разделяются всеми, кому дано слы-

шать, видеть и (хотя в какой-либо степени) разуметь. Дело идет о не то что создании, но выявлении находящейся в процессе создания *веры*. Вера и вероятность — очень близки друг другу не только филологически. Каждое утверждение — вероятность. Крах средневекового мировоззрения объясняется также и тем, что невероятность его стала очевидной. Верить в невозможное (абсурд!!!) — можно. В невероятное? — а верить в невероятное (особенно тогда, когда тут же рядом дается, напр., Бруно и Галилеем) вероятное — почти смешно. Но если каждое утверждение — вероятность, то не справедливо ли признать, что побеждает более вероятная, более правдоподобная вероятность? — по крайней мере *история* идей и мировоззрений доказывает, что *это* — так и было.

Возвращаясь к темам Вашего письма и моих по этому поводу размышлений, хочу сказать следующее. Извините, если ограниченность местом и временем принудит меня не обосновывать, но излагать; не доказывать, а просто говорить тезы...

Перед нами задача выразить в более или менее стройной и законченной системе дух времени — то, чем дышит эпоха и куда стремится. Значит нам предстоит дать синтез. Из множества магистралей мысли выпячу главнейшие. Религия, наука, историософия, этика. Религия учит о неизбывной внутренней связи всего со всем. Наука рассматривает и обнаруживает отношения вещей. Истиософия определяет (в порядке вероятностном) смысл материала, поступающего в сознание. Этика предъявляет требования поведения на основе долженствования. Понятно, Вы сразу видите, что историософию я понимаю в самом широком смысле. Это раскроется из дальнейшего. Но уже сейчас добавлю, что *смысл*, исконный историософскими построениями, в конце концов сводится к нахождению и выявлению единства процесса. Какого процесса? — До сих пор это не установлено. Немцы, напр<имер>, писали мировую историю, оставляя в стороне историю «не-исторических народов». Бл. Августин связывал историю человечества с космогонией... Искать смысл это и значит искать единство. Но единство немислимо без цельности. Но поскольку мы говорим о становлении (о процессе мировой истории), мы рядом с представлением о реальности и в нем самом ищем и находим целесообразность (хотя бы и вероятностно обозначенную). В наш век связать все перечисленные магистрали и свести их к одному пути значило бы раскрыть религию в полном смысле этого слова. Т<о> е<сть> системе мысли и систему делания. Забегая вперед, скажу, что «Русскую идею» вообще и федоровство в частности именно и расцениваю как попытку — волю — вдохновение к такому акту...

Диалектика — орудие, но не цель. Диалектика (сейчас) удобный метод. С его помощью распознаются закономерности. Диалектика позволяет науке и философии (истиософии) идти в ногу.

Но этого недостаточно. На основании этого (или, лучше, в согласии с этим) — через интуицию, прозрение, экстаз и откровение необходимо дать всеобщее представление обо Всем. Я неясно выражаюсь, но Вы понимаете меня.

Мне кажется, в центре грядущей Всеобщей системы будет находиться учение об энтелехии, обновленное и расширенное. Тут и только тут возможно увязать генезис с телеологией. Факты с этикой. И все вместе — с эсхатологией, от взгляда на которую, собственно, и зависит то, что мы условно именуем оптимизмом или пессимизмом. В одном месте своего письма Вы говорите: мир во зле лежит. Да. Но мир *волит* выйти из этого недолжного состояния. Выход мира из состояния зла — обожествление всех и всего — не это ли первейший завет? Что иное надо понимать под спасением?..

Мир (вселенная) вышел, исшел из Единого, чтобы *стать* Единным, вернувшись к нему. Оставляя в стороне разговорчики Паскаля (которые, может быть, по невежеству моему, ни на минуту не казались мне забавными) надо признать, что выраженное здесь вероятностное представление — наиболее возвышенное и вместе с тем наиболее согласное с высотами всех религий. Вопрос в том: каково участие человека в этом процессе? — есть ли человек объект? или он субъект? Или он со-субъект, соделатель?.. В уже известной Вам (по названию) моей работы о Субъект-субъектном отношении²³ я пытался защитить последний взгляд. Взгляд, что человек объект, — это наиболее безотрадный и противный нашему современному сознанию взгляд. Взгляд, что человек субъект, и притом единственный, — ведет к атеизму, во всевозможных выражениях. Это, несомненно, ущербленный взгляд.

Но если человек не объект и не единственный субъект, то он — со-творец Единого. Это и есть так, ибо есть Все и есть я. И я являюсь частью Всего, но такой частью, которая осознает себя причастной Всему, хотя и несовершенно.

Разумеется, федоровство нуждается в больших поправках. Прежде всего — *нелепо*, некрасиво (лепота — красота) представлять себе воссоздание людей такими, какими они были²⁴. Так же нелепо и противно нашему осознанию истины-красоты представлять себе, что нынешний неизменный (*физически* неизменный!!!) человек сумеет достичь бессмертия. Я когда-нибудь, с Божьей помощью, сведу свои замечания по поводу Ф. О. Д. в одну статью и помещу ее где-либо... Но что в Ф. О. Д. замечательно, это то, что оно дает прекрасные позиции для развертывания нового учения об энтелехии в указанных мною поворотах. Для Федорова человек — *Сын* и *Дочь*. Человек — соратник Бога во вселенной. Его призвание усовершенствовать Вселенную в пределах данного нам опыта. Ведь этически *нельзя* отказаться от добра, раз оно осознано. Осознав в себе волю к преобразению мира, человек и должен

идти по этому пути. Нет сомнения, что мысль Федорова об обращении оружия против несовершенства природы — благодатна. По мере усовершенствования — человечеству откроются новые, неслыханные перспективы. Федоров двигает человечество к этим перспективам.

Боясь быть разбросанным, перехожу все-таки еще к одному вопросу, затронутому Вами. Это — тема катастрофизма. Эволюция, как уже признано, состоит из малых и больших революций: из скачков. Катастрофы — это и есть скачки. В сущности, катастрофы происходят непрерывно: в ядре вселенной и всюду, на поверхности земли, в астросфере и на дне океана. Катастрофически пишу и я на машинке: каждый удар буквой — катастрофа, а следование череды слов — эволюция. Когда в деревне убивали 5—7 мужиков — это была катастрофа для деревни и две строчки петитом для печати. Когда произошло потрясение земли в Лиссабоне — это назвали катастрофой, а когда в Эчмиадзине — об этом никто и не узнал и т. д. Я хочу сказать, что вопрос о катастрофе связан с вопросом о лежании мира во зле и выходе его из этого лежания. Неправильно (мне кажется) думать, что «федоровский оптимизм» не чувствует зла мира или отрицает возможность катастрофического развития мирового процесса. Вот я во многом считаю себя федоровцем, но вполне допускаю *последнюю* катастрофу, через которую окончательно преобразится Вселенная. Но следует ли из этого, что я и сейчас должен сложить руки на груди или на другом месте и взирать беспристрастным оком на страдания и ужас? — Идея распятого Бога — это высшее, что провидел человек. Вселенная (выйдя из Единого и возвращаясь к Нему) и есть этот распятый страдающий Бог. Бог осознает себя в страдании в наибольшей степени. И когда мы со-страдаем (и притом деятельно), мы наиболее блаженны, то есть близки Божеству. Не сочтите меня помешавшимся, но в моем представлении энтелехия самым коренным образом увязана с образом страдающего Бога.

На этом заканчиваю философскую часть письма. Прошу Вас без скуки прочесть его, а по возможности разобраться в нем. В беседе с Вами я расту. Очень хотелось бы выразить с полной ясностью все мысли на эти темы. Но — см. начало!!! — я связан всем: судьбой, временем, местом. <...>



ИЗ ПЕРЕПИСКИ П. С. БОРАНЕЦКОГО
И К. А. ЧХЕИДЗЕ

К. А. ЧХЕИДЗЕ — П. С. БОРАНЕЦКОМУ
21 марта 1932. Прага

21—III—1932

Многоуважаемый
Петр Степанович!

<...> Что касается моего участия в журнале¹, то Вы сами сделали его невозможным, заняв враждебную позицию к Е<вр>а-<зий-ст>ву. Вы нас *ругаете* и при этом очень неподходящим тоном...² Что касается меня, то я, несмотря на весьма малую конкретность содержания III России, отношусь к ней с признанием и симпатией. Считаю журнал в целом, несмотря на значительные недочеты, явлением положительным. Но вот что «мне в вас не нравится!» — Почти все вы, авторы 3-ей России (а особенно Вы лично), обильно пользуясь не только идеями, но и терминологией Евразийства, — не только не ссылаетесь на него, но, наоборот, самым неожиданным и, местами, немилым способом отбрыкиваетесь от источника своих вдохновений (обратите особое внимание на стр. 6 и 7)³. Укрывательство за «европо-азиатскую» территорию» вносит даже элемент комического; см. Большую и Малую сов<етскую> энциклопедию — даже *там*, в СССР уже усвоили нашу терминологию на этот счет. Так же и сов<етское> радио часто говорит о Евразии, а не Европо-Азии. Я мог бы умножить примеры, но не стану этого делать, во-первых потому, что боюсь вызвать в Вас ревность и раздражение; во-вторых потому, что, в конце-то концов, Евразийство работает над идеологией будущей России не для того, чтобы держать ее в футляре, но для того, чтобы она, подобно живой воде, растекалась всюду, где и как только возможно... Но если я могу *так* относиться к «своему», к евразийству, то, переходя к Федоровству, не могу не задать Вам некоторых вопросов. Прежде всего скажу, что Ваша статья «В поисках нового мирозерцания» — великолепно. Написано глубоко, сильно, даже мощно. Говорю откровенно, как, впрочем, и всегда. Но мне кажется, что

когда человек берет чужую идею — ему необходимо всегда сказать об этом. Разве *моя* работа станет хуже от того, что я включил в нее элементы не-свои? *Моя* работа останется *вечно моей*... Страницы 64, 65 и особенно 67 — это ведь красивый пересказ федоровских идей⁴ — плюс кое-что от идеи становящегося Богом Н. А. Бердяева, Вашего нынешнего учителя (если еще не разошлись). Замечу, что, состоя в переписке с некоторыми федоровцами⁵, я знаю, что иногда они, по соображениям тактическим, предпочитают, чтобы источник идей НЕ объяснялся. Так что, если и Вы находитесь в положении популяризатора Федорова, которого просили не открывать источника, — то мне надо поставить точку и умолкнуть. Если же Вы, развивая учение Федорова, умолчали об отце его по каким-либо другим причинам, — я очень просил бы сообщить об этом мне (разумеется, если Вы найдете это возможным). Наконец, есть еще одно предположение: что Вы пришли к идеям Федорова совершенно независимо от него — своим оригинальным путем. Это невероятно, но возможно. Тогда надо спросить Вас: неужели же никто Вам не сказал, что *Ваши* идеи — совершенно совпадают с идеями Федорова. Неужели, узнав об этом обстоятельстве, Вы не захотели оградить себя от всяких недоразумений маленькой ссылкой на то, что у Вас есть предшественник в русской религиозной философии?!?!?

Вот видите — какое количество вопросительных знаков. Очень, очень хотел бы получить от Вас обстоятельный ответ, написанный читательно!

П. С. БОРАНЕЦКИЙ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

Между 24 и 29 марта 1932. Париж

<...> Вы обвиняете нас в заимствованиях у евразийства без указания источника. Но дело в том, что мы не брали наших заимствований из *вторых рук*, каковыми является для нас евразийство, а поскольку брали, то брали их из первоисточника. Ведь большинство Ваших основных идей имеются у славянофилов, Леонтьева, Достоевского, того же Федорова, Шпенглера, — здесь в эмиграции — у сменовеховцев, Бердяева и т. д. и т. д. Мы употребили термин «европо-азиатский» потому, что «евразийский» имеет привкус партийной клички. Ведь, например, и Вы — признаете социальную правду, однако же избегаете себя называть «социалистами». И неважно, что это слово не Вы создали, а только использовали, как, например, Вы тоже только использовали слово «идеократия», существовавшее давно в словаре иностранных слов. Ново в евразийстве сочетание, т. е. комбинация из этих ста-

рых элементов, но сказать, что в этом смысле «Т<ретья> Р<оссия>» представляет плагиат, было бы по меньшей мере неосновательно. Конечно, мы родственники, но так же как родственники с фашизмом, нац<ионал>-соц<иализмом>, нашим славянофильством и т. д.

Теперь перейдем к Вашим обвинениям меня почти что в плагиате. Следовало бы, К. А., все же несколько подумать, прежде чем высказывать те обвинения, которые столь несообразны, что я даже не уверен в их искренности. Да читали ли Вы Федорова?! Я думаю, что нет. Мне родствен дух Федорова, но это дух всей нашей Эпохи, всей современной культуры, дух пятилетки, социалистических чаяний и утопий. Но что касается учения Федорова, то, к сожалению, я не могу считать себя его единомышленником. Говорю, к сожалению, потому что это укрепило бы меня в моих убеждениях на этот счет. У Федорова «воскрешение мертвых», что мне представляется вздорной полуматериалистической, полухристианской утопией. В моей статье говорится о воскресении и воскрешении Бога; отсюда не «регуляция природы» — что мне представляется в значительной мере уже выполненной миссией з<ападно>-ев<ропейской> цивилизации, а «организация истории». У Федорова все, к сожалению, на христианстве, я же не считаю себя христианином. Конечно, при желании, можно было бы найти кое-что общее, но в том, что объединяет всю современную мысль, — впрочем, это уже граничит со смешным. А потом, Вы знаете, что, в известном смысле, вся современная наука есть уже у Аристотеля. Но в этом смысле я признаю свою прямую или косвенную зависимость от всех творцов современной науки и философии, поскольку я читал их. Все, К. А., даже Кант, Гегель не начинали сызнова философии, а продолжали ее, все мы прежде учимся, всю жизнь читаем, ведь существует культура философии и науки. Конечно, не в этих заимствованиях Вы меня обвиняете, а, очевидно, в том, что есть своеобразного у Федорова, но в этом, к сожалению, я ничего общего не имею с этим великим, хотя и сумбурным мыслителем. Я уже не буду говорить о заимствовании мною идеи «Становящегося Бога» у... Бердяева. — Вы это серьезно говорите. Ну, Вы бы сказали у Фихте, Гегеля, отчасти Соловьева, но в совсем другом смысле, так что: кроме подобия самого слова, ничего нет. Но у Бердяева, если Вы его всего читали, Вы даже термина такого не встретите. Как раз наоборот, Бердяев — в семинаре которого я участвую, — всегда критикует мои религиозно-философские убеждения. Кстати, при всем моем уважении и личной симпатии к Бердяеву, — я его «учеником» никогда не был, хотя и теперь участвую в его семинаре и высоко чту его заслуги в области философии и публицистики. <...>

В заключение во избежание того, чтоб Вы меня не поняли недолжным образом, я должен сказать, что несмотря на Ваши многие евразийские заблуждения, с которыми я буду бороться, — я остаюсь самого лучшего мнения о Вас лично. Мне был и остался симпатичным самый тип Ваших дарований и душевных свойств, — настолько, что я буду делать все зависящее от меня, чтоб ощущать Вас «близким человеком», если не в общественно-политическом отношении, то хотя бы в личном.

Привет, пишите.

С сов<ершенным> почт<ением>

Баранецкий⁶.

P. S. На этот раз, я надеюсь, Вы меня читаете без затруднений?!

PPSS. Я выступал неоднократно и с докладами и в прениях в разных и очень компетентных в этих вопросах кругах и кружках, но странно, что еще никто не отметил моей близости с Федоровым; с тем, что делается в России теперь, — да, — и в значительной мере это верно. Большевики делают Негатив того, что я пытаюсь понять как Позитив.

Видят в моих взглядах «какое-то ницшеанство», «демонизм» («мораль гордости», свобода как «могущество», возвеличение человека и пр. — но это тоже вздор. И это обычное явление — наклеивать ярлычки, на что не следует обращать внимания, если это не сопровождается какими-либо *оскорбительными подозрениями*, как это имеет место в Вашем письме.

Статья, о которой Вы пишете, — *выборка* — из большой религиозно-философской работы, над которой я уже 6—7 лет работаю и буду, думаю, работать всю жизнь⁷, публично выступая с отдельными выборками, как и теперь. Я не охотно посвящаю кого бы то ни было в эту область интересов, — помимо прочего — все это еще вопросы, — притом в сыром виде. Одновременно я работаю над собой. — Это моя система — самостоятельная мысль и учеба, учеба и самостоятельная мысль. Тем не менее, если мне представится возможность, — начерчу по крайней мере общие контуры замысла и «достижений» этой работы.

К. А. ЧХЕИДЗЕ — П. С. БОРАНЕЦКОМУ

1 апреля 1932. Прага

1—IV—1932

Дорогой Петр Степанович,

называю Вас так, потому что мне дорого уже то, что Вы так *ищете* и так искренно пытаете истину, или — как говорит апостол, «все испытайте, Духа правды держитесь»^{7а}. — Итак, спасибо за

письмо. Оно, действительно, написано со вниманием к глазам читателя. Мне хотелось бы ответить на него с указанием страниц и годов изданий, но сделаю это позже. Покажу Вам, милый мой собеседник, что хотя идеи, о которых Вы говорите, и «носятся в воздухе», но подлинная и полновесная конкретизация все-таки принадлежат Федорову и ... Евразийству. Так же и идея становящегося Бога выражена с большой силой Н. А. Бердяевым, если не ошибаюсь, в книге «Смысл истории». Что Вы предпочитаете — лично ли спросить его об этом, или чтобы я пошел в библиотеку, нашел эту книгу, сделал выписки и переслал их Вам? — Я даю согласие на оба варианта.

Разумеется, ни одной минуты я не думал о Вас оскорбляюще. В этом даю слово. Ссылаюсь на свое письмо, в котором — по Вашему мнению — такое количество знаков препинаний, что ничего, кроме этих знаков, Вы и не заметили. А между тем — во-первых, я допускал, что *Вы сами* могли своим умом дойти до идей, о которых идет речь; во-вторых, я предвидел, что Вы возревнуете и начнете говорить то, о чем Вы, в действительности, и заговорили. <...>

Шлю Вам много приветов. Где и как работаете? — Если можно, обрисуйте мне характер отношений «Тр<етей> России» и «Утверждений». Ваше отношение к «Нов<ому> Граду». К Устрялову. К Федоровцам. Если можно, пришлите мне еще два-три экземпляра «Третьей России». У меня просят их очень дельные современники наши. В обмен пришлю Вам то, что Вас более интересует из ЕА литературы.

Крепко жму руку. Рад был бы услышать положительные ответы на свои вопрошания и недоумевания.

П. С. БОРАНЕЦКИЙ — К. А. ЧХЕИДЗЕ
Конец апреля 1932. Париж

Многоуважаемый Константин Александрович,

Извините, что не ответил сразу на Ваше письмо, но я был так занят, что и не заметил, что уже прошло много времени. Вообще, нечувствие времени во мне опасная черта с т<очки> зрения внешней организационной работы. Это напоминает какой-то сон, который прерывается, лишь когда извне приходит какой-нибудь толчок. Мне вот казалось, что недавно было Ваше последнее письмо, а оказывается, в самом деле уже давно. Готовимся ко второму номеру. Много есть материалу, но мало интересного. Какая грандиозная, «интересная» эпоха и как в сущности мало интересного из того, что говорится и пишется в это время. Вот и у нас в «Тр<етей> России». Из развернутой в первом номере проблематики, ка-

залось бы, есть о чем писать, а пишут всякий вздор. При этом, что еще хуже, часто вздор умный и ученый. Вы пишете не учено (не говорю — не умно), но интересно. Это потому, что Вы ощущаете загорающуюся в мире новую эпоху. Но вот странно, что и Вы носите с Христосиком за пазухой. Да еще и меня поздравляете. Бросьте, Конст<антин> Александрович. Поверьте мне, что Вы сами выше этой религии старушек (обоего пола). Неужели Вы думаете, что с этим Христосиком за пазухой можно по-новому организовать этот современный наш, грандиозный, страшный и величественный мир. Я думаю, что можно, но идя к нему с именем Нового Бога, что и явится сердцевиной нашего русского мессианизма. В таком духе был построен мой доклад⁸, о котором Вы спрашиваете. На днях будет контрдоклад Мережковского в качестве продолжения прений. Характерно, что именно *по-христиански* мне никто не возражал, хотя были очень умные, очень обстоятельные возражения, представленные христианскими. Я и говорю, что в наше время уже нет христиан, — не в смысле осуждения говорю, наоборот, а в смысле нового стиля человека. И Вы, евразийцы, конечно же, не христиане. Не сознавая того, Вы, так же как и я, поклоняетесь не «Распятому», а Становящемуся, не Богу отрицания мира, а преобразования мира. Поэтому моя борьба с Вами, евразийцами, борьба не внешнего, а, т<ак> с<казать, внутреннего характера, борьба не на уничтожение, а на выпрямление, очищение. Ведь спор между нами — это «спор между славянами», между своими. Как Вы все не поняли этого, и в частности Вы. Ведь борются даже в пределах одной и той же партии, больше того, даже одной и той же фракции!! Почему же мы не должны друг с другом бороться, оставаясь в главном друзьями?! Тем более что все мы в состоянии «становления», когда неизбежно должно оставаться много неясного, случайного, кривого, чуждого. Вот и я — я борюсь не с евразийством в целом, — поймите, наконец, это, а [с] отдельными элементами внутри евразийства, как, например, с Вашей поповщиной, означающей реакцию, мракобесие — в самом святом святых нашего общего формирующего Нового мирозерцания — в области духа. Как Вы не понимаете, что раз мы все утверждаем *примат* духовного над материальным, то следовательно, будучи реакцией в области этого духовного, мы — реакция в самом главном, в основном, в определяющем? Подумайте об этом со всей «интеллектуальной честностью» и смелостью. <...>

К. А. ЧХЕИДЗЕ — П. С. БОРАНЕЦКОМУ

20 ноября 1932. Прага

20—XI—32

Дорогой Петр Степанович! Называю Вас «дорогим» не из пошлости, не из принятости, а вполне сознательно. Мне *действитель-*

но дорого, что существуете Вы и что Вы — Вы. Со всеми Вашими углами, изломами, неправильностями, с Вашим — не сердитесь (знаю: не будете сердиться) — сумбуром и Вашей смелостью. Почти год, или около года, письмо Ваше лежало на моем столе⁹. Часто — не менее десятка раз — возвращался к нему. Но до сей минуты меня не влекло отвечать на него. Сейчас мне кажется, я смогу ответить достаточно определенно и совсем не резко; так ответить, чтобы мы могли еще и еще вернуться к занимающим нас темам. По правде говоря, я не писал Вам, так как Ваше отношение ко Христу и христианству покорило меня. Ругаться не хотелось, писать же вежливо, без брани — до этого часа — не мог. На этом и закончу «предисловие».

Спасибо за № 2 «Третьей» России». <...> Ясно, что больше всего меня заинтересовала Ваша работа о мировоззрении¹⁰. Читал ее с большим вниманием, поверьте, что так. Много из выраженного Вами разделяется мною, как и другими евразийцами. Но есть вещи, против которых надо возражать — ради самих же Вас. Центр Ваших взглядов основан на трагическом недоразумении или незнании — Вашем незнании. Вы приписываете христианству то, что хотите ему приписать, и отнимаете от него то, что хотите отнять. А отняв, вносите некоторое количество субъективных моментов, кое-где меняете терминологию — и вот, готово титаническое мировоззрение. Как Вам угодно — но я берусь доказать, что говоримое мною — вполне соответствует действительности.

Вы (и в письме ко мне, и в наших беседах, и в статьях) различаете мировоззрение статическое, при котором люди заранее признают свое бессилие, при котором люди ожидают благодатных свершений и пр., и называете это воззрение христианским; и различаете воззрение динамическое — когда люди стремятся к преобразованию мира, к осуществлению идеала. Это воззрение Вы называете *титанически*. Но ведь, друг мой, оба эти воззрения суть разные стороны и разные толкования христианства! Вы скверноматерно ругаете христианство, но немедленно же выдвигаете против него... христианство же, но другую его сторону. Неужели Вы не знаете, что идею божественности человека дало христианство? — причем всякого человека! Человек — сын Божий. Ведь Вы знаете — кто и когда это сказал? — Так что первая Ваша мысль — есть мысль сугубо христианская. А дальше: сердцевина всего учения о преобразении мира! — Кто учил о «новой земле и новых небесах»? Ведь не Баранецкий же первый сказал об этом? — Вы основываете на этой чисто христианской идее свой титанизм, но отрываетесь от материнского своего лона... Еще дальше: о способности человека возвыситься до состояния божественности.

Разве Вам неизвестен призыв: *будьте* совершенны, как совершен Отец ваш Небесный...¹¹ Что это? — Тут сказано все — и то, что человек сын Божий, и то, что его призвание в совершенствовании, и то, что связь между «землей» и «небом» ясна и очевидна и т. д. Что касается конечного пункта титанического воззрения, учения о преодолении смерти, то опять-таки надо же знать, что Евангелие — есть Благая Весть. О чем Благая Весть? — да именно о том, что смерть преодолена; что смерти не будет, что жизнь попреет смерть и восторжествует. Как можно забывать эти азы *Вам* — заметьте! я не говорю: «как можно вообще забывать эти азы», ибо знаю, что они забыты... Наконец, Вы берете слово Спасение — как бы не зная, что едва ли не главное определение Христа — Спаситель. Спаситель от чего? — Ведь знаете, надеюсь, от чего! — Но если знаете, то как же поднимается рука Ваша и как поворачивается язык писать и говорить то, что Вы пишете и говорите. — Замечу, что отнюдь не отождествляю синодальное православие или отдельные части Писания с тем, что называю христианством. Согласен, что историческое христианство порою не только не христианство, но прямо антихристианство. Но наша задача в том и заключается — как я думаю, чтобы очистить истинное от ложного, воспламенить пламя, способное переплавить мир, и отбросить шлак, накопившийся веками. Масса подробностей могли бы еще сильнее уточнить мою мысль. Напр<имер>, вопрос о вавилон<ской> башне, которую Вы реабилитируете. В чем гибельность этого дела? Неужто неясно — неясно *сейчас*? неясно Вам, метящему грома против атеистического материализма? Но ведь башня в том и состояла, что строилась она «во имя свое», — строилась так, как строят Ярославские-Губельманы, Кагановичи, Кировы и пр. Тут отнюдь не титанизм, а мелкое человеческое своеволие, отрекающееся от связи с божественным началом мира.

Далее. Вы подсовываете христианству то, что составляет болезнь христианства, а именно — обскурантизм! Учение Христа совершенно ясно в этом пункте. Он говорил: идите и *научите*... Он боролся с болезнью, скудостью, смертью. Он провещал и — как известно — свет Христов просвещает всех!!! — Вся символика Христовой жизни — есть преображение земли и человека. И если невежество отдельных веков или отдельных христианских деятелей — даже народов — даже культур — извратило христианство, то задача не в том, чтобы попирать доброе и злое, но в том, чтобы одно отделить от другого! Н. Ф. Федоров, которым Вы питаетесь и на которого порою ссылаетесь¹², — лучше, чем кто-нибудь, знал, что культура, преображение не только не противоречит христианству, но составляет самую его суть!!! Это же ужасно, милый Петр Степанович, если правда, что никто Вам не возражал с точки зрения христианства (на Вашем докладе).

Относительно аскетизма — Вы повторяете бабушкины сказки, берете на веру рассказы, подслушанные у попадьих, да и то деревенских, и потом торжественно громите аскетов. Дайте себе труд заглянуть в глубину этого явления. Знаете ли Вы, что значит, например, самое слово аскеза? Слово аскеза происходит от аскео, что значит искусно, то есть старательно и с умением обрабатывать грубый материал и постоянно в этом упражняться! Вы брыкаете аскета словом «отшельник» и думаете, что уже все сказано и разрешено. Но это производит смешное впечатление! Аскет — преобразователь по преимуществу. Если аскетизм извратился, то виноват не он сам, как великая идея, а виноват невежественный, гнусный, слабый, ленивый, смертный, смердящий человек. Вы говорите о величии человека. Какое может быть у человека (нормального человека, непретворенного, непретворяющегося) величие, когда он принужден потеть, носить в себе помойную яму, хуже того — носить в себе такую мерзость, о которой в порядочном обществе и думать запрещено. Так вот порыв к аскетизму, даже самому примитивному, — есть порыв вверх, порыв к преображению. Но аскетизм не примитивный, а подлинный и глубокий — есть один из путей (не единственный) к подлинному преображению мира. И совершенно незаслуженно, напрасно и с риском стать в весьма нехорошую позу Вы походя «бьете» аскетизм, а рядом — уже совсем нехорошо — обрушиваетесь на натурализм Федорова. Я-то думаю — что словечко «натурализм» (применительно к Федорову) Вы позаимствовали от кого-нибудь из парижан — вроде Мережковского. Не так ли? Вообще вся 60-ая страница — это недостойное Вас глумление над гением Федоровым¹³, тем гением, который — как я не раз отмечал — создал Вас самих... Как Вы можете говорить «безвкусная фантастика в духе Ж. Верна»??? Это до такой степени возмутительно, что надо перестать сердиться и сказать Вам, что нельзя бить учителя по ланитам.

Итак, вот итог. 1. Ваше титаническое воззрение есть небольшой и не всегда продуманный кусочек христианского воззрения (у Вас есть некоторые нелепицы и противоречия, писать о которых нет времени, да и книжку отдал приятелю... но обещаю в будущем привести Ваши противоречия, чтобы не быть голословным). 2. Христианское воззрение — это вовсе не есть историческое (историческое?) христианство. Именно в России, где не было догматического богословия, или — если такое и было — где догматическое богословие не имело решающего влияния на душу и идеалы мыслящего слоя, — именно в России, стране Достоевского, Леонтьева, Толстого, Соловьева, Ал. Блока, А. Белого, Розанова, Ионы Бриничева, Есенина, Хлебникова, Маяковского... — где чуть не каждый сильный автор чуть не пророк, — в этой стране, говорю я, христианство понимается и чувствуется так необычно, так

глубоко, своеобразно и по-разному — что прямо непонятно: с каких идейных потолков Вы берете свои не то что *спорные* «истины», но бесспорные нереальности? — Новая идея России — без сомнения — вырастает из христианства. И ваш третьероссийский росток не является противоречием сказанному. З. Что касается Н. Ф. Федорова, то он — гениальный комментарий к божественному учению Христа. И чем ближе Вы стоите к Федорову (а Вы все время приближаетесь к нему), тем Вы ближе к... христианству.

Быть может, уместно вспомнить Гегеля? — кажется, он говорил о хитростях исторического разума, прибегающего к уловкам для достижения искомого результата? * Помните?.. Как бы там ни было — повторяю: очень ценю Вас, интересуюсь Вами, благодарю за внимание и рассчитываю и впредь иметь его. Одного боюсь — как бы Вам не скатиться в религиозную реакцию. Ибо то, что Вы сейчас делаете, есть революция духа. В настоящий момент Вы стоите в традиции тех духовных революционеров, чьи имена я привел выше. Трудно держаться на такой высоте. Не скатитесь, дорогой Петр Степанович. Перед Вами самая большая опасность — скат к той квази-христианской исторической традиции, которую Вы ошибочно принимаете за христианство, с которой боретесь, но которая имеет то преимущество, что она как бы *признается* истиной... в ней легко можно найти успокоение переутомленной «титаническими» утверждениями душе. Надеюсь — с Вами этого не случится, но по долгу соратника хочу предупредить о опасностях.

П. С. БОРАНЕЦКИЙ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

Декабрь 1932. Париж

<...> Вы пишете, что мои религиозные искания возвращаются все же, так сказать, в пределах духовной территории христианства. Это не так. Верно то, что они включают его, пытаясь, однако, выйти далеко за его пределы. Я убежден абсолютно, что проблема Новой России и в ее лице Нового Мира — это не только проблема новой культуры и новых общ<ественных> форм жизни, но и проблема Нового религиозного сознания, «Новой религии», если угодно. Речь действительно идет в известном смысле о новом «Третьем Завете». Но подобно тому, как «Второй Завет» явился не только продолжением, но и отрицанием первого — между ними ведь стоит миф распятия Христа (распяли представители I завета), — точно так же и Т<ретий> Завет, т. е. дальнейшее развитие мирового рел<игиозного> сознания, должен явиться не только продолжением, но и отрицанием Второго Завета, т. е. изжитой стадии рел<игиозного> сознания. В соответствии с этим я в одних элементах принимаю христианство, но в других отрицаю его. И т<ак> к<ак> христиан-

ство есть, хоть и неплный и во многих свои положениях отрицательный организм, но организм *целостный*, то поэтому нужно его или целиком принять, или целиком отвергнуть. Совесть моя мне не позволяет избрать первое, и я избираю второе.

Несколько непоследовательным является, когда во главу угла своей идеологии христианство полагаете Вы. Ведь «Евразия» это целый мир — Востока и Запада, как же можно объединить его на столь узком базисе, как Православие? А потом — и это главное: неужели так-так вездесь благополучно; неужели ничего не говорят ни страшные вулканические события, которые лавой своей и пеплом заволокли современную Россию. А ведь несомненно же, что в своем сваяя святых эти события своим духовным, сокровенным острием направлены против христи<анст>ва: Вы — которые готовы мужественно взглянуть в лицо любому факту из того, что теперь делается «там», — что Вы сделаете с этим грандиозным и величайшим фактом, который образует собой средоточие и последнюю глубину великих событий?! И потом, какая же Новая Земля (а ведь и Вы к ней стремитесь, так же, как и я), если «Небо» старое?! Ведь именно для нас, не материалистов, должно быть очевидно, что не может быть внешнего материального переворота без внутреннего, духовного.

Вы можете со мной не согласиться, но отказать мне в бесстрашной последовательности Вы не можете. В последовательности мое главное преимущество, и если угодно, моя сила. В этом сила большевиков среди других им родственных течений, слабость которых в непоследовательности. Я дорожу особенно этим своим «преимуществом» потому, что еще нахожусь в творческой стадии своего развития, я, так сказать, еще «ищу». А тот не найдет ничего нового, кто ничего не потерял старого. <...>

П. С. БОРАНЕЦКИЙ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

Вторая половина 1933. Париж

<...> Так вот о Федорове и моем отношении к нему. Меня зачисляют в ницшеанцы (Мережковский, напр<имер>), в фейербахианцы (Тимашев, газета «Возрожд<ение>»), в бергсонианцы, а Федотов писал в «Нов<ом> Граде», что «это — религия государства»¹⁴ и пр. Вы меня почти зачислили в федоровцы. Конечно, все это неверно или верно лишь в какой-то небольшой доле. Я именно горжусь тем, что своей широкостью даю основания для таких разнообразных зачислений меня. О федоровстве я помещу статью в ближайшем номере «Т<ретьей> Р<оссии>»¹⁵. Из нее Вы увидите, что меня с ним сближает, а что разделяет. Здесь же достаточно напомнить о таком немаловажном факте, как христиан-

ство. Неужели и это Вам ничего не говорит. Кроме того, для меня проблема преодоления смерти — частный элемент в общей системе миросозерцания. Мое же *общее* миросозерцание прямо противоположно *общему* миросозерцанию Федорова. Вы делаете, Константин Александрович, ту логическую ошибку, которая в логике, кажется, называется ошибкой ложного обобщения. Помните пример? — и человек, и птица суть двуногие существа, значит ли это, что они существа тождественные. Вы спрашиваете — не из тактических ли соображений я заостряю свои нападки на федоровство. — Наоборот, из тактических именно соображений я вынужден всячески смягчать свою критику федоровства.

Видите, Константин Александрович, Вам дорого *имя* Федорова и Вы готовы пренебречь, может быть, не замечая того, интересами истины и даже того дела, которому Вы служите. Это ведь вечная опасность, подстерегающая всех «учеников». Помните, у Достоевского: если бы мне пришлось выбирать между Христом и истиной, то я предпочел бы Христа. Человек еще не скоро освободится от этой своей исконной слабости — воспринимать истину в антропоморфированном виде. К тому же ведь дело победы над смертью — это даже не идея, требующая культа, преклоненья, а это именно дело, требующее своего выполнения, значит и подход нужен какой-то прагматический, а не религиозный. Вы же создаете нечто вроде секты, критиковать Вас уже нельзя, нужно или бороться, или обратиться. Мне же думается, что в этой проблеме, как именно *частной* проблеме, подход должен быть аналогичный традициям наук, где каждая теория рассматривается лишь как ступень на пути развертывания знания. Если бы Ваше отношение к федоровству было таким, тогда нам значительно легче было бы найти общий язык. <...>

К. А. ЧХЕИДЗЕ — П. С. БОРАНЕЦКОМУ

22 июня 1934. Прага

<...> Прочел в «Посл<едних> Новост<ях>», что Вы выступаете с докладом о Федорове¹⁶. Прошу Вас, если это возможно, прислать мне копию отчета, тезисы и пр. Надеюсь, «Всел<енское> Дело» произвело на Вас хорошее впечатление. Из сборника Вы узнали, что уже год существует федоровское отделение местного Музея¹⁷. В конце мая открыл фед<оровск>ую выставку, она должна будет тянуться 2 недели, но вот уже дважды ее продлили: закроем только в субботу 23—VI. Выставка имела успех, о ней писали в ряде больших газет («Народная Политика», «Нар<одны> Листы», «Венков», «Прагер Прессе» и пр.)¹⁸. <...>



~

**ИЗ ПЕРЕПИСКИ Ю. А. ШИРИНСКОГО-ШИХМАТОВА
И К. А. ЧХЕИДЗЕ**

Ю. А. ШИРИНСКИЙ-ШИХМАТОВ — К. А. ЧХЕИДЗЕ
23 июня 1934. Париж

23—6—34

Многоуважаемый Константин Александрович!

Простите, что не сразу поблагодарил Вас за любезно присланный сборник «Вселенское Дело» с прекрасной Вашей статьей¹. В четвертой книге «Утверждений» мы об этом сборнике дадим отзыв в статье, посвященной федоровству². Она будет, м<ожет> б<ыть>, написана Н. А. Бердяевым.

Передайте мой привет Савицкому. Думаю, что очищение атмосферы в парижской ЕА группе и развал т<ак> н<азываемого> «Объединенного» Клуба³ создают благоприятную почву для ликвидации наслоившихся недоразумений. Думаю также, что несомненно надвигающиеся грозные события на Востоке⁴ настоятельно требуют «преодоления частного во имя утверждения общего».

В ближайшее время рассчитываю встретиться и переговорить с Алексеевым — жалею, что некоторые строки в первом номере «Свершений»⁵ настолько отсрочили эту — давно назревшую — беседу.

Примите мой сердечный привет

Юр. Ширинский.

К. А. ЧХЕИДЗЕ — Ю. А. ШИРИНСКОМУ-ШИХМАТОВУ
28 июня 1934. Прага

Многоуважаемый Юрий Алексеевич!

Очень обрадован Вашей открыткой. Когда бывал в Париже, постоянно думал о возможностях знакомства с Вами и обстоятельной беседы о сотрудничестве. Почему-то (почему? — странно и до-

сально, но определенного ответа не имею!) — нам так и не пришлось до сих пор познакомиться лично. Жалею об этом и высказываю надежду, что наше письменное знакомство разовьется и приведет к личному: раньше или позже.

Сборник «Вселенское Дело» — показатель конкретного сотрудничества людей, очутившихся в силу превратностей судьбы на разных политических берегах и — через большие трудности — сумевших построиться в единый идеократический строй, обращенный лицом к будущему. Интересно — как отнесется Н. А. Бердяев к «Вседелу» и его участникам.

Вы совершенно правильно связываете в своих мыслях общемировую ситуацию (и в особенности Д<альний> Восток) с местными делами, с пореволюционным Парижем. Без сомнения, тот кол, который — вот уже десяток лет!!! — тешет «разум истории» на наших головах, в настоящий момент заострился до такой степени, что возможны лишь два варианта. Первый: мы (т. е. пореволюционные идеократические течения) так и не окажемся в состоянии объединиться — и тогда *кол* пронзит нашу никчемность и сбросит нас со счетов, отняв от нас качество организационных ядер; второй — мы все-таки найдем нужные слова, идеи, методы; проявим волю к соборному действию и срастимся в такое *целое*, которое само сможет обрести копыя, колы, тараны и иные предметы, необходимые для участия в огромной схватке, потрясающей мир. Нечего и говорить, что я лично, все мои ближайшие друзья, основное ЕА и близкие к ЕА струи особ и направлений — ЗА второй вариант и против первого. Давайте, дорогой князь, попробуем; давайте испытаем; давайте сделаем попытку серьезного соглашения между идеократами разных лагерей. Чтобы к этому приблизиться — нужно, прежде всего другого, лично столкнуться по поводу разных тем. Так как в моем восприятии сейчас одна из главных тем — организация июльского ЕА совещания в Праге⁶, — хочу сказать несколько слов об этом деле. Вам хорошо известно, что по части финансовой мы так же бедны, как и Ваши друзья, как и другие политические эмигранты, не причастные к лукавой борьбе бывшей русской буржуазии. Собрать съезд, такой, как в 1931 году (Брюссель)⁷, нам не удастся. Тем не менее, намеченная работа будет проделана и результаты ее — опубликованы. Я постарался привлечь к заочному, правда, участию в совещании Н. В. У<стряло>ва и кое-кого из д<альне>-в<осточных> федоровцев. Имею от них письменные материалы, относящиеся к июльскому е<вр>а<зийскому> совещанию⁸. Те е<вр>а<зийские> группы, которые не смогут прислать своих представителей, — пришлют обширные записки. Записки будут содержать точки зрения наших групп по поводу: а) внутренней политики Союза, б) внешней политики Союза, в) положения внутри пореволюционных течений, г) путей

синтеза ныне разрозненных идеократических течений, причем — не только эмигрантских и не только отечественных. Разумеется, я пишу очень обще. И пишу для того, чтобы просить Вас и предложить Вам прислать Записку от имени своего и имени Ваших ближайших сотрудников, обращенную к *евразийскому* совещанию. Однажды такого рода документ был отправлен Прагой в адрес парижского совещания, собранного инициативой «Завтра» и «Утверждений»⁹. Но то был момент относительного благополучия в области международной политики и кажущегося преуспеяния отдельных пореволюционеров. Сейчас — нет сомнения в надвигающейся грозе. Если даже гроза не состоится, все равно ее дуновение сметет многие карточные постройки (и уже, как Вы знаете, сметет)... ее дуновение вскроет суровые истины, мерцающие перед сознанием людей XX века, подобно желанным и достижимым скрижалям... Если Вы не найдете возможным принять к исполнению мою просьбу о присылке Записки, — все равно, прошу и настаиваю на продолжении нашей письменной связи, которой придаю большое значение, независимое от того или иного поворота Ваших парижских бесед¹⁰.

На этом до свидания! Крепко жму руку, с приветом,
Ваш [К. Чхеидзе.]



~

ИЗ ПЕРЕПИСКИ В. А. КУЛИКОВА И К. А. ЧХЕИДЗЕ

К. А. ЧХЕИДЗЕ — В. А. КУЛИКОВУ
23 января 1933. Прага

23.1.33

Мой дорогой и добрый и замечательный Владислав Александрович!!!!!!

Письмо Ваше врезалось в сознание, вошло в душу¹. Я всегда знал, что в глубоких складках своего внутреннего «я» Вы достаточно одиноки и даже печальны. Но я не хотел допускать мысли, что Вы *так* одиноки и *так* печальны. Мой друг! но ведь с другой стороны — это глубоко человеческие черты. Это — сказал бы я — преимущественно человеческие черты! — Но сначала поблагодарю Вас за память о старейшем из корнетов. Письмо Ваше пришло неожиданно, и потому-то оно было дорого втрое. Вы не ответили на мое письмо от осени и потом другое, в котором просил Вас выснить кое-какие вопросы, относящиеся к о. С. Булгакову. Эти вопросы занимают меня и сейчас и в самой высокой степени. — Проклятая лента — паршиво печатает, будете меня гнать в хвост и гриву... Итак, Вы хотите уезжать. Но я только завидую Вам! Жить вблизи Царьграда! Дышать воздухом Мраморного Моря! Но ведь это счастливый удел. Вы будете там, где воздвигалось духовное здание всего того, что мы объединяем в слове-понятии Византия. Там Вы можете сосредоточиваться в себе. Можете писать гимны и молитвы, как Иоанн Дамаскин. Можете... ах — Боже! Пусть воспрянет Ваш дух, который пережил столь многое и от которого можно требовать многого.

Вы не ответили мне — можно ли познакомиться с Вашей работой о муках ада?² Повторяю Вам — это не праздное любопытство, это желание сравнить Ваши мысли с теми, которые встречаются на моем пути. Нет ли хотя тезисов этой работы? <...>

Последние месяцы я читаю Н. Ф. Федорова. Это дивный ум, многообразный дух, глубокий и взлетающий над многими верши-

нами. В скором времени буду читать о нем лекцию в Филос<офском> общ<естве>. Уже появилась одна моя статья о Федорове в чешской прессе и скоро появится другая (по-русски, но в иностранном журнале³). Знаете ли Вы Федорова? Если нет — спросите о нем о. Сергия Булгакова. И еще колоссальная просьба: прошу Вас спросить о. Сергия — получил ли он книги Горностаева и Сетницкого, которые я ему посылал?⁴ И скажите о. Булгакову, что Сетницкий-де просил через Чхеидзе — узнать — какое мнение составил о. Сергий об этих книгах и в каких мыслях пребывает вообще относительно Федорова? Вы сделаете громадную услугу, если мою просьбу исполните.

Я мог бы помочь Вам (если хотите) познакомиться с учением Федорова. Правда, насколько знаю, в Вашем институте Федорова считают опасным еретиком. Так в свое время говорил о. Г. Флоровский⁵. Но, может быть, Вы имеете желание знать это учение? И тогда я — к услугам Вашим. <...>

Моя книга о Кавказе уже напечатана⁶. 1-го февраля поступит в продажу. Так что я как бы официально вступаю в цех писателей.

В. А. КУЛИКОВ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

6 февраля 1933. Париж

Дорогой Константин Александрович

Спасибо Вам большое за письмо. Порадовался я немало не столько самому письму, сколько Вашему долготерпению. Не считайте, ради Бога, мое молчание за невнимательность к Вам. Впрочем, если и сочтете, то поймите или поверьте, что оно было невольным. Смею Вас уверить, что так случилось, наверное, ввиду каких-либо объективных препятствий, а если и субъективных, то весьма осложненных разными душевно-духовными «неполадками».

К счастью, Ваше последнее письмо пришло в иную пору, и я на него могу отвечать, не откладывая в долгий ящик.

Вашу просьбу, обращенную к о. Сергию Булгакову, исполнил. Оказывается, что из книг, посланных Вами, до о. Сергия дошла только — Горностаева. Несмотря на это, о. Сергий сказал мне, что его оценка этой книги равносильна той, какую дал ей Николай Александрович⁷, т. е. очень положительна. Вас о. Сергий очень благодарит за книги и просит извинить, что не сделал это лично и своевременно. Кстати: он упомянул и о какой-то евразийской программе, года два назад присланной ему Вами, и за которую он также не поблагодарил Вас.

Теперь, что касается Н. Ф. Федорова в общем и целом, то должен Вам сказать, что Ваши предположения о присвоении ему звания еретика (да еще и опасного) со стороны нашего института по

меньшей мере неточны. И я очень боюсь, не один ли о. Георгий⁸ так его квалифицирует. Что касается о. Сергия Булгакова, то, хотя и нельзя сказать, что он «федоровец» (ибо он себе довлеет), но ни в какой степени от него не отталкивается.

О. Сергей просил меня, между прочим, прозондировать почву у Вас еще о книге Кожевникова о Федорове, которая вышла еще московским изданием. Как я потом узнал, она переиздана была потом уже в Харбине⁹.

Благодарю Вас искренно за Вашу любезную готовность снабдить меня «Философией Общего Дела». Таковая имеется полностью (в двух томах) в нашей институтской библиотеке и уже в течение полугода находится у меня на руках. Согласен с Вашей общей оценкой Федорова. Это — «безумие для эллинов», раскрытое в своей сущности на языке нашего времени и в живой обращенности к нему. Это есть, вместе с тем, суд и осуждение человечеству, спущенные двадцать веков после Христа. В каком-то смысле это есть предварение Страшного Суда, если уж не его начало. Нельзя читать Федорова без горького сознания, что человеческая история не удалась, что неизмеримые творческие силы растрочены в пустоте и — главное — продолжают растрачиваться, увлекая мир в дурную бесконечность имманентного «развития». <...>

Хотелось и мне с Вами (хотя заочно) ближе поговорить о евразийских делах, но это уже как-нибудь до другого раза. Точно так же, как и о «муках ада». О последних могу Вам только предварительно сказать, что в моем аду нет ни сковород, на которых жарят грешников, ни вил, ни прочих орудий из арсенала инквизиции. Все гораздо менее обстановочно, но от этого по-видимому мой ад труднее и невыносимее.

Жажу познакомиться с Вашей книгой. Ловлю Вас на слове: когда-то Вы мне сказали, что я прочту ее одним из первых...

Будьте здоровы. Целую Вас

Ваш В. К.

6—II—1933

Сергиево Подворье.

Париж.

В. А. КУЛИКОВ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

21 июня 1933. Париж

Дорогой Константин Александрович!

Тороплюсь с ответом на Ваше последнее письмо. Прежде всего — о делах, что Вы пишете. Ни о. Сергей, ни Н. А. Бердяев, по-видимому, никаких таких предложений, которые Вы имеете в виду, не получали от названного Вами общества. Н. А. Бердяева

я лично не мог повидать, но из слов о. Сергия я понял, что ни он, ни сам о. Сергей не имеют на этот счет конкретных побуждений. О. Сергей получил нечто другое: запрос о возможности обмена какими-то книгами касательно Федорова¹⁰. Когда я сказал о. Сергию, что от него хотят статью или хотя бы приветствие, то он ответил, что без предложения ему в таком роде он не находит возможным что-либо дать. По-видимому, здесь какое-то недоразумение.

Теперь, что касается статьи, о которой Вы пишете, то мне очень хотелось бы разрешиться чем-либо таким, но я затрудняюсь тем, что мне совершенно не известна физиономия того сборника, о котором Вы пишете¹¹. Какие все-таки проблемы он ставит предметом своего обсуждения и раскрытия? Специальные или общекультурные? Напишите мне, пожалуйста, об этом больше.

Мои личные дела — никакие. Меня многие, вероятно, осудят, а может быть, уже осуждают за то, что я, будто бы, не беру от жизни то, что она дает, т. е. что я не стремлюсь к реализации того, что во мне есть, но хочу еще чего-то — еще что-то вобрать в себя. Это утверждение, если оно есть, конечно, верно. Но потому-то я и пошел в Богословский Институт, а не в инженерный или даже медицинский, хотя и туда можно пойти не из-за побуждений узко-эгоистического практицизма, а во имя общего дела. Может быть, я и ошибся в выборе. Но с другой стороны, тот круг проблем, который охватывает Богословский Институт, — мне ближе. Это та атмосфера, которая нужна для дыхания. Вне этой атмосферы не может быть жизни в подлинном смысле. Но я чувствую, что эта атмосфера еще не организована, еще не приготовлена мной для себя. Я дышу, но как рыба, находящаяся на берегу реки: воздух насыщен парами, но не в такой степени, чтобы жить. Выйти с этим в жизнь я не решаюсь. Или тогда нужно жить как все, как большинство: только чтобы как-нибудь пройти свой безответственный путь. Обычно здесь действует такое рассуждение: эта жизнь есть эта жизнь, а там — если есть это «там», — что-то другое, с этой жизнью не связанное никак или имеющее мало общего: никакой или мало памяти о том, что здесь. Конечно, это совсем не так. Конечно, вечная жизнь есть и всегда будет в силу бытия Божия. И если бы даже допустить, что ни один человек ничего не пост[р]оил здесь для нее: есть, так сказать, вечность «в себе». Но без человека это — скрытая жизнь, как непроявленная лента кинематографа. Человеку дана заповедь: возделывать и хранить сад — раскрывать всю душу, всем сердцем, всем помышлением — всеми силами — не имеющее предела богатство вечности, которая, конечно, есть — Бог. Раскрытие Бога есть обожение человека. Разумеется, это не значит, что в конце концов человек, так сказать, исчерпает Бога: «будет Бог всяческая во всем» — это не

то сказано, но в смысле единства жизни, одних и тех же творческих путей, без возврата, без отпадения.

Вот я и думаю: какая же там *иная* жизнь. Это же не переезд из одной страны в другую, это не выход из этой комнаты в ту. А может быть и так: переступить-то мы через порог переступили, а за порогом-то и нет ничего *для нас*, для *моего «Я»*. Пустота. Прав Кириллов: может быть, там одни пауки? ¹² Но ведь и пауки — это еще что-то. Тогда — небытие? Но, однако же — нет. Принцип жизни не истребим: есть такая в человеке точка. Это как звон в ушах, но только бесконечный и притом никуда не зовущий и ниоткуда не идущий. Это непредставимо-страшно. А ведь с этим можно и остаться. Ну, тогда — вот вам и «другая» жизнь, если угодно. Но по существу это разница не в качестве, а в количестве: в возможности раскрытия себя и в участии в раскрытии Бога: один остался только со своей точкой, другой раскрыл ее в линию. И не только раскрыл, но и раскрасил. Короче говоря, в христианстве нет этой и той жизни. Конечно, мы не знаем, что такое христианство. Для нас это правило личного поведения, да и то больше отрицательное: не делай другому того, чего себе не желаешь. Но ведь это же еще не христианство. Это стоит где-то на грани. Здесь встреча двух заветов. Отсюда видны ясно две дороги: эта и та. Люби ближнего своего, как самого себя — вот христианство. И это уже не стояние на одном месте, откуда открывается «вид», но путь. Увы, этот путь мы не знаем.

Вот, говорят про книгу Сетницкого ¹³:

— Да-а... но Серафиму Саровскому там делать нечего.

— Почему?

— А потому, что ему не нужны были ваши фабрики, где производится никому не нужный вздор, не нужны были вот эти мастерские, построенные на розни и во имя розни. Победа над природой... Днепрострой... Путешествие на Марс...

— Так. Но вы сами, вероятно, видите, что дело не в фабриках, а в тех целях, каким они служат. Ведь Серафим Саровский (да и всякий другой святой) есть длительное — на всю жизнь — проективное делание. Оно вошло уже в новый Град, как его план. Пока есть в мире рознь, пока нет в мире братства — до тех пор будут такие Серафимы Саровские. Его жизнь примером для нас может и не быть, но укоризной для нас она является. Идти во след кому-либо — не значит делать именно такие шаги и так, как кто-то делал, но значит служить одной и той же с ним идее и цели. Если мы поймем, во имя чего *так* жил Серафим Саровский, то не посмеем *только* так жить, как он.

Однако я собирался сказать Вам о себе. Что будет со мной, я не знаю. Три месяца, вероятно, как-то перебыю здесь на Подворье, а дальше — ничего не видно. У меня было два разговора с о. Серги-

ем на тему «что делать». О. Сергей мне сказал, что моя кандидатура на Халки остается, но почти нет никакой надежды на то, что эта поездка состоится. Греки как-то оборвали переписку еще в середине Великого поста, и с тех пор дело замерло. «Можно было бы Вас, — сказал мне о. Сергей, — продвигать дальше, но Вы не знаете английского языка, без которого нельзя ничего устроить: в других странах связей нет». Слышать это было весьма огорчительно. Если, действительно, дело только в английском языке, то вышло очень глупо: я им пожертвовал ради семинариев о. Сергия и о. Георгия... Поздно ли теперь или нет, но хочу взяться за английский язык. Может быть, вылезут у меня все волосы, но знать его я буду. Сейчас сижу над греческим языком, который тоже, в конце концов, хочу *знать*.

О. Сергей спросил меня, что я думаю о священстве. Я ему сказал, что пока не собираюсь принимать сан. На этом наш разговор с ним кончился. На днях же он снова возобновился: владыка митрополит, проживающий сейчас вне Парижа на отдыхе, будто бы написал о. Кассиану¹⁴ о проектируемом новом приходе в Антверпене и предложил этот приход занять мне. Я, признаться, был удивлен: думаю, что митрополит, находясь еще в Париже, вызвал бы меня для разговоров на эту тему. Отцу Сергию я сказал только, что вопрос о священстве стоит для меня пока так же, как я ему ответил ранее. Свой отказ я мотивировал тем, что принципиально принимаю только брачное священство или монашество. Для последнего же еще не нахожу в себе должных точек опоры. Во всяком случае ради Антверпена в срочном порядке этот вопрос не могу решать.

Итак, вот мои дела.

Живу, чем Бог послал. Буду работать, а награда — верю — придет.

Ну, пока всего Вам хорошего. Целую Вас. Передайте мой сердечный привет Петру Николаевичу.

Ваш В. Куликов.

21 — VI — 33

Сергиево Подворье.

К. А. ЧХЕИДЗЕ — В. А. КУЛИКОВУ

23 июня 1933. Прага

23 — 6 — 33

Дорогой Владислав Александрович!

Спасибо за письмо, ответу на него полно и от всей души через некоторое время. Сейчас спешу — посредством любезности

Б. Г. Шварца¹⁵ — переслать этот листок, в котором хочу срочно отозваться на важнейшее.

О. С<ергий> Булгаков получил как раз тот «циркуляр» Народного музея ЧСР, о котором я писал. Там сообщается об открытии Теодоровиана Прагензия и предлагаются кое-какие книги на обмен. Но суть вот в чем. Это дело ведут чехи, и очень уважаемые. Было бы хорошо поддержать их в их стремлении увековечить память нашего русского мыслителя. Поддержать хотя бы тем, чтобы написать им несколько приветственных слов. Только об этом и идет речь. Правда, если бы о. Сергей имел бы лишние экземпляры тех своих писаний, в которых упоминается Н. Ф. Федоров, и переслал их в Музей, — это было бы замечательно. Но достаточно было бы и простого письма. Отклик такого человека, как о. Сергей, — доставил бы президиуму, в частности директору Музея, большое удовлетворение. Прошу Вас, дорогой Друг, при случае опять поговорить с о. С<ергием> в этом смысле (а если возможно, и с Н. А. Бердяевым).

Ваше письмо — уже своего рода статья. Я позволю себе некоторые выдержки из него переслать в Харбин. Что касается той статьи, о которой мы говорили, то ее тема и развитие темы — зависят от Вас. Вот Вы коснулись важного вопроса: техника и спасение человеческой души. Соединимые ли это вещи? Если да — как? Тут проходит одна из магистралей философии Общего Дела... Или еще тема — думаю, Вам близкая, — что такое *догматы*? Если это предметы веры? Или веры и знания? Или веры, знания и действия? Н. Ф. Федоров прямо утверждал, что догматы — это в сути своей *заповеди*, заветы самораскрывающегося Духа — человечеству. Могли бы Вы рассмотреть эту тему? — Если да, просмотрите брошюру «Смертობожничество», важная вещь! Если не имеете ее — скажите — пришлю.

Вот — на этом и до свидания, увы — письменного. Прилагаю две выдержки. Одна о монастыре — может быть, это даст Вам какую-либо новую идею? — другая обо мне — в порядке хвастовства.

Обнимаю и целую Вас. Очень хотелось бы получить от Вас статью для Вселенского Дела.

В. А. КУЛИКОВ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

25 марта 1934. Париж

Дорогой Константин Александрович

Извините, что не сразу ответил Вам на Вашу открытку и не поблагодарил за присланное. Делаю это сейчас от всего сердца.

Отвечаю и на открытое Ваше письмо. Вы спрашивали, — как отметил Богосл<овский> Институт годовщину смерти Н. Ф. Федорова? Никак. Ни Бог<ословский> Институт, ни парижская мыслящая эмиграция. В свое время я говорил об этом Ильину¹⁶, и тот отозвался на мое напоминание без особенного трепета, согласившись, что, конечно, «надо, надо, да—да»... Ну, вот и все, чем мы отметили. По этому поводу можно бы многое написать — и будет написано.

О Вашей статье¹⁷ мне нечего сказать такого, что вызывалось бы моим несогласием. Поистине здесь уместны слова, что «те, которые так говорят, показывают, что они ищут отечества»^{17а}.

Истекший месяц был у меня весьма уплотненным в смысле всяческих дел. Во-первых, нужно выбивать какую-то копейку, чтобы пополнять ассортимент предметов первой необходимости, во-вторых, мои обязанности к Институту, состоящие из разного рода хозяйственных функций, в-третьих — участие в догматическом семинаре. Темой последнего в этом году является вопрос об исхождении Святого Духа. Семинар ведет о. Сергей и это, как всегда, делает его притягательным. На мою долю выпал ряд докладов, состоявших в изложении различных точек зрения на вопрос. Особенно приятно было поработать над *De Trinitate*¹⁸ бл. Августина. До него и после него — все это более или менее бессильное барахтанье в волнах слащавого елеса: вот то самое немоющее *запретительное* богословие, которое Вы в моей статье¹⁹ назвали школьным. Я немножко пожалел об этой замене. Увы! — запретительное шире школьного.

Один экземпляр своей статьи я преподнес о. Сергию и был очень рад услышать о ней одобрительный отзыв. Между прочим, в последней книжке «Пути» — как мне сказал о. Сергей — есть статья федоровского содержания, присланная из России²⁰. Я еще до нее не добрался. Есть ли эта книжка у Вас?

В моей судьбе пока — никаких перемен. Я Вам уже, кажется, писал, что существует проект моей командировки в Грецию, в Афины для прослушания курса богословских наук при Афинском университете. На днях по этому поводу Владыкой Митрополитом отправлено письмо Греческому митрополиту Хризостому, с запросом о возможности там найти приют — кров и пищу. Конечно, если все решится положительно, то не раньше осени можно будет думать о пути «из варяг в греки». Поживем — увидим.

Как идут дела у Вас? Как Вы себя чувствуете, купно: духовно и телесно? Кланяйтесь, пожалуйста, всем, а наипаче Петру Николаевичу²¹. Случайно обнаружил, что у Г. А. Вендта²² есть книжка П. Н. «Месторазвитие русской промышленности». Я, конечно,

ее немедленно испросил и сейчас за чтением ее страниц вспоминаю свою старую любовь по Кооперативному Институту. Ведь все это надо знать, *как свое собственное тело*. С точки зрения Вселенского Дела это есть то, без чего нельзя сделать шага. Без этого нельзя любить Россию настоящей любовью. Без этого любовь к ней — только себялюбивая жалоба.

Будьте здоровы.
Ваш во веки веков

В. К.

25/III 34.

В. А. КУЛИКОВ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

1 мая 1934. Париж

Дорогой К. Ал!

Вслед за письмом посылаю Вам еще и эту открытку. Вл. Ник. Ильин пожелал украсить свою библиотеку «Вселенским Делом». Я пообещал ему навести справки, как сие возможно.

Если Вы найдете возможным удовлетворить его желание — платно или бесплатно, не знаю, Вы знаете, — то не откажите в высылке ему одного экземпляра — лучше всего на адрес:

10, Bd Montparnasse, Paris 15.

Привет Вам —
Ваш В. Куликов.





**КРАТКАЯ СТЕНОГРАММА ДОКЛАДА К. А. ЧХЕИДЗЕ
«ОРГАНИЗАЦИЯ ЖИЗНИ ПО Н. Ф. ФЕДОРОВУ»
В РУССКОМ ФИЛОСОФСКОМ ОБЩЕСТВЕ
В ПРАГЕ 8 ФЕВРАЛЯ 1933 С ПРЕНИЯМИ**

1. Тема доклада: *Организация жизни по Н. Ф. Федорову*. Цент-
ральный вопрос жизни — это организация жизни. Жизнь — не-
что организованное. Дезорганизованная жизнь — ущерб — в пре-
деле — не жизнь, т. е. смерть. Все творческие формы
самовыявления человеческого духа, т. е. религия, философия,
искусства, наука, — разные методы познания жизни для ее орга-
низации. Это делалось и делается более или менее сознательно.
Федоров осознал с небывалой ясностью долг человечества: всеце-
лую организацию жизни на всех путях человеческого творчества.
Религию и науку, философию и искусства нельзя рассматривать
раздельно. В сущности — все эти направления или формы суть ис-
кусства, или *искусство* в разных выражениях. Искусство чего? —
организации жизни. Что это так — достаточно обозреть все суще-
ствующие доктрины (религ<иозные> или философские), так
сказать, «от противного». Ни одна из них (ни самая «пессимисти-
ческая») не призывает к уничтожению жизни. Нирвана буддис-
тов — особая форма *жизни*, бытия, хотя и выраженная в отрица-
тельных понятиях. Вопрос организации жизни упирается в
проблему соотношения искусства и жизни.

2. *Развитие мировой мысли и Россия*. В широком смысле сло-
ва искусство призвано ответить человечеству на вопрос «для чего
жизнь» и «как организовать жизнь» во имя найденного для чего.
Вокруг этих вопросов вечно бродит и трудится человеческая
мысль. Если признать, что Россия действительно позже других
вступила в круг мирового общения (современная археология и др.
дисциплины начисто дробят многие установленные было «исти-
ны»), то тут же следует отметить выгоды этого положения. Буду-
чи наследницей Византии (и тем самым Греции и Риму, а через
них более древним культурам) Россия соседствует с двумя глав-
нейшими очагами мировой культуры: Европа и Азия. Таким об-

разом все ей доступно и родственно. И всюду она имеет возможность *выбора* лучшего и *сочетания* этого лучшего (синтетический тип культуры, в потенции высший тип синтеза именно в виду позднего выступления в мировое общение и в виду «центрального» положения в мире). В России, как нигде в мире, остро стоял и стоит вопрос о «конечном идеале» (вопрос «для чего?») и связанный с ним вопрос об осуществлении, организации этого идеала (вопрос «как?»). Нарастание этих проблем можно проследить по истории философских идей в Европе и России. Важно отметить момент: начало и середина XIX столетия, когда философия перешла от стремления «объяснить мир» к стремлению его «переделать» (Гете, Гегель, Маркс и др.). Существенно религиозные проблемы получили наукообразную постановку. В целом «объяснение-переделка» требуют образца, в соответствии с которым надо переделывать, и метода переделки. Как ставились эти проблемы у французских и др. утопистов... Чем дальше, тем яснее, что вся сущность *культуры* как таковой (культура — возделывание, преобразование материала) сводима к вопросу о проекте организации общественной и личной жизни. В России, стране неостывшего религиозного чувства, эти проблемы пронизались живым жизнеощущением. К концу XIX и началу XX в. великие русские мыслители поставили вопрос о [б] общественном и личном идеале, другими словами — о проекте организации жизни в соответствии с конечным идеалом — во весь рост. Разбор «Исповеди» Толстого (и ее мотивов в других произведениях) с этой точки зрения. Разбор «Сна смешного человека» Достоевского; статьи В. Соловьева «О красоте в природе», «Жизн^{енная} драма Платона», «Общий смысл искусства». В этих произведениях указанные проблемы (и для чего, и как) ставятся и решаются с ясностью, которую можно сравнивать лишь с произведениями раннего христианства. Общий для всех троих авторов источник влияния — Н. Ф. Федоров. Федоровская постановка вопроса об организации жизни. Проективизм и борьба со смертью.

3. *Н. Ф. Федоров в оценке его и наших современников.* Причины позднего обнаружения влияния Федорова на его современников. Федоров и Достоевский (см. Горностаева, пр. Комаровича, статья Р. Плетнева, С. О. Гессена и др.¹). Федоров и Л. Толстой («Перед лицом смерти», записи М. Горького о Толстом²). Н. Ф. Федоров и Вл. Соловьев (см. «Тяга земная»³, см. «Оправдание Добра», ранее перечисленные работы, письмо Соловьева к Федорову). Федоров и Булгаков (см. «Загадочный мыслитель»⁴). Федоров и Н. А. Бердяев (статья Бердяева). Федоров и Брюсов (Брюсов у Верхарна⁵). Федоров и сборник «Вселенское Дело». Прямые ученики и последователи Федорова: В. Кожевников, Н. Петерсон, А. Горностаев, Н. - Сетницкий. Характеристика этих авторов и их сочинений (подроб-

ная библиограф<ическая> справка). Федоров и В. Н. Ильин (его богословские произведения, учение о материологизме). Федоров и современные писатели (вступительное замечание: оценка Философии Общего Дела, данная критиком Волынским⁶). М. Козаков: «Время плюс время»⁷; Вал. Муравьев «Овладение временем». Вл. Маяковский: «Про это», «Пятый Интернационал», «Человек», «Клоп» и др. вещи, см.:

рассиявшись высится веками
недоступная для тлений и крошений
мастерская человеческих воскрешений...

ср. далее: «*Воскреси!*»...⁸ ср. «мастерскую воскрешений» в «Клопе»... ссылка на статью в чешском журнале («Комментарий к Маяковскому»⁹, ссылка на письмо, подтверждающее близость Маяковского к некоторым «федорианцам», биокосмистам¹⁰)... Велимир Хлебников, его восприятие мира как *целого* и при этом *пластического* целого; увлечения математикой и ритмикой, ср. пифагорейцев¹¹. См.:

О празднике научного огня.
Ведь месяцы сошли с небес,
запутав очи в черный лес,
и обученные людскому бегу,
Там водят молнии телегу,
И толпами возят людей
На смену покорных коней...

Это стихотворение называется «Поэт», пример «поэтической мечты» как «проекта организации мира».

Андрей Белый. «Эпопея» № 2, 1922 г. Берлин: «выход поэзии Блока из философии Вл. Соловьева есть выход в конкретности факта зари; в воплощении Вечного в жизнь; это поняли символисты... все искания и воплощения возникали проблемою связи В. Соловьева и Федорова с философией русской общественной мысли — с Лавровым и Герценом... Следующая стадия — соединение Федорова (воскресения индивидуального) с углубленной проблемой народничества, воскресения народного коллектива, как хора, оркестра, которым кончается «Фауст»...»¹²

Справка о влиянии Федорова на живописца В. Чекрыгина.

Федоров и крайние фланги современности: «Возрождение» от 19. I. 1933 и «Известия» от 28. XII. 1928. (Ив. Лукаш и А. Горностаев)¹³.

Примеры непосредственного воздействия федоровских идей на человеческие души (письма от молодежи, от шахтеров¹⁴ и пр.). Два отрицательных отзыва о Федорове и его учении: от высокого иерарха и со стороны профессора-позитивиста¹⁵. Эти отзывы как

доказательство от противного. Многообразие и многоприродность связей Ф. О. Дела с современностью.

4. *Очерк учения Н. Ф. Федорова.* Конечный идеал и пути его осуществления. Философия Общего Дела — как проект и как всецелое «искусство», к постижению которого направлены усилия знания и любви. Преобразование природы, человека, космоса. Божество, человек и мир. Богочеловеческое действие. Соединение религии и науки и современное положение дел в этом вопросе. Борьба со стихиями, болезнями и — как необходимый вывод — смертью. Этическая сторона организации жизни: восстановление *целого вселенной — возвращение жизни умершим*. Пафос знания и абсолютизация жизни (ср. Этику Спинозы. Статика Спинозы и Динамика у Федорова). Христианская идея, ее толкование у В. Соловьева и Федорова. Мысль Артура Шопенгауэра о свободе («свобода не в действии — операре, но в бытии — эссе»). Свобода по Гегелю: «Всемирная история есть прогресс в сознании свободы». Ср. «Смысл истории» Н. А. Бердяева. — Мысль Федорова — основная мысль всего человечества, особенно ясно выраженная в христианстве, впоследствии развитая в научной философии и сейчас составляющая ясно или неявно осознанный предмет всех отраслей знания и искусства — «всецелого искусства».

5. *Возражения против учения Н. Ф. Федорова.* а) «Невозможность» реализации поставленного Федоровым «конечного идеала». Но для современного среднего человека даже самый обыкновенный «возможный» идеал является недостижимым (напр<имер>, обещают нести обязанности службы, или семейные, или по союзу, не говоря уже о обязанностях, связанных с военной службой — и как *правило* не исполняют обязанностей). Христианство требует веры «с горчичное зерно». Без «веры» человечество никогда не вышло бы из пещерного периода. Ср. Гейне:

Тот, кто верой обладает
В невозможнейшие вещи
Невозможнейшие вещи
Совершать и сам способен¹⁶.

б) «Федоровство направлено против христианства». Ссылка на ряд евангельских текстов, опровергающая эту мысль (напр<имер>, «познайте истину и она сделает вас свободными», «смерть через человека и воскресение через человека»...¹⁷ «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный». Эту заповедь, т. е. наказ, почти приказание (почти — ибо все надо делать по свободному влечению и любви, а не из принуждения) надо понимать во всей полноте. Человек может и должен стремиться к божественному совершенству. Какая (с точки зрения христианства) установка праведнее: которая желает *жизни* («Бог живых, не мертвых»¹⁸) или

смерти («последний враг истребится — смерть»)? Если борьба со смертью «грех», то почему не «грех» лечиться? Но с другой стороны, неправильно было бы думать, что речь идет о фактической жизни, животной, непреображенной. Напротив, смысл учения Федорова в том, что *эта* жизнь должна быть преобразена в иную, *иноприродную*, потому-то и требуется борьба с природой.

в) В статье Р. Плетнева (читанной в Русском Философском Обществе некоторое время назад, посвященной Федорову) приводится еще такое возражение: «зачем надо воскрешать негров, сифилитиков, преступников» и пр. Первое возражение: почему сразу обращаться к сифилитикам? — Кто откажется от желания воскресить Сократа? или Достоевского? Пушкина? Второе: наивно думать, что восстановленный Сократ будет равен историческому. При нашем нынешнем полуживотном состоянии вообще трудно представить восставших людей. Но известно, что восстанет — облечется идея человека, а не физиология. В будущем царстве не будет «ни мужа, ни жены». Идея человека близка по внутреннему смыслу и телеологическому значению к его имени. Ср. интересную философию имени, предложенную Дж. Папини¹⁹. Ср. русское богословское движение имяславчества.

б. *Значение учения Н. Ф. Федорова.* Остановимся на «позитивном», для всех понятном значении учения Федорова, минуя его запредельные черты.

а) Регуляция природы и жизни. Созвучность эпохе. Техника как самодовлеющий фактор и ее последствия (1914 год). Техника, подчиненная всечеловеческой идее. Современное «бытие» далеко обогнало «сознание», если не считать единственного «сознания» — федоровского. Ср. постановка вопроса об овладении космическими телами, ср. вопрос об истощении «естественных ресурсов» нашей планеты, ср. проекты о Сахаре, Голь[ф]штриме²¹, ср. плановое хозяйство в мировом масштабе.

б) Этическое значение: Федоров говорит о спасении всех и каждого. Жизнь и лицо *каждого* человека — священны. Это особенно важно подчеркнуть, когда проповедуется теория расизма, безудержного коллективизма и пр.

в) Социальное значение: связь науки и труда, объединение всех состояний в общем деле; направление общественных сил не на взаимное истребление, но в русло «Общего Дела».

г) Идеократический момент: сейчас борются три идеала: 1. коммунистический, который является скорее анти-идеалом, так как требует умерщвления части людей для благополучия другой части; 2. буржуазный — утилитаристический, ущербленный идеал максимального счастья максимального количества людей — этот «идеал» оправдывает существование класса капиталистов и класса пролетариев, как «неизбежное» явление социального

строю; 3. единственно заслуживающий наименования идеала — выдвинутый Федоровым: всецелый идеал полного, а не частичного спасения, *всех*, а не части людей. Последователи этого идеала не могут мириться с тем, что часть людей обречена на уничтожение, или хроническую нищету. В этом идеале нет ни эллина, ни иудея. Каждое существование может быть благословлено, каждый труд — освящен, каждая жертва, даже смерть — оправдана — ибо все, что ни делается, — делается во имя осуществления великого идеала... Есть лица, видящие в Федорове еретика. Есть другие, предвидящие, что принятие Философии Общего Дела повлечет за собой ренессанс первых веков христианства. Если бы Россия приняла идеал Федорова за принцип организации своей (и поскольку от нее зависит — *мировой*) жизни, она бы, по слову того же Н. Ф. Федорова, перестала бы «быть для всех страшной» и стала бы «для всех родной и любимой»²⁰.

Прения по докладу К. А. Чхеидзе

1. *Г. М. Катков* (молодой философ, последователь Brentano, «надежда» философского факультета Немецкого университета в Праге)²²: Трудно сказать, кто от кого зависит: Достоевский от Федорова или наоборот? или это совпадение идей? У них общий источник — христианство. Лектор дал интересную «духовную географию» учения Федорова. Возражать по существу этого учения надо бы обстоятельно. Ограничусь двумя замечаниями: 1. Очень часто истина избирает извилистые пути. Иногда ошибки бывают полезны для отыскания истины. Федоров напоминает такую ошибку. 2. Мысль Федорова об Общем Деле, действительно, может служить идеалом в духовном всеединении поколений. Но что касается воскрешения — это ересь. Едва ли Сократ получил бы удовольствие от нашего общества. Среди нас он уже не имел бы того значения.

2. *Е. Е. Лазарев* (известный эсер, революционер по призванию, ныне обратившийся к «духовным вопросам»)²³: Оправдывать жизнь высокими идеалами напоминает идею и дело Торквемады. Ренессанс первохристианства невозможен. Выдвинутый Федоровым идеал недостижим. Вселенная произошла из туманности, зарождение жизни — есть случайность, чудо. О Федорове слышу первый раз. Прошу докладчика разъяснить вопросы (следует множество вопросов, председатель собрания Н. О. Лосский просит Е. Е. Лазарева сосредоточиться на важнейшем). Е. Е. Лазарев находит, что Федоров интересен, но что он — мистик, а Лазарев против всякой мистики.

3. *Г. ?????* (фамилия мне неизвестна, пожилой господин, по видимому, юрист): В России было много «гигантов мысли», как

выразился докладчик, но мало, например, дельных юристов. Мы уходили в области идей, а жизнь страны хирела или развивалась слабо, перебоями. В докладе К. А. Ч. очевидны нотки явного преувеличения значения Федорова. Его учение довольно простое. Бердяев и Булгаков признают Федорова, но и критикуют его. Письмо Достоевского показывает, что он самостоятельно пришел к мыслям о воскрешении. То, что Федоров подчеркивает родственность, — хорошо, особенно в наше время. Но его воскрешение не Евангельское. У Федорова оригинальное понимание прогресса и эволюции. Его высший идеал — Пресв. Троица как союз бессмертных существ. Но это божеское, а не человеческое. Впрочем, надо благодарить лектора, что он призывает к изучению этого незаурядного русского мыслителя.

4. *М. А. Литвяк* (дама, приват-доцент, много читает по богословию, работает в христианских кружках): К. А. Ч. напрасно сближает христианство и федоровство. Федоровство — явный натурализм. Там христианством и не пахнет. Преувеличенное внимание к вопросам тела отвлекает от вопросов духа. Есть такие болезни духа, с которыми не сравнятся никакие болезни тела. Апокалипсис не понял Федоровым. В молитве Господней говорится «да придет царствие Твое, да будет воля Твоя», а Федоров призывает строить царство по своей воле. В основе христианства лежит любовь; родственность — понятие недостаточное. Перерождают людей нашими способами — занятие бесполезное. Мир лежит во зле.

5. *С. Н. Николаев* (зав. Земгорской Библиотеки)²⁴: Федоров именно не говорит о «наших способах» — и вовсе не снижает значения любви. Напротив, при любви и братстве найдутся и откроются средства и способы. Меня лично тревожит вопрос о сочетании науки и благодати. У Федорова не раскрыт этот вопрос. Где действует благодать? Трудно увидеть благодать в научных путях.

6. *А. П. Антипов* (евразиец, окончивший ВУЗ)²⁵: Меня, хотя первый раз слышу о Федорове, увлекает идея низведения Бога на землю, соединения неба и земли. Это то, чем болеет современность. Кроме того, из доклада видно: что должно составить социальную функцию христианства. Сейчас остро стоит проблема: или вперед с преобразованным христианством, или... тоже вперед, но без христианства. Для меня решающим являются письма шахтеров. Они — социальный показатель учения Федорова. Если христианство победит, то, по-видимому, исходя из Федорова или родственных ему течений. Чрезвычайно удачное и своевременное определение земли как небесного тела. Разрыв между землей и небесами должен быть преодолен.

7. *Н. С. Ирманов* (племянник извещенного генерала, инженер по образованию)²⁶: Мирозерцание Федорова мне неизвестно. То, что я здесь услышал, вызывает огромный интерес. Необходимо

дать законченный очерк этого учения для облегчения знакомства с ним широкой общественности. Я несколько не согласен с толкованием свободы, о которой говорил Гегель. Тут докладчик взял лишь одну черту Гегеля, оставив остальные. Но это — деталь. Главное же в том, что Федоров приобретает тем большее значение, чем законченнее будет его система.

8. *Н. О. Лосский*: В связи с Федоровым поднимаются многие старые вопросы и возникают новые. Конечная цель исторического процесса — обожение. Тут проблема участия Божества и человека в этом деле, в теозисе. Конечно, наш разум и воля участвуют в этом, но должны быть осознаны границы. Но опять-таки, при обсуждении этого вопроса следует помнить о явлении, называемом «эволюцией воображения». Федоров имеет большое значение, в особенности его толкование догмата о Богочеловечестве Христа. Так же правильно им возбужден вопрос о катастрофе, не неизбежной, но возможной, и в связи с этим о духе перевоспитания человечества. Его учение имеет громадное нравственное значение. Доклад К. А. Ч. оказал на меня воздействие в том отношении, что я специально займусь Федоровым. Что касается вопроса о любви и о восстановленной телесности, то, конечно, любовь безгранична. Но какая будет восстановленная телесность — это специальная тема... Надобно подчеркнуть своевременность идей Федорова. Организация жизни вселенной — это как раз тема нашей эпохи. Федоров полезен, он дает направление энтузиазму строителей жизни. Но ошибочно было бы сводить значение Федорова только к современности. Его значение глубже. Несомненно, его идеал — христианский идеал, его учение о Св. Троице — глубокомысленное и важное. Это не значит, что со всем, им сказанным, надо соглашаться, однако это надо принимать во внимание.

Ответы докладчика: 1. Речь шла о преображенном Сократе, а не том, который пил вино и беседовал с представительницами разных профессий. Признание Г. М. Катковым положительного значения Федорова в деле отыскания истины — меня удовлетворяет. 2. Е. Е. Лазареву я предлагаю к услугам свои книги и самого себя. Как бы ни возникла жизнь — она возникла. И вопрос ставится так: надо ли ее удержать и преобразить? или отвергнуть, или оставить в том виде, в каком она есть? Федоров — тоже революция. Но особого рода. Какого именно — Е. Е. Лазарев, не получивший удовлетворительного ответа из доклада, может его получить из книг. 3. Возражение г...??... принимаю скорее как дополнение и благодарю за него. Упрек в *простоте* учения является подчеркиванием его достоинства. Христос постоянно говорил, что Его учение легче воспринимается не премудрыми, но «простыми». В известном смысле, для понимания христианства и Федорова (этого

комментария к христианству) надо уподобиться детям: отвлечься от неправильных представлений и как бы заново обозреть жизнь.

4. М. А. Литвяк из замечаний Н. О. Лосского имела случай убедиться, что от учения Федорова «христианством пахнет». Федоров, как и христиане, считает, что Бог действует в человеке, когда он, человек, следует заповедям Бога. Мне кажется, в признании сопричастности человеческого божескому — основной смысл христианства. Мир лежит во зле. Но те, кто не хочет вывести мир из этого состояния, — должны благословлять орудия зла и смерти. Те же, кто заранее ограничивает действие добра, любви, — поступает подобно человеку, спешащему по неотложному делу и навесившему себе на ногу гирию.

5. Вопрос о благодати лично для меня недоступный. Если его связать с вопросом о Промысле Божиим, то, очевидно, надо *уповать*. А упование связано с надеждой, верой и любовью. Любовь же, как это всеми признается, должна быть деятельной. Федоров указывает направление для такой любви. И если наука следует ему, то почему бы ей не быть благодатной?

6. Слова А. П. Антипова я принимаю как награду за свой труд. Им правильно (хотя и слишком, быть может), позитивно угадано значение Федорова.

7. Н. С. Ирманов, вероятно, помнит, что Гегель недостаточно раскрыл: что есть свобода. Мне представляется возможным наполнить его свободу федоровским содержанием.

8. Н. О. Лосский чрезвычайно ободрил меня сообщением, что будет заниматься Федоровым. Надеюсь видеть результаты этих занятий и усвоить их. Возражать мне не на что, напротив, в признании христианского характера федоровского Общего дела и современности его организационных идей — вижу новое подтверждение своим мыслям.





Г. П. ФЕДОТОВ

Эсхатология и культура

Когда, лет пять тому назад, мы основывали «Новый Град»¹, заглавие нашего журнала давало повод к недоразумениям. Во втором номере мы должны были разъяснить, что град, в строительстве которого мы собираемся участвовать, есть земной град, новое общество, которое должно выйти из кризиса современного капитализма. Мы просили не смешивать наш «Новый Град» с небесным Иерусалимом — который видится нам за пределами истории, как завершение всей человеческой культуры.

С тех пор произошло столько страшных событий, столько трещин дала старая земля Европы, и вулкан войны столь явно дает знать о своем пробуждении, что появление эсхатологических настроений в христианском мире не удивительно. Они замечаются и в западном христианстве, всегда столь трезвом и культуролюбивом, много веков как уже позабывшем о конце. Русская религиозность всегда отличалась особой эсхатологической напряженностью — как в народной стихии, так и в новой православной мысли. Богословие и философия Вл. Соловьева, Н. Федорова, Н. А. Бердяева и о. Булгакова эсхатологичны — хотя и в разном смысле. Не приходится удивляться тому, что и некоторые из близких сотрудников «Нового Града» переживают остро вечную эсхатологическую тему христианства. Читатель найдет отзвуки этих настроений в настоящей книжке журнала. Будут ли они поняты? Не создадут ли они впечатления, что «Новый Град» меняет свою позицию и открывает дверь неприятелю — разрушителям и социальным нигилистам?

Мы можем успокоить наших читателей и друзей. «Новый Град» не изменил своему знамени. Он живет в истории и культуре. Он мучится теми же вопросами, которыми болеют народы Европы и России. Он хочет по-прежнему участвовать в строительстве земного града, нового общества, которое должно прийти на смену погибающему капитализму. Наш град еще не тот Иерусалим, о котором пророчит Апокалипсис, и всякий, кто, под предлогом ожидания

этого Иерусалима, отказывается работать над усовершенствованием или постройкой земного града, тот не нами, тот не новоградец.

Но если новоградство ориентировано на культурное, земное дело, то христианство, бесспорно, ориентировано на Небесный Град. Современные эсхатологические настроения лишь оживляют то, что было самым исконным и глубоким слем христианства. «Благая весть» Евангелия была вестью о конце этого мира и о пришествии Царства Божия. Возвращение Мессии-Спасителя было обещано в «грозе и буре» конечной мировой катастрофы. Оно казалось совсем близким для первых поколений христиан. Постепенно отступая в даль истории, «парусия» не утрачивала своего центрального места в содержании христианской надежды. В тысячелетиях, исполненных кровавых насилий, которые составляют историю человечества, христиане смотрели с упованием на приближающийся конец истории. Лишь теплохладная вера последних веков, обесиленная в тепличной атмосфере комфорта и прогресса, забывает об эсхатологической теме христианства. Но еще в конце XIX века научная совесть протестантских историков вновь открыла западному миру эсхатологический смысл Царства Божия. Мировая катастрофа лишь оживила в сердце то, что было ясно в сознании.

Нельзя отрицать, что греческая мысль и благочестие рано отвлекли христианство от эсхатологических путей Израиля. Великая эсхатология подменялась малой: судьбой личной души. В аскетике и мистике проблема личного спасения получила свой эсхатологический фокус в факте смерти и в вере в бессмертие. Настоящая жизнь начинается за порогом проба. История теряет всякий интерес для мистика. Для него и конец истории — Страшный Суд — мыслится лишь как окончательное завершение личной судьбы: в спасении или погибели. Практически он может и забывать о нем, ибо его личный суд, его спасение определяются его жизнью и, особенно, его смертью.

Но всякое христианское возвращение в историю, приятие ее трагедии, осмысление культуры неизбежно оживляет эсхатологическое понимание Царства Божия. Пророк христианской истории провидит ее конец. Лишь мистикам позволительно забывать о нем.

Однако христианское пророчество об истории в наши дни не может быть простым и наивным повторением первохристианского. Между нами лежат девятнадцать веков истории — и, что еще важнее, шестнадцать веков христианской истории. Тысячелетний опыт Церкви не прошел даром. Пришествие Царства Божия, в своих исторических формах, оказалось иным, чем ожидало его первое поколение учеников. В перспективе Апокалипсиса нет места для обращения Империи, для христианского Кесаря. Девятнадцать веков ожидания, вероятно, показались бы невероятными для людей апостольского века. Позволительно спросить себя: нашли

ли бы они в себе достаточно сил и веры, чтобы жить в перспективе такой — почти бесконечной — вереницы веков? Еще для бл. Августина история представлялась законченной. Для христианской эпохи в ней просто не нашлось места.

Что же, эта христианская эпоха, с религиозной точки зрения, представляет просто пустое место? Весь подвиг христианской культуры, гения, святости — так-таки не изменяет ничего в апокалиптическом предчувствии конца? Языческий или христианский, грешный или святой — мир обречен огню и уничтожению, чтобы дать место новому небу и новой земле?

Нужно сказать со всей решительностью, что наше понимание апокалиптических образов и пророчеств, в свете истории, не может совпадать с представлениями первого христианского века. Вот одна существенная поправка. Царство Божие не приходит вне зависимости от человеческих усилий, подвига, борьбы. Царство Божие есть дело богочеловеческое. В небесном Иерусалиме, который (Откр., гл. 21) завершает эсхатологическую драму, человечество должно увидеть плоды своих трудов и вдохновения очищенными и преображенными. Другими словами, этот Град, хотя и нисходит с неба, строится на земле в сотрудничестве всех поколений.

Теперь уже ясно, какие две концепции эсхатологии и культуры отвергаются христианским опытом Откровения и истории. Первая концепция — бесконечного, никогда не завершенного прогресса, которой жила секуляризованная Европа двух последних столетий. Вторая концепция — насильственной, внечеловеческой и внекультурной эсхатологии, — которой жило первохристианство и народная русская религиозность.

В чем ужас бесконечного прогресса? В том, что он, накапливая изумительные ценности, созданные человеком, бессилён искупить его самого: от греха и смерти. Вопрос о грехе может быть еще предметом спора — по крайней мере, для людей XIX века он был предметом спора. Но что сказать о смерти? Нужно обладать жестокостью двадцатилетнего юноши, чтобы весело ступать по бесчисленным гробам того кладбища, в которое обращается земля. Самое высшее в мире — это человеческая личность. И если она гибнет без возврата, чего стоит мир ее созданий, ее отпечатков, кристаллизованных в культуре? Идея научного воскресения мертвых — безумная мечта, если она взята вне эсхатологического плана. Чтобы понять ее безумие, стоит лишь отдать себе отчет в связанности смерти со всей структурой павшего мира, со всеми-законами природы. Пока материя останется непроницаемой, пока камень будет падать и огонь жечь и т. д., ничто не спасет человека от неизбежного конца. Ничто не гарантирует и землю и солнце от космической катастрофы, от ледяной смерти. Бесконечная культура, под-

властная греху и смерти, так же ужасна, как бессмертие для человека, подвластного болезни и старости. Как дряхлый старик молится о смерти, так самая удачная культура без эсхатологической надежды сама возжаждет своего уничтожения.

Вторая концепция — культурно-отрицающего эсхатологизма — оправдана лишь для наивного сознания, не знающего, что такое культура. Тот, для кого культура — накопление лишних и непонятных вещей, легко мирится с ее уничтожением. Но есть и другой тип анти-культурного эсхатологизма, вырастающий на почве пресыщенности, переутонченности и замкнутого эгоцентризма. Человек «из подполья», сам уединивший себя от человеческого общения, со злой радостью следит за распадом и гибелью культуры. Пережив религиозный переворот, он и в обращении своем сохраняет черты индивидуалистического равнодушия к «общему делу». Оно остается для него лишним и скучным. Грех или дефективность этого мироотречного эсхатологизма — в слабом или извращенном сознании Церкви. Мистическая Церковь неотделима от социального и исторического, т. е. культурного ее дела. Такой эсхатологизм всегда сохраняет привкус, хотя бы очень тонкий, духовного сектантства. Церковь по своей природе социальна и по своей работе в мире — культурна. Достаточно поставить задачу не только личного, но общего спасения, как она уже влечет за собою задачу «общего дела». Отказ от него есть выражение духовного анархизма, по самой природе чуждого христианству. Ибо в самых истоках своих Евангелие есть благая весть о Царстве, о богосыновстве и братстве, о Новом Израиле.

Итак, в поисках примирения обоих терминов антитезы: эсхатология и культура — мы прежде всего должны отбросить те крайние выражения их, которые примирения не допускают, культуру без эсхатологии и эсхатологию без культуры. Оба эти мировоззрения, весьма распространенные в современном русском обществе, оказываются не христианскими, или, во всяком случае, не церковными. Но и за вычетом их напряжение остается. Как совместить, не в абстракции, а жизненно служение культуре с ожиданием ее конца? Можно ли строить, насаждать и внутренне призывать: «Гряди, Господи Иисусе»? Этот вопрос приводит нас к рассмотрению двух элементов христианской эсхатологии: элемента времени и формы конца.

Спаситель не дал ответа на вопрошание учеников о времени конца: «Это Отец положил в своей власти»². Тем самым осуждены всякие попытки хронологических спекуляций о конце мира, столь частые в христианской эсхатологии. Действительно, убеждение в том, что конец мира совсем близок, что он входит в кругозор нашего поколения, могло бы подорвать, и действительно подрывает, энергию социальной воли. К чему, в самом деле,

строить дома, если в них никто не будет жить, писать книги, которых никто не будет читать? Остается лишь молиться или идти, вместе с монтанистами, в пустыню, навстречу Господу. Церковь уже со второго века отвергла это наивно-нетерпеливое и социально-разрушительное ожидание конца. И здесь, как во многих других случаях, нормой должно быть соответствие установок жизни личной и социально-исторической. Как должен влиять факт неизбежной личной смерти на организацию моей жизни? Память о смерти может стать источником постоянной поверки совести, постоянного углубления опыта. Говорил же Зиммель³, что смерть есть начало всей философии. Но мысль о смерти в болезненной или слишком обнаженной душе может явиться источником уныния, безнадежности, дезинтеграции. Еще хуже: для экзальтированных душ в этой мысли может быть прелесть освобождения, тайная отравка самоубийства. Во всяком случае, соблазн отказа от своего призвания, своего служения, своей судьбы. Время — не только порочная форма бытия, душа не только пленница тела, и эти платонические представления разбиваются при первом же соприкосновении с библейским реализмом. И тело и природа и время и история суть богозданные сферы действительности, для человека — сферы деятельности, спасения, творчества. Желание разбить их, как окопы, есть бегство усталого или мятежного раба.

Когда св. Людовика Гонзаго, римского семинариста, игравшего в мяч со своими товарищами, спросили, что он стал бы делать, если бы стало известно, что конец мира наступит сейчас, немедленно, он ответил: «Я продолжал бы играть в мяч». Людовик скончался 23 лет, ухаживая за чумными больными, и ответ мальчика остался выражением самого зрелого социального опыта христианства. Одно из двух: или играть в мяч грех, и тогда следует бросить это занятие, независимо от того, когда кончается мир. Или эта игра входит в круг оправданных телесных или социальных упражнений, в круг облакающей нас и творимой нами культуры, и тогда к чему разрывать этот круг, лицемерно обманывая насчет своей бестелесности грядущего Господа? Ответ Гонзаго, понятый по-настоящему, как слова святого, а не просто шаловливого мальчика, предполагает высшую степень социальной дисциплины и ответственности: «я должен быть на своем посту». Будет ли мой пост в школе, библиотеке или в монастырской поварне, религиозное отношение к служению не меняется. Если нас русских часто шокирует ответ св. Людовика, классический для западного христианства, то лишь потому, что мы не вполне уверены в христианском смысле истории и культуры. Но это уже дело восточной психологии. В Индии — там уже начисто отрицают историю. Но христианство здесь не при чем. Как не при чем здесь и эсхатология.

Вот максима личной жизни: живи так, как если бы ты должен был умереть сегодня, и одновременно так, как если бы ты был бессмертен. И вот максима культурной деятельности: работай так, как будто история никогда не кончится, и в то же время так, как если бы она кончилась сегодня. Противоречие? Нет. Трудность? Еще бы. Бесконечность, бессмертие определяют здесь содержание жизни и работы, не ограниченной никакими перспективами времени. Смерть, эсхатология определяют духовную установку: сознание относительности, хрупкости, тленности всякого человеческого дела и жажду абсолютного совершенства, не утоляемого культурой.

Под формой конца я понимаю основной характер его, который может мыслиться или как катастрофа, или как преобразование; или же, удерживая в обоих случаях идею катастрофы, можно говорить о катастрофе гибели старого мира, с творением «нового неба и новой земли», или же о катастрофе, преобразующей мир, чудесно вводящей его в новый план бытия. Наше отношение к концу существенно зависит от того, каким мы мыслим этот конец.

Но разве форма конца не предуказана? Разве все Откровение Иоанна не посвящено изображению трагического, разрушительного конца? Новейшая попытка Сетницкого* дать эволюционное толкование апокалиптической эсхатологии явно искусственна. Эсхатологические главы Евангелия проблесками молний освещают тот же страшный конец. История мира кончается неудачей, тупиком, разливом греха. Лишь божественное вмешательство разрушает узел дурной бесконечности греха. Святой град спускается с неба. И сколь немногим суждено войти в него!

Несомненно, такой образ конца естественно внушается Откровением. Полторы тысячи лет христианство понимало его именно таким образом. Такое понимание, конечно, было одной из причин, почему новое западное христианство, ориентированное на жизненное, социальное служение, практически отказывается от эсхатологии. Такая эсхатология кажется опасной, психологически несовместимой с мужеством работника и борца. Она оставляет слишком мало места надежде (мы слишком часто забываем, что надежда — тоже христианская добродетель). Практическая мудрость православной Церкви сказала в том, что она не предлагает Апокалипсиса для богослужебного чтения. Не этими ли морально-практическими соображениями объясняются столь длительные колебания Восточной Церкви в признании канонического значения этой книги? Сомнения были окончательно оставлены не ранее XIV века.

* Сетницкий. Об общественном идеале¹. Харбин, 1932 г. См. рецензию в «Новом Граде», № 9³.

Вот почему идея Федорова об условном значении пророчеств явилась для нас настоящим освобождением. Как все гениальные идеи, она так проста, что, раз приняв ее, кажется непонятным, как можно думать иначе. Пророчество не есть констатирование неизбежности, обращенная в будущее цепь железных закономерностей. Такое фаталистическое понимание было бы разрушительным для моральной деятельности человека. Если Бог приоткрывает будущее для человека, то для того, чтобы влиять на его волю, его поведение, от которого это будущее зависит. Всякое пророчество есть обещание или угроза. Угроза зовет к покаянию, обещание утешает на пороге отчаяния. Но сила раскаяния может отвести самую категорическую угрозу пророка. Об этом красноречиво говорит книга Ионы. Раскаяние ниневитян отвратило от города неминуемую гибель. Понимаемый в таком свете Апокалипсис есть одновременно и угроза и утешение: угроза для грешного мира, утешение для верного остатка. Апокалипсис предполагает самое худшее. Рим Нерона и Домициана может быть последним словом истории. История может идти от катастрофы к катастрофе — но не отчаивайтесь: Господь грядет. Однако история не демонстрация классического лабораторного опыта и не постановка давно уже написанной драмы. Человеческая свобода входит в состав ее, образуя самую ткань ее. Поставленная посредине между миром природы и миром благодати, человеческая свобода сообщает истории ее непредвидимость. «Если не покаетесь, все погибнет. Если покаетесь, все спасется». Ведь и Спаситель не утверждает, а спрашивает нас: «Сын человеческий найдет ли веру на земле?»⁶

Как же можно мыслить себе другой конец — на основе, если не нашей веры, то нашей надежды и любви? Есть и в Евангелии иные образы пришествия Царства Божия, не катастрофического, а органического порядка. Зерно горчичное, вырастающее в дерево, которое покрывает вселенную. Закваска, квасящее все тесто. Поля, побелевшие для жатвы... Развивая эти образы, мы можем прийти к концепции, близкой эволюционизму XIX века. Близкой, но не тождественной. В оптимальном случае человечество может возрастать в духе и формах свободной теократии. «Бог становится всем во всем»⁷. Все народы принимают в свое сердце правду христианства. Церковь возвращает себе свое ведущее положение в мире и, не повторяя больше ошибок насильственной теократии, организует «общее дело» человечества в духе свободы. Перспектива безмерная для борьбы и преодоления зла: морального, социального, космического. Вот здесь-то и наступает момент, когда дальнейшие усилия человечества, хотя бы и благодатно вдохновленного, наткнутся на последнюю преграду: смерть и закон природной необходимости. Этого врага может победить лишь Единый Безгрешный. Человечество выходит навстречу Ему как своему

Жениху. Его пришествие тогда не Суд («Я не пришел, чтобы судить мир»⁸), но брачный пир, исполнение мессианских обетований древнего Израиля.

Обе эти концепции конца однаково возможны, если не одинаково вероятны. Пусть исторически вероятна (как кажется сейчас многим) за пессимистическим прозрением Апокалипсиса. Но надежда и любовь влекут нас к другой концепции. Во всяком случае, раз увидев ее, от нее нельзя отворотиться. Только она дает возможность сказать от всего сердца: «Ей, гряди, Господи Иисусе!» Иначе, эта молитва не будет свободна от злорадства или сердечной узости. Недаром уже со второго века Церковь молилась *de mora finis*: об отдалении конца. В этом сказало не падение веры, а возрастание любви. Любви и ответственности за весь погибающий мир. Церковь уже не только сбор мучеников и девственников, но, в потенции, все Божье человечество.

Не будем утверждать, что пессимистический вариант эсхатологии исключает энергию человеческого делания. Этому противоречил бы весь тысячелетний опыт средневековой церкви, хотя личное делание при такой концепции естественно заслоняет социальное. В сущности, социальное понимается здесь обычно как приложение или проекция личного. Целое, как сфера или объект деятельности, редко осмысливается. Ведь оно все равно обречено на неудачу и гибель. Однако в наше время, параллельно с федоровским оптимистическим взглядом на эсхатологию, сложилось и новое понимание трагической эсхатологии, более благоприятное для культурного творчества. Небесный Иерусалим, спускающийся на землю и завершающий страдания мира, мыслится не только Божиим даром, но отчасти и человеческим созданием. Точнее, делом богочеловеческим. В нем возвращаются, воскресшие и преобразованные, плоды всех человеческих усилий, творческих подвигов, которые были погублены трагедией смертного времени. Ничто подлинно ценное в этом мире не пропадает. Культура воскреснет, подобно истлевшему телу, во славе. Тогда все наши фрагментарные достижения, все приближенные истины, все несовершенные успехи найдут свое место, сложившись, как камни, в стены вечного Града. Эта мысль примиряет с трагедией во времени и может вдохновить на подвиг, не только личный, но и социальный.

И все же следует помнить, что даже в такой интерпретации дело культуры, будучи религиозно оправдано, лишено того упования всеобщности, которое одно может религиозно вдохновлять его. Ведь при неудаче истории и пессимистическом конце Небесный Град явно не вмещает всех. В него входит лишь остаток — по необходимости малый, ибо он, этот остаток, не мог остановить человечество на пути к конечной гибели. Можно считать, конечно, этот исход неизбежным. Но тогда как можно призывать его, мо-

литься о его ускорении? Наше время не может найти в себе успокоения в идее Августина (или Данте), что «праведный радуется справедливости», даже если справедливость означает вечную гибель почти всего человечества. Поскольку наши благочестивые предки мыслили возвращение Христа в образе Страшного Судии, они трепетали сами — и за себя и за весь мир — и не могли уже молиться: «Ей, гряди!»

Или, может быть, есть еще третий исход, третий вариант эсхатологии, который соединяет идею гибели с чаянием всеобщего спасения, апокатастасиса? Человечество губит себя в конечной неудаче — скажем точнее, в греховном отчаянии и разложении. Но Бог приходит не для того, чтобы судить и карать по заслугам, а чтобы спасти всех. Это было бы спасением прощения, милости, которое игнорирует момент личной свободы. Как может быть спасен человек, которые не хочет спасения? Если человек вольно избирает ад, не будет ли для него адом самое небо? На чем основываются эти последние эсхатологические надежды? На Божиим всемогуществе, которое «может из камней создать детей Авраама»?⁹ Но этим обесмысливается весь процесс искупления, более того, самое творение мира, которое предполагало и до сих пор предполагает свободный выбор человека. Или на красоте и совершенстве самого Божественного Лица, в свете Которого растопится всякое зло? Да, только на это и можно уповать. Но это Лицо уже явлено миру, уже Оно светит в истории. И если считать, что Оно бессильно победить историю, тогда почему Оно должно победить за порогом истории?

Отбрасывая богословски порочный третий вариант — всеобщего прощения, — приходим к выводу: в современных условиях мира чаяние скорого конца предполагает согласие на гибель — не только истории и культуры, — но и огромного большинства человечества. Установка естественная для жестоковыйного староверчества, но непонятная для людей евангельского сознания. Можно склониться перед трагической неизбежностью этого конца — в страхе и трепете, — но нельзя молиться о его ускорении. Для людей пессимистической эсхатологии единственно оправданная молитва *de moa finis*. И единственная эсхатология, которая может сочетать оправдание общего дела с упованием общего спасения, есть эсхатология условных пророчеств, открывающая возможность — конечно, только возможность — оптимистического конца.





К. В. МОЧУЛЬСКИЙ

**Идея социального христианства
в русской философии**

<Фрагмент>

В русской философии нет «школ». Преемственность ее происходит по ломаной линии, в борьбе противоречий и отгалкиваний. Для нее характерны диалектичность и антиномичность. И все же две общие черты объединяют все ее нестройное многообразие: религиозное вдохновение и общественный пафос. С момента своего зарождения в масонских ложах Екатерининской эпохи и до нашего пореволюционного времени, русская мысль всегда и неизменно было мыслью *религиозной*. Исповедуя Христа или борясь с ним, признавая Церковь или восставая на нее, все направления русской мысли — западничество, славянофильство, социализм, анархизм, толстовство — были явлениями христианского духа, событиями христианской истории. Конечно, на поверхности было и богоборчество, и безбожие, и самый крайний материализм, — но все эти падения и заблуждения свидетельствовали только о необычной напряженности религиозного процесса, совершавшегося в глубинах народной души. Если Дух Святой есть любовь к ближнему и милосердие, жажда правды и справедливости, то, верим мы, русская мысль никогда не была виновна в хуле на Духа. Русская интеллигенция, аскетическая и жертвенная, и уйдя от Христа, служила делу Его. Хомяков пишет: «Не Христа ли любит тот, кто любит Правду? Не Его ли ученик, сам того не ведая, тот, чье сердце отверсто для сострадания и любви? Не единственному ли Учителю, явившему в Себе совершенство любви и самоотвержения, подражает тот, кто готов жертвовать счастьем и жизнью за братьев?»¹ Религиозная стихия русской мысли направлена на «общее дело». Сердце России пронзено благовестием о Царствии Божием и горит страстной, нетерпеливой верой в скорое его пришествие. Читая русских философов от Чаадаева до Федорова, мы слышим одну молитву, в которой сливаются все голоса, в которой все единокорны: «Да приидет Царствие Твое!»

Русская мысль устремлена к концу, к свершению времен, к грядущему пришествию Мессии, она глубоко эсхатологична и мессианична. Но это пламенное чаяние будущего века не ослабляет, а, напротив, усиливает ее динамичность, ее активный характер. Царствие Божие силою нудится, люди призваны с помощью благодати Божией к приуготовлению царства, к осуществлению его на земле. Верная идея Богочеловечества, русская мысль занята *посюсторонним*, судьбой этого мира, гибнущего во грехе и жаждущего преображения. Поразительно равнодушные русской мысли к проблемам отвлеченной метафизики и гносеологии. В этом ее философская слабость, но вместе с тем и своеобразная сила. Русская мысль конкретна; недаром величайшие русские мыслители — Толстой и Достоевский — были художниками; она — положительна, прагматична, «проективна» («проекты» Вл. Соловьева и Н. Федорова); она хочет реального действия, непосредственного воплощения слова в дело. Цель ее — преображение мира путем братского единения людей, «святой общественности», справедливого устройства общества. Ни в одной христианской стране социальный характер христианства не был так глубоко воспринят, как в России. Тютчевский образ Христа, «в рабском виде», обходящего «бедные селения», — навсегда останется сияющим символом русской мысли.

<...> Вл. Соловьев, Толстой и Достоевский в различной мере испытали влияние «Философии Общего дела» Николая Федорова. «Проект» всеобщего воскресения умерших отцов объединенными силами сынов, замысел, дерзновенный до безумия, до мистического ужаса, произвел на них громадное впечатление. Соловьев писал Федорову: «Скажу только одно, что со времени появления христианства Ваш “проект” *есть первое движение вперед* человеческого духа по пути Христову. Я со своей стороны могу только признать Вас своим учителем и отцом духовным».

Основная идея русской философии, проходящая под разными именами через религиозное творчество России XIX и начала XX века, идея, которую Чаадаев называл «всемирной силой христианства, действующей универсально в духовном мире»², Хомяков «соборностью», Соловьев «всеединством», Достоевский «христианским социализмом», у Федорова получает имя «многоединства». Мировой организм един: множественность бытия, замкнутого в отдельных своих частях, есть фикция разума. Задача человечества заключается в постепенном собирании разорванной множественности в «многоединство». Мир на всех ступенях своего всечеловеческого и космического бытия есть не данное, а заданное. Человечество призвано осуществить не только новое общество, но создать новую вселенную. Оно должно воссоединиться в единой семье; тогда слова «я» и «другие» заменятся словами «мы» и «все». Все братья, все близкие, «дальних вообще не существует». «Не эгоизм

и не альтруизм, а родственность»³. В этом чувстве родственности — залог будущего совершенства. Для дитяти все родственники, все — дяди и тети. Люди должны уподобиться детям, ибо, «если не будете как дети, не войдете в царствие небесное»⁴. «Союз любви», о котором говорили Хомяков и Достоевский, понимается Федоровым как всечеловеческое братство. Но братство связано с любовью к отцам, с вечной памятью о них. «Тайна братства скрыта в отцах, только через отцов мы братья»⁵. В начале была идеальная семья, из которой путем падения образовалось общество. «Истинная религия одна: это культ предков и притом всемирный культ всех отцов как одного отца, неотделимых от Бога Троицкого и несливаемых с Ним»⁶.

Сыновство находится в постоянном развитии и росте, оно становится все шире и общечеловечнее. Его смысл — теснейшее соединение прошедшего с настоящим; его конечная цель — воскрешение предков.

В учении и жизни Спасителя Федоров видит прежде всего заповедь: осуществить идею всемирного родства. Христос называет себя «Сыном Человеческим», показывая этим, что сыновство есть подлинное определение человека. Проповедь любви в Евангелии имеет целью собрать силы «сынов человеческих» для предстоящего им великого дела: воскрешения умерших.

Такое понимание Евангелия Федоров смело противопоставляет пониманию индивидуально-аскетическому: в последнем видит он причину замедления «общего дела». Христианская аскеза, «платонизирующее христианство» не понимает идеи «братственности». Не исполняя заповеди Спасителя: «будьте едины, как Я и Отец Мой — едины», люди разрывают узы родства, — отсюда их несчастье и бессилие. Мир, к преображению которого они призваны, восстает против них как слепая и враждебная сила, становится источником зла и страдания. И вместо того, чтобы активно воздействовать на природу, возделывать сад Господен, люди успокаиваются на том, что неразумная и стихийная природа — «естественна», что смерть есть «закон». Если бы человечество осуществило братство во Христе, оно получило бы силу ввести косную природу в родственное «многоединство» сынов человеческих. И тогда не будет больше «слепых сил» и «мир» превратится в «мир». Тогда многоединный космос уподобится многоединному Богу. «Нужно человеческое многоединство как осуществление божеского Троицкого»⁷. Раскрытие догмата Троичности и внутренней «соборности» Бога принадлежит к самым гениальным прозрениям Федорова. Соловьевская идея богочеловеческого процесса, сотрудничества человека с Богом в деле спасения и преобразования мира, раздвигается у Федорова до необъятных пределов. Троичность Бога есть для него не догмат веры, а догмат *дела*. Человече-

ство призвано к величайшей активности, не только общественной, но и космической. Царствие Божие осуществляется здесь на земле самим человечеством, просветленным Божьей благодатью и объединенным взаимной любовью во имя Христово.

В социальном смысле учение Федорова радикальнее марксизма и коммунизма. Но «проект» его перерастает план социальный и вполне раскрывается только в плане религиозном. Федоров пишет: «Приготовление из целого человеческого рода орудия, достойного божественного через него действия, есть задача богословов»⁸.

Федоров говорит о религии как о реальной космической силе, преображающей мир, ставит христианству грандиозную практическую задачу всеобщего воскресения, подчеркивает значение человеческого элемента в религиозном деле, требует полного осуществления человеческого творчества — научного, технического, социального и богословского. С христианской точки зрения, многое в «Философии общего дела» спорно и неприемлемо. Религия Федорова слишком натуралистична, его мистика часто напоминает какую-то естественную магию, от его культа предков веет чем-то бесконечно древним, языческим и пра-славянским, и все же учение его, потрясающее своей смелостью, нельзя не признать «движением вперед человеческого духа по пути Христову». <...>



Г. П. ФЕДОТОВ

Любовь и социология

<Фрагмент>

<...> Начало религиозного общения, которое связывает личную любовь с жизнью вселенского Тела, поистине центрально в христианстве. Можно сказать, что именно оно составляет то принципиально новое, что принесло христианство в еврейский и языческий мир, что отличает его от всех религий человечества. Общение людей — во Христе — как мистическая тайна, как зерно Царства Божия, это и есть новое Откровение христианства.

Если общение направлено в мир человеческий и представляет раскрытие второй заповеди, то оно также есть коррелятив и первой: оно окрашивает и христианское Богообщение. В самом деле, из него вытекает значение соборной, церковной молитвы, т. е. литургической жизни. Из него вытекает значение литургии в узком смысле, как Евхаристической службы. Из него вытекает значение Св. Евхаристии, как таинства общения по преимуществу.

Евхаристия, таинство из таинств, живое сердце Церкви, вечно посылающее Божественную кровь во все Ее члены, недаром носит имя причащения (т. е. общения: *communio*). В нем совершается наше общение и со Христом, и со всей Его Церковью. Причастные Божественному Телу и Крови, мы причастны друг другу, в них общаемся между собой, становимся единым телом: со всеми, кто где-либо и когда-либо приступает с нами к этой чаше. И прежде всего с теми, кто видимо, сейчас с нами приступает. Отсюда потребность продлить в земной жизни, за порогом храма, здесь совершившееся общение: за Евхаристией следует агапа. Так понимала эту связь древняя Церковь, переживавшая таинство общения как мессианский брачный пир. Вечери любви были естественным завершением Евхаристии. Но агапы продолжались и в повседневной жизни — если не в общении имуществ, как в Церкви Иерусалимской, то все же в глубоком общении жизни: любви, взаимности, братстве.

Наше время, социальное по преимуществу, недаром томится по св. Чаше и возрождает агапические трапезы. Есть глубокое, хотя и невидимое сродство между социальными движениями XIX века и в нем же возникшим движением Евхаристическим. В теологии католической и особенно англиканской эта связь уже установлена. У нас почин к евхаристическому движению (частому причащению) исходил от от<ца> Иоанна Кронштадтского. Но лишь наше поколение начинает осмысливать его социальное значение. Впрочем, еще Н. Федоров раскрыл убедительно социальный смысл литургии¹. Мы не должны его забывать, не смеем возвращаться к литургическому пиетизму недавнего прошлого. Задача перед нами огромная: не в теории, а в жизни раскрыть социальный смысл литургии, не на словах (уже набивших оскомину), а в подлинной правде «вынести литургию за стены храма».

Это показывает, что социальное христианство имеет не одну этическую сторону; но что этика его может и должна быть ориентирована и литургически, и мистически.

Напоминать ли о том, что она должна утверждаться и догматически? Никто другой, как тот же Н. Федоров, указал на догмат Пресв. Троицы как на онтологическое основание христианской общности в Церкви и в мире. Тайна единства Божественных Лиц есть образ человека, который не может найти своей полноты в одиночестве. Лишь во множестве лиц, соединенных в Боге и в любви, осуществляется исполнение человеческого лица, созданного по образу Божественного Троиинства.





В. С. ЯНОВСКИЙ

Общее дело

Почему о Федорове не пишут? Даже профессиональные литераторы, еженедельно строчащие статьи — и о второстепенном и третьестепенном, — никогда или почти никогда о Федорове не заикались. Это очень симптоматично: о первостепенном, главном, трудно писать, а о сверхстепенном — совсем невозможно. Руки опускаются от страха — исказить, опростить; чувствуешь значительность каждой мелочи — и боишься чрезмерной ответственности. Этим, вероятно, объясняется формальная «неудача» Федорова, самого оригинального русского мыслителя. Его «записку» от неученых к ученым («Вопрос о братстве или о родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного состояния мира и о средствах к восстановлению родства») в отрывках читали еще Достоевский¹, Соловьев, Толстой. Но отделялись как-то по школьному: писали ему восторженные письма, порицали «детали» (уговаривали отказать от воскрешения мертвых²). В их же творчество, в их сознание Ф. не вошел (осязательно): как будто они все откладывали «это» на более зрелое, на спасительное — потом.

Федоровское «дело» до сих пор еще не напечатано целиком: даже не известно, какая часть издана — двадцатая или десятая. Одни объясняют это тем, что нельзя еще всего обнародовать — не доросли, — другие отмалчиваются. Ученики же его на каждую страницу Ф. издали, примерно, по собственной брошюре, гладко строя плоскую систему (Ф. боялся «систем»). Мне случалось встречать людей равнодушных к Ф. (это чаще всего люди «дореволюционного» склада), но большинство из них ознакомились с «общим делом» не по Ф., а — по его ученым ученикам. Платона же своего Федоров, видимо, еще не имеет.

А между тем федоровские идеи таинственным, иррациональным путем проскользнули в самую гущу (подчас) жизни, живут (неосознанно) во множестве людей, довлеют им. Нет-нет, в любой «глуши», в любом зале, да мелькнет Ф. Встречаются энтузиасты

Ф. (это особый психологический тип), они часто совсем его не читали и все же в целом «знают» его: так намагничены поля Ф., такой явственной аурой он окружен.

Учениками Ф. оказались и большевики. Пятилетка — куцая, оскопленная федоровская идея.

Плановую борьбу со смертью можно начинать только в братстве! «Они умерли, а мы остались: значит, мы их недостаточно любили. Они умерли потому, что мы их недостаточно любили». Бог не может хотеть смерти. Смерть есть следствие, завершение отсутствия любви. Отсюда федоровское «братство сынов для воскрешения умерщвленных отцов». Братство, построенное по образу Св. Троицы: нераздельной и неслиянной. Всемирная армия, планомерно борющаяся со слепыми, косными силами природы. Армия, сражающаяся не за страх, а за совесть, потому что решается вопрос личного бессмертия и воскрешения личных отцов и «дядей». Основа смерти в небратском состоянии мира. Общими усилиями братьям нетрудно обуздать, «повернуть» стихийные силы природы. Это они медленно и неуклонно работают на смерть и на распад. Но если иначе «поставить паруса», то эти же косные силы начнут работать ежесекундно на воссоздание, на воскрешение.

В каждом из нас жива хоть одна «клетка» ушедших предков. И как одной искры достаточно, чтобы раздуть пламя, так этой «клетки» достаточно, чтобы «раздуть» умерщвленного. И если постигшие истину занимаются определенным делом, то всякий, занимающийся этим делом, — постигает истину: такова метафизика общего (правого) дела и действия. Вся жизнь превращается в дело воскрешения (других дел нет); литургия, наконец, выносятся за пределы храма — обнимает всю жизнь. И почтальон, вручающий письмо адресату, принимает участие во внехрамовой литургии: потому что и письмо это будет так или иначе связано с делом воскрешения. Бог свершит все обещанное — руками преображенных любовью людей. На этой земле все сомкнулось в порочном круге истребления. «Я убиваю себя, чтобы не убивать других» (предсмертная записка Вейнингера). Одно пожирает другое, одно произрастает из другого, новое поколение выпирает старое — отцов. Вся земля уже повторенный трупный прах. Нужно порвать эту цепь, уйти с этого кладбища, перейти на другие планеты — не оскверненные смертью. Естественно, что, в противоположность многим, Ф. думает, что наша техника — еще детский лепет, что она направлена на губительный вздор, что ее нужно стимулировать под определенным углом. Некоторые публицисты специализировались на канадской пшенице и на бразильском кофе. Действительно: топят, сжигают. Но подсчитал ли кто-нибудь, что получится, если 300 миллионам индусов и 400 миллионам китайцев дать хлеба досья: по полтора фунта на человека, — и ежедневно? Надолго ли

хватит канадской пшеницы? А бразильское кофе? (кстати, к нему кажется, полагается сахар). А если на сегодня и хватит, то ведь один неурожай — ливни или засуха — может все изменить. А в отношении регуляции погоды после зонтика человек еще ничего не придумал. Горожанин не чувствует своей зависимости от стихийных, слепых сил природы, но в поле они господствуют всецело. Мысль Ф., в *моем* ощущении, следующая. Весь наш пресловутый технический прогресс касается предметов роскоши. Мы в состоянии одеть весь мир в шелковые чулки и снабдить его презервативами. Но предметов первой необходимости (хлеба, здоровья, жизни) мы дать не можем. А бесплановая наука и промышленность, толкаемая разрозненными, эгоистическими интересами, ничего, кроме раздора, дать не сможет. Эта конкурирующая промышленность «шелковых чулков» рождает войны и революции; ее же родила — похоть. Ценный для творчества сексуальный момент, очищенный от похоти, Ф. направляет на другое: вместо смертоносного зачатия — воскрешение отцов. Главное зло не социальное, а биологическое: смерть и ее производные. Братство и единство поколений: молодых и старых, живых и умерщвленных — вот новые «космические» лозунги, с которыми суждено встретиться российскому максимализму.





В. С. ВАРШАВСКИЙ

Незамеченное поколение

...Если Бергсон был прав в своем утверждении, что изобретательское и научное творчество были двинуты вперед мистическим вдохновением¹, то, конечно, никакого имманентного зла в технологическом прогрессе не может быть и причина современного кризиса не в самом этом прогрессе, а в том, что он не сопровождался соответствующей социально-нравственной реформой. В безмерно выросшем теле, — говорит Бергсон, — осталась прежняя душа, слишком маленькая, чтобы его наполнить, слишком слабая, чтобы им управлять. Отсюда все социальные, политические, международные затруднения. Чтобы разрешить кризис, необходимо моральное возрождение. Возросшее тело требует и роста души. Теперь механика «призывает» мистику.

Идеи, очень близкие в самом важном и последнем счете к идеям Бергсона о назначении науки и техники, задолго до Бергсона были развиты одним из самых оригинальных и плохо понятых русских мыслителей, Н. Ф. Федоровым, видевшим причину небратских отношений между людьми и всех происходящих отсюда зол в рабской зависимости человечества от неразумных и слепых стихийных сил природы. Последователь Федорова В. А. Кожевников дает краткую формулу предлагаемого Федоровым плана «регуляции» природы:

«Наше подчиненное, пассивное или же хищническое отношение к природе и ее слепое, роковое отношение к нам должны быть заменены сознательной и могущественною регуляцией ее сил, всеобщим, совершенным знанием и волею совокупного человечества к высшей нравственной цели направленною. Обеспечение всем здорового, нравственного и счастливого существования, победа над голодом, стихийными погромами, болезнями и несовершенством человеческого организма, над его одряхлением и, наконец, над самою смертью — вот задача всечеловеческого дела. Только с ее осуществлением устранятся причины вражды и зла, восстано-

вится утраченная, единственная естественная основа нравственности, родственность, настанет мир всего мира и явится возможность жить не для себя лишь одного (эгоизм) и не для других только (альтруизм), а со всеми и для всех (братство, семья, собор)»².

В первой части «Общего дела»³ Федоров, говоря о великом значении открытия возможности вызывать дождь посредством взрывчатых веществ, спорит с архиепископом Амвросием Харьковским, призывавшим бояться «этой дерзости, которая хочет привлечь дождь пушечным выстрелом»:

«Не странно ли, что преосвященный Амвросий осуждает пушечные выстрелы в мнимое, а не действительное, внемирное, христианское небо. Уж не хочет ли он убедить профессоров (речь произнесена в университете) отказаться от Коперниканского и принять Птоломеевское мировоззрение?! Если на дуэли один, считая грехом стрелять вверх, направляет свой выстрел в противника, а другой выстрелит вверх, чей поступок будет угоднее Богу?..

Нельзя не заметить, что Господь, создав человека, заповедал ему обладать землею и всем, что на ней. Почему же отвести тучу с того места, где пролитый ею дождь будет благотворен, почему это преступно, почему это дерзость, даже будто бы поругание Господа?..

Наши же надежды не на возможность несколькими выстрелами или взрывами производить дождь, а на возможность посредством воздействий, производимых на обширных пространствах, управлять как влажными, так и сухими течениями воздуха, спасать не только от засух, но и от разрушительных ливней, это — такое дело, которое требует согласного действия армий всех народов»⁴.

Федоров не только не осуждал стремления к власти над природой, но даже видел в возможности такой власти «действительное доказательство бытия Божия и Божия Промысла, доказательство совершенно новое, не из созерцания только целесообразности в природе почерпаемое, но познаваемое из осуществления целесообразности в действительности, на самом деле»⁵.

Теперь уже никто не будет говорить «о противоградовой пальбе в тучи» как о действии «нечестивом». Вместо этого осуждают атомные изыскания, видя в них богоборческие прометеевские попытки проникнуть в последнюю тайну вещества, которой человек не должен знать. Но даже когда достижения научно-технического прогресса принимаются, это, по выражению С. Булгакова, только «практически-беспринципное приятие того, что идеологически рассматривается покуда как “чудеса Антихриста”»⁶. Недоверие к науке осталось прежним, и вся сторона учения Федорова, касающаяся регуляции сил природы, для большинства религиозно-настроенных людей все еще неприемлема. Так, проф. В. В. Зеньков-

ский в своей «Истории русской философии» указывает, что тут у Федорова «подлинные христианские вдохновения неожиданно соединяются с мотивами натурализма и с чисто “просвещенской” верой в мощь науки и в творческие возможности человека»⁷.

Это соединение в одном мирозерцании двух вер, по представлениям обоих враждующих лагерей русской интеллигенции, несовместимых одна с другой, было настолько необычно, что Федоров по-настоящему никогда не был понят и критики его учения часто приходили к прямо противоположным выводам. Так, например, в то время, как проф. Г. Флоровский говорил об органической связанности Федорова со старым французским гуманизмом и утопизмом и о психологической близости его к Сен-Симону, Фурье, Леру и Огюсту Контю, Бердяев восклицает: «Я не знаю более характерного русского мыслителя, который должен казаться чуждым Западу»⁸.

Перед Федоровым преклонялись величайшие русские гении. Л. Толстой, посетив Федорова в первый раз, записал в дневнике: «Николай Федорович — святой. Каморка. Исполнять. Это само собой разумеется. Не хочет жалованья. Нет белья, нет постели». Позднее Толстой говорил о Федорове А. А. Шеншину (Фету) — «Я горжусь, что живу в одно время с подобным человеком». Достоевский, ознакомившись с изложением взглядов Федорова, писал: «Скажу, что, в сущности, я совершенно согласен с этими мыслями». Еще восторженнее было отношение В. Соловьева. Прочтя рукопись Федорова, он пишет ему:

«Глубокоуважаемый Николай Федорович, прочел я Вашу рукопись с жадностью и наслаждением духа, посвятив этому чтению всю ночь и часть утра, а следующие два дня много думал о прочитанном. Проект Ваш я принимаю безусловно и без всяких разговоров, поговорить же нужно не о самом проекте, а о некоторых теоретических его основаниях и предположениях, а также о первых практических шагах к его осуществлению... в конце недели нам нужно сойтись... Я очень много имею Вам сказать. Ваш проект есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову. Я, со своей стороны, могу только признать Вас своим учителем и отцом духовным».

От всего этого осталось у последующих поколений только уважение к святости жизни Федорова. Все же его идеи об управлении силами слепой природы обыкновенно рассматривались как непонятное чудачество, а если кем и принимались всерьез, то вызывали резкую критику, доходившую иногда до утверждения, что мировоззрение Федорова было вовсе не христианским, а своеобразной формой «позитивной религии» и человекобожия. Проф. В. В. Зеньковский, которого я уже цитировал, не разделяя столь резкого суждения, все-таки видел во всей этой части «Общего дела» чуж-

дую христианству «веру Просвещения в ценность и преобразующую силу сознания, веру в человека как творца»⁹.

Таким образом, через двести лет после Ломоносова, говорившего, что «физики, математики, астрономы и прочие изъяснители божественных в натуре влияющих действий суть те же, что в книге священного писания пророки, апостолы и церковные учителя»¹⁰, новая героическая попытка воссоединить две стороны христианского идеала была не понята и осуждена, и учение Федорова, даже в тех случаях, когда его наполовину принимали, подвергалось ампутации всего, что придавало ему его исключительное значение. Так, в каком-то фантастическом рассказе человек, попавший в страну циклопов, был ими принят только после того, как они выкололи ему один глаз.

Не уклонился ли я от темы? Индия, мысли Бергсона о машинизме и мистике, «Общее дело» Федорова — все это не имеет как будто никакого отношения к судьбе того эмигрантского поколения, о котором я пишу. Но это только так кажется.

Я уже говорил, что, по моему глубокому убеждению, современный кризис, грозящий привести человечество к еще небывалой и, может быть, окончательной катастрофе, является результатом великого и трагического недоразумения, случившегося, когда демократия и машинизм начали осуществляться как реакция против средневекового (в сущности, почти индусского) аскетизма и люди не поняли, что это вовсе не отрицание христианства, а только другая сторона христианского идеала Преподобия мира. Судьба всей западной цивилизации, судьба человечества, не только земная, но и метафизическая, зависит от того, будет ли это, наконец, понято.

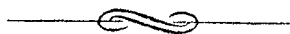
Но если это так, если это главный вопрос современности, то это касается всех людей и должно быть главным и для «эмигрантских сыновей», для них, может быть, даже больше, чем для всех, так как именно в России «великое недоразумение» привело к наиболее катастрофическим последствиям, и вопрос о том, будут ли творческие попытки младших эмигрантских поколений иметь какое-либо значение для будущего русской культуры, решится в зависимости от того, в какой степени они смогут усвоить и воссоединить то лучшее, что было достигнуто на каждом из тех двух как будто противоположных путей, которыми шла русская интеллигенция. Надежды, что это удастся сделать старшему поколению, уже не может быть. Мы видели, что «религиозная война» двух лагерей русской интеллигенции была полностью перенесена в эмиграцию и продолжалась здесь еще с большим ожесточением.

Правда, в разное время в разных эмигрантских кругах подымались разговоры о Федорове. Обычно это было связано с доходившими за границу сведениями о существовании тайных «федоров-

цев» и федоровских настроений в Советской России. Многие неясно чувствовали, что, может быть, именно в «Общем деле» Федорова была намечена та новая «соравная коммунизму» идея, которую искала эмиграция. Но только представители младшего поколения, свободные от миросозерцательных и партийных предрассудков «отцов», были способны, мне кажется, почувствовать и принять то непонятное «отцам» соединение в одном идеале христианства и просветительства, которое составляло самую суть учения Федорова.

Говорили о Федорове и на Монпарнасе. Отголоски этих разговоров можно найти в интересных заметках Л. Кельберина в «Числах»¹¹ и В. Яновского в «Новом Граде»¹².

Главной теме Федорова и Бергсона, таинственному и трудному вопросу о взаимоотношениях мистики и машинизма, посвящен роман В. Яновского «Портативное бессмертие», появившийся перед самой войной в «Русских записках»¹³. <...>



Н. А. СЕТНИЦКИЙ

Письмо М. И. Цветаевой

Многоуважаемая
Марина Ивановна,

Первое — напоминание о себе. Я имел удовольствие познакомиться с Вами у Вас в Медоне, будучи приведен к Вам П. Сувчинским в один из хороших летних вечеров 1928 года в июне месяце¹. Фамилия моя — Сетницкий, Н. А. — Я приехал тогда в Париж проездом через СССР. Второе — одновременно с этим письмом я посылаю Вам на «Современные Записки», так же, как и это письмо, бандероль с двумя брошюрами. Одна: «Федоров и Современность», вып. III-ий принадлежит перу одного из авторов, о которых мы говорили в 1928 году и который сейчас находится в Соловках. Вторая: «об искусстве (заметки)» подписана псевдонимом. Я позволил себе послать Вам эти книжки потому, что темы наши встретились, — я с большим интересом прочел в последней книжке «Современных Записок» Вашу статью на близкую тему. Продолжу — мне исключительно интересно было бы услышать Ваш отзыв о ней, и Вы очень одолжили бы меня, черкнув пару строчек о впечатлении, которое производит эта брошюрка². Она невелика и чтение ее займет у Вас ничтожное количество времени. Как Вы можете усмотреть, взглянув на оборот титульного листа, она выпущена в таком количестве экземпляров, что вряд ли можно ожидать отзывов и распространения ее иным порядком кроме личных обращений.

На этом я позволяю себе окончить это письмо и послать Вам и супругу Вашему надлежащее и очень большое количество сердечнейших пожеланий всяческого благополучия.

Н. Сетницкий

Харбин (Новый Город)
Почтовый ящик № 91.

P. S. Писать сюда сейчас можно только через Канаду (via Canada).

5—XII—32

~

**ИЗ ПЕРЕПИСКИ Л. Н. ГОМОЛИЦКОГО
И К. А. ЧХЕИДЗЕ**

К. А. ЧХЕИДЗЕ — Л. Н. ГОМОЛИЦКОМУ
22 июня 1933. Прага

<...> Посылаю кое-что из ЕА литературы, также из федоровской. Недавно я читал спор о смерти между г. Брантом и еще кем-то. Спор интересный, но оба спорщика, так сказать, «не в курсе дела». Современная философская, научная и религиозная мысль гораздо сложнее, глубже и многообразнее подходит к этому важнейшему вопросу. Рекомендую Вам книги: Л. Берг «Номогенез», СПб., 1922, Успенский «Терциум органум», Берлин, 1931, о. П. Флоренский «Столп и утверждение истины», два издания — старое московское, новое (1931) берлинское. Далее А. Бергсон «Творческая эволюция», С. Метальников «Проблема бессмертия», 1924, и, конечно, Н. Ф. Федоров — еще в конце XIX века обогнавший всех их — необыкновенный, боговдохновенный, пречистый, глубочайший и гениальнейший, всемирный и на все времена мыслитель. То, что я Вам вышлю, — пожалуйста, оставьте у себя. Об одном прошу: дайте движение посланным материалам. Движение какое? — в печати, в слове (лекции), наконец — дайте прочесть тем, кто достаточно уже видел, жил, страдал и искал — кто подготовлен к обдумыванию, к внутреннему переживанию подобного рода проблем. <...>

Л. Н. ГОМОЛИЦКИЙ — К. А. ЧХЕИДЗЕ
14 августа 1933. Варшава

Дорогой Константин Александрович!

Сегодня мне звонили по телефону в редакцию «Молвы» по Вашей просьбе. Я узнал таким образом, что Вы беспокоитесь, получил ли я Ваше письмо и книги от Вас, не пропали ли — почему не отвечаю. Я, действительно, непростительно долго молчал. Хотел

лось прочесть внимательно то, что Вы мне прислали и обстоятельно ответить Вам. А времени, как всегда, мало. Я кручусь, как белка в колесе, между редакцией и комитетом, а тут приспели и свои личные дела, и я все откладывал, ждал спокойного дня.

Прежде всего должен Вас очень поблагодарить за присланное. Прочел с большим интересом и не оставлю мертвым капиталом. Осенью хочу сделать доклад о Федорове, дать в газету статью. Меня лично в Федорове привлекает он сам, напоминая моего любимого героя — китайского мудреца Ляо-Тсе. И вся его встреча с Толстым удивительно повторяет встречу Лао-Тсе с Конфуцием¹. <...>

Л. Н. ГОМОЛИЦКИЙ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

9 декабря 1933. Варшава

9.XII.33

Дорогой Константин Александрович,

о Федорове я предполагал дать к будущему воскресенью небольшую статейку биографического характера². Было бы хорошо, если бы Вы прислали статью о его философии, но только по возможности популярную и краткую. Если пришлете, присылайте как можно скорее, чтобы нам получить самое позднее в четверг на будущей неделе.

Ваш

Л. Гомолицкий.

Л. Н. ГОМОЛИЦКИЙ — К. А. ЧХЕИДЗЕ

15 декабря 1933. Варшава

Дорогой Константин Александрович,

Как жаль, что Вы не могли написать статью о Федорове специально для «Молвы», потому что та, которую мы получили, и велика (не по нашим размерам), и трудна для нашего читателя³. Газета отметит годовщину, поместив мою статью, но хотелось бы видеть рядом и Вашу. Чтобы покончить с вопросом о статье — возвращаю ее Вам, м<ожет>б<ыть>, вы используете ее в другом месте. <...>





Л. Н. ГОМОЛИЦКИЙ

Н. Ф. Федоров

К 30 летию со дня его смерти (28.XII.1903)

1

«Мне очень тяжело в Москве, — писал в 1881 г. Л. Н. Толстой В. Алексееву. — Есть и здесь люди. И мне дал Бог сойтись с двумя.

Один — это В. Ф. Орлов. Другой — Н. Ф. Федоров.

Это библиотекарь Румянцевского музея, помните, я Вам рассказывал. Он составил план общего дела всего человечества, имеющего целью воскрешение всех людей во плоти. Во-первых, это не так безумно, как кажется. Не бойтесь, я не разделяю его взглядов, но я так понял их, что чувствую себя в силах защитить эти взгляды перед всяким другим верованием, имеющим внешнюю цель. Во-вторых, и главное, благодаря этому верованию, он по жизни чистый христианин. Когда я ему говорю об исполнении Христова учения, он говорит: да, это разумеется, и я знаю, что он исполняет его. Ему 60 лет, он нищий, все отдает, всегда весел и кроток».

Толстой спешит оправдаться перед Алексеевым — «это не так безумно, как кажется», «не бойтесь, я не разделяю его взглядов»... В действительности же был момент, очень близкий к дате этого письма, когда не только «святость жизни» Н. Ф. Федорова, но и его идеи увлекали Толстого.

Однажды у него, по словам Н. Н. Черногубова, вырвалась такая фраза:

— Если бы у меня не было своего учения, я был бы последователем учения Николая Федоровича (Федорова).

Но каждый раз, когда Толстой пытался заговорить об этом учении (а он делал не одну такую попытку, как следует из записей самого же Федорова), он встречал или недоумение, или насмешку. Федоров вспоминает о «неудержимом смехе всех присутствовавших», — вызванном словами Толстого, развивавшего его идеи¹.

По-видимому, Толстой не встретил в окружающих сочувствия к своему увлечению Федоровым. Не встретил он также сочувствия и в самом Федорове.

У мистика Федорова и рационалиста Толстого не могло быть общего языка. Они вынуждены были остаться чуждыми друг другу, хотя Толстого и влекла к себе, быть может, более нежели сущность учения Федорова, святость его жизни.

Характерно одно столкновение, которое произошло между Толстым и Федоровым.

Толстой сказал Федорову, показывавшему ему свои библиотечные сокровища:

— Мало ли пишут глупостей, следовало бы все сжечь.

У Федорова из дрогнувших рук выпала книга. Он схватился за голову и воскликнул:

— Много я видел на свете глупцов, а такого еще не видал!

Еще на следующий день, как рассказывает А. С. Пругавин, он, обычно спокойный, «весь горел, кипел и негодовал»².

Антагонизм впоследствии перешел в открытую враждебность со стороны Федорова. Для Толстого же встреча с ним имела серьезное значение.

Осмеянный, непримиримый Федоров имел большее влияние на Толстого, чем Сютаяев и Бондарев. Он показал Толстому идеал слияния праведной простоты, святости с вершинами умственной культуры и оттолкнул его от этого идеала.

Да, рационализм Толстого не мог принять учения Федорова.

Толстой начал с фразы в письме Алексею: «не бойтесь, я не разделяю его взглядов...» и кончил принципиальным опрощением, слепой открытой враждой к науке и культуре.

2

Сгорбленная фигура старика библиотекаря, бессребреника, одетого в рубище, с аскетическим лицом и «страшными глазами» (Н. Н. Черногубов, бывший хранитель Третьяковской галереи, рассказывал: — прислуга докладывала: «пришел этот старик со страшными глазами»³), прошла по жизни не одного только Толстого.

Достоевский признавал, прочтя изложение идей Федорова, что совершенно согласен с этими мыслями, что прочел их «как бы за свои».

— Человеку надо измениться физически, чтобы сделаться Богом, — восклицает Кириллову Достоевского.

Этого физического изменения, преображения плоти, победы над «временной смертью» добивался Федоров.

Не самолюбие, не вселюбовь цель человека, а общее дело. «Жить должно не для себя и не для других, а со всеми и для всех». Жить же для всех значит, — писал Федоров, — «объединение всех живущих имеет целью работу над воскрешением всех умерших». Потому что — «нет смерти вечной, а уничтожение временной есть наше дело и наша задача»⁴.

Когда человечество преобразится, овладев тайною воскресения, и все умершие до сего дня восстанут из мертвых, не будет ни смерти, ни рождения. Ведь смерть и рождение связаны нерасторжимыми узами, неразделимы. Одинаково противоестественны для разумного существа.

Тогда трагическое начало должно будет исчезнуть из жизни и замениться началом литургическим...

Что могло быть ближе этих мыслей Достоевскому? Под трагической маской он таил вечную жажду полной гармонии, торжественной литургии мира. Фантастическая, дерзкая мечта Федорова могла быть тайной его мечтой.

В мире мерзко и страшно, но стоит только человечеству сговориться в одну и ту же минуту подпрыгнуть — и земля сдвинется со своей оси... Стоит всем сделать одно и то же усилие — и человек изменится физически, станет Богом. Не только страдания не станут, не станет ни смерти, ни рождения. Человек будет не жить, но пребывать вечно...

В письме к человеку, который познакомил его с мыслями Федорова, Достоевский рассказывает, что прочел, не говоря чье это, изложение учения Федорова «молодому нашему философу» Вл. Соловьеву. «Я нарочно ждал его, — пишет Достоевский, — чтобы ему прочесть Ваше изложение идей мыслителя, так как нашел в его воззрении много сходного. Это дало нам прекрасных два часа. Он глубоко сочувствует мыслителю...»

Так завязалось знакомство с Федоровым Вл. Соловьева⁵. Соловьев называл его своим учителем, духовным отцом и утешителем. Писал: «Прочел я Вашу рукопись с жадностью и наслаждением духа, посвятив этому чтению всю ночь и часть утра, а следующие два дня много думал о прочитанном. Проект Ваш я принимаю безусловно и без всяких разговоров, поговорить же нужно не о самом проекте, а о некоторых теоретических его основаниях и предположениях, а также о первых практических шагах к его осуществлению... Ваша цель не в том, чтобы делать прозелитов или основывать секту, а в том, чтобы общим делом спасти все человечество...»

Ученье Федорова было известно немногим. Но среди этих немногих были — Толстой, Достоевский, Соловьев.

Есть мысли, видные издали, как высокие деревья; им удивляются все, их принимают как должное, к присутствию их привыкают.

Есть мысли, как зерна. Они не видны вовсе, скрыты в земле, но ростки их поднимают землю, а плоды — питают человека, входят в его кровь, претворяются в его тело — поддерживают в нем дыхательные жизни.

Таковыми были мысли старика со страшными глазами из Румянцевской библиотеки, скромного книголюба и книжника, а втайне — дерзкого реформатора жизни.

3

Статьи, записи, письма, устные беседы Федорова были обнародованы только после его смерти. Сам Федоров не искал распространения своих идей. О себе он также говорил и писал мало. О жизни его почти ничего не известно. С трудом удастся установить дату его рождения. Рассказы о его происхождении противоречивы и неполны.

При библиотеках он работал с 1868 г. — сначала в Чертковской, затем в библиотеке Румянцевского музея, где прослужил около 25 лет, и, наконец, в библиотеке московского архива министерства иностранных дел.

Жил он чрезвычайно бедно, одевался кое-как, питался чем попало, деньги презирал, получив, спешил отделаться от них, рассовывая по рукам сторожей и своих «пенсионеров». Воскликнул с испугом, найдя в кармане завалившуюся копейку:

— Как их не трать, а они все еще остаются, проклятые!⁶

Жил аскетом, хотя аскетизма не проповедовал. Аскетизм, бесребрие были в его природе.

Посетив Федорова, Толстой записал в дневнике: «Николай Фед. святой. Каморка. Исполнять? Это само собой разумеется. Не хочет жалованья, нет белья, нет постели».

Об этой каморке и голых досках упоминают и другие.

С виду это был «худенький, среднего роста старичок, всегда плохо одетый, необычайно тихий и скромный. Ходил зимой и летом в одном и том же стареньком пальто. На шее, вместо воротника, носил он какой-то клетчатый шарфик. У него было такое выражение лица, которое не забывается...» (Воспоминания Ильи Львовича Толстого).

Перед нами фигура, вышедшая из романов Достоевского. По первому взгляду жалкая, приниженная фигура, но почему знать, какие пламенные мечты, способные сжечь мир огнем второго крещения, скрываются под этой скромностью и залатанной бедностью Девушкина? Ведь, если приглядеться, у него было такое выражение лица, которое не забывается. «Страшные глаза» — как знать, чем эти глаза казались страшными прислуге Черногубова.

Может быть, своею требовательностью? Или за ними, в тайных глубинах существа Федорова уже начинался процесс «физического изменения...».

Но мысль о вечной литургии жизни, где нет и никогда не было смерти, не победила временного уничтожения. Тело Федорова должно было подчиниться закону этого уничтожения. Осталась его мечта о общем деле человечества.

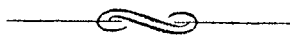
«Философия общего дела» — под этим общим названием и изданы его посмертные произведения.

Умер Федоров в больнице, в 1903 г. 75-ти лет. До последней минуты ум его горел все той же мыслью. Только по временам у него прорывалось личное — «кажется, это последнее» и «должно быть и *то* так же будет...», *то* — пустота, промежуток между смертью и воскресением.

Похоронен он на кладбище Скорбященского женского монастыря. Над его могилой чугунный черный крест, на перекладине надпись — «Христос Воскресе...»

В Бхагавадгите сказано:

— Истинна смерть для рожденного и истинно рождение для умершего.





И. С. ЛУКАШ

Федоров

Он воззвал громким голосом: Лазарь, иди вон. И вышел умерший, обвитый по рукам и ногам погребальными пеленами, и лице его обвязано было платком.

*Евангелие от Иоанна*¹

...Маленький худощавый старик. Он был удивительно бодр, зиму и лето ходил в стареньком пальтишке, кацавейке, и в калошах, обношенных до лохмотьев. Он был так согбен, точно стремился под сильным ветром вперед. Жилы вздувались буграми на его лысом лбу. На его бледном и тонком лице сияли лучистые глаза.

Это был библиотекарь Румянцевского музея в Москве, в прошлом народный учитель, сын крепостной крестьянки и князя Павла Гагарина. Он знал не только названия, а содержание всех книг Румянцевской библиотеки. В Москве он жил по углам у самых простых людей. От повышений по службе он отказывался и жалованье, меньше 400 рублей в год, раздавал музейным сторожам и беднякам. Спал на голых досках. Московский старик с лучистыми глазами, чудак или святой, умер в 1903 году, в госпитале.

Толстой, Достоевский и Владимир Соловьев называли его своим учителем.

Это был — Николай Федорович Федоров.

* * *

Фигура московского старика, в ветхой кацавейке, со страшной силой приближается к нам и возрастает в образ, огромный и неотразимый.

О Федорове есть уже много работ, и эта статья есть, собственно, отзыв на три новых работы о нем А. Остромирова, изданные в Харбине: биография Федорова и два выпуска: «Федоров и современность»². О Федорове начинают узнавать также иностранцы.

Единственный труд Федорова, написанный им случайно, урывками, по ночам, при керосиновой лампочке, «Философия общего дела», — так и не напечатанный при его жизни, — Владимир Соловьев назвал «*первым движением вперед человеческого духа по пути Христову*».

* * *

В основе федоровской идеи лежит толкование сложившейся веками человеческой картины миропредставления с его неминуемой гибелью, Страшным Судом.

Но вселенский Страшный Суд, — утверждает Федоров, — *условен, а не безусловен. Откровения могут и не исполниться*.

Апокалипсис — лишь угроза суда, которого может и не быть, так как Бог живых есть Бог всеобщего спасения, а не всеобщей гибели. Не во имя ли спасения и воскресения всего сущего отдал Бог самого Сына Божия?

В этом совершенно простом положении — основа Федоровского богословия: все сущее и человек созданы не для гибели и смерти, но для жизни и воскресения.

Угроза Страшного Суда осуществится и гибель совершится, если человечество не поборет властвующих над ним слепых стихийных сил тления и смерти, апокалипсического зверя.

Чтобы побороть власть Зверя, человечеству надобно совершенно овладеть всеми стихиями естества, научиться управлять ими вполне, стать выше их, — стать человечеством сверхъестественным, истинным господином и повелителем земли.

Заметим, кстати, что во многих эзотерических учениях стихии и силы природы и есть дьявол, сатана, князь тьмы.

В том же смысле, что Федоров, учил апостол Павел о победе над «князем мира, имущим державу смерти», над «князем власти воздушной»³.

Федоровым многое почерпнуто у апостола Павла, и федоровская идея является как бы продолжением апостольской проповеди.

«Доколе были в детстве, были порабощены вещным началам мира»⁴, — учит апостол Павел в Послании к коринфянам.

Цель человечества, продолжает вслед за апостолом Федоров, *есть овладение всеми вещными началами мира: не человек раб тленного естества, а тленное естество должно стать рабом человека. Полное покорение человечеством всей материи и энергии — вот цель человеческого бытия*.

* * *

Вслепую, ощупью, как бы по одному лишь чувствованию своего особого избрания, человечество и движется всегда к этой цели.

Это героическое и несчастное, залитое кровью, само себя истребляющее и снова возрождающееся, это необычайно злое и необычайно доброе, столько раз оклеветанное человечество, — всеми силами своего вдохновения, не считая никаких своих жертв, отчаянно борется всегда с «князем тьмы» за овладение землей. Федоров как бы только указывает на необходимость этой борьбы до совершенной победы, так как только в этой борьбе и победе — в этом Общем Деле сынов человеческих — и раскрывается весь потрясающий смысл человеческой мистерии.

Истребление смерти — вот в чем смысл страшного человеческого движения и борьбы. Победа над смертью — вот смысл нашего бытия.

Нет смерти безусловной, неминуемой, учит Федоров, — хотя она и действует в такой видимости. Смерть лишь явление власти природы над нами, власти вещных начал.

Для Федорова, как и для апостола Павла, — «если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес» (первое послание к коринфянам) и «как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых» (там же). Как и апостол Павел, Федоров ждет тех времен земных — человеческих, — здесь, в этом мире, — «когда последний враг истребится — смерть»⁵.

Истребление смерти через совершенное овладение и управление естеством, со всеми его силами и энергией, — *регуляция мира* — вот в чем заключается общий смысл и общая цель.

* * *

Многие ученые едва не превратили христианство в бездейственно- созерцательную стихию. Христианство как бы ушло от живой земли и живой жизни и мыслилось как будто лишь спасение отдельных особей, святых самостей, а не *преображение самой жизни, всей жизни*, а не спасение всего человечества — Тела Христова, — и спасение здесь и в духе и в плоти.

Все земное неотрывно от небесного, учит Федоров, хотя бы уже потому, что и земля есть небесное тело, движущееся во вселенной, как некий небесный корабль.

И этот мир дан нам не на поглядение со стороны, а для действия в нем. Человек всегда считал возможным действовать на мир, изменять его. Загадка о человеческом бытии и смерти может быть разрешена лишь действием. *Мир не может быть объяснен одним созерцанием, а раскроется он только от действия на него.*

Отпадение «мысли» от «дела», разрыв «неба» и «земли», «духа» и «плоти» — эта двойственность есть, согласно Федорову, первородный грех сознания, неискупленный нами и доселе.

Искушение человечества, истинное облечение его в Воскрешеного, начнется только тогда, когда единое человеческое опытное познание станет неотделимым от единого действия для победы над последней властью вечных начал — смертью.

Осуществление всеми такой цели — учит Федоров — должно преобразить общественную жизнь в общественное литургическое служение, *в путь к действительному свершению человечеством литургического таинства пресуществления*, претворения вещественного в невещественное, для общего воскресения всего сущего.

Не разрыв из-за смерти «отцов и детей», так же как не разрыв «неба и земли», «духа и плоти», «живых и мертвых», а постоянно действующее сознание единства «живых и мертвых», несмотря на временный разрыв с ними из-за смерти, — постоянное пребывание в лоне, в духе Отчем, это, по учению Федорова, есть уже первый шаг к новому *литургическому обществу* и к общему воскресительному делу.

* * *

Нельзя не заметить удивительной близости Николая Федорова к последнему до русской катастрофы святому нашему Серафиму Саровскому.

Оба они — люди среднего слоя России, в котором к началу 19-го века, после всех страшных бурь и разгрома, начетческого раскола, Петра, духовного распада высших слоев, стало слагаться новое православие⁶.

Сын Курского купца Прохор Мошнин, преобразившийся в преподобного Серафима, также учил о воздействии на мир, как и сын крепостной крестьянки и барина Николай Федоров.

Не созерцательный отказ от мира сего, вне-мирность, но дело в *мире*, но страшное общее усилие всех для изменения лика мира, разумного управления миром, действительного осуществления всеми Голгофского чуда и завета воскресения, добыча Царства Божия в непрекращаемых боях с Князем вечной Тьмы — вот в чем православие Серафима Саровского и Николая Федорова.

* * *

Лев Толстой, одно время увлеченный федоровской идеей, еще в 80-х годах прошлого века пробовал развивать его мысли в Психологическом Обществе в Москве, среди тогдашних ученых во главе с профессором Троицким.

Неудержимый смех всех присутствующих встретил повторенные Толстым федоровские мысли о том, что «царство знания и управ-

ления не ограничено землей» и что «воскресшие поколения людей могут расселяться и по мирам иным».

Многие, конечно, посмеются тому же и теперь...

И теперь Федоров — по-прежнему кажется безумен.

А бессмертие, вечная жизнь, к которой звал вместе со всеми религиями Федоров, кажется нам и теперь ужасающей вечной бессонницей, ужасающей и совершенно бездельной скукой. Что может быть нелепее и страшнее, чем, например, тысячетелнее дряхлое страшилище воскресшего Иоанна Грозного или многовековый Гришка Отрепьев, да и к чему им и всем нам воскресать?

Но такое представление о бессмертии, может быть, есть представление о нем наших теперешних тленных самостей, отдельных, когда каждый представляет свое бесконечное существование именно в том виде, в каком оно было под властью вещных начал, в царстве тления и распада.

Федоров же учит о воскрешении не нас, рабов тления, но преображенных существ, нами еще не представляемых и воскресающих в неведомых еще для нас свойствах и сущностях плоти и духа, которые сам Федоров, по-видимому, склонен сблизить с некоторыми явлениями спектра.

Воскресение, по его учению, есть воскресение всего человечества как единого Тела Христова, а нас в нем лишь как Его элементов.

Потому-то Царствие Божие не бездельная скука и не вечная бессонница, но вечный труд, преоборение, даже и после победы над смертью, иных тайн, теперь еще не представляемых нами, — на нашем вечном движении за Воскресшим к полному познанию истины и полноты Божества.

Основа учения Федорова заключается, следовательно, в том, что воскресение не есть возвращение умерших к ничтожностям тленного бытия, не есть бесконечная и бездельная суета все тех же никогда не умирающих Иван Иванычей или Марий Ивановн, а есть создание от наших общих усилий новых сынов человеческих, победивших смерть, *над-смертных существ*, может быть, именно тех, кого апостол Павел называл Сынами Дня и Сынами Света, то есть *переход всего человечества в новое иное высшее бытие*.

Несомненно для всех одно:

Воскресение Христово всегда стоит и всегда будет стоять против всей власти тьмы, стихий и явлений мира сего, против всей природы — совершенным и полным Противодействием.

Именно к такому же Христову *противодействию Воскресения* и призывает все человечество и каждого человека Федоров.

Федоров как бы повторяет всегда слова апостола Павла «*мужайтесь и все испытывайте*»⁷.

Для него, как и для апостола, смысл и цель всего бытия человеческого есть никогда не прекращаемая битва, брань, со всеми вещными началами («начальствами»), властями и стихиями мира, — то самое, о чем апостол Павел писал:

«Наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мира правителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной...»⁸

* * *

Идея Федорова — да еще в сжатом и грубом изложении — покажется, разумеется, одним до крайности спорной, а другим — просто «безумной». Но во всяком случае федоровская «Философия Общего Дела» есть одна из попыток отыскивания *новой ведущей идеи* человечества.

Так это или не так, каждый может судить лишь тогда, когда сам узнает Федорова и по-настоящему переживет его в себе.



А. НЕСМЕЛОВ

На путях к победе над смертью

(К 30-летию со дня смерти философа Н. Ф. Федорова)

«Нет смерти вечной, абсолютной, а уничтожение временной — есть наше дело и наша задача».

Эти слова, на первый взгляд столь, казалось бы, ошеломляющие и неприемлемые для современного сознания, были произнесены много лет назад русским философом Н. Ф. Федоровым, умершим в Москве в 1903 году.

Для многих и теперь, то есть тридцать лет спустя после смерти философа, имя его ничего не говорит, а между прочим Н. Ф. Федорова знали и чрезвычайно ценили многие выдающиеся русские писатели и мыслители прошлого века.

Так, в начале еще восьмидесятых годов, Л. Н. Толстой, увлеченный учением Н. Ф. Федорова излагал принципы «Философии общего дела» (труд Федорова) перед рядом высококвалифицированных ученых, членов Московского Психологического Общества, а В. Я. Брюсов в статье «В гостях у Верхарна» (1910 г.) пишет, как удивился великий поэт, когда узнал, что мысль что человек должен властвовать над силами природы, предвосхитил у него русский мыслитель, старец Федоров¹.

Но о чем же учил Федоров?

Вот излюбленные лозунги автора «Философии Общего дела»:

— *Нет смерти вечной (абсолютной), а уничтожение временной есть наше дело и наша задача. — Жить должно не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех. — Объединение всех живущих имеет целью работу над воскрешением всех умерших*².

В то время, когда были произнесены эти слова, то есть задолго до научных открытий последних десятилетий, — они могли вызывать только смех.

Ученые, заседавшие в московском психологическом обществе, спросили Толстого, излагавшего им учение Федорова:

— Как же уместятся на земле воскрешенные поколения?

Толстой ответил:

— Это предусмотрено. Царство знания и управления не ограничено землей.

Такой ответ вызвал неудержимый смех присутствующих.

В наше же время он не вызвал бы уже «неудержимого смеха», ибо в настоящее время рядом ученых и техников детально разработана в теории проблема космического полета и производятся уже практические опыты в этой области.

Сложнее вопрос с центральным положением учения Федорова, — с воскрешением.

По этому поводу А. Остромиров, в недавно вышедшей на Д<альнем> В<остоке> книге «Н. Ф. Федоров и современность» говорит, что «в этом пункте проектика “Философии Общего Дела” должна принять в свое русло одно из самых плодотворных научных движений нашего века: психоаналитическую школу Фрейда»³.

Этой же школой:

«Выслежены психические причины, психические корни смерти. На множестве примеров показано, как обычная смерть, типичная, “нормальная” смерть является бессознательным самоубийством»⁴.

Чтобы читатель ясно представил себе, о чем говорит г. Остромиров, напомним учение Фрейда о т<ак> н<азываемых> «ошибочных действиях», которые казались прежде «случайными», но, как оказалось, во многих случаях они могут быть истолкованы как *имеющие смысл, то есть как полноценные психические акты*.

Выяснилось, что потерявшие интерес к жизни, чувствующие свою малоценность и думающие о смерти, о самоубийстве — чаще, чем психически здоровые люди совершают действия, влекущие за собой искалечение или даже смерть: они «по ошибке» глотают вместо воды ядовитые растворы, попадают под авто и вагоны трамвая, падают с лестниц и пр.

Во всех этих, якобы, ошибочных действиях — бессознательно выявляется воля к смерти.

Мысль, что «все люди смертны» — не заложена в человеческое сознание изначально. Для ребенка смерть всегда только — отсутствие любимого человека: *смерть «окончательная» для его сознания неприемлема*.

— Чтобы вбить в голову это противоестественное понятие, — говорит А. Остромиров в своей книге, — требуется долголетнее давление воспитания, оглушающий гипноз стада «взрослых» и «умных» людей...⁵

Если бы нашим детям оставлялась хотя бы мысль о возможности реальной победы над распадом тела, иные подросли бы поколения!.. Достаточно было бы указать на проблематичность привычного факта, на нерешенность задачи, на то, что взрослые в этой

области совсем не так много сделали и не так много знают, как этого хочется или как это думается ребенку...

И это именно так, потому что, как говорит Фрейд:

— *Вера во внутреннюю закономерность смерти, возможно, тоже есть одна из иллюзий созданных нами, чтобы выносить тяжесть существования*⁶.

Размеры газетной рецензии не позволяют нам более подробно коснуться учения философа Федорова и чрезвычайно интересной книги о нем г. Остромирова. Мы совершенно не исчерпали ее. Скажем лишь, что на Д<альнем> В<остоке> имеется, видимо, сплоченный кружок «федорианцев» и они развили уже значительную издательскую деятельность⁷. За семь лет — с 1926 по 1933 — ими издан целый ряд книг и брошюр. Все они, кажется, имеются в продаже.

Кроме того, хочется отметить еще следующее обстоятельство... Творческая деятельность многих писателей давно уже предвосхитила то, к чему медленно движется наука. Нота воскрешения явственно звучит даже в произведениях таких поэтов, как Маяковский. Недавно на Д<альнем> В<остоке> вышла талантливая книга стихов поэта Льва Гроссе, так и названная им: «Мертвая смерть»⁸, то есть смерть убитая, уничтоженная.

И мне удавалось несколько раз проникаться этой темой. Отталкиваясь от галлюцинаторных моментов, я говорил:

Все чаще и чаще встречаю умерших... О, нет,
Они не враждебны, душа не признается разве,
Что взором и вздохом готова отыскивать след,
Вот здесь зазвеневшей, вот здесь оборвавшейся связи!
И вот — непрерывность. Связую звено со звеном,
Усилим волн сближаю отрезок с отрезком.
Под лампой зеленой, за этим зеленым столом
Рассказы о смерти мне кажутся вымыслом детским!⁹

Но, как мы видели выше, авторами «вымыслов о смерти» являются вовсе не дети, а «взрослые» и «умные».





П. М. ПИЛЬСКИЙ

Воскрешать мертвых или звать смерть?

Воскресить мертвых можно. Не только можно, но в этом — и только в этом — заключается последняя задача, конечная цель всех усилий нашего разума, всей науки, всех наших верований. Лишь с этой точки зрения так драгоценно христианство.

С первого взгляда формула похожа на бред — фантазия сумасшедшего, экспансивная выдумка иллюзиониста. Кто смеет утверждать такую цель? Как можно говорить о реальном воскрешении умерших?

Меж тем эта проповедь принадлежит замечательному русскому философу. Его имя — Николай Федорович Федоров, сейчас исполнилось 30 лет со дня его смерти. Федорова называли «праведным старцем», «скромным мудрецом», говорили, что «одно его существование искупает все грехи России»¹. Это был мыслитель исключительно смелого ума, и основным вопросом его философии была победа над смертью.

Это достижимо. Федоров был убежден в том, что для этого нужно лишь изменить в корне хищническое эксплуататорское отношение людей к природе и природы к людям. Ее нужно направить к высшей общей цели, к обеспечению здорового существования, к победе над голодом, болезнями, стихийными бедствиями, над несовершенством человеческого организма и, главное, над смертью. Это и есть задача человечества, общее дело всех людей...

Можно осуществить величайшую задачу мира: воскрешение предков, и это надо понимать как реальное действие, как возможный и достижимый факт. Такая идея должна показаться фантазмагорией. Однако мистически жажда воскрешения предков существовала в человечестве очень давно, и в своих религиозных заклинаниях люди символически воскрешают умерших. Федоров был уверен, что на смену мистике должно прийти положительное, реальное дело воскрешения, и оно осуществится, эта задача будет разрешена средствами разума и науки.

Конечно, Федоров не ограничивался только узкими пределами земли. Пред ним открывалась грандиозная перспектива, обозначалась общепланетарная борьба с мировой смертью. Опрощая его

учение, иронизируя над этим безмерным захватом мысли, иные лукавцы говорили с полуусмешкой:

— Николай Федорович решил воскресить всех мертвых, но был слегка смущен. Его на минуту затруднила мысль о том, как и где расселить всех воскрешенных. Впрочем, он нашел выход и из этого затруднения. В мире есть еще планеты, и места хватит не только для живущих, но и для умерших, возвращенных к жизни.

Разумеется, кроме прямых насмешников, кроме озадаченных позитивистов, Федоров должен был встретить вражду и отрицание также и в людях отвлеченного мышления, среди приверженцев христианской религии и мистиков. Им казались его идеи туманными и неотчетливыми. Естественно, возникал вопрос, как может быть осуществлена идея воскрешения. Неужели при помощи машин? Неужели лабораторными средствами?

Но тут мы вступаем в область слишком широких и, может быть, не совсем четких построений, — не все идеи можно расплести на ладони. Федорову было ясно и дорого одно: найти путь для устранения основных общечеловеческих бедствий. Его философия практична. Федоров восстает против разделения мысли и дела. Несчастье людей заключается в том, что среди них образовались две неравные группы: ученые и неученые. Это опасней, чем разделение людей на богатых и бедных. Ученые не могут быть отдельным сословием. Они должны стать как бы комиссией лиц, командированных всем человечеством для выяснения и устранения его нужд, для разрешения насущнейших вопросов мира. А среди этих вопросов важнейшим является только один. Надо разрешить вопрос не о том, «почему сущее существует», а другой:

— Почему живущее умирает?

И прежде всего, человечеству нужно устремить свои силы в одну сторону. Оно должно покончить с войнами. Вы ждете слова «мир». Это большая ошибка. Федоров проповедовал не разоружение, не сокращение войск. Наоборот: число войск надо увеличить, но употреблять эту силу следует на спасение от общих бедствий. Военская повинность должна быть расширена до полной всеобщности. Однако в мирное время люди уже не будут отрываться ни от полей, ни от земли, только в свободное от земледельческих работ время они станут собираться в ротные, батальонные и полковые штабы. Федоров требует, чтобы войско было обращено в естествоиспытательную силу, чтоб воинские повинности соединились с общеобязательной.

К ненавистникам войны Федоров жесток. Он нападает одинаково на Толстого, как и на Бертю Зутнер²: беспочвенные мечтатели воображают, что можно уничтожить силы, заготовленные для войны, не дав им иного назначения.

— Покой, — говорит Федоров, — ненавистен человеку. Пока не существует великого, действительно общего дела, объединяющего всех в общем труде, пока человек лишен возможности созидать, он будет непременно разрушать³.

Федоров проповедует общую воинскую повинность для борьбы против природы. Ради такой задачи сейчас не нужно создавать искусственно новую организацию. Она уже существует — воинской повинности должно дать лишь новое назначение. Ведь все, что люди изобретают: все открытия, все улучшения, притом во всех областях, — все неизменно применяется именно к военному делу. Стоит только обратить все эти средства и орудия на спасение людей от стихийных сил — и картина мира, его внутренних отношений скоро изменится до неузнаваемости, просияет победным светом разума и мира. Иначе — катастрофа, — мир бежит к бездне. Новая мировая война — решенное дело.

По технике и приемам это чудовищное столкновение народов будет войной профессоров против женщин, детей, стариков, больных и калек. Профессор вытесняет генерала. Как будет происходить эта война? Еще Адольф Рифлинг рисовал эти виденья роковой весны:

— Будет весенняя ночь. Из Парижа вылетит воздушная эскадрилья. Несколько сот аэропланов. К утру эскадрилья вернется в Париж. А Берлина уже к утру не будет... Т<о> е<сть> Берлин останется в неприкосновенности, — дома, улицы, площади... произведения человеческого гения... Будут уничтожены только люди. Ну, и животные, конечно, и растения. Зелень станет серой, как камень. Ну, а люди — умрут. Все. Уничтожение Берлина будет продолжаться не более трех-четырёх часов. В десять дней мы (автор дает слово старичку французу — профессору химии), можем истребить пол-Европы (А. Остромиров. «Н. Ф. Федоров». 1933)⁴.

Человечество истребят газы. На военных складах они уже сейчас хранятся в огромном ужасающем количестве. Грозен в своем мучительном действии будет удушливый газ. Это — газ — гад. Газ не столько смерти, сколько пыток, сжимающий дыхательное горло, действующий медленно, еле заметно, но доводящий до корчей, разрыхления мышц, до их превращения в тряпки. Размягчается мозг, лопаются кровеносные сосуды, из всех пор тела проступает пот.

Можно было бы принять кое-какие меры, защититься масками, но — нет. Противник не допустит и этого: есть еще и подготавливаемый газ — он обессиливает психически. «Германская армия уже в 1916 г. располагала тремя такими газами: газ смеха, газ слез и газ чихательный. Представьте себе: сотни тысяч солдат в траншеях вдруг начинают хохотать. Это страшно заразительно. Смех передается от человека к человеку, от роты к роте, от полка к полку, от армии к армии. Целая армия хохочет. Людям становится вдруг страшно весело. Как будто они все опьянены. Слегка опьянены. Они начинают весело смеяться. Идет с легкой, еле заметной, невольной, не доходящей до сознания, улыбки. Ну, улыбнулся человек, — ничего больше. Еще человек рядом тоже улыбнулся. И еще и еще. Потом уже десять, двадцать человек, собравшись

в кучу, смеются вместе, громко, дружно, — открытый такой добрый, добродушный смех: “Ха-ха-ха-ха-ха!” Через час сумасшедший хохот, вырываясь неудержимо из сотни тысяч глоток, заглушает даже грохот орудий, — мучительный хохот! Люди изнемогают от хохота, падают в изнеможении».

Газ слез — милостивей.

Во-первых, он лишен этой нечеловеческой, дьявольской прои. Во-вторых, газ слез «распространяется мигом, разоружает всю армию сразу, в одну сотую часть секунды. Он ударяет по глазам, как бичом, и чрез полсекунды сотни тысяч людей ревут голосом, рыдают, обильно льются слезы, — наконец, люди изнемогают. И вот, в тот самый миг когда они в изнеможении падают на землю, их настигает настоящий удушливый газ».

Гуманнее всех газов считается иперит. Мировой войне он был неизвестен. В полтора раза тяжелей воздуха, иперит падает на землю, сверху вниз, дождем. Операция проста: сгущают газ в жидкость, бак прикрепляют к аэроплану снизу. Открывают кран, «аэроплан летит, иперит льется тонкой струйкой, поливает землю, леса, поля, дороги, города, селения. Капельки иперита попадают в дома чрез открытые окна чрез вентиляцию. Кран с сеточкой, конообразный, и широкая струя густо сеет капли. Аэроплан мчится со сказочной быстротой, — небольшая французская эскадрилья может в течение одной ночи заразить всю Германию».

Но жертвы несколько часов ничего не замечают. Потом начинаются странные явления. Вдруг зрачки слепнут. Мгновенно наступает тьма. Всех охватывает дикий, панический страх. Появляется светобоязнь. Однако недаром гаагские профессора пришли от иперита в умиление. Чрез три-четыре дня все проходит, исчезает светобоязнь, но... никогда не умирает страх. Овладевает и остается кошмар.

Первое последствие иперита — эпидемия самоубийств. Потом начинаются заболевания — и спасения нет. «Тело покрывается белыми пятнами, струпьями, — проказа. Потом между белыми струпьями появляются красные пузыри-волдыри — красные, наполтые кровью, величиной в человеческий кулак. И такие же струпья-волдыри появляются внутри человеческого тела, — в желудке, в кишках, на легких».

Почему же иперит считается гуманным? А, видите ли, он убивает не сразу, на месте он губит только полтора процента — вот какими маленькими стали наши бедные утешения.

Когда-то первые марксистские журналы захватили для себя эффектные названия: «Жизнь», «Начало». Н. Ф. Федоров тогда же указал, что под «Жизнью» нужно разуметь смерть, а «Начало» означает конец⁵. И в этом случае он оказался (и еще окажется) дальновидным пророком. К сожалению, удачи иных предсказаний несут нам плохие радости.



В. Н. ИВАНОВ

Воскресение и жизнь

Древний мир говорил прямо и определенно:

— Человек смертен. Все в мире смертно. Живой погонщик мулов счастливей мертвого Ахиллеса!..

Одиссей Гомера слышит иногда вещие слова из Аида:

Но такова уж судьбина всех мертвых, расставшихся с жизнью!
Крепкие жилы уже не связуют ни мышц, ни костей их;
Вдруг истребляет огонь погребальный все,
Лишь горячая жизнь охладелые кости покинет...
Вовсе тогда, улетевши, как сон, их душа исчезает.

Что же остается человеку?

И выразительно и простодушно говорит царь Алкиной:

— Любим обеды роскошные, пение, музыку, пляску.
Свежесть одежд, сладострастные бани и мягкое ложе.

При такой формулировке жизни, конечно, действительность с ее чувственными развлечениями выступает на первый план. Человек жив, пока он вообще жив, пока он под солнцем. А посему нужно брать от жизни все то, что дает этот свет. Так возникает несомненный материализм древних в смысле миро- и непонимания.

Однако Гораций указывает, что по улицам Рима однажды бегал человек, который восклицал как безумный:

— Не хочу умирать! Не хочу! Боги, даруйте мне бессмертие!

Этот поразительный пример указывает, что древний мир поставил проблему бессмертия. Человеку мало было этого мира, мало хорошей пищи и хорошего бытия. И это в том случае, если человек даже имел их. А если он не имел?

На смену древнему миру и пришло христианство, пришел Христос, «Бог бедных», несущий утешение тем, кто не имел никакого утешения в этом мире.

И христианство поставило важную проблему:

Оно осознало несовершенство этого мира. Оно заявило протест против этого несовершенства. Есть другой мир! Мир горний, мир небесный!

Часть христианства устремилась в мистику этого мира, мира горнего, загробного. По древнему миру пронесся особый насмешливый клич:

— Христос — не Бог живых. Он — бог мертвых...

Подтверждением этому было то, что христиане совершали первые обряды свои на тех местах, где лежали кости их мучеников, почитаемых ими вождей. Отсюда до сих пор сохранилось у нас почитание мощей.

Но эти богослужения на могилах, на подземных кладбищах были как раз не прославлением смерти, а прославлением жизни. Люди избранные, люди, проявившие себя христианской волей и христианским деланием, — люди святые — то есть «светлые», «праздничные» — ср. «святки» — они не умерли, не пожраны смертью. Они живут и действуют среди нас.

Горациевский римлянин мог получить в христианстве первый ответ на вопрос, который остро прозвучал у него в ночи язычества.

Но если кругом была ночь, если кругом был мрак, то, стало быть, мир реальный — был несовершенен. Что было делать с ним?

И опять разделилась человеческая река. Одна струя ее направилась на борьбу против мира, на борьбу с телом. Она ушла в аскетизм, в «монашество», то есть, буквально, в одиночество. Она умерщвляла своетело в великих подвигах в пустыне.

А другая — выступила на борьбу с этим миром. Раз он плох — надобно его исправить. Святой Августин возвестил новый принцип:

— На земле должен быть построен не земной град, а город Божий. Человечество не праздно живет на земле, а оно занимается делом. Оно улучшает этот мир.

Так родилась на земле История, и это все целиком заслуга христианства.

История в древнее время была просто памятью о прошедшем. История в наше время стала конструктивной доктриной, культурой. Мы живем не теперешним днем и только им.

Мы живем прошлым нашей страны, связывая себя с ним, чувствуя на себе ответственность за его исчезнувшие несовершенства.

Мы живем будущим, поскольку мы хотим воплотить в нем наши идеалы.

Наконец — мы живем настоящим, поскольку считаем, что это настоящее дает нам время для труда для будущего.

Несмотря на то, что современность идет под знаком науки, она идет и под знаком христианской морали. Идеал царя Алкиноя, упомянутый выше, не подходит к нам; нашему времени скорее ближе трудовое подвижничество, аскетического, новофиваидского типа, которое заставляет людей гореть в трудах, имеющих значение не только для них — «заработок», — но и для всех других лю-

дей. Мораль все больше и больше врезывается в наше современное государство, заставляет его менять свои формы.

И если мы спросим, привилась ли в современности идея бессмертия, принесенная христианством, — то мы должны ответить на это положительно:

— Да, привилась. Постольку, поскольку современный человек творит историю, — он уже выходит из рамок личного существования, он расширяет свою личность до бессмертия.

Далее, наука, которая гигантскими шагами идет вперед в наше время, говорит все больше и больше, что — смерти нет.

Косная, неподвижная и т. п. материя — распадается в современных теориях в потоки сил неизвестного и абсолютно бесконечного происхождения. Пространство, которое ранее было признаком реальности, — само утрачивает свое абсолютное значение. Биологическая клетка — бессмертна. Индивидуальность человека, замкнутая в пространственную косную единицу, — расширяется и в пространстве и во времени. И недаром появляется в русской мысли такая огромная фигура, как Н. Ф. Федоров, который говорит, что именно наука, путем ознакомления с силами природы, с силами, скрытыми в мире, — сможет восстановить нас умерших, добиться царства бессмертия.

— Воскресение мертвых — вот цель, которую ставит себе наука, по мысли этого русского философа.

Таким образом, тот вопль, который прозвучал на улицах Рима, — нашел себе отклик почти через 2000 лет из тихих комнат Румянцевской библиотеки, где работал библиотекарем Федоров.

Таков ход идеи бессмертия, пути проявления ее в мире.

* * *

Характерно, что именно русский философ заговорил о бессмертии.

Нам, русским, близка эта идея. Родна. Понятна.

Запад первым чтит из христианских праздников — Рождество. Наследники римской культуры и римской традиции, западные люди — глубокие реалисты. Для них Божество приходит в этот мир. Рождается в него. Посещает, как пишут немецкие художники, эти самые человеческие дома, не разрушившиеся, крепкие, которые стоят сотнями лет.

Христос — в виде современного плотника, Христос — идущий по улицам современного города, Христос, работающий на жатвенной машине, — вот сюжеты этого европейского творчества.

Европа в ее устремлениях чрезвычайно консервативна. Еще Чаадаев отметил, что Европа — вся из камня, из гранита, прочна, несокрушима. Говорил это и Лев Тихомиров. Говорил и Розанов.

И Рождество приносит свою Звезду в синий уютный вечер именно в этот город, рассыпает ее по ветвям уютной, сверкающей елки. И Пасху иностранцы празднуют как-то вяло, не захватывающе. Не веря в ее значение.

Для русских же первым праздником является Пасха, Пасха светлая, солнечная, яркая, ясная.

Пасха — это утверждение жизни. Утверждение истории. Смерть смерти.

Если и Запад утверждает Историю, то он утверждает ее как-то необычайно туго. Все останется на месте так, как есть, без особых изменений. Будут только усовершенствования, небольшие переделки.

— Новую Землю и Новое Небо хочет видеть в истории русское православие. Русское православие — апокалиплично. Оно чувствует бую времени.

Особым, волевым восприятием чувствует русский народ бессмертие, он не консервативен так, как консервативна Европа в сохранении своих вещей. Русский человек консервативен в силе стремления своего духа.

Западный человек — консервативен во времени. Русский шагает во времени к окончательным временам.

Отсюда его несколько пренебрежительное отношение к авторитету еще несовершенной науки, чисто евангельское.

— Античная традиция доселе держит Европу, а как свидетельствует апостол Павел, «эллины ищут мудрости» (Кор., 1, 22), то есть науки, доказательства, определения в понятиях.

— Это и не то нигилистическое отношение к науке, которое тот же апостол свидетельствует у иудеев:

— Иудеи требуют чудес.

А христианство проповедует, говоря следующими словами послания, — «Христа распятого, что для иудеев — соблазн, а для эллинов — глупость. Не в словах человеческой науки моя проповедь, — говорит апостол Павел ([Кор. 1,] 2, 4), — а в явлениях духа и силы».

Вот этот-то порыв «духа и силы» и хранит всегда в себе на все времена — русская культура.

* * *

Пасха. Удивительный праздник, который поражает тех, кто не русский. Весенний ясный день, раннее поднимающееся утро, крестный ход вокруг церкви, свечи, светлые ризы духовенства, цветы — эти символы просыпающейся природы, льющийся «благовест» — слово-то какое!.. И радостный крик при встрече:

— Христос Воскресе!

И объятия от радости.

Подумайте, если бы вы потеряли бы кого-нибудь близкого, родного, дорогого — вроде матери, и вдруг — услышали весть с «кладбища», в самом звуке которого слышится мрак, сырость, отчаяние:

— Мама воскресла!

И родной, оторванный было навсегда от вас человек, исчезновение которого оставило в вашей душе навсегда кровоточащую рану — вплоть до вашей смерти, — вдруг явился бы оттуда, с кладбища!..

Но уже не таким, как раньше, не тем земным темпом, которым идет мир, а другим, особым, созданным для вечности, усиленным, сияющим, просветленным...

А ведь это было так когда-то, 1934 года тому назад в Иерусалиме.

— Было! Воскрес человек Иисус!

— Не верите? Почему? Не «научно»?

— Нет, это уже не наука, согласно которой это «не научно». Наука — великая, апокалиптическая сила, которая двигает миром. И она-то говорит — да, современная наука говорит это:

— Да, возможно!..

А если это возможно — то ведь нам ничто не страшно в этом мире!.. Ибо самое-то страшное, ради чего мы делаем многое, — и есть смерть.

— Как бы не умереть с голоду...

— Как бы не пострадать...

Мы бедны со смертью. Велики, богаты, смелы с бессмертием.

И в пасхальный, сияющий день звучат нам слова Христа:

— Не бойся, малое стадо, ибо Я победил смерть. Я — путь, истина, жизнь!..

Какими путями ни шло бы человечество, но оно всегда идет по этому компасу, вечно обращенному к Полярной Звезде мира и жизни.

— Ибо что ж, — спрашивает апостол Павел, — если некоторые и неверны, то неверность их уничтожит ли верность Божию? (Рим. 3, 3). Какие зигзаги бы оно ни выписывало — все же ему нужно одно:

— Боги, дайте мне бессмертие! — как кричал «безумный» римлянин.

На этот вопрос христианство уже ответило ясно, просто и радостно.

— А Христос-то уже воскрес!..

Но пока этого знать нельзя. В это можно пока только верить. Но — только пока.



**ИЗ ПИСЕМ РАЗНЫХ ЛИЦ
Н. А. СЕТНИЦКОМУ**

Г. Д. ГРЕБЕНЩИКОВ — Н. А. СЕТНИЦКОМУ¹
19 июля 1929. Саутбери

Глубокоуважаемый Собрат!

Присланные Вами книги² произвели на меня большое впечатление. Это поистине действие «Разумеющих». Случилось так, что как раз вернулся из Азии Н. К. Рерих и вторые экземпляры я ему передал.

О книгах этих постараюсь писать. Говорю о них с самыми избранными людьми. Философия Общего Дела — это бомба космической силы. Об одной из книг успел дать небольшую заметку, просто как знак действенного отклика на Вашу весть

Будем держать провод и вероятно будем как-то вместе трудиться над вопросами прекрасного движения вперед.

Спасибо за добрые мысли Ваши.

Глубоко вам почитающий

Георгий Гребенщиков.

В. Л. РАСТОРГУЕВ — Н. А. СЕТНИЦКОМУ³
23 апреля 1932. Лондон

<...> У нас есть проект перевести Федорова на английский язык. Может быть, что-нибудь и выйдет из этого. Во всяком случае, будьте добры иметь нас в виду, и если что-нибудь появится новое, не откажите сообщить нам. <...>

Г. Д. ГРЕБЕНЩИКОВ — Н. А. СЕТНИЦКОМУ
20 июля 1932. Саутбери

Глубокоуважаемый Н. А.

В свое время я получил от Вас и все книги и письма и, помнится, писал о них. А книги о Н. Ф. Федорове берегу, как откровение.

Другие экз<емпляры> передал Н. К. Рериху. Читали книги и у И. И. Сикорского⁴ вслух. Но очевидно Вы не представляете, что случилось с Америкой. Страна буквально гибнет в своем перепроизводстве, как пчела в меду. Книги никто не покупает. В дешевых магазинах сейчас можете купить за 10—20 центов 3-х долл<аровые> издания и *никто* не покупает. Народ отупел от материальных своих излишеств, и тот, кто привык «жрать» 3 обеда, при виде одного в панике: это для него голод. Фактически бедности и голода нет, но страна зажала все свои деньги и не верит ни банкам, ни себе. Все заводы стоят, миллионы людей без работы. Смешно сказать: демократич<еская> страна возлагает все спасение свое на то, будет ли у нее *пиво* или нет. Абсурдное историческое явление. Поэтому — идея Федорова для них вероятно просто — недоступна, как человек<еский> язык — муравьям.

Наше дело, конечно, маленькое и неможное. Честь нам, что в прошл<ом> году завели свою типографию и все еще не потеряли, хотя и не печатаем ничего. Все, что я продаю, — это когда читаю свои лекции — жена продает после них мои книги. Кое-что удается продать и из других изданий. Но читатель мой — в большинстве малограмотен.

Кое-как спасаем свое дело, но печатание книг конечно уже поднять не можем. Будем иметь в виду Ваши книги в случае оживления интереса к духовному вообще⁵, о чем и я читаю много лекций. А пока терпите, выкручивайтесь и несите крест подвига, как и все борцы за светлые идеи человечества.

С самыми добрыми мыслями о Вас,
преданный

Георгий Гребенщиков.

В. Л. РАСТОРГУЕВ — Н. А. СЕТНИЦКОМУ

23 апреля 1932. Лондон

<...> К сожалению, книги Вашей⁶ еще не прочел. Я успел прочитать около 100 стр., и книга Ваша очень меня заинтересовала, но к этому времени на наше счастье нам удалось раздобыть из России «Общее Дело» (оба тома)⁷, и я решил сначала прочесть «Общее Дело», а потом уж приняться за Ваши книги.

Письмо Ваше с предложением продавать книги я получил. Но, к сожалению, ничего в этом направлении сделать не могу. Русская колония в Лондоне — это глухая, глухая провинция. И Федоровым тут собственно интересуются только двое: один мой приятель англичанин⁸, который знает русский язык, да я. Есть еще несколько человек, но они особенно активного участия не принимают. <...>

А. Э. ДОББИ-БЕЙТМАН — Н. А. СЕТНИЦКОМУ⁹

26 января 1933. Лондон

7^o Swan Court,
Chelsea.
London, S.W.3.
Англия,
26-го янв. 1933 г.

г. Н. А. Сетницкий,
Милостивый государь,

Ваше письмо от 16-го ноября 1932 г. я получил из рук В. Л. - Расторгуева с просьбой, чтобы я обращался к Вам лично по поводу возможности ознакомления иностранцев с трудами и личностью Н. Ф. Федорова. Вопрос очень занимает меня; я уверен, что Н. Ф. Ф. глубоко почувствовал и осмыслил все те проблемы, которые сознательно и бессознательно истязают современный дух. По-моему, почва тоже подготовлена в Англии, несмотря на прагматическую подозрительность у многих моих соотечественников к всякой «философии», ибо проблематика Н. Ф. Ф. во многом (если не во всем) соответствует религиозному пафосу английского социализма.

Дело ведь в образах действия, и в этом, может быть, я не совсем разделяю мнения ни Вашего, ни Всеволода Львовича. Я боюсь, [не] повредил ли бы делу слишком длинный и извилистый подход к вопросу об изданиях. Впрочем, есть уже начинание. Появилось в газете «Таймсе» (the Times) от 10-го января с<его> г<ода> одно мое письмо, которого отрезок при сем прилагаю¹⁰. Интересно, во-первых, что напечаталось, ибо «Таймс» вообще не занимается «утопиями», но занимается «технократией»; важнее, что это письмо привлекло внимание одного издателя, кого я теперь подговариваю в надлежащее направление. Скорого успеха не жду, а все-таки двигается.

Относительно брошюры Горностаева «Перед лицом смерти», я готов выверять перевод и исправить стиль, но хотелось бы еще сокращать рукопись¹¹. Разве какой-либо издатель согласился бы издать такую брошюру; вообще такие здесь не в моде. Но это ничем не препятствует, потому что сама брошюра длинновата и только выиграла бы. Затем очень возможно, чтобы, в сокращенном виде, как статья, приняли ее в большой литературный журнал. Здесь гвоздью Толстой, как для «Таймса» «технократия». Если Вы доволен, то, пожалуйста, посылайте мне рукопись, о которой Вы писали.

Остается еще одно объяснить Вам в личном порядке. Свободное время у меня сильно ограничено. Только по вечерам могу посвя-

щать силы таким вопросам и иже занимаюсь работой над русской историей. Тем не менее, что могу, то и сделаю.

Примите уверение в глубоком почтении,

А. Э. Dobbie-Bateman.

П. М. БИЦИЛЛИ — Н. А. СЕТНИЦКОМУ

23 сентября 1933. София

Глубокоуважаемый г-н Сетницкий, отвечаю на Ваше письмо, полученное мною *год* тому назад! Это очень невежливо с моей стороны. Я оттягивал ответ, надеясь, что смогу написать Вам что-либо существенное, — и вот время шло, и получилось нечто с моей стороны прямо-таки непозволительное. Хуже всего то, что и сейчас должен ограничиться несколькими пустыми словами. Дело в том, что для того, чтобы позволить себе высказываться о таком духовном явлении, как философия Федорова, — необходимо на ней сосредоточиться всецело, сделать над собою очень большое усилие: ведь его мысль движется в каком-то совсем особенном плане. А для такого сосредоточения у меня просто не хватало — и сейчас, в данный момент не хватает досуга: все не могу отделаться от разных очередных, будничных, обязанностей и забот. Но засесть за Федорова и за то, что о нем писано (приношу Вам мою глубокую, сердечную благодарность за все то, что Вы мне послали), мне очень хочется, — прямо-таки тянет к этому — и я непременно сделаю это раньше или позже.

С искренним уважением

П. Бицилли.

М. В. ЩЕРБАКОВ — Н. А. СЕТНИЦКОМУ¹³

10 марта 1934. Шанхай

Шанхай, 10-го марта 1934.

Многоуважаемый

Николай Александрович,

Уже давно, по намекам моих харбинских корреспондентов, догадался, кто такой П. И. Козодоев (и, может быть, Остромиров?) и собирался Вам написать, хотя так мало с Вами знаком¹⁴. Итак, прежде всего хочу Вам сообщить, что полученная библиографическая заметка о Н. Ф. Федорове полностью помещена во «Вратах», но что мне все же пришлось, под давлением некоторых членов нашего кружка, снабдить ее примечанием, что статья помещается в дискуссионном порядке, впредь до ознакомления редакции с ори-

гинальным трудом Н. Ф.¹⁵ Все это было вызвано тем, что три моих сообщения (по Остромирову) об учении Н. Ф. вызвали у нас, как и следовало ожидать, горячие споры и ответный доклад одного из наших членов о богословии Н. Ф. Федорова, в котором он указывал на *еретичность* основной мысли и цели учения — о *телесном* воскрешении мертвых, взгляде на литургию, евхаристию и т. д., с точки зрения православной церкви¹⁶. Я возражал ему чисто формально, ибо не обладаю достаточной эрудицией в богословских вопросах, чтобы разбираться в том, что канонично и что — нет. Во всяком случае, я лично, разумеется, ничего анти-христианского в учении Федорова найти не могу, и его проекты своей грандиозностью, смелостью мысли и широтой не могли меня не захватить. По мере возможности, я и знакомясь с его учением моих друзей. Встречал и возражения со стороны политической: странно-де, что учение Н. Ф. оставалось так долго под спудом, а теперь его чуть ли не цитируют большевистские вожди и начали выпускать книжки о нем. Не есть ли это подкоп со стороны СССР под последнюю оставшуюся у эмиграции ценность — церковь и т. д. Вероятно, со всем этим и Вам пришлось встречаться не раз. Меня лично это отнюдь не трогает, но не нужно зря дразнить гусей, и поэтому я считаю ошибкой Остромирова помещать объемистые цитаты советских авторитетов, вроде М. Горького¹⁷ и т. д. — во всяком случае, применительно к эмигрантской среде. Вот главное.

Теперь о «Вратах». Первый сборник закончен печатанием полностью, но мы решили задержать его выход в свет до Пасхи, чтобы набрать еще объявлений, иначе убыток будет слишком велик. Если он Вам придется по душе, я буду очень рад видеть Вас среди наших сотрудников, так как надеюсь, что «Врата» на первой книге не засохнут. В отношении темы — полная «карт бланш». Было бы интересно услышать Ваши возражения на указанные мною пункты. Очень интересно было бы и ответить на рецензию Кельберина (из № 9 «Чисел»)¹⁸, которую Вы должны были видеть.

Я внимательно прочитал все три выпуска «Общего Дела» и с нетерпением жду дальнейших¹⁹. Когда предполагаете их выпустить? Через совет<ского> книжн<ого> агента можно достать подлинник, но он стоит что-то около 40 долларов, а это мне не по карману, сейчас по крайней мере. <...>

Вот пока самое главное. О моих личных мыслях и вопросах в связи с федорианством было бы слишком долго писать. Во всяком случае, если не «партийцем», то «сочувствующим» можете свободно меня считать, и материал о Федорове найдет место во «Вратах». Надеюсь, что в следующем сборнике я не только снова увижу Вашу вещь, но и всех тех из ваших единомыслящих, кто захочет к нам примкнуть и кто работает как в сфере искусства, так и [в] сфере философии.

Ожидая Вашего ответа и очень интересуясь Вашим впечатлением от нашего сборника, крепко жму Вашу руку

Ваш

М. Щербаков.

В. Л. РАСТОРГУЕВ — Н. А. СЕТНИЦКОМУ

4 июня 1934. Лондон

Многоуважаемый Николай Александрович!

Очень благодарен Вам за присылку «Вселенского Дела», которое я читаю теперь с большим интересом. <...>

В Англии, к сожалению, никакой работы не ведется. Русская колония крайне малочисленна и интеллектуально истощена. Для англичан же идеи Н. Ф. Федорова вряд ли приемлемы. Bateman обращался к нескольким издателям с предложением подготовить сборник, посвященный Федорову, но всюду получал отказ.

Недавно вышла небольшая книга некоего Oscar'a Handman, называемая «The Resurrection of the Body». Я ее еще не читал. Но, м^{ожет} б^{ыть}, нам удастся поместить отзыв о ней и упомянуть об Общем Деле.

Как Вы относитесь к Советской России? Мне кажется, что там больше возможностей для Общего Дела, чем в какой-либо другой стране мира.

Желаю Вам всего самого лучшего.

Ваш В. Расторгуев.



Н. Н. ЕВРЕИНОВ

Из книги «Откровение искусства»

По З. Фрейду, *функция искусства*, как мы видели, сводится к «замещающим удовлетворениям» человека, который хочет «компенсации» за свои отречения от архаических благ, понимай — за отречение от «Эдипова комплекса». (См. главу IV, ч. 2-ю настоящей книги)*.

Разбирая эту фрейдовскую концепцию функции искусства и тот эвтелизм, коим она преисполнена в глазах цивилизации, я отметил (там же, в гл. IV), что «замещающие удовлетворения», в таком случае, даются уже *религией* и потому остается непонятным, чем тут может помочь еще *искусство*, если только не предположить, что услуги искусства могут потребоваться только в момент наступления другого «отречения», не столь уж древнего, каким является *отречение* (более или менее полное) от самой религии (в той или другой ее культовой данности).

Тогда (т. е. при таком моем предположении) история искусства, как сверхмастерства, раскрывается донельзя просто, а именно: *все то, что утрачивает свое религиозно-культовое значение* (миф, фетиш, идол, заклинательные песни, обрядовые пляски, магические действия и т. п.) *превращается* со временем в некую *игру, забаву, развлечение*, которое *осмысливается* впоследствии (при известных технических достижениях) как некая *ценность* самостоятельного значения, квалифицируемая историками словом «*искусство*» в высшем смысле этого понятия.

В качестве такового понятия, *искусство* (как я отметил уже раньше) 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 атавис-

* См. в той же главе критику фрейдовского искусствовопонимания¹.

тическому 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 (как уже сказано мною) 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.

Труднее всего провести функциональную разницу (в чем мы убедились на данных 1-й части гл. IV-й) между религией и искусством, понимаемым как сверхмастерство, потому что религия (в своем культовом проявлении) поглощала раньше — в продолжение тысячелетий и притом целиком — основную функцию искусства.

О том же, как легко спутать функцию религии с функцией искусства, было доказано мною еще в предисловии к настоящей книге, на примере с Л. Толстым и, в частности, на его исповедном письме к Н. Н. Страхову, написанном в январе 1878 года. (См. «Внушение искусства»².)

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.

* Предлог «воз» указывает на подъем, вышину (см. Толковый Словарь Даля).

** О каких именно идеалах «исконного Я» идет речь в данном определении функции искусства см. ту же главу IV-ю, ч. 2-ю.

Вот эта-то *власть воскрешения* и составляет *наивысшую эстетическую ценность* искусства, функционирующего в качестве сверхмастерства. И *нарком* еще древние египтяне называли художников-ваятелей — «сеенех», что означает «оживитель», «воскреситель»*.

Художник, достигший сверхмастерства, подобен шекспировскому Просперо, — герон «Бури», который с правом говорит о себе:

Я повелел — проснулись мертвецы;
Чтоб выпустить их — отворил я гробы
Моществом искусства моего**.

«Отворять гробы», в коих замкнуты покойники, «восстанавливать прошедшее», *воскрешать мертвое* — к этому именно и сводил смысл искусства, т. е. его главнейшую функцию, наш незабвенный мыслитель Н. Ф. Федоров. «Для ученых, — говорил он в своей «Философии общего дела», — история есть восстановление прошедшего, для народа же она есть *воскрешение*, находящееся еще только в периоде *мифического искусства*, т. е. к. ак. у народа еще нет знания, которое и поныне еще отделено от действия»***. Учение о *воскрешении* «предшественником своим имеет, — по мнению Н. Ф. Федорова, — не мифологию, а мифическое искусство, и воскрешение есть превращение его в действительное»****.

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*.

Это, так сказать, функциональный *максимум* искусства. Ну а каков же — спросим — по соображению с ним, функциональный *минимум* и *медиум* искусства? На это у философа «Общего Дела» есть такой ответ: «*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* (в глазах Н. Ф. Федорова) есть воспроизведение мира в виде храма, соединяющего в себе все искусства, причем храм, как произведение зодчества, живописи и ваяния, становится изображением земли, отда-

* Н. К. Рерих, «Твердыня пламенная». Изд. Всемирной Лиги Культуры. Нью-Йорк, 1934.

** Перевод Н. Сатина, под ред. С. А. Виноградова.

*** Том I, выпуск I названного труда, изд. в Харбине в 1926 г., стр. 36.

**** Там же, стр. 25.

ющей своих мертвецов, и неба (свод храма и иконостас), населенного 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» *.

Согласно этой «воскрешательной» функции искусства, Н. Ф. Федоров видит начало его в *восстановлении, в виде памятника, умершего* и в *молитве* **. «Из плачей, — объясняет он, — из причитаний родилось искусство; человек всем существом своим участвовал в плачах: движением рук, даже ног (такт) выражалось чувство печали. Дерево, металлы заставлял человек плакать; и из них извлекал грустные звуки... Причитания словесно рисовали образы; словесные образы переходили в живописные и т<аким> о<бразом> то, что субъективно было печалью об утратах, объективно уже являлось *восстановленными образами отцов* ***. Прежде чем человек сумел выразить свою печаль словом, он писал в воздухе руками, и первая молитва была мимическая...»

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»).

«Так, скульптура, — объясняет он, — *восстанавливает...* то, что скрыто под землею (покойников) по необходимости физической... *Живопись восстанавливает* световую и теневую сторону жившего и его внешние очертания. *Музыка...* лишь *отзвуки* переживаемого и *пережитого...* *Драма восстанавливает бывшее и жившее* уже не только в пластической и красочной полноте форм, но и в движении...» ****

Отдавая дань глубочайшего уважения этому легендарно-гуманному мыслителю, я спешу тем не менее тут же (во избежание недоразумения) 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

* Том II, стр. 241 оригинального издания. М., 1913.

** Там же, стр. 239.

*** Ср. Ч. I главы IV, где я, говоря о возникновении искусства в веках, цитирую Н. Ф. Федорова и его взгляд на египетскую скульптуру.

**** Последний абзац, — как отмечает В. А. Кожевников в сноске к нему, — напечатан во II-м томе «Философии Общего Дела» (стр. 152—153) по разрозненным наброскам и по беседам Николая Федоровича об искусстве.

взгляда на бытие, я не верю в *возможность* и не вижу *надобности* всеобщего воскресения на тех «позитивистических» началах, которые грезились 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).

Вместе с сим (как уже догадался, должно быть, читатель, на основании предшествующих глав) 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. Фрейдю), 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<имер>, 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...» *.

Далее, подход Н. Ф. Федорова к искусству напоминает своей неправильностью подход Н. Г. Чернышевского, который полагал (в «Эстетическом отношении искусства к действительности»), что, за неимением перед глазами моря, можно удовлетвориться его изображением, т. е. — за недостатком вещи — ее *суррогатом*, производством каковых и составляет назначение искусства. Приблизительно таково же назначение искусства и в глазах Федорова: лучше всего, конечно, воскресить покойников в *действительности* **; ну а коли это невозможно покамест, — примем с благодарностью «искусство подобий», т. е. «мнимое художественное восстановление».

О том, сколь велика ошибочность такого взгляда на искусство, граничащая с совершенным непониманием своей основной функции, объяснялось мною в главе IV (части 2-й) при определении специфического *идеала*, заключенного в художественных произведениях сверхмастерского ранга.

Наконец, не следует забывать, что рядом с искусством в значении сверхмастерства существует и имеет все права на существование, испокон веков, — искусство в значении не большем, чем *ма-*

* Философия Общего Дела. Т. II. С. 242: «Искусство подобий (мнимого художественного восстановления) и искусство действительности (действительное воскрешение)».

** Это *Коперниканское* искусство, по выражению Федорова, которое он противопоставлял *Птоломеевскому* искусству, под которым он подразумевал искусство подобий.

стерство, 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.

Но 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, *raison d'être* его различных видов 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.

Что 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, — ясно для каждого, кто дал себе труд ознакомиться с предшествующими главами настоящей книги.

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 сочетанья коих вырастает его предельно-творческая мощь.

«Искусство воскрешения»...

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

Неограниченно. — Вообще. — Всеохватно, по возможности: — *Всевокрешение!* — Вот *идеальная функция* сверхмастерского искусства!

А каков в этом смысл? Какова благая цель *всевокрешения* 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-памятным нам.

Я задержусь чуть-чуть на нескольких примерах!

Вот говорят: искусство — это воплощение *мечты*, идеала. — Пожалуй, то не только «фраза», если иметь в виду самую *сущность* какой-нибудь «заветной» мечты или идеала.

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 счастливого обладателя, 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* долог от моего сознания или только не вполне осознанный мной раньше образ родственного мне мечтателя, для которого аналогичная покупка нужна, скажем, ради инфантильного тщеславия (когда мне было 5 лет, я мечтал, помнится, о золотых сапогах!) или которому такой стол из красного дерева нужен как один из признаков достатка, зажиточности и, значит, — известного могущества (вспомним «волю к власти» Фридриха Ницше!) или только для того, чтобы соблазнить Марью Ивановну, которая «снобировует», «эстетничает» и воображение которой можно пленить образом человека, занимающегося среди дорогой изящной обстановки! или же такой стол желателен, чтобы досадить наглым соперникам, не дающим покоя своим чванством и кичащимся своим богатством и «вкусом» («inferiority complex» А. Адлера³)! или, м<ожет> б<ыть>, в воспоминанье о любимейшем родственнике или друге, отдававшем предпочтение, перед прочею, — мебели из красного дерева! и т. п.

Искусство, способное *обнаружить* — путем показа на другом — *меня самого* (такого *поверхностного*, казалось, в своей прозаической мечте о «столе из красного дерева», 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.* — Рядом с таким искусством или, вернее, рядом с таким пониманием искусства, поистине жалкою кажется сентенция о нем как о «воплощении мечты» в устах горе-эстетиков типа Н. Г. Чернышевского: мол, коли *мечтаешь* прокатиться в Венецию, но сие тебе не по карману, — купи открытку с видом Венеции и скользи себе «вприглядку» по каналам, пока не надоест!.. Слабо!

Как я давеча заметил, — мечта мечте рознь! Одно дело — *конкретное желание* напиться, скажем, чаю с вареньем — желанье, облеченное в эвфемистическую форму «мечты»; другое дело — *подлинная мечта*, которая никогда не бывает конкретной, 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.

Мечты, которыми тайно живет человечество, потому и мечты, что *не-конкретные желания* — слишком хорошо нам *известные* в нашей житейской борьбе за их осуществление.

Мы большей частью не знаем вполне ясно и подробно наших интимнейших желаний. Предмет нашей мечты, грезы, наш лелеемый идеал остается *сокровенным* для нас и часто совсем затененным для нашего сознания «трезвой действительностью».

Помню, меня ужасно удивило однажды мое двойственное отношение к знаменитому артисту X, которого я полагал, что ненавижу как человека, невзирая на его огромный талант, и что, — выдайся случай остаться с ним наедине в «укромной обстановке», — я бы, что называется, изничтожил его своим презрением, а во сне, пожалуй, и убил бы его или избил (согласно фрейдовскому толкованию сновидений как «исполнений наших тайных желаний»). И что же? — Когда мне этот X. приснился как раз в требуемой обстановке, с глазу на глаз, — я оказался чрезвычайно нежен к нему в своем обращении, льстивым даже, заискивающим и наслаждался его обществом, держа себя, как говорится, совсем «неподобающим образом». Эге! — сказал я себе, по пробуждении, — вот и доверяйся себе после этого! Мечтал расправиться с этим «субъектом», а когда дело дошло до осуществления такой мечты, — чуть не стал целоваться с намеченной жертвой!

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. Гоголь⁴) 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» наше-го смятенного «дневной» *суетолокой Я!*

Но 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 е вне всякой мысли о мести, хочет просто война и преступника, в глазах нашего современного *Я!* 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*.



**ИЗ ИСТОРИИ
FEDOROVIANA PRAGENSIA**

**<ОБРАЩЕНИЕ ЧЕХОСЛОВАЦКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО МУЗЕЯ
К ЛИЦАМ И ОРГАНИЗАЦИЯМ ОБ ОТКРЫТИИ СОБРАНИЯ
FEDOROVIANA PRAGENSIA. 20 МАЯ 1933 г.>¹**

NÁRODNÍ MUSEUM
V PRAZE

20 kvetna 1933

Милостивые Государи,

Настоящим доводим до Вашего сведения, что с апреля месяца сего года при Чешкословенском Национальном Музее основано отделение «Феодоровиана Прагенсия», специально посвященное сбору и хранению материалов, относящихся к автору «Философии Общего Дела» — Николаю Федоровичу *Федорову* (1828—1903). Повсеместный и все растущий интерес к этому мыслителю позволяет нам надеяться, что инициатива Национального Музея встретит сочувствие и оправдание как со стороны общественных кругов, так и отдельных лиц, занимающихся вопросами духовной жизни и делания.

Предполагая в Вас, М. М. Г. Г., интерес к своему начинанию, Феодоровиана Прагенсия обращается к Вам с просьбой и предложением присылать соответствующие материалы, в порядке обмена. К настоящему времени Феодоровиана Прагенсия располагает следующими изданиями (см. список), дубликаты которых может Вам предложить.

Примите уверения в совершенном почтении
Dr. Josef Volf.

Список имеющихся изданий:

1. Н. Ф. Федоров. Философия Общего Дела, том 1, выпуски 1, 2, 3.
 2. Смертобожничество, догматические очерки.
-

3. А. Остромиров — Н. Ф. Федоров и современность, очерки:
Биография Н. Ф. Федорова
Проективизм
Организация мировоздействия
Острые мирового кризиса.
4. А. К. Горностаев — Перед лицом смерти (Толстой и Федоров).
5. А. К. Горностаев — Рай на земле (Достоевский и Федоров).
6. Н. А. Сетницкий — О конечном идеале.
7. Г. Г. Гежелинский — Заметки об искусстве.
8. Фотографии Н. Ф. Федорова.

**<СПИСОК ЛИЦ И ОРГАНИЗАЦИЙ,
КОТОРЫМ ПЛАНИРОВАЛОСЬ ПОСЛАТЬ И ПОСЫЛАЛОСЬ
ОБЪЯВЛЕНИЕ ОБ ОТКРЫТИИ СОБРАНИЯ
FEDOROVIANA PRAGENSIA>²**

Оповещение об открытии *Fedoroviana Pragensia* посылается от имени Нац<ионального> Музея CSR следующим лицам:

о. С. Булгаков	В. Н. Ильин	С. О. Гессен
Н. А. Сетницкий	М. Н. Стоюнина	«Современные Записки»
Румянцевская библиотека	Н. О. Лосский	Г. Адамович
Ив. Лукаш	пр. Бицилли	Бохан
«Новый Град»	П. С. Боранецкий	Л. П. Карсавин
Н. В. Устрялов	«Утверждения»	В. Э. Сеземан
М. Горький	Эстонская группа	Пр. Ляцкий
В. Н. Тукалевский	Acta Akad<emiae> Velehrad<ensis> ³	П. Н. Малевский-Малевич
С. Н. Николаев	пр. Фатеев	Ф. А. Степун
Н. А. Бердяев	пр. Вилков	Ф. Ф. Кубка
г. Кайзерлинг	пр. Вергун	Д. И. Мейснер («Посл<едние> Новости»)
пр. Здзеховский	Л. Пастернак	г. Гоппе
В. Вилинский	«Русский Очаг» ⁴	В. И. Немирович-Данченко
П. Н. Савицкий	Библ<иотека> Земгора ⁵	пр. Бубнов пр. Кулаковский
пр. Чижевский	Р. Якобсон	Газета «Россия и Славянство»

А. Н. ФАТЕЕВ — Й. ВОЛЬФУ⁶

14 июня 1933. Прага

Господину Директору
Национального Музея в Праге
Доктору Вольфу

Милостивый Государь!

Я имел честь получить от Вас письмо о Вашем начинании «Федоровиана Прагенсия». Принося Вам благодарность за оказанное внимание, приветствую это начинание, касающееся русского философа-социолога, главной жизненной целью которого было служение всечеловеческому, а не надчеловеческому идеалу, т. е. исследованию культуры всечеловека, а не культур-юберменша.

Примите уверение в совершенном почтении

А. Фатеев

14/VI 1933

ЧЕХОСЛОВАЦКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ МУЗЕЙ —

Н. А. СЕТНИЦКОМУ⁷

Август 1933. Прага

**NÁRODNÍ MUSEUM
V PRAZE**

Милостивый Государь,
Многоуважаемый Николай Александрович!

Дирекция Чехословацкого Национального Музея имеет честь принести Вам глубокую благодарность за внимание и помощь, проявленные Вами в деле организации Федоровского отделения Музея.

При открытии «Федоровиана Прагенсия» Дирекция Национального Музея руководилась стремлением сохранить память о выдающемся русском культурном работнике Н. Ф. Федорове, который, в качестве поборника идеи Славянского единения, одинаково близок каждому Славянскому народу; а как музейный деятель — особенно дорог нашему учреждению.

Сотрудничество такого выдающегося знатока федоровской Философии Общего Дела, — каким являетесь Вы, имеет для Музея совершенно исключительное значение, и мы выражаем твердую уверенность в том, что Вы не откажетесь содействовать дальнейшему развитию Федоровиана Прагенсия.

Примите уверения в совершенном почтении

Dr. Josef Volf.

ПАМЯТИ Н. Ф. ФЕДОРОВА⁸

Библиотека получила от Народного Музея в Праге предложение принять участие в выставке, устраиваемой Музеем (Fedoroviana Pragensia), посвященной памяти рус<ского> философа Н. Ф. Федорова, в связи с 30-тилетием со дня его смерти (1903—1933).

Библиотека, идя навстречу этому начинанию, доводит до сведения читателей о выставке, устраиваемой Народным Музеем в помещении Музея, и вполне разделяя мнение русских великих людей (Достоевский, Толстой, Соловьев), что учение Н. Ф. Федорова заслуживает серьезного и вдумчивого изучения, ибо основной его жизненной задачей было разрешение социальной проблемы и утверждение совершенного общественного строя, приводит ниже список литературы, имеющейся в библиотеке, посвященной Н. Ф. Федорову и его философской системе.

I. Труды и письма Н. Ф. Федорова:

1. Философия Общего Дела. Статьи, мысли и письма Н. Ф. Федорова. Т. I, вып. I—III.
2. Из переписки Н. Ф. Федорова с В. А. Кожевниковым. О Туркестане. (Версты, 3, [1]928, с. 278—288).
3. Из посмертных рукописей Н. Ф. Федорова (Путь, 18, [1]929).
4. Н. Ф. Федоров. Из третьего тома его философии «Общего Дела». (Путь, 10, [1]928, с. 3—42).

II. Труды других авторов:

5. Н. Бердяев. Три юбилея. (Путь, II, 928, с. 88—94).
 6. Вселенское Дело, сб. 2, [1]934 г. (посвященный пропаганде идей Н. Ф. Федорова).
 7. А. К. Горностаев. Перед лицом смерти (Л. Толстой и Н. Ф. Федоров).
 8. Его же. Рай на земле (Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров).
 9. В. Н. Ильин. О религиозном и философском мировоззрении Н. Федорова.
 10. А. Остромиров. Н. Ф. Федоров и современность. Вып. I—IV. Здесь:
 - а) Биография Н. Ф. Федорова.
 - б) Проективизм и борьба со смертью.
 - в) Организация мировоздействия.
 - г) Острые мирового кризиса.
 11. Н. А. Сетницкий. О конечном идеале.
 12. Его же. Капиталистический строй в изображении Н. Ф. Федорова (Версты, 3, [1]928, с. 261—277).
 13. Его же. СССР, Китай и Япония (Начальные пути регуляции).
-

К. А. ЧХЕИДЗЕ — ОСТРЧИЛУ⁹

19 апреля 1934. Прага

Господину доктору Острчилу;
библиотека господина Президента Ч. С. Р.

19 апреля 1934

Глубокоуважаемый господин доктор,
позвольте просить Вас принять прилагаемый сборник «Вселенское Дело», № 2, 1934, как дар авторов этого сборника — библиотеке господина Президента Ч. С. Р.

В предположении, что это издание вызовет Ваш, г. доктор, интерес — привожу некоторые занимательные сведения о нем.

В 1913—1914 гг. в России вышел сборник «Вселенское Дело» № 1-ый, посвященный разработке проблем, поставленных Николаем Федоровичем Федоровым в его «Философии Общего Дела». В этом сборнике приняли участие профессор Бахметьев, известный поэт и деятель Валерий Брюсов, далее — писатели и публицисты: Любовь Столица, А. Горностаев, Иона Брихничев (который был секретарем комитета Помощи Голодающим в 1921—[19]22 г. в РСФСР) и много других. В течение двадцати лет последователи «Философии Общего Дела», находящиеся внутри Советской России и вне ее, пытались возобновить совместные усилия — и лишь в настоящий момент это им удалось сделать.

В сборнике «Вселенское Дело» № 2 приводятся материалы, относящиеся к Н. Ф. Федорову, Л. Н. Толстому, В. С. Соловьеву, Ф. М. Достоевскому, Н. П. Петерсону, В. А. Кожевникову, рядом с их собственными писаниями.

Достоин интереса также и то обстоятельство, что впервые в истории русской революции граждане Советского Союза сотрудничают в одном и том же издании с эмигрантами. В списке авторов встречается имя профессора Н. В. Устрялова, идейного вождя «сменовеховцев» и значительной части современной советской интеллигенции. Далее: — А. К. Горностаев находится в настоящий момент в концентрационном лагере в СССР; В. Муравьев — недавно скончался, находясь в ссылке, в Нарыме. Павел Лучицкий, Г. Г. Гежелинский и Д. С. Кононов — гражданства СССР. Другие авторы, напр., В. Александров^{9а}, С. Чуев, А. Несмелов — эмигранты; Я. Калоускова — иностранка.

Чешский читатель этого сборника, наверное, заметит очерк, посвященный Федоровскому отделению Национального Музея в Праге. В течение последнего года Федоровское отделение Музея деятельно собирало материалы и в настоящий момент готовится к устройству выставки.

Прошу Вас, глубокоуважаемый господин доктор, принять мои уверения в преданности и готовности к услугам.

ФЕДОРОВИАНА ПРАГЕНЗИА
(«Venkov». 24 мая 1934)¹⁰

...Литературный Архив Национального Музея устраивает выставку Федоровiana Прагензиа. Выставка эта посвящена русскому мыслителю Ник. Фед. Федорову, известному противнику Л. Толстого и его учения о непротивлении злу. Через тридцать лет после смерти Ф<едоро>ва (1903) и накануне 25-тия смерти Т<олсто>го (1910) мир приходит к признанию русского мыслителя-философа, учение которого не было в ореоле славы, и тем не менее имело значительное влияние на учение Тол<сто>го и взгляды Ф. М. Дост<оевско>го. Помимо Москвы, где имеется значительный круг последователей Ф<едоро>ва, только в Харбине и в Праге сосредоточены литературные памятники о Ф<едоро>ве. В Праге, благодаря содействию управляющего Литер<атурным> Архивом др. М. Новотного и русского писателя К. А. Ч<хеид>зе, было собрано огромное количество всевозможных материалов о Ф<едоро>ве; благодаря дружеской поддержке г. директора Музея, др. И. Вольфа, в настоящий момент открывается выставка. Нужно сказать, что в этом отношении Прага идет сейчас на первом месте, так как после Москвы имеет особенно выдающиеся материалы к изучению федоровского учения, основатель которого, помимо всего прочего, был апостолом Славянства; его учение привлекает к себе внимание целого света. На этой выставке представлены издания со всех концов мира, там (в копии) имеются автографы Ф<едоро>ва, его фотографии, снятые после его кончины (при жизни Ф<едор>ов не желал быть нарисованным или снятым). Центр федоровского движения Харбин — обширно представлен в брошюрах Горностаева (напр<имер>, о влиянии Ф<едоро>ва на Дост<оевско>го), есть тут, наконец, и японские издания, оригинальные японские рукописи, корректуры, рецензии японских и китайских газет¹¹. Привлекают внимание заголовки газетных статей; появившихся на русском Д<альнем> Востоке: «мудрейших из мудрых», «о разоружении»¹², вернее — перевооружении, так как Ф<едор>ов писал, что армии, вместо убийства людей, должны быть подготовлены к бою с природой — против засухи, дождей и пр. Имеется еще единственная в своем роде коллекция рукописных материалов, там встречаются, напр<имер>, темы о религиозном оправдании революции. Сверх иностранных изданий имеются и чехословацкие, напр<имер>, статья доц. Чижевского (Либерец), «Слявише Рундшау», «Розгледы», «Акце» (работы К. А. Ч<хеид>зе, В. Ильина, проф. Иво Бауше, переводы Софии Погорецкой)¹³. Далее — расположены издания из Парижа, Брюсселя, Таллина, Варшавы, Нью-Йорка, Москвы, Лондона, Белграда¹⁴. В этом отношении выставка чрезвычайно интересна и заслуживает полного внимания.

<СООБЩЕНИЕ О ВЫСТАВКЕ ПАМЯТИ Н. Ф. ФЕДОРОВА>¹⁵
(«Národní Politika». 24 мая 1934)

Национальный Музей в Праге подготавливает выставку в память русского философа Н. Ф. Федорова, которая будет открыта в субботу 26—V. Это начинание является актом преклонения перед Н. Ф. Федоровым некоторых русских писателей, живущих в Праге, и наших музейных работников с директором г. доктором И. Вольфом во главе. Ф<едоро>в, современник Толстого и Соловьева, имел большое влияние на обоих поименованных писателей. Дост<оевски>й считал идеи Федорова *своими*, Соло<вье>в называл его учителем и утешителем, а Т<олст>ой говорил, что Ф<едор>ов — святой и что он гордится тем, что живет одновременно с Ф<едоровым>. Н. Ф. Ф<едоро>ва называют иногда «оправданием 1000-летней истории России»¹⁶, м<ожет> б<ыть>, именно потому, что в свое время «просмотрели». Ф<едор>ов учит, каким образом избежать войн между народами, как сделать, чтобы «вся сила человечества, техника, наука соединились в великом наступлении против катастроф, несчастий, болезней и смерти». Библиотека Нац<ионального> Музея недавно основала особое федоровское отделение, в нем сосредоточивается всевозможный, часто очень интересный материал, рукописные памятники, фотографии, печатные произведения и т. д. Выставка будет представлять собою очень разнообразную картину, которая сможет занять внимание как специалиста, так и каждого любознательного наблюдателя.

**РЕЧЬ К. А. ЧХЕИДЗЕ НА ОТКРЫТИИ ВЫСТАВКИ
К 30-ЛЕТИЮ СО ДНЯ СМЕРТИ Н. Ф. ФЕДОРОВА¹⁷**

по-чешски:

Прежде всего моею приятной обязанностью является выражение искренней благодарности ч<ехо>с<ловацкому> государству, которое предоставило нам возможность посвящать свои силы культурной работе, на основе полной независимости. Далее наша благодарность принадлежит Нац<иональному> Музею, а в особенности г. директору др. Вольфу и др. М. Новотному, которые, с редкой ласковостью (радушием) и жертвенностью приняли участие в основании F<edoroviana> Pr<agensia> и, благодаря этому, споспешествовали открытию настоящей выставки. Я убежден, что их благородное (возвышенное) внимание в отношении русской культуры будет отмечено навсегда, и что это так, уже сейчас имею доказательства. В недавно вышедшем сборни-

ке «Вселенское» Дело», который составляет часть выставки, читаем следующие слова: «Мы надеемся, что F<edoroviana> Pr<agensia> сделается центром изучения и объединения всех лиц, работающих на осуществление идей “Философии Общего Дела”, во всех странах света»¹⁸.

Позвольте закончить несколькими словами по-русски. Сердце учения Ник. Фед. Федорова состоит в объединении человечества на путях творчества любви. Его любовь универсальна. Она обгоняет века, устремляясь к «конечному идеалу». Она преодолевает время, восстанавливая в сознании человечества его долг в отношении ушедших поколений. В известном смысле, то здание, в котором мы находимся (музей), может считаться символом всего учения Н. Ф. Федорова. Не является ли Музей бессмертным соединительным звеном между веками прошлыми и грядущими?! То, что выставка происходит в здании Национального Музея высококультурной славянской страны, наполняет мою душу великим удовлетворением... Я верю, что здесь заключено благое предзнаменование Общему Делу...

**П. Н. САВИЦКИЙ —
ЧЕХОСЛОВАЦКОМУ НАЦИОНАЛЬНОМУ МУЗЕЮ¹⁹**

В Народный Музей в Праге. Прага, 1-го июня 1934 г.

Глубокоуважаемые коллеги,

позвольте приветствовать Вашу инициативу по изучению творений и жизни великого русского философа Н. Ф. Федорова. От души желаю успешного развития этому Вашему начинанию.

В евразийских изданиях, выходявших при моем и моих идеологических друзей участии, помещен длинный ряд статей и заметок, посвященных Н. Ф. Федорову. Большинство из них доставлено в основанную Вами коллекцию Константином Александровичем Чхеидзе. Отмечу, что 100-летие со дня рождения Н. Ф. Федорова (1828—1928) было отмечено в «Евразийской Хронике», журнале, выходявшем под моей редакцией, особой статьей (выпуск X; Париж, 1928). В связи с исполнившимся тридцатилетием со дня его смерти, очередное собрание руководимого мною семинария по руссиеведению будет посвящено обсуждению сборника «Вселенское Дело»²⁰, недавно вышедшего в Риге²¹ и заключающего в себе богатые материалы по философии Н. Ф. Федорова.

Прошу верить чувствам моего искреннего уважения и сердечной преданности.

П. Савицкий.

К. А. ЧХЕИДЗЕ. ИЗ «ВОСПОМИНАНИЙ»²²

Едва ли можно найти событие или явление, личной или общественной жизни, не обладающее лицом и изнанкой, не заключающее в себе элементов отрицательных одновременно с положительными. Есть ли что-либо ужаснее, мучительнее, грознее смерти? Возможно ли примириться со смертью существа, полного красоты, добра, любви? Которое на всем пути жизни дарило свет и радость, не знало зла, находило удовлетворение и счастье в самопожертвовании, в том, чтобы согреть и утешать своим ласковым, чудным сердцем? — И приходит роковая минута; нечто Неизвестное, Безжалостное, Чудовищное выбрасывает из мрака невидимый меч и отсекает, и это лучезарное существо перестает жить, умирает, гаснет, как солнце, упавшее за черную гору.

Академик Вл. И. Вернадский в ожидании смерти написал: «никакого страха. Тело распадется на атомы, может быть изотопы» (приведено в книге И. Забелина «Эконом<ическая> геогр<афия> и наука будущего». Москва, 1970)²³. Можно преклониться перед таким стоицизмом великого ученого, поскольку он говорит о себе, о своей смерти. Но невозможно, мне кажется, представить себе, чтобы он повторил свои слова «атомы, изотопы», стоя над умирающей матерью, сыном, любимым существом. Аналогичные мысли и чувства высказывал Вл. Соловьев в эссе «Смысл любви»: «Кроме страха и равнодушия в отношении смерти — одинаково недостойных мыслящего и любящего существа — есть еще и третье отношение: борьба со смертью и торжество над смертью. Дело идет не о своей смерти... но о смерти других, любимых существ, к которой беспристрастное отношение для любящего невозможно. Резигнация в этом случае была бы требованием разума только в том случае, если бы смерть человека была бы абсолютно неизбежным исходом. Но это всегда лишь предполагают, но никогда не доказывают — и не без причины, ибо доказать это невозможно. Что при *известных условиях* смерть необходима, об этом нет спора; но что эти условия суть *единственно* возможные, что их *нельзя изменить*, и что смерть, следовательно, есть необходимость *безусловная* — для этого нет даже тени разумного основания».

Смерть необходима, «в известных условиях», в условиях становящегося мира, в качестве отбирающего фактора бытия, в качестве его великого регулятора — таково заключение другого крупного мыслителя, С. И. Метальникова²⁴ (в свое время был вице-президентом Пастеровского института в Париже). Без смерти, как великого (и жестокого) регулятора бытия, низшие организмы, размножающиеся с головокружительной быстротой,

поглотили бы и уничтожили высшие организмы. В этом смысле старая чешская сказка о старике и старухе, желавших уничтожения смерти, а потом, когда размножились гады и насекомые, призывавшие смерть, преисполнена глубокой мудрости.

Не примириться со смертью, а признать с терзающей душу и сердце болью ее временную необходимость и с твердым упованием на победу над ней в неопределенно далеком будущем, только лишь это остается человеку на современном этапе развития его сознания и его мощи над природой.

«Изнанка» парижских событий заключалась в фиаско евразийского движения. А «лицевая», положительная сторона в том, что, борясь с различными «уклонами» парижских друзей-недрузей, в том числе с «Федоровским уклоном», волей, а больше неволей, пришлось вплотную подойти к этому мыслителю и его ученью²⁵. Подойти, как Савл подошел к христианству, с тем чтобы превратиться в Павла.

Можно привести длинный ряд авторов, подходивших к Н. Ф. Федорову, этой «огненной точке» первой величины, этому «гениальному безумцу» (апостол Павел говорил, что христианство — «безумие для эллинов»²⁶), чтобы бороться с ним, принять или отвергнуть его. Достоевский «принял мысли Федорова, как свои», Вл. Соловьев признал в нем «своего учителя и утешителя», Лев Толстой сначала увлекся Федоровым, позже отошел от него, никогда, однако, не переставая в своих произведениях «оглядываться» на учение человека, о котором говорил, что он, Толстой, гордится быть его современником (замечательный анализ отношений Федоров — Толстой дан в небольшой книге «Перед лицом смерти» А. Горностаева; по-чешски вышла в 1933 г. «Смерть Ивана Ильича» и «Крейцера соната» не могут быть поняты до конца безотносительно к учению Федорова). О. С. <ергий> Булгаков, Н. А. Бердяев, Н. В. Устрялов высоко оценивали систему этого «загадочного мыслителя». «Ее несравненный, головокружительный оптимизм пригоден для уловления душ. В ней есть нечто современное, от эпохи масс. Эта система мифическая, особенно в наш век, когда человечество явно тоскует по новому или обновленному мифу... Учение Федорова представляет собой героическую попытку оживить христианскую идею в истории, непосредственно связав ее с лейтмотивом современной цивилизации. Христианизировать технический прогресс, технизировать и тем самым модернизировать историческое христианство» (Н. В. Устрялов. «Наше время». 1934 г.). Для конца двадцатых и тридцатых лет весьма важно было отношение к Федорову Максима Горького. Имеются (как уже говорилось) документальные данные глубокого интереса Горького к Федорову. По разным соображениям Горький считал необходимым

затушевывать этот свой интерес, оборвать отношения с центральной фигурой «федоровской атмосферы», с Н. А. Сетницким²⁷. Однако на съезде советских писателей в 1934 г. Горький с достаточной яркостью выразил свою приверженность к этой «атмосфере», когда говорил об Икаре и ковче-самолете, о сказке о живой и мертвой воде, о достижении бессмертия, вообще о реализации мечты в действительности²⁸.

Последователи (или почитатели) Федорова в двадцатые и тридцатые годы находились в Москве и Харбине. Необходимо подчеркнуть, что они никогда не ставили себе целью создать «организацию» или хотя бы «движение», «группировку» или нечто подобное, что могло бы вызвать подозрительное или неодобрительное отношение властей. По самой своей сути «федоровство» не рассчитано на «политическое действие»; оно имеет значение своеобразного маяка, «пучка света», обращенного в туманность будущих веков. Авторы, разделяющие учение своего верховного мастера (человека в высшей степени скромного), стараются наметить пути развития человечества, «подсказать» человечеству, куда следовало бы идти, о реализации чего следует действительно мечтать. Уже названия книг, например, Сетницкого говорят именно о таком понимании своих задач: «О конечном идеале», «Организация мировоздействия»²⁹ и т. п. Сетницкий взялся за переиздание сочинения Федорова «Философия общего дела» и его популяризацию. С ним сотрудничало несколько авторов³⁰. Возвратившись из Парижа в Прагу, я стал переписываться с Сетницким³¹ (виза Сибири, а чаще виза Сингапур), помогать ему. В 1930/31 гг. возникла идея создать (помимо Москвы и Харбина) «федоровский очаг» и в Праге³². «Очаг» для сосредоточения литературы самого Федорова и о Федорове. Этой идее сочувствовал тогдашний директор Национального музея в Праге Йозеф Вольф и заведующий литературным архивом д-р Милослав Новотный. Вольф производил впечатление глубокомысленного авторитетного деятеля, сочетающего в себе добродушие с умением руководить. М. Новотный — прекрасный образец разносторонне образованного, в высшей степени плодотворного и принципиального литературного и музейного работника. Всегда дельный, всегда конкретный, умеющий пошутить, но и при случае «коснуться острым скальпелем критики», он оставил добрую по себе память у всех, кто его знал. М. Новотный хорошо разбирался в истории русской философии и литературы, и, можно сказать, «мгновенно» оценил значение и место Федорова в истории русской мысли. В 1933 году, по случаю тридцатой годовщины смерти Федорова, в Национальном музее была устроена небольшая выставка³³.

Через Сетницкого я установил знакомство с другим замечательным «харбинским автором», Н. В. Устряловым, который

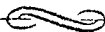
оставил неизгладимый след в истории умственного, отчасти и политического, развития России после революции³⁴. Его произведения, в особенности сборники статей «Под знаком революции» и «Наше время», имеют эпохальное значение и будут служить первоклассными источниками при написании объективной, чуждой пристрастий, истории России революционных лет.

Н. В. Устрялов — в молодости доцент Московского университета, во время гражданской войны был министром информации в правительстве адмирала Колчака. После краха «белого движения», находясь в Харбине, он обратился к русской интеллигенции по обе стороны рубежа с призывом сотрудничать с советской властью. Незадолго до войны 1914 года в России вышел сборник «Вехи», в котором крупнейшие представители тогдашней русской общественности (Струве, П. Новгородцев и др.) намечали «вехи» исторического развития России. Революционно-демократическая часть интеллигенции восприняла этот сборник как признание поражения революционного движения, особенно ярко проявившегося в 1904—1905 гг., и как призыв найти общий язык с императорской властью. Устрялов в 1920/22 гг. предложил русской интеллигенции «сменить вехи» (отсюда все движение, основанное Устряловым, получило название «сменовеховство»), установить контакт с советским правительством и честно работать с ним на благо Новой России. Несомненно, «сменовеховство» сыграло исключительно большую роль в перестройке психологии русской интеллигенции во «внутренней» и «внешней» (эмигрантской) России. Между «сменовеховством» и евразийством было много общего. Водораздел проходил по такой линии: «сменовеховцы» приспособляли «свой вклад» к генеральной линии ведущих деятелей Советской России, а евразийцы стремились сохранить самостоятельную роль своего «вклада».

После вторжения Японии на материк и образования Манджу-Го (1931/32 гг.) директор печатного агентства в Праге, В. Швиговский³⁵, знавший о моих связях с Харбином, предложил мне наладить сообщения о событиях на Дальнем Востоке от «собственного корреспондента». Таким «собственным корреспондентом» согласился стать Устрялов, посылавший статьи через меня Швиговскому (под псевдонимом д-р Лоу). В Швиговского я изобразил в своей книге «Страна Прометея» в главе «На минуту в Европу»³⁶. Швиговский узнал себя, прочитав эту книгу, и, смеясь, сказал: «я не виноват, что я такой... виновата моя должность и наше сумасшедшее время». Швиговский нередко вслух вспоминал о своей жизни и работе в России (в Одессе и Киеве), подробно рассказывал о своем знакомстве с молодым

Л. Троцким (Троцкий в своих воспоминаниях уделяет некоторое место Швиговскому). Швиговский признавал несомненные ораторские, организаторские и дипломатические таланты Троцкого, но при этом отмечал его склонность к эффектам и театральности. «Свои выступления, позы и жесты Троцкий разучивал перед зеркалом; любовался своим великолепием». — Какая разница со Сталиным, который — до времени — предпочитал таиться в тени, перед прыжком; издевался над «трубадуром и барабанщиком» Троцким.

Советским гражданам, жившим в Харбине (в большинстве случаев они работали на Китайской Восточной железной дороге, которую построило царское правительство и которую советская власть передала Китаю), предложено было советскими органами подготовиться к переезду в СССР к 1935 году. Перед Сетницким и Устряловым возник своего рода «рубикон». Возвратиться значило прекратить публицистическую деятельность, рассчитывать лишь на предоставление возможности продолжать академическую работу в советских условиях. Отказаться от переезда, перейти на эмигрантское положение, представлялось недопустимым с морально-гражданской точки зрения. Была возможность перебраться с семьями в Америку, найти приют и почву для работы при Музее имени художника Николая Рериха в Нью-Йорке или в основанной писателем Георгием Гребенщиковым культурной обители «Чураевка» (штат Коннектикут). С Гребенщиковым у меня были давние дружеские отношения, и я обещал Устрялову и Сетницкому обеспечить радушный прием в «Чураевке» (Гребенщиков тогда еще не разошелся с Музеем Рериха)³⁷. Однако оба моих друга решили идти на риск во имя сохранения «морального лица». В спешном порядке Сетницкий переслал все «федоровские материалы» виа Сингапур в Прагу, где они и сейчас хранятся в отделении «Федоровиана Прагензия» на Страгове. Сюда же переслал свои архивы и Устрялов³⁸. В Москве Устрялов получил кафедру в Педагогическом институте, а Сетницкий назначение в Академию наук. Через непродолжительное время оба были отправлены в лагерь, где оба и погибли...³⁹ В 1965 году дочь Сетницкого, Ольга, научная работница, приехав в качестве туристки в Прагу, разыскала меня и с тех пор постоянно пересылает всю советскую литературу, где говорится о Федорове, для «Федоровиана Прагензия» (такой литературы появляется все большее количество), а иногда говорится и об ее отце⁴⁰.



ИЗ РАБОТ ПОСЛЕДНИХ ЛЕТ

В. МЕДЕНИЦА

Тени забытых предков

По свидетельству самого Николая Федорова, его мировоззрение, по сути, сформировалось уже где-то к 1850 г., однако на протяжении многих лет он свое учение передавал исключительно устным путем, в беседах и разговорах, в связи с чем и называли его «Московским Сократом» (С. Булгаков). «Пятьдесят два года исполнилось, — написал Федоров незадолго до своей смерти в 1903 г., — от зарождения этой мысли, плана, который мне казался и кажется самым великим и вместе самым простым, естественным, не выдуманным, а самую природою рожденным! Мысль, что чрез нас, чрез разумные существа, природа достигнет полноты самосознания и самоуправления, воссоздаст все разрушенное и разрушаемое по ее еще слепоте и тем исполнит волю Бога, делаясь подобием Его, Создателя своего — может ли быть эта мысль неестественною?!» * Только в 1878 г. в ответ на просьбу Достоевского ознакомить его подробнее со своими идеями, Федоров изложил их в более полной и более систематичной форме. Из этого изложения выросла большая работа под пространным названием «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства. Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим».

В центре размышлений Федорова — два проекта: проект воскрешения всех умерших поколений и проект регуляции универсума. Нравственной, или, по выражению Федорова, «супраморалистической» основой этих проектов (закрывающих в себе задачу

* *Федоров Н. Ф.* Полн. собр. соч.: В 4 т. Т. IV. М., 1999. С. 165. Далее ссылки на Собрание сочинений Н. Ф. Федорова в 4 томах с дополнительным томом (М., 1995—2000) даются в скобках после цитаты. Римская цифра указывает том, арабская — страницу, дополнительный том обозначен как «Д.».

человечества в целом) является долг сыновей по отношению к отцам, долг жизни и ее возвращения. Следовательно, конкретная цель всех «сынов человеческих» заключается в том, чтобы они объединились в родственное сообщество («психократия»), существование которого зиждется не на внешних принуждениях и нажимах, как в современных правовых формах, а на внутреннем чувстве всепроникающей любви сыновей и дочерей человеческих, на взаимном сознании всех членов этого общества. Причем они полностью *открыты* друг другу и вооружены соборным умом, т. е. волей, знанием и чувством (нравственность, наука, искусство), а прежде всего верой в Пресвятую Троицу, этот вечный собор неслиянных и нераздельных личностей, который у Федорова становится Альфой и Омегой, исходной точкой и увенчанием, образцом истинного коллектива людей, работающих в деле воскрешения всех умерших поколений. К этому относится и федоровская критика философии как знания, оторванного от действия, прежде всего кантовской философии, которая, как считает Федоров, разделив разум на теоретический и практический, безнадежно отделила сферу знаний от сферы деятельности, вместо того чтобы в одном супраморалистическом синтезе объединить не только ум, а все силы человеческие и вместо отвлеченного категорического императива выдвинуть живой, конкретный, всем понятный приказ: «Воскрешай!» Речь идет не о том, «чтобы человек в своем действии всегда брал человека как цель и никогда как средство» (Кант), проблема заключается в том, *какого человека и когдашнего*. Если жизнь — добро, а смерть — зло, как говорит Федоров, если человек — цель, то это добро должно быть распространено на *всегдашнего* человека, на человека во всех временах, на потомка в равной мере, как и на предка, на живого столько же, сколько и на умершего. Тогда действительно единственным и беспрекословным императивом, который может возникнуть перед человеческой совестью и его свободой, точнее, императивом, который ставит сама эта свобода, — становится императив воскрешения. Без этого императива нет нравственности, которая может быть по-настоящему действующей, нет этики, которая может быть оправданной.

Критика Федорова распространяется и на философию его современника Ницше, восславляющую влечение к власти у сверхчеловека, тогда как он, отмечает Федоров, по сути не отличается от тех слабых, которых презирает, так как он с ними равен в самом существенном — в смертности. Сверхчеловеку Ницше лучше было бы вести борьбу против смерти, причем не только своей собственной, а смерти всех, он должен бы проповедовать религию одного-единственного, сознательного и свободного возвращения, вместо весьма сомнительной языческой теории вечного возвращения постоянно одного и того же, т. е. бессмысленного, несвободного и бес-

конечного вращения колеса бытия. Вместо «Amor fati!» он должен был крикнуть: «Odium fati!», чем и заслужил бы свое название сверхчеловека и из блудного сына превратился бы в сына человеческого — сына-воскресителя.

Итак, в целях осуществления этих проектов, Федоров строит собственную концепцию величественного храма-музея, представляющего своего рода религиозное учреждение. Это место собрания сыновей во имя активной памяти о конкретных, «живых» образах умерших отцов, и, в связи с этим, его деятельностью может быть только «возвращение жизни останкам отжившего, в восстановлении умерших, по их произведениям, живыми деятелями» (II, 377). Поскольку, по его мнению, музей — это выражение памяти не об утраченных вещах, а об утраченных лицах, то Федоров формулирует: «Музей есть не собрание вещей, а собор лиц» (II, 377). Таким образом, память у Федорова становится, как и у Платона, основным видом познания, причем у Платона оно направлено к трансцендентному миру идей, в то время как у Федорова оно направлено к имманентному миру личностей, к конкретным образам умерших отцов и живому образу Пресвятой Троицы. Вообще, у Федорова, познание всегда личное, деятельное, весьма далекое от абстрактных отношений и категорий, возникших уже у Платона и окончательно утвержденных Аристотелем. Таким образом, гносеология у Федорова становится гносеоургией.

Федоровский Музей является одновременно обсерваторией, и в ней готовится космическая одиссея сынов человеческих. Несмотря на высокую оценку, данную им Копернику, Федоров все равно является сторонником своего рода геоцентризма. Конечно, он категорически отрицал птолемеевский геоцентризм, считая его следствием некритического восприятия чувственных данных, плохого субъективизма, который неподвижную Землю объявляет центром Солнечной системы и всего Космоса. Он защищает коперниканский гелиоцентризм, возникший как результат коррекции разума, власти разума над непосредственностью и чувственностью, как начало пути к преодолению неподвижности Земли и ее одновременной динамичности в одном, правда, пока ограниченном объеме (вращение Земли вокруг Солнца). При этом он отрицает философские и религиозные продукты коперниканства, которые атеистами используются для обесценивания Земли как центра Божьего творчества, в связи с чем выдвигает свой *проективный геоцентризм*, вытекающий из умственного созерцания — своеобразной интуиции Божественного промысла и восстановления веры в миссию человека. Исходя из космологии Федорова, можно прийти к выводу, что Земля является уникальным местом в космосе и только ей дан залог преображения универсума. Следовательно, Земля — это та точка, из которой выходит проекция универсума,

а гарантом этой проекции является человек, который своим падением увлек за собой и всю природу. Из этого логично вытекает (учитывая, что вся система Федорова — это система возвращения долга), что человек должен отдать свой долг природе, и он должен это сделать так, чтобы ее из слепой силы, приносящей болезни и смерть, превратить в силу, над которой господствует разум и которая, как таковая, из своих недр вернет все уничтоженное ею в период ее слепоты. Земля, следовательно, как носитель сознания является центром универсума.

Речь идет, таким образом, не о геоцентризме птолемеевского типа, базирующемся на чувственном опыте, точнее на чувственном обмане, а о своеобразном *космическом* геоцентризме, основывающемся на глубокой интуиции Божьего промысла и смысла универсума вообще. То есть в коперниканском, чисто материалистическом смысле, совершенно верно, что Земля вращается вокруг Солнца, однако проективистски, телеологически и космоургически не только Солнце, а даже все небесные светила универсума «вращаются» вокруг Земли как единственного рассадника сознания. Напомним, кстати, что такое видение прямо противоположно представлению универсума у Циолковского, согласно которому все просто кишит разнообразными формами жизни. Итак, человек в системе Федорова завоевывает привилегированное место и самым большим обязательством человека, единственного обладателя сознания в универсуме, становится задача его преобразования с помощью Божией. «До сих пор сознание, разум, нравственность были локализованы на земной планете; чрез воскрешение же всех живших на земле поколений сознание будет распространяться на все миры вселенной. Воскрешение есть превращение вселенной из хаоса, к которому она идет, в космос, т. е. в благолепие нетления и неразрушимости. Ни в чем так не выражается глубина и богатство премудрости, как в спасении безграничной вселенной, в спасении, выходящем из такой ничтожной пылинки, как земля. Обитаемость одной земли и необитаемость других миров есть требование высшего нравственного закона» (II, 231). Этот проект регуляции универсума, его одухотворения, как нового этапа сознательной всеодухотворяющей «эволюции», предшествует аналогичным идеям, развиваемым Вернадским и Тейяром де Шарденом*.

* Проект Федорова относительно регуляции природы и космоса в целом как внесения сознания, воли и разума в природу превосходит простой эволюционизм: из него, как из зародыща, развивались учения Вернадского о биосфере и новом направлении эволюции человека и человечества, Павла Флоренского о пневмосфере, существующей в биосфере или вокруг нее, и Тейяра де Шардена о ноосфере, гоминизации и персонализирующемся

Из всего сказанного выходит, что Земля не может остаться пленницей внутри Солнечной системы. Она, будучи ответственной по отношению к космосу (и здесь же открывается федоровский проективный геоцентризм), должна быть свободной, должна сво-

универсуме, — учения, которые подкреплялись научными аргументами их авторов в области химии, биологии, физики, палеонтологии и т. д. По мнению Тейяра, развитие ноосферы идет к одной точке, как последнему и верховному очагу конвергенции, к точке *Омега*. *Омега* имманентна миру как цель, но она и трансцендентна, она Личность, она «Бог», центр центров», она Христос. Это развитие, по Шардену, невозможно остановить. Язык у Федорова другой, но пафос тот же самый. Объединением сынов человеческих и их действием согласно вечному Образцу, т. е. образу Пресвятой Троицы, гарантируется гоминизация, т. е. персонализация ноосферы. И в этом процессе Бог никогда не аннулирует отдельную личность именно потому, что он и сам Личность, и никогда не отменит соборность именно потому, что Он и сам соборный, троичный. Процесс, следовательно, идет не к обезличению, а, наоборот, к олицетворению — повторному восстановлению вселенной в целом. Это победа над смертью. Однако шарденовская эволюция ноосферы, ее направленность к полному олицетворению и точке *Омега* (федоровское олицетворение всех миров) является неотвратимым, неизменным и неудержимым процессом. «Конец света» определенно положительный. Здесь Тейяр в большей степени оптимист, чем Федоров, потому что у него отсутствует *если* и тем самым нет свободы, нет ощущения возможности всеобщей гибели, уничтожения. У Федорова существует одно *если*: т. е. если род человеческий не образумится (т. е. может и не образумиться) и не объединится в родственное общество, «психократию» (уже в этом неологизме содержится пневмосфера Павла Флоренского, а также ноосфера Тейяра де Шардена), катастрофа Страшного суда становится неминуемой. У Тейяра осознанная эволюция является необходимостью; ось ноосферы, вокруг которой все вращается, неотменимо присуща жизни мира и фактически закрывает возможность глобального обратного движения. У Федорова «психократия» и «регуляция природы» являются проектами, следовательно, речь идет о человеческом плане, который, правда, соответствует плану Божественному, однако его осуществление зависит от готовности человека выполнить его. Бог же Тейяра де Шардена как будто действует помимо воли человека, прежде всего его влечения ко злу, причем человек вдруг становится чем-то вроде марионетки *Омеги* и ноосферы (здесь *Омега* несколько похожа на гегелевский «мировой Разум», ведущий свое дело по большому счету), который использует человеческие страсти и столкновения для одной-единственной цели — абсолютной свободы, предназначенной премудростью Гегеля для прусского государства, причем те же страсти и столкновения несколько не могут по-

бодно передвигаться в небесных пространствах, она должна быть чем-то вроде космического корабля, лоцманом которого будет «самодержец», а его командой — христианские «аргонавты», сыны-воскресители, одухотворяющие и оживляющие универсум воскресшими поколениями... Эта космическая поэма и является образом федоровской внехрамовой литургии, раздвигающей стены храма, распаивающей церковную литургию в космические дали. Таким образом, Церковь конкретно и материально становится Вселенским Собором всех живых и умерших, *ныне* воскресших поколений. В основе этого понимания заложено глубоко христианское восприятие пространства и времени, рассматривающее их в первоначальной чистоте как прাপространство и правремя, пока они еще были открыты для вечности и безграничности. В результате падения человека вечность исчезла из времени, а безграничность и доступность пространства превратились в дурную бесконечность, в недоступный хаос, «организованный» слепыми силами.

В падшем мире пространство и время могут быть или субъективными формами, как у Канта, который понимает их как чистые восприятия а priori, предшествующие любому опыту и делающие возможным любой опыт и любое познание, т. е. как неизменные предпосылки сознания и познания вообще, или же объективной предопределенностью, существующей независимо от человека, как это понимают материалисты. Обе позиции для него неприемлемы. Кантовская потому, что в конечном итоге ведет к субъективизму и индивидуализму, и в шопенгауэровском варианте мир оборачивается представлением. В современной философии эта позиция закрепляет человека как конечное, смертное существо, которое только *пониманием* этой своей участи может каким-то образом преодолеть эту участь, в смысле быть всегда готовым к смерти

мешать намерениям этого Разума). У Федорова нет этой наивности, зло не является просто средством, при помощи которого используется добро, для того чтобы привести историю к цели; зло является силой, предотвращающей осуществление добра. Однако эта сила не является самостоятельной, она зависит от свободы человека, так как именно этой свободой, т. е. стремлением человека к добру, зло может быть отменено. У Федорова нет и следа слепой эволюции, нет осознанной необходимости, нет детерминизма, всегда первый шаг за человеком, и только тогда, когда он свободно возьмется за проект регуляции и воскрешения, Бог обернется к нему Лицом к лицу и вступит с ним в *со-действие*. Так и должно быть, если человек свободное существо. Самоограничение Бога, от имени и для достижения свободы человека, поднимает человека на пьедестал самого превзысканного существа вселенной, однако одновременно увеличивает его ответственность, вплоть до ответственности за «конец света».

(Хайдеггер). Кантианство во всех вариантах, так сказать, *закрывает* человека, оно в манере плохого имманентизма блокирует сознание, ограничивая его им самим, его неизменным содержанием, т. е. чистыми восприятиями *a priori*. С другой стороны, материалисты *объявляют* пространство и время объективной предопределенностью, *закрывают* человека снаружи и тем увековечивают дурную бесконечность падшего мира. По мнению Федорова, в основе пространства и времени лежат движение и деятельность, т. е. такие элементы творческой свободы, которые Бог, создавая человека по Собственной творческой природе как созидателя, заложил в человека. Поэтому, по мнению Федорова, пространство и время не могут быть ни субъективными формами восприятия, неизменными в своей априорности (трансцендентализм, субъективный идеализм), а также не могут быть объективной предопределенностью, существующей независимо от человека и его сознания (трансцендентизм, материализм), а прежде всего они должны быть проектами (и в этом заключается революционность федоровской мысли), элементами (которые, следовательно, и сами подвергаются изменениям) одного плана создания и созидания согласно сущей воле Божией. А воля эта действует через человека, являясь одновременно и человеческой волей, — волей к воскрешению предков (победа человека над падшим временем, т. е. над конечностью, над смертью, возвращение прошлого) и к регуляции неба (победа человека над падшим пространством, т. е. слепой природой, над закрытостью, непроницаемостью и роковой замкнутостью материальных элементов, одухотворение универсума).

Проективное пространство и время, по сути своей, — глина, формовочный материал, и этим открывается возможность не только их преобразования, а также преобразования всех вещей мира сего, закованных в кандалы этих *чистых восприятий a priori*, или же *объективных предопределенностей, существующих независимо от человека*. Следовательно, осуществляя эти проекты, воскрешающий сын побеждает и трансцендентализм и трансцендентизм как разные состояния одного и того же *падения*, ведущего только к несвободе и смерти: преобразует пространство и время, создает заново собственную жизнь, *видоизменяет и восстанавливает свое тело*, отвергает дурную последовательность поколений, обретает бессмертие, причем не только для себя, а для всех, завоевывает и одухотворяет универсум, заселяя его воскресшими поколениями. Таким образом, человеческое существо *как факт* в результате выполнения долга сынов-воскресителей превращается в существо *как акт*, как единение рода в преобразованном времени и пространстве, «олицетворение всех миров», как обретение бессмертия всей тварью, как «конец сиротства и безграничное род-

ство», как *вечность во времени*, «Царство Божие, или рай», который есть «произведение всех сил, всех способностей, всех людей в их совокупности <...> произведение полноты знания, глубины чувства, могущества воли», рай, созданный «самими людьми, во исполнение воли Божией» (I, 404), рай как осуществление Богочеловечества или жизнь в Пресвятой Троице. При этом, подчеркиваем, этот проект не является чем-то, что можно было бы навязать сверху или ввести насильственным путем, исключена даже совсем мягкая форма принуждения, т. е. этот проект, согласно воле Божией, можно и необходимо принимать и осуществлять только свободно.

Поэтому для Федорова история не может быть ничем иным, как только воскрешением. По сути, она этим была и до сих пор в рамках исторических текстов и произведений искусства, только как бы иллюзорно, недействительно, она этим будет и в дальнейшем, но уже как действительное, реальное оживление умерших предков.

В этой связи каждая приходская церковь должна находиться на кладбище, как на месте памяти, а центральный собор, как основа центрального Музея, должен находиться на Памире, «Царе кладбищ», гипотетическом месте захоронения праотцов, этом Вселенском Кремле, хранящем, как святая крепость, прах предков, и точно так же центральный Музей должен находиться в Константинополе, «Царе городов», в котором собрано всеобщее знание Старого мира и в котором были выработаны догматы христианской православной веры. Однако падение Царьграда было неотвратимым потому, между прочим, что он превратился в место бесконечных распрей, преобразив живое Слово Божие в теологический диспут и забыв общее дело отцов. Гибель Константинополя — это, по сути, гибель веры и знания, оторванных от действия. Однако, вопреки этому, история остается «печалованием за Константинополь (Царь городов), и Памир (Царь кладбищ и кремлей)» (I, 138). Начало нынешней истории, по Федорову, это бессознательные поиски страны умерших предков, запечатленные в древних сказаниях. В сознательный период истории предки должны воскреснуть (восстановление Константинополя — слияние знания и действия в истинной вере). Следовательно, чтобы человечество стало братством («психократией») для «патрофикации» (отцетворения), оно должно объединиться именно в столице истинной веры отцов — в Константинополе. Федоровское учение об истории (кстати, как и его учение вообще) исходит из осознания абсолютной ценности всей материи, всех существ, конкретных личностей, в связи с чем ее смысл не может заключаться в реализации каких-то трансцендентных планов гегелевского разума или общности и закономерности в духе марксистского понимания ис-

тории, пожирающих живую личность человека и использующих ее исключительно как средство, а ее смыслом должно быть именно восстановление этой абсолютной ценности в лоне полной действительности обоженного космоса. Это учение является проективно-ретроспективным, и, будучи таким, оно полностью христианское. То, что возникает в ретроспекции, должно возникнуть и в проекции, то, что умерло, должно воскреснуть.

История — это поле постоянного возвышения человеческого существа до осознания долга воскрешения, как единственной победы над грехом с Божией помощью. История, следовательно, в своем высшем назначении рассматривается у Федорова как *проект*, как план вывода рода человеческого из истории как *факта*, т. е. бессознательного взаимного уничтожения людей и безумного использования Земли, благодаря чему и будет осуществлен ее переход в историю как *акт*, т. е. состояние, в котором она вступает в небесную сверхисторию бессмертной жизни, соответствующей Пресвятой Троице. Так как состояние фактической истории господствует раздор, хаос и смерть, человеческие поиски рая и бессмертия, единения и гармоничного космоса в пределах мира, ограниченного координатами «сего пространства и сего времени», не могут увенчаться успехом, а, наоборот, неизбежно приходят к «печальным» историческим результатам, страдающим от тех же недостатков, от которых поиски начались. Чтобы избежать бессмысленного вращения колеса истории, при котором вся трагедия мира постоянно повторяется, лишь при участии новых действующих лиц, поиски должны осуществляться абсолютно осознанно. Им необходимо (за счет активной памяти-сознания, в котором действуют образы предков и живой образ Пресвятой Троицы) дать сознательное задание, т. е., выражаясь федоровским языком, проект братства и отцовства — зеленого сообщества всех живых и умерших (воскресших в жизнь, обретших бессмертие личностей). Этот проект должен быть осуществлен, как уже говорилось, всеми возможными средствами, при всеобщем действии объединенного человечества. А для того чтобы вообще приступить к осуществлению этой колоссальной задачи, человек должен выйти из состояния пассивности (буддизм), вырваться из цепей цивилизации, прекратить наслаждаться всякими мануфактурными игрушками (гедонизм), освободиться от подчинения потустороннему (ислам) и земному (католицизм) и, объединившись в родственное сообщество (психократия), вернуть жизнь предкам. Таким образом, наука не идет по сатанинскому пути создания новой жизни, фаустовского гомункула, или же клонирования, т. е. создания каких-то репликантов любой из уже существующих форм жизни. Ибо справедливость заключается не в бессмертии только для живых (наука в небратском и неотеческом смысле), а правда — в бессмертии для всех (наука в проективном смысле).

Указанное объяснение истории и ее смысла связано у Федорова с его пониманием условности апокалиптических пророчеств. Если история существует как поле свободного человеческого действия, тогда апокалиптические пророчества не должны приниматься фаталистически, как неминуемая неизбежность, а, скорее, как предупреждение незрелому человечеству образумиться и пойти по пути истинного сыновнего дела. История как проект должна исходить только из имманентного учения о воскрешении. *Имманентное воскрешение* — это выражение, при помощи которого Федоров отделяет свое учение апокалипсиса от классических эсхатологических представлений в религиях так называемого трансцендентного воскресения, к которым он причисляет католицизм и ислам. В системе трансцендентного воскресения Страшный суд является пророчеством о конце мира, однако пророчеством, которое исполнится при наступлении конца времени, и при этом — безусловно. Вопреки этому, Федоров развивает мысль об условности апокалиптических пророчеств. Апокалипсис нельзя понимать как роковую необходимость, так как это противоречило бы тому Божественному началу в человеке, тому движению и активности, которые являются, по воле Божией, неотъемлемыми элементами человеческой свободы. Страшный суд, по словам Федорова, это угроза для несовершеннолетнего человечества; угроза, которая исполнится, причем в самых классических образах рая и ада, если человечество продолжит пребывать в инфантильности, в состоянии греха — небратства и розни, удовлетворения женских капризов и увлечения *мануфактурными безделушками*, — если не опомнится и не объединится в общем братском деле воскрешения всех умерших поколений. Пассивное ожидание Страшного суда не может быть, по мнению Федорова, достойным человека. Такая пассивность характерна для «небопоклонника», для человека ислама, для религии трансцендентного бога Аллаха, не Бога Отца, а бога Господина, «не имеющего ни сына, ни равного» (I, 99), бога, который выносит человеку приговор, награждает его и наказывает по мере его участия в единственной, как считает Федоров, активности, допускаемой исламом — джихаде, святой войне против безбожников. Не так далеко от ислама отстоит и католицизм, религия «землепоклонников», в которой суверенным судьей и властителем, от имени трансцендентного Бога, выступает папа. «Католицизм есть религия ужаса, а управление ею — терроризм. Причиной воскресения там является не любовь, восстановляющая жизнь, а гнев; гнев раскрывает могилы, гнев выбрасывает тела, которым жизнь возвращается под грозные звуки трубы: Христос — неумолимый Судья, даже Дева Мария не ходатайница, а все святые — обвинители, требующие отмщения за причиненные им страдания. Картина страшного суда затмила, можно сказать,

все другие произведения живописи и сделалась предметом воспроизведения по преимуществу. К этому нужно прибавить все совершенство, всю утонченность техники, с которою разрабатывались эти сюжеты в искусстве, как и в жизни, инквизициями, Варфоломеевскими ночами и т.п. Что значили все эти живописные и словесные изображения штилица, ада, рая, если они не были выражением папского могущества, изображением того, что могли дать, и, в особенности того, от чего могли бы избавить папы, эти мнимые преемники Петра и истинные преемники древних императоров...» (I, 172).

В противоположность этим религиям трансцендентного воскресения существует православие как скорбь об умерших, печалование глубокое и действительное, как желание и стремление ко всеобщему спасению, спасению, которое не может быть следствием лишь одной прекрасной молитвы, а только конкретной работы при молитвенном обращении к Богу, конкретного действия всех сынов человеческих, при помощи всех имеющихся в распоряжении средств (включая науки, объединенные в астрономии), в общем деле воскрешения всех умерших поколений. Таким образом, федоровская скорбь идентична стремлению, из которого опять рождается воля, т. е. желание возрождения исчезнувшего, желание чтобы предмет безнадежного плача и горести стал целью еловеческих надежд, чтобы телесно осуществлялась Церковь всех живых и умерших поколений.

Имманентное воскресение, оказывается, является реализацией самой высокой заповеди, которая может быть поставлена перед человеческой свободой, требуемой этой же свободой, заповеди «Воскрешай!» В исполнении этой заповеди и заключается последний, глубокий смысл любви, ее вселенское, всечеловеческое измерение, поисками которого в русской философии занимались и Соловьев, и Бердяев, а все-таки, кажется, что только Федорову удалось добраться до него.

Если *страх* является существенным определением существования в западной философии (страх свидетельствует о направленности человека к самому себе, к собственной судьбе), то в федоровском учении — это *печалование* (направленность к другому, к чужой судьбе), скорбь, вызванная постоянными утратами, раздорами, болью и смертью, которой *фактически* подчиняется человечество в целом, скорбь из-за возможности еще более жалкой кончины, чем «земная» смерть, из-за возможности трансцендентного воскресения, «воскресения гнева» и окончательной гибели человека. Это как раз и есть та вселенская действительная скорбь, благодаря которой нравственное сознание Николая Федорова, по словам Бердяева, возвышается как самое высокое сознание в истории христианства. А высокое нравственное сознание, знающее, что смерть —

зло, а жизнь — добро», никогда не занимается подсчетами и расчетами, а самоотверженно возвращает любой, даже самый маленький долг, самым щедрым образом. Будучи таковым, оно должно быть исполнено самой большой любви, любви к жизни в целом и к каждому существу в отдельности, любви, рождающей, но и *возрождающей*, любви, которой, несомненно, был исполнен и сам Федоров, ибо только благодаря такой любви и мог возникнуть величайший план, одновременно божественный и человеческий, план освобождения материи из цепей греха и смерти, когда и воскресшие отцы будут работать в деле воскрешения своих отцов — из поколения в поколение, обратным ходом, вплоть до праотца Адама, до того, с которого начинается история греха. Это сознание, в результате исполнения данного плана, и приведет к завершению Богочеловеческого круговорота универсума. *Возвращай всегда больше, чем тебе дано, жизнь бессмертную и совершенную за жизнь смертную и погибающую* — в этом заключается последнее напутствие и последняя заповедь активистского, супраморалистического учения Федорова. Этим окончательно решается и тео-космо-антропологический вопрос: человек покажет свою Божественную суть тогда, когда, вернувшись к прародителю Адаму, предстанет лицом к Лицу Отца Небесного. Только тогда человек окончательно и полностью сможет избавиться от обособленности и стать подлинной Личностью, образом и подобием Божиим во всей полноте, а человечество — вселенским храмом-собором, образом и подобием Пресвятой Троицы. Тогда и Вселенная, одухотворенная воскресшими поколениями, из хаоса, из царства разложения и тьмы превратится в свет и станет подлинным Космосом. Таким образом, окончательно и полностью осуществится святое общее дело внехрамовой литургии. Через соборность и подвиг возвращения жизни умершим, через преображение универсума, через обезгрешение существа в целом человек вступит в рай, однако не в рай как предмет мечтаний (рай поэтов и религиозных фанатиков, эпических и мифических преданий, произведений искусства), а в истинный богочеловеческий рай, созданный при содействии сил человеческих и силы Божией, рай как обоженное и очеловеченное бытие, как преобразованное время или *вечность во времени*.

Перевод с сербского *Миры Грбич*



Е. М. ТИТАРЕНКО

Религиозная эстетика Н. Ф. Федорова

Созданный Н. Ф. Федоровым проект всеобщего воскрешения, пронизанный верой в «град Божий» и надеждой на обретение «града человеческого», представляет собой одно из наиболее значительных явлений русского христианского универсализма. Появление «Проекта» воскрешения С. Н. Булгаков назвал «симптомом величайшей духовной важности», требующим осмысления. «Проект, писал он, — есть первая молитва к Богу о воскресении, первый зов земли к небу о восстании умерших, и радостно думать, что в мире уже был Федоров со своим “проектом”» *. В этом отождествлении проекта супраморализма с молитвой нашло выражение глубокое понимание связи учения Федорова с ценностями христианства, в свете которых создавалась конструкция и образная система философии общего дела, в своем существенном содержании являющаяся дидактически акцентированным комментарием к Символу веры. «Чаяние воскресения мертвых и жизни будущего века», развернутое в программу активного христианства, твердо устанавливающее, «что великое дело воскрешения совершается в посястороннем мире, хотя поприщем его служат все миры вселенной» (IV, 481), стало созидательным ответом на вызовы времени, отмеченного ускоряющейся социальной динамикой, разрушением традиционных форм культуры, стремительным развитием науки и техники и секуляризацией массового сознания.

В корпусе текстов «Философии общего дела» проблеме понимания искусства, толкованию природы эстетического посвящены многие страницы. Религиозная эстетика является не просто частью, но стержнем и своего рода венцом всей конструкции супраморализма, ее логическим завершением. Это объясняет значение обращения к эстетической проблематике в изучении наследия Федорова.

* *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1917. С. 367—368.

**ТЕОАНТРОПОУРГИЧЕСКАЯ ЭСТЕТИКА ФЕДОРОВА.
КУЛЬТУРА И РЕКРЕАТУРА**

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

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

Нельзя не согласиться с В. В. Зеньковским и С. Н. Булгаковым в признании религиозного характера учения о всеобщем воскрешении. При этом важно отметить, что в религии, точнее в хрис-

* *Панченко А. М.* Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 48.

тианстве, Федоров акцентирует деятельное, активное состояние веры, связанной не только с совершенствованием личности, но и с преображением мира. Какие бы темы не затрагивал Федоров, о чем бы он не писал, во все он смотрел сквозь призму постулата воскрешения. «Укажите мне из моих заметок хотя бы одну, где не говорилось бы о воскрешении прямо или косвенно, явно или скрытно...» (II, 73).

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

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

В своих существенных чертах универсалистская конструкция супраморализма близка синтезирующей тенденции в культуре модернизма, для которого характерен интерес к предшествующим формам культуры, стремление к их переосмыслению и использованию в рамках новой ценностной парадигмы. Автор проекта супраморализма фактически следует этой программе. Он ценит прошлое и придает большое значение каждому свидетельству человеческого

духа, его истории. Вместе с тем, прошлое оказывается радикально переосмысленным. События, факты истории человечества видятся сквозь призму проекта всеобщего воскрешения, утрачивая свое самостоятельное место и значение в потоке истории. В действительности Федоров идет по пути «преодоления истории». Весь пафос его откровения направлен в будущее, на реализацию проекта всеобщего воскрешения. Проективизм, являющийся существенным признаком модернистского мировоззрения, принимает в философии общего дела черты религиозного учения, основывающегося на догмате воскресения.

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

Г. В. Флоровский находил в этом основание для того, чтобы говорить о «зачарованности смертью» как о главной черте мировоззрения автора «Философии общего дела», о присущей ему «некромании, в которой душно взыскующему истины человеку»**. Однако федоровская идея воскрешения, имеющая религиозный характер, находится в русле всей европейской культурной традиции, для которой органично осмысление жизни через смерть. Осмысление себя как живущего в сопряжении со смертью порождает особую логику смыслополагания и формирования ценностей. Именно в этой логике разворачивается антропология Федорова, основывающаяся на определении человека как «существа погребавшего» или как «осознающего долг отцетворения», «патрофикации», как деятельности «сынов — воскресителей», перед которыми стоит задача воскрешения всех живших на Земле и воссоздания полноты бытия. Любовь к родителям Федоров ставит выше плотской люб-

* Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. СПб., 1894. С. 267.

** Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Париж, 1981. С. 326.

ни, а чувство сыновства, родства называет единственной силой, противостоящей розни и смерти. Этика воскресительного долга и есть безусловная нравственность, или супраморализм. Императив этой этики, преодолевающей односторонность эгоизма и альтруизма, Федоров выразил в формуле: «Жить не для себя, не для других, а со всеми и для всех».

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

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

роды, и прогрессом будет в этом случае такое улучшение, которое вынуждает сперва признать смерть не злом, а потом даже добром, спасением от культуры и прогресса» (III, 480—481). За призывами к спасению от культуры и за критикой ее исторических форм, пронизывающей «Философию общего дела», стоит стремление сконструировать универсальный образ мира, в полноте и абсолютной значимости которого преодолевается ограниченность исторических форм бытия человечества и относительность всех прежде существовавших ценностей. Заметим, что этот идеал вдохновлял теоретиков и практиков многих течений модернизма в культуре двадцатого века.

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

Федоров говорит о «теоантропоургии», «богочеловекодействии» как синергическом действии человека с Богом, богочеловеческом творчестве. И здесь его связь и с В. Соловьевым, и с русской религиозной эстетикой начала XX века: вспомним Бердяева, видевшего в теургии «искусство творящее иной мир, иное бытие, иную

жизнь, красоту как сущее» *. «Искусству подобий» противостоит у Федорова «искусстводействительности», искусство, создающее не новую культуру, а новое бытие. Рекреатура — богочеловеческий процесс восхождения к первообразу мира, не знавшему грехопадения и ущерба. Это путь от культуры к Дому Божьему, который «есть Церковь Бога живого, столп и утверждение истины» (Тим 3: 15). Образ Божьего строения, разрушенного и создаваемого храма, запечатленный в книгах Ветхого и Нового заветов, становится фундаментальным архетипом проекта всеобщего воскрешения. Идея воссоздания храма тварного мира, освобождаемого от греховности и тем самым готовящегося к принятию Божьей благодати, определяет содержание теoантропоургической эстетики Федорова.

ЛИТУРГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЭСТЕТИКИ СУПРАМОРАЛИЗМА

Эстетика Федорова литургична по своей природе. Литургия представляется смысловым ядром, основанием и единственно возможной формой воплощения «общего дела». Оставаясь в рамках православной традиции, Федоров предпринимает довольно смелую интерпретацию литургической практики христианства. Вводя понятие «внехрамовой литургии», он указывает на активное, деятельное начало православной религии. Литургия храмовая и Пасха храмовая, согласно Федорову, есть образ внехрамовой литургии, внехрамовой Пасхи, объединяющей всех живущих «в познании и обращении слепой силы природы в живую и плодоносную» (III, 367). «Внехрамовая Литургия и внехрамовая Пасха не есть только внемирная так называемая Ангельская Литургия или Пасха, которую поют ангелы на небесах, а всемирная, т. е. обращение самой мировой силы из слепой, бесчувственной, вне и в нас действующей, в управляемую разумом и чувством» (III, 367). Литургия являет смысл и форму, в которой должна разворачиваться история человечества. «Объединение живущих, или сынов и дочерей, для воскрешения отцов и матерей заключает в себе и Литургию оглашенных, или объединение, и Литургию верных, воскрешение умерших. Санитарно-продовольственный вопрос во внехрамовой Литургии есть истинная Евхаристия, или исцеление души и тела, но не отдельных лиц, а всего рода человеческого от болезни, или порчи, происходящей от цивилизации, или вырождения душевно-

* Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 457.

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

Эстетический супраморализм как концепция спасения вырастает из христианского понимания Евхаристии, согласно которому Небесная (Ангельская) Литургия мыслится в нераздельном единстве с земной, храмовой литургией. Во время православной литургии священник молится о ниспослании Господом ангелов небесных как сослужителей. Таким образом, каждый молящийся возносит вместе с ангелами молитву на Небеса, где Небесные служители и Христос как Священник служат Литургию. Православие не видит границ между небесной и земной Литургией. Проекцию такого соединения земного и небесного и представляет учение Федорова, объединяющее храмовую и внехрамовую литургию. Федоров опирается на литургический опыт православия, и, прежде всего, на понимание того, что задачей богослужения является общая молитва, совершение таинств, Евхаристия, в которых происходит соединение Божества и человечества. Эстетический супраморализм усматривает в этом соединении не только литургическое созерцание красоты духовного мира, но проект деятельного отношения человечества к миру, его преобразования по законам красоты.

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

Центральное место в рассуждениях Федорова о литургии занимает толкование Евхаристии и Пасхи. Не случайно Федоров излагает свое учение в форме «пасхальных вопросов». Глубоко понимая символическое и духовное содержание храмовой службы, особенно службы пасхальных дней, он интерпретирует все аспекты культа (в том числе и литургические) с позиций эстетического супраморализма. В христианстве Федоров видит путь к достижению полноты бытия и смысл христианства связывает с Пасхой, которая выделяется в православии как праздник праздников. О себе Федоров говорил, что он воспитан службой Страстных дней и Пасхальной утрени. Слово «Пасха» означает «переведение» от

небытия к бытию, от смерти и тления — к бессмертию, к вечной жизни как первоначальному и естественному состоянию человека. Радикальное устранение зла, как полагал Федоров, есть всеобщее воскрешение — Новая Пасха. Формулируемые им «пасхальные вопросы» обосновывают эту цель. Федоров видел в литургии священный обряд и символический образ, указывающий на необходимость совместного действия, направленного на воскрешение. Он придавал огромное значение выразительной, эстетической стороне храмового действия.

ОБРАЗ И ИЗОБРАЖЕНИЕ: ПОЭТИКА ПРОЕКТИВНОГО ЭКФРАСИСА

В поучительной риторике супраморализма отчетливо проявляется воля к визуализации слова, к репрезентации проекта всеобщего воскрешения в виде графического или «картинного» изображения. Помимо словесного описания супраморализм представлен как схема-рисунок (чертеж), «Ореол Троиинства» (Ш, 346), а также как описание иконы-картины Первосвященнической молитвы. «В иконе-картине Первосвященнической Молитвы, — писал Н. Ф. Федоров, — и изображен Супраморализм» (Д., 11).

В поиске универсального и символически емкого языка для выражения проекта воскрешения Федоров обращается к традиции православного искусства. Иконопись и храмовое зодчество становятся источниками формирования архетипических образов проективного мышления. Именно в контексте архитектурно-иконолического дискурса выявляются контуры воскресительного проекта, описание которого опирается на христианскую теорию образа. Святость иконы в том, что она «передает обоженное состояние своего первообраза и носит его имя; поэтому освящающая благодать Духа Святого, присущая первообразу, присутствует и в его изображении»*. Проект супраморализма, который можно назвать словесной иконой преображенного космоса, создается на основании этого представления. Описание пути к обоженному состоянию мира и становления души христианина Федоров называет иконописью, уподобляя тем самым свой труд труду иконописца. «Вскрывая душу, мы показываем что в ней есть, — это иконопись чисто историческая, иконопись внутренней истории Души, усвояющей Христианство» (Д., 11).

* Успенский Л. А. Богословие иконы православной церкви. Издательство западноевропейского экзархата. Московский патриархат, 1989. С. 129.

С утвердившейся в православии традицией рассматривать текст и образ как чувственные символы связано понимание иконы как живописного толкования Священного Писания. Эстетику, анагогику и харизматику иконы как моленного образа Федоров глубоко чувствовал и понимал, однако его внимание в большей степени было сосредоточено на коммеморативной и дидактической стороне иконопочитания. Это связано с сутью проекта супраморализма, твердо устанавливающего необходимость участия человека в делах Божиих, в регуляции природы, во всеобщем воскрешении отцов. Словесная икона супраморализма создается как «напоминательный» и воспитательный образ, призывающий человека и человечество к воскресительному долгу. С этим связано исключительное внимание Федорова к внешним, выразительным аспектам проекта. Он использует образную систему «эстетического богословия», выражающегося в росписи храма, в пении и богослужении, соединенных в храме, для наглядного изображения эстетического супраморализма, подчеркивая «великое значение внешности, внешнего выражения, к которому принадлежит обряд и самое дело, храмовая и внехрамовая служба» (III, 420).

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

Конечно, для того чтобы показать единство внутреннего и внешнего, Федоров чаще всего обращается к символическому и выразительному богатству храмового искусства, к литургии, особенно к службе пасхальных дней. В текстах Федорова содержатся многочисленные описания храмов, икон, храмового действия, картин, архитектурных сооружений, музеев, выставок. Этим текстам присуща своеобразная поэтика, возрождающая традиции описательного анализа произведений искусства, традиции экфрасиса, получившего широкое распространение в Византии, как и вообще

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

в культуре христианского мира *. Обратимся к одному из характерных примеров подобного рода описаний, которыми изобилует текст «Философии общего дела».

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

Поэтика экфрасиса органична строю мировоззрения и стилю мышления Федорова. Его сознанию и манере излагать мысли свойственно образное, живое, доступное пониманию «ученых и неученых» выражение идеи. *Картичность* — характерный топос поэтики «Философии общего дела». Вышеупомянутое описание пасхальной заутрени отмечено чертами такой картичности. Наряду с возвышенным символизмом динамики внутреннего и внешне-

* Понятием «экфрасис» принято обозначать описания изображений, включенных в произведения различных жанров. См.: Брагинская Н. В. Генезис «Картин» Филострата старшего // Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981. С. 226; Берштейн Б. Грани экфрасиса // Вопросы искусствознания. 1994. № 4. С. 179—202.

го перед нашим взором предстает храмоцентричная, евхаристическая модель мироздания, пространство которой расширяется от чаши причастия, от пространства храмового действия к пространству погоста и пространству Вселенной. Экфрасис, описывающий картину всеобщего воскрешения и преобразования мира, имеет существенную особенность: он изображает не реально существующее конкретное произведение искусства, а идеальное, некое сверхпроизведение, в котором проект супраморализма приобретает *картинный*, наглядный образ. Федоров определяет свой проект как «схему-чертеж, рисунок (картину)», как «наглядное изображение “Супраморализма”, или долга возвращения жизни». Вместе с тем, перу автора «Философии общего дела» принадлежат описания увиденных им произведений церковного искусства, к примеру, экфрасис храма Воскресения в Александрове, описание Нового Иерусалима, или изображение архитектуры и убранства храма Христа Спасителя в Москве.

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

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

Анализ текстов «Философии общего дела» позволяет говорить о том, что Федоров «воскрешает» традицию экфрасиса, опираясь прежде всего на опыт византийских авторов. Мы не найдем в «Философии общего дела» прямых указаний на этот счет или ссылок на византийские источники, и, тем не менее, связь эстетики «наглядного изображения супраморализма» с византийской традицией описания произведений искусства очевидна. В этой традиции использовался дескриптивный экфрасис, содержащий описание внешнего вида художественного произведения и способов его создания, а также толковательный экфрасис, направленный на выявление глубинного, символического содержания архитектуры, храмового действия, иконописи. Толковательный экфрасис, находящийся, как отмечает В. В. Бычков, «мощную опору в общей теории христианского символизма, стал одной из главных форм выражения собственно средневековых представлений об искусстве»*. Федоров смело использует эту форму для выражения своего понимания задач творчества.

Конечно, факт обращения к архаичной художественной форме представляет интерес. Объяснение этому факту, по всей видимости, следует искать в том, что Федоров, осуществляя переоценку ценностей и выдвигая задачу религиозизации жизни, стремится актуализировать духовный опыт православия, и в том числе опыт художественный. Обращение к архаичному выглядит как один из приемов модернизации. В этом смысле шаг за пределы сложившихся стереотипов культуры, даже если этот шаг направлен в сторону прошлого, становится фактом, расширяющим пространство культуры, диалогизирующим, а значит, придающим ей новые импульсы развития. Федоров предпринимает попытку раздвинуть ставшие привычными и стереотипными рамки светской культуры, найти более органичные, символически более емкие, многомерные формы воплощения художественного опыта, которые были бы способны к предельно наглядному выражению смысла его идей и отвечали бы задачам эстетики житнетворчества. Рецитация экфрасиса становится приемом, придающим проективизму «общего дела» эстетическую выразительность.

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

* Бычков В. В. Русская средневековая эстетика XI—XVII веков. М., 1992. С. 60.

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

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

Обращение к экфрасису связано с поиском иконически содержательной и понятной формы, изображающей проект супраморализма. Его описания пронизаны духом символизма, сочетающегося с несколько тяжеловесной дидактикой приобщения к Проекту всеобщего воскресения. Попытки сконструировать зримый образ супраморализма или дать символическую интерпретацию вообра-

жаемым, как впрочем, и реальным произведениям искусства, отражает представление Федорова о том, что эстетическое относится к визуальной сфере видения, к созерцательным ценностям. Критерием же ценности изображения рассматривается не подобие образа действительности, а отражение в нем литургических оснований бытия. В русле этих представлений складывается понимание сущности прекрасного.

ОНТОЛОГИЯ КРАСОТЫ

Назвав свое учение эстетическим супраморализмом, Федоров не мог не обратиться к вопросу о сущности красоты. Его рассуждения о прекрасном вплетены в контекст обоснования и изображения Проекта всеобщего воскрешения. В «Философии общего дела» красота трактуется онтологически. Она предстает как объективное качество реальности, вернее, как сама эта реальность, потенцированная к Вечности, к Абсолюту, как «осуществление внемирного идеала в самом мире». Федоров формулирует свои взгляды на прекрасное, основываясь на принципах теoантропoдoдeи, составляющих содержание концепции супраморализма. Творение, по мнению Федорова, не завершено, оно ущербно, поскольку в нем есть смерть и разрушение, но это не соответствует замыслу Создателя. Грехопадение привело мир к отпадению от должного бытия, к господству стихии природных сил. Однако Бог, наделив человека разумом и нравственным чувством, возложил на человечество долг преодоления зла, указал воскресением Христа путь победы над смертью. «Страждущий и воскресший Христос, — говорит Федоров, — есть тип всех людей, сынов человеческих; Ему посвящены две недели в году, но и остальные пятьдесят есть лишь повторение этих двух» (I, 399). Христос для Федорова — Воскреситель.

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

Толкование смысла прекрасного в учении супраморализма связано с вопросом смерти и воскрешения. Красота, в понимании Федорова, есть «благолепие нетления». Природа, в которой господству-

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

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

В этих представлениях достаточно отчетливо видны черты антропоцентрического мировоззрения. Несмотря на резкую критику гуманистических идеалов, Федоров следует традиции, идущей от ренессансного рационализма с его верой в безграничные возможности человека. Однако следует заметить, что реализацию этих возможностей Федоров связывает только с религиозным отношением к жизни, причем понимаемым в духе активного христианства. Об этом он пишет в работе «Супраморализм, или всеобщий синтез (т. е. всеобщее объединение)». Супраморализм Федоров определя-

ет не только как христианскую нравственность, но как само христианство, «в коем вся догматика стала этикою (догматы заповедей), и этикою, неотделимою от знания и искусства, от науки и эстетики, которые должны сделаться, стать орудиями этики, само же богослужение должно обратиться в дело искупления, т. е. воскресения» (I, 388). Религия и эстетика предстают в «Философии общего дела» в нерасторжимом единстве. Движение к совершенству мыслится возможным только на путях религиозного преображения жизни. «Религия, как соединение знания и дела, и есть культ умерших, или Пасха страдания и воскресения; религия есть совокупная молитва всех живущих, вызванная страданием и смертью, молитва о возвращении жизни всем умершим, исполнение которой есть долг и дело самих молящихся, а в этом исполнении заключается и истина, и благо, и красота, или благолепие неления» (I, 399).

В универсалистской эстетике Федорова последовательно проведена идея единства истины, добра и красоты. Универсализм не допускает абстрагирования. Истина, добро и красота понимаются как свойства самой жизни. Эти свойства должны составлять существо человека. «Все эти три свойства Бога и человека — благо, истина и прекрасное, неделимы между собою; не отделимы они и от того, кому принадлежат. <...> Истина не может быть принадлежностью ученых, а прекрасное принадлежностью художников» (II, 437).

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

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

Антиномия прекрасного и безобразного в эстетике Федорова приобретает вид противоречия в самой природе мира. Прекрас-

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

ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ ИСКУССТВА

В эстетических построениях «Философии общего дела», касающихся понимания смысла творчества и задач искусства, различимы черты, сближающие проект эстетического супраморализма с парадигмой модернистской культуры. Проблема соприкосновения русской культуры первой трети XX века с эстетикой Федорова рассмотрена С. Г. Семеновой и А. Г. Гачевой, показавшими связь идеи супраморализма с духом времени, эстетическим и художественным контекстом эпохи*. Стоит еще раз заметить, что проблемы художественного творчества, понимания смысла и предназначения искусства не были для Федорова темами периферийными. Обоснование принципов универсальной нравственности сочетается у него с поиском средств, которые могут выразить, воплотить, объективировать эти принципы. Эстетика супраморализма как эс-

* Семенова С. Г. *Философ будущего века: Николай Федоров*. М., 2004. С. 519—553; Гачева А. Г. *Русский космизм и вопрос об искусстве // Философия бессмертия и воскрешения: По материалам VII Федоровских чтений*. Вып. 2. М., 1996. С. 5—63.

тетика житиетворчества в качестве такого инструмента видит искусство. По мнению Федорова, искусство должно стать орудием преобразования Вселенной, придавая космичность, целокупность мирозданию.

В сущности, можно говорить о том, что вся «Философия общего дела» есть теория творческого акта, и, пожалуй, наиболее выразительные аспекты этой теории запечатлены в рассуждениях о смысле искусства. Творчество понимается как осуществление всеобъемлющего синергизма. Оно полагается атрибутом Бога. Философия и эстетика христианского универсализма, стремясь очертить контуры богочеловеческого пути, обращается к попыткам религиозного оправдания творчества. Характерным является следование паламито-исихастской традиции, где творчество понимается как результат синергии с Творцом. Поскольку истинное творение всегда от Бога, то раскрытие творческих потенций личности видится не на путях создания нового как самоцели, а в уподоблении сотворенному, в преображении души и плоти в земной жизни. Федоров определил этот процесс как «рекреатуру», утверждая, что смысл творчества не в создании, а в воссоздании. «Творить мы не можем, — пишет он, — а воссоздавать сотворенное не нами, но разрушенное нами или разрушившееся по нашему неведению или по нашей вине — мы должны, иначе мы не будем подобием Творца, и все созданное должно погибнуть и разрушиться. Но воссоздавать мы можем лишь в совокупности (в совокупности всех живущих и всех сил и способностей, им присущих). Иначе — для чего же даны разум, чувство и воля?» (II, 77). Подлинный Художник есть Бог. Человечество лишь в совокупности может «творить» подобие Его произведения. В этом эстетический супраморализм видит смысл и предназначение искусства. «Оживление и есть искусство самое естественное; если оно и не творчество, то воссоздание, воспроизведение, совершаемое по образу и по подобию самого Творца всеми людьми как единым художником. Это искусство не ограничивается словом, не есть оно и изображение на полотне, на камне, это не обман, не кажущееся лишь, а действительное оживление умерших» (IV, 32).

В воскресительном долге детей перед отцами Федоров видел источник искусства. «Подъем, востание, вертикальное положение — вот естественное начало искусства, и это начало указывает на цель и значение искусства. Вместе с последним вздохом отцов поднялся взор сынов к небу, как лону отцов, не мертвых, а живых, потому что только живое могли они понять» (II, 235). Объяснив таким образом происхождение искусства, Федоров пытается увидеть перспективу, будущее искусства, а также дать оценку современного искусства. Ключевыми понятиями в анализе феномена искусства в «Философии общего дела» становятся понятия «пто-

лемеевского и коперниканского» искусства. Первое обозначает то состояние в развитии искусства, когда оно способно создавать лишь подобия, давать изображение видимого. «Искусство подобия есть изображение неба, лишаящего нас жизни, и земли, поглощающей живущих. Поэтому-то это искусство и осуждается божественною заповедью как идолопоклонство или идололатрия (т. е. преклонение перед кумирами, изображающими сильные силы, вместо управления ими) и идеолатрия (т. е. преклонение перед мыслью, не переходящую в дело, перед знанием бесцельным, бездушным, бездельным, перед знанием ученых)» (II, 230).

В этом искусстве, «искусстве подобия», Федоров выделяет два направления развития. Одно — это светское искусство, утрачивающее связь с религиозными корнями жизни, нарушающее все десять заповедей и, по выражению Федорова, «творящее грех», усиливая подчинение человека слепой силе природы. Наиболее полным воплощением такого искусства Федоров считает всемирную выставку, называя ее «ярмаркой полового подбора». Другое — это священное искусство, воспроизводящее мир в виде храма. Храмовое искусство становится предметом особого внимания Федорова. В храмовом зодчестве, в росписях, в иконах, пении он видит наглядное изображение долга воскрешения. Федоров говорит о храме как об «изображении земли, отдающей своих мертвецов, и неба (свод храма и иконостас), населяемого оживленными поколениями» (II, 230). Храм предстает как образ космоса. Несмотря на то, что Федоров очень критичен в отношении светского искусства, он способен и в нем увидеть признаки подлинности, или подлинного духовного содержания. Важно то, что и светское и храмовое искусство он относил к «птолемеевскому искусству». Подлинное же искусство — «коперниканское» — есть искусство действительности, или действительного воскрешения. Переходом от искусства подобий к искусству действительности должен служить музей всех наук, соединенных с храмом. Объединенные науки, по мысли Федорова, станут инструментом художественного творчества, материал которого — вся Вселенная. Задача такого искусства состоит в спасении Вселенной, и спасителем Федоров полагает человечество. Если искусство понимается как дело спасения вселенной, то и эстетика рассматривается не как наука о способности суждения, а как наука о преобразовании мира, о радикальном устранении зла, т. е. смерти и разрушения. «Эстетика есть наука о воссоздании всех бывших на крохотной земле (этой капельке, которая себя отразила во всей вселенной и в себе отразила всю вселенную) разумных существ для одухотворения (и управления) ими всех громадных небесных миров, разумных существ не имеющих. В этом воссоздании и заключается начало блаженства вечного» (II, 231).

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

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

Основываясь на таком понимании смысла и цели искусства, Федоров излагает идею проективности искусства. Он подчеркивает деятельное начало искусства, то, что всякое искусство направлено на изменение мира, но характер этих изменений будет определяться содержанием художественного произведения. Ни одно произведение искусства невозможно понять и оценить без уяснения того следа, которое оно оставляет в действительности. Связь искусства с действительностью видится в «Философии общего дела» несколько прямолинейно. Можно сказать, что искусство в этих построениях возвышается над действительностью, становясь генератором всех возможных изменений в реальном мире. Конечно, такой подход к пониманию искусства не является открытием самого Федо-

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

Универсалистский проективизм моделирует моноцентричную картину мира. Этот мир представляется как иерархия смыслов, символов, видов деятельности, в том числе, и деятельности художественной. Искусства Федоров представляет иерархически. Если вся литература «венчается» поэмой, изображающей супраморализм, то все искусства «венчаются» архитектурой. От космоса храмовой архитектуры Федоров обращает взор к космосу вселенной, преобразуемой творчеством объединенного человечества: «Способность же жить во всей вселенной, дав возможность роду человеческому населить все миры, даст нам и силу объединить миры вселенной в художественное целое, в художественное произведение, многоединным художником коего, в подобие Троиединому Творцу, будет весь род человеческий, в совокупности всех воскрешенных и воссозданных поколений, воодушевляемых Богом, или Духом Святым, уже не говорящим лишь, и притом чрез некоторых только людей, пророков, а действующим чрез всех сынов человеческих в их этической, или братской (супраморалистической), совокупности, — чрез всех сынов человеческих, достигающих божественного совершенства (“Будьте совершенны, как Отец ваш Небесный совершен”) в деле, в труде восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения. При этом объединенные наука и искусство станут этикой и эстетикой, сделаются естественной, мировой техникой этого художественного произведения, космоса, — объединенные наука и искусство будут тогда этико-эстетическим богодейством, и не мистическим уже, а реальным» (I, 401).

Понятие эстетического является стержнем всей конструкции супраморализма. Само определение дела и проекта воскрешения как эстетического супраморализма означает, что под эстетическим подразумевается не суждение вкуса, а сама преображенная и одухотворенная христианскими ценностями действительность. Полемицируя с И. Кантом, отвергая принципы позитивистской эстетики Г. Спенсера, отталкиваясь от эстетизма Ф. Ницше, Федоров утверждает, что христианская эстетика «выражается в осуществлении чаемого и в жизни будущего века» (II, 154). В сущности, можно говорить о понимании эстетического в супраморализме как

о Новой Пасхе и Новой Земле. Эстетическое для него — это всеобщее воскрешение и преображение, это мир без ущерба, без разрушения и смерти, это внехрамовая литургия. Иными словами, эстетическое — это воплощенный деятельностью объединенного человечества христианский идеал.

Для религиозной эстетики Федорова характерно стремление к достижению целостности мира в абсолютном и актуальном выражении. Интуиция целого определяет весь строй его мировоззрения и эстетики. Эстетическое у Федорова онтологизируется и понимается как целостность бытия, преображенного деятельностью победившего смерть человечества. Эстетический супраморализм есть воскресение умерших и преображение мира, это искусство или художество, ставшее самой жизнью.





Л. Л. РЕГЕЛЬСОН

**Тринитарные основы проекта
Николая Федорова**

Каждый, кто помнит свои детские размышления о рождении и смерти, помнит и основной, как бы самоочевидный, вывод: не может быть, что меня когда-нибудь не будет, так же как не может быть, что меня когда-то не было. Идея о бессмертии, как и мысль о предсуществовании, и у взрослого вызывает в самых глубинах души живейший отклик.

Если суть учения Федорова усматривать в рационализации этого простейшего переживания, то неизбежно возникают вполне законные вопросы. Зачем еще одно учение о воскрешении, если все религии в той или иной форме уже обещают вечное существование? С другой стороны, если речь идет о продолжении или восстановлении нашей телесной жизни, то это вызывает еще большее недоумение, а порой даже отвращение и ужас; ведь в этой земной жизни все мы глубоко несчастны, даже если кто-то пытается убедить себя в противоположном. Дело в том, что помимо телесной немощи и социального неблагополучия, главная причина несчастья — естественный человеческий эгоизм: радость одного постоянно оборачивается горем для кого-то другого. Устранение же эгоизма представляется невозможным без устранения самого человека. Если в человеке исчезнет всякое «я», то воскрешать будет уже некого, и некому быть счастливым или несчастным.

Однако лишь немногие дают себе труд убедиться в том, что мысль Федорова, иногда кажущаяся наивной по форме, далеко не наивна по существу; в частности, он вовсе не мечтал о царстве бессмертных эгоистов.

Вековой опыт обсуждений учения Федорова показывает, что его тексты, как правило, читают невнимательно, упуская главное, неординарное, нравственно и религиозно ценное. Поэтому мы считаем необходимым прежде всего выделить ключевые мысли Федорова, раскрывающие тринитарную суть его учения.

ОСНОВНЫЕ ИДЕИ ПРОЕКТА

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

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

Предоставим слово самому Николаю Федоровичу. Как бы в противовес будущей фрейдовской концепции о начале человеческого рода с акта отцеубийства, он видит это начало в первичном акте почитания отца: «В чувстве скорби первого сына человеческого, сожаления о потере отца зародилась та мировая скорбь о тленности всего, о всеобщей смертности, в которой природа впервые дошла до сознания своего несовершенства и с зарождением которой

положено начало обновлению мира, начало эпохи человеческой, в которую мир должен быть воссоздан силами самого человека. И без этой сыновней добродетели, без родового быта мы никогда не могли бы понять учения о Троице Боге, учения изумительного и по своему величию едва достигаемого для самых высоких умов, по чувствуемой же в нем сердечной теплоте доступного даже детскому пониманию» (I, 93).

Несмотря на то, что Федоров часто говорил о природе как о самостоятельном и самостоятельном начале, он категорически отвергал всякое природопоклонство. В этом он обвинял как новейший эволюционный материализм, так и модный уже в его время индуизм, резко противопоставляя им христианскую позицию: «Природное, естественное совершенно противоположно христианскому или даже человеческому; природное — пожирание, христианское же <...> творческий процесс, *воссоздание* своего организма, заменяющее питание; природному размножению в христианстве соответствует <...> *всеобщее воскресение*, т. е. воспроизведение *прежде живших поколений*. Можно сказать, что между природным и христианским такое же отношение, т. е. такая же противоположность, как между Троицею христианской и Тримурти индийской, открытию которой так обрадовались противники христианства, находя в ней изумительное сходство с христианской Троицею, и действительно, сходство поразительное — там *три* и здесь *три...*» (I, 281).

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

В частности, великая промыслительная ценность ислама для современного «теплохладного» христианства в том, что он своей пламенной ревностью о Боге и в нас пробуждает настоятельную необходимость заново углубиться в первичные основы нашей веры. Именно эта ревность об истине проявляется в страстной полемике Федорова с исламом: «Мнимое единство ислама состоит в безусловном подчинении себя слепой силе природы, в которой он видит волю Аллаха (фатализм), <...> положительно — в священной войне, в обязанности быть орудиями истребления для водворения единства; а отрицательно — в том, чтобы быть жертвами истребления, не противодействовать, а страдательно принять болезнь и смерть, не противодействовать и той естественной, столь же жи-

вотной, как и истребление, страсти, которая проявляется в многоженстве. И чем на самом деле отличается эта монотеистическая религия от тех религий, которые поклоняются и производительной, и истребительной силе?!.. Надо сознаться, что язычество и иудео-магометанство различны только в мысли, в представлении, в догмате, и тождественны в заповедях» (I, 86—87).

В целом, соглашаясь с Федоровым в его оценках, столь актуальных на сегодняшний день, мы все же считаем необходимым несколько смягчить категоричность его суждений относительно простого монотеизма. Хотя одинокий, «бессыновный» (по выражению Федорова) Бог действительно мог бы пониматься как беспощадный Абсолют, однако в религиозном опыте иудаизма и ислама Он представляется, как правило, совсем иным: Яхве — прощающий грехи, «внимающий воплю человеческого»; Аллах — милостивый и милосердный. Однако эти именованья Всевышнего, открытые через пророков, не подкрепляются образом самого Бога как Троидного; Бог есть любящий, но Бог не есть Любовь. Необходимо также отметить существенное различие между иудаизмом и исламом: если Ветхий Завет весь пронизан тринитарными намеками и предчувствиями, то этого нельзя сказать о Коране, откровенно антитринитарном. Строго последовательный монотеизм вообще запрещает что-либо утверждать (и даже задаваться вопросом) относительно сущности и образа Всевышнего. В этом есть внутреннее противоречие: раз о Боге ничего нельзя сказать, значит нельзя настаивать на Его простой единственности. Следовательно, монотеист не может отвергать возможность того, что Яхве (Аллах) сочтет необходимым в нужное время открыть Себя в качестве того самого Троидного Бога, в которого веруют христиане.

Федоров с горечью признает, что и для самих христиан Троица есть «мертвый догмат, не имеющий для жизни никакого значения». Федоров прав и не прав: именно разрыв между идеалом и реальностью имеет огромное стимулирующее значение. Из глубокого переживания этого разрыва рождается неприятие существующего строя бытия и стремление этот строй коренным образом изменить. В этом христианском максимализме — залог и перспектива новой жизни (в которую сейчас мало кто верит, но в глубине души жаждут все). Творческий порыв самого Федорова как раз и возникает из несогласия смириться с этим разрывом: «Пока в жизни, в действительности, самостоятельность лиц будет выражаться в розни, а единство — в порабощении, до тех пор многоединство, как подобие Троиинства, будет лишь мысленным, идеальным. Если же мы не допускаем отделения действия от мысли, то Троиединство будет для нас не идеалом лишь, а проектом, т. е. не надеждою только, а заповедью. Только *делая, осуществляя на деле, можно понимать*» (I, 90).

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

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

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

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

БОГОСЛОВСКИЙ АСПЕКТ ПРОЕКТА

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

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

Столетие после Сергия было веком усвоения этого откровения, «золотым веком русской святости», в течение которого сформировались самые глубинные чаяния и устремления народной души. Однако тогда подобные чаяния еще не могли быть воплощены в реальной жизни; этому препятствовала общая интеллектуаль-

ная и психологическая незрелость. Современный человек качественно отличается от человека той эпохи: он не лучше и не хуже, он — качественно иной (как взрослый — иной по отношению к ребенку). Благодатная детская святость достаточна для спасения души, но недостаточна для преодоления телесной смерти. Причина смерти — разрыв и противоборство между верхними пластами души, способными воспринять образ Святой Троицы, и ее нижним пластом — животным эгоизмом (оба пласта столь же присущи народной душе, как и душе индивидуальной). Животное в человеке, относительно мирное в благополучных условиях, оказывает яростное сопротивление тринитарным энергиям, потому что воспринимает их как смертельную угрозу самому своему существованию. Только мощные и зрелые верхние пласты души могут осуществить грандиозную работу по тринитарной перестройке животного начала в человеке. Пока человек не созрел для этой работы, на всем протяжении истории господствовало эгоистическое самоутверждение во всех его формах; оно было лишь частично ограничено рамками морали и культуры. Даже самые мощные прорывы христианской святости до сих пор были обречены на трагическую неудачу. В частности, традиция Сергия была оборвана разгромом движения «нестяжателей» и, казалось бы, окончательно похоронена в эпоху Грозного. Постепенное, с перерывами и отступлениями, возвращение к этой традиции начинается с духовной школы св. Паисия Величковского и продолжается до наших дней.

Федоров ясно сознавал свои корни, хотя в его время исторические знания об эпохе преп. Сергия были очень ограничены (да и сейчас эти знания весьма не полны). Достаточно сказать, что он даже не видел рублевскую Троицу, которая впервые была расчищена лишь через два года после его кончины. Между тем «богословский текст» этой иконы хранит в себе основные тайны сергиева откровения. Но имеющий глаза — не видит, имеющий уши — не слышит, ибо время еще не пришло. Однако рано или поздно это время придет, и как все важное в русской истории — оно придет внезапно. И тогда «дикий» призыв Федорова вдруг покажется глубоко традиционными и даже самоочевидными. Впрочем, эта кажущаяся внезапность всегда подготавливается самоотверженными трудами опередивших свое время одиночек. И вот что ими движет: «Нужно глубоко, твердо усвоить себе идею долга, чтобы при тех невообразимых трудностях, кои предстоит преодолеть человеку и кои могут напугать самые смелые воображения, не впасть в отчаяние, не потерять всякой надежды, чтобы остаться верным Богу и отцам. Только через великий, тяжкий, продолжительный труд мы очистимся от долга, придем к воскрешению, войдем в общение с Троицей, оставаясь подобно Ему самостоятельными, бессмертными личностями, во всей полноте чувствуя»

щими и сознающими свое единство. И только тогда мы будем иметь окончательное доказательство бытия Божия, будем видеть Его лицом к лицу...» (I, 125).

Тринитарный проект Федорова предполагает взаимодействие двух активных начал: Триединого Бога, с одной стороны, и реального человека со всеми его нераскрытыми потенциями, с другой. Развитие проекта требует углубления понимания каждой из этих сторон: как природы человека, так и образа Святой Троицы. В сознании большинства христиан всех конфессий этот образ весьма расплывчат, а богословские суждения крайне противоречивы. Как правило, никто не покушается на формулировки тринитарного догмата, принятые вселенскими соборами. Споры идут по поводу жизненно важных аспектов интерпретации этого догмата, причем все авторы высказываний на эту тему, разделенные временем и пространством, становятся как бы участниками единого соборного обсуждения, которое далеко еще не завершено.

В частности, мы хотим критически обсудить федоровскую трактовку образа Святой Троицы: «Божество есть одухотворенные Сын и Дочь, безграничную любовь к Отцу питающие» (I, 95). Резко полемизируя с авторитетной богословской традицией, не признающей существования божественного первообраза женского начала, Федоров пишет: «Если в учении о Троице Дух не будет представлен образцом для дочери, то сама Троица обратится в безжизненную, монашескую, платоновскую, или платоническую» (там же).

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

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

В реальном мистическом опыте богообщения под именем Отца переживается Сам Бог во всей Его полноте, т. е. в Его Триединстве. И лишь согласно святоотеческому принципу «перенесения имен», имя Отца переносится на Первое Лицо Св. Троицы, непостижимой и невыразимой в Своей сущности.

Аналогично Иисус Христос в Своей божественной природе познается как образ Троицкого Бога, как Сын Божий, предвечно рожденный и воплощенный в полноте Энергий Троицы. Христологический догмат утверждает единство Его Личности в двух природах — божественной и человеческой. Поэтому о Нем и как о человеке сказано: «В Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2:9). И лишь по тому же закону перенесения имен Его имя как Сына усваивается Второму Лицу Св. Троицы. Несомненно также, что под именем Святого Духа всегда переживается Божественная Энергия как излияние, как исхождение самой из себя неизреченной Божественной сущности — в том смысле, как об этом учил св. Григорий Палама. Каждая из многообразных Божественных Энергий есть Энергия всей Троицы, одно из проявлений Ее бесконечно богатой внутренней жизни. И по тому же принципу перенесения имен, Святым Духом именуется Третье Лицо Св. Троицы, такое же недоступное созерцанию, как и любое из трех Лиц.

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

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

В связи с этим приобретает особое значение федоровская оценка образа Богородицы в русской православной традиции. Подчеркивая влияние постоянной военной опасности на религиозное сознание народа, он пишет: «Архистратиг Михаил и Пресвятая Дева — Богоматерь на время как бы затмили поклонение Св. Тро-

ице, ибо от Архистратига чаяли победы, а от Матери Божией — утешения в утратах, неизбежных и при самых победах» (I, 118). С такой оценкой мы согласиться никак не можем: культ Богородицы и Архангела Михаила не только не затмил, но органически вошел в созданную преп. Сергием традицию почитания Св. Троицы.

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

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

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

Ум и сердце, проникнутые образом Св. Троицы, способны не только ограничить и облагородить проявления нашего животного эгоизма, но и по-новому выстроить всю структуру нашего подсо-

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

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

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРОЕКТА

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

и непостижим для обиденного сознания. Природный индивидуализм, подлежащий безусловному преодолению, в то же время является фундаментом свободной личности. Поэтому нельзя ханжески презирать человека за его животный эгоизм, абсолютно необходимый на определенном (близком к завершению) этапе его становления. Только на этой основе человек смог обрести самостояние перед Богом, возможность верить и не верить в Него, способность соглашаться и возражать, принимать решения и брать на себя ответственность. Сама наша жажда жизни, желание никогда не умирать имеет вполне природный характер — индивидуальный или родовой. И только через мучительный опыт всей человеческой истории мы начинаем сознавать, что единственно возможный и достойный человека путь к вечной жизни лежит через перестройку природно-животной основы нашей психики. Направление этих кардинальных изменений задается сначала через категорические требования Ветхого Завета, а затем и через прямое евангельское Откровение образа Троицеобразного Бога. Наше подсознание не способно вместить призыв Иисуса: «будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф 5: 48). Понять и, тем более, приступить к реализации этого призыва мы сможем лишь по мере того, как наш основной инстинкт — воля к выживанию — будет становиться тринитарным.

Учение Федорова кажется чуждым духу современного христианства. В частности, не приемлет это учение такой глубокий мыслитель и богослов, как Георгий Флоровский, обвинявший его автора в «гуманистическом активизме», а также в «магическом и техническом натурализме». Такая степень непонимания свидетельствует о том, насколько далеко академическое богословие ушло от самого духа раннехристианской традиции. В трагически одиноком пророке — московском библиотекаре — после многих веков забвения как будто оживает пламенный дух св. Иринея Лионского, первого из великих Отцов Церкви. Этот ученик св. Поликарпа, который, в свою очередь, был учеником самого апостола Иоанна Богослова, в противовес спиритуалистическим ересям того времени, проповедовал телесное воскресение в Царстве Божиим на этой земле.

Не напрасно Федоров так опасался «мистицизма» и старался избегать всякого упоминания о посмертном существовании души (хотя прямо никогда его не отрицал). «При мистицизме не требуется объединения ни разума, ни чувства, ни воли <...> долг воскресения является пустым звуком, потому что ни к чему не обязывает, никакого дела не указывает, все делается само собою, без участия человека» (I, 420—421). Такая установка вызывала возмущение Федорова, который клеймил ее как противление воле Божией, требующей от человека инициативного, творческого

подхода к делу воскрешения. По его мнению, плохи те христиане, которые надеются, что «все делается само собой, без участия человека, без участия его ума, чувства, воли; все способности его и он сам оказываются ни на что не нужными, все преподносится человеку даром» (I, 421). Федоровская горькая ирония вовсе не означает, что, с его точки зрения, Бог не может обойтись без помощи живущих на земле людей в деле воскрешения умерших, — речь о том, что Бог без этой помощи обходиться не хочет.

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

Отчасти такое отношение к телу объяснимо: ведь потрясающая сложность и богатство структур человеческого тела начинает постепенно осознаваться только благодаря современным достижениям цитологии, генетики, молекулярной биологии. До этого тело и не могло восприниматься иначе, чем внешняя форма, наполненная жизненными энергиями. Само понятие «тело» в религиозном контексте, как правило, означает не что иное, как нижние, сугубо витальные пласты психики.

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

причем каждая из них успевает побывать во множестве различных тел.

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

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

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

Прежде всего, для нас не приемлем ни один из обычно предлагаемых вариантов: душа существует предвечно; душа сотворена Богом раньше, чем тело; душа сотворена одновременно с телом, но независимо от него. В этом вопросе мы следуем за Иринеем Лионским, который утверждал: «Душа не прежде, чем тело в его сущности, ни тело в своем образовании не прежде, чем душа, но оба происходят зараз»*. Отрицание неразрывной связи между телом и душой обесценивает, обесмысливает саму идею челове-

* Св. Иринея Лионский. Творения. М., 1996. С. 546.

ской личности. Именно внутренний опыт взаимодействия материального и психического начал определяет достоинство человека как единственного Божьего творения, наделенного творческой силой. При всех своих различиях материя и психика, тело и душа не так чужды друг другу, как на этом настаивают и научный материализм, и спиритуалистический оккультизм.

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

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

По мере возникновения все более высоких уровней сложности пси-материя обретает ряд специфических качеств, обеспечивающих все большую ее автономность и возможность обратного влияния на тело. Предельная автономия «пси-структуры» человека — существование в разрыве с породившим ее телом (это, по определению, и называется смертью). Только «душа», сформированная таким путем, может выполнить функцию сохранения всей полноты информации о человеческом теле в целом — как о его генетических структурах, так и о всех тончайших деталях его истории. В трагическом и опасном промежутке между смертью и воскрешением именно она служит носителем и хранителем всего нашего индивидуального опыта — как осознанного, так и бессознательно-

го, как телесного, так и духовного. Информация, или память о своем теле, сохраненная такой душой, дает принципиальную возможность воссоздать его в абсолютно самотождественной форме. Остается «всего лишь» решить проблему реализации этой возможности... Тождественность воскрешенного тела не нарушается тем, что в нем могут проявиться новые свойства. Этими свойствами наше тело потенциально обладает уже сейчас, но нынешнее состояние нашей души не позволяет им проявиться. Главная из этих скрытых возможностей — способность не умирать и даже не болеть. Именно такими свойствами, согласно христианскому преданию, обладало тело Христа, как до воскресения, так и после него.

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

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

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

Живое свидетельство того, что человеческая душа (включая глубины подсознания) в принципе может быть тринитарной, впервые в истории явил Иисус Христос. То, что Ему свойственно по природе, для нас является задачей и целью. Церковные таинства необходимы, но сами по себе еще недостаточны для решения этой задачи. Вдохновленные образом Иисуса, святые подвижники и духовные старцы, прошли значительную часть пути к этой цели. Почему же они не прошли этот путь до конца, до фактического преодоления смерти? И почему мы считаем возможным продолжить их работу на новом этапе? Имеем ли мы что-нибудь такое, чего не имели они? Да, имеем. За последние века человеческий разум из служебного орудия начал постепенно превращаться в правящую силу души. Конечно, самое трудное еще не сделано — разум еще не овладел подсознанием. Тем не менее, мы, очевидно, перешли на качественно новую ступень развития человека, вошли в новый исторический возраст. Главное предстоящее событие в направляемой Богом творческой эволюции человека — это встреча интеллекта со святостью. Можно метафорически выразиться так: обетования исполнятся, когда академики станут старцами, а старцы станут академиками. Николай Федоров — один из самых ярких и глубоких предвестников и зачинателей этого синтеза. С отдельными его идеями можно не соглашаться, но нельзя отрицать, что от всей его личности исходит свет и дыхание святости. Человек, все помыслы которого были постоянно направлены на образ воскресшего Иисуса и Святой Троицы, чье сердце было исполнено сострадания ко всем смертным, — такой человек поистине «ходил перед Богом».

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

В отличие от многих современных православных богословов, епископ Диоклийский Каллист (Уэр) высоко оценивает тринитарную концепцию Федорова. В своем докладе на Международной богословско-философской конференции на тему «Пресвятая Троица» (Даниловский монастырь, 6—9 июня 2001) он говорил: «Вера в Бога как Троицу, столь далекая от того, чтобы быть спекулятивной и теоретической, имеет непосредственное, преобразовательное значение для нашей повседневной жизни. Николай Федоров совершенно прав, когда говорит, что наша христианская социальная программа — это учение о Троице <...>. Настоятельное требование, которое выдвигает нам учение о Троице, понятое в соответствии с парадигмой взаимной любви, — требование, касающееся жизни и деятельности каждого из нас. Вне и помимо Троицы никто из нас не может быть в полном смысле личностью. <...> Если

бы мы отважились воистину быть “копиями” Троицы, мы могли бы перевернуть мир» *.

Хотя после рождения Иисуса Христа прошло уже столько веков, мы, его ученики и причастники, по-прежнему не хотим или не решаемся принять всерьез Его пример и призыв — вступить на путь всецелого уподобления Святой Троице. Поэтому и смерть все еще царствует, и дети отрекаются от своих отцов, и вражда разделяет не только братьев в Адаме, но и братьев во Христе, и Царство Божье не прорастает ни «внутри нас», ни «посреди нас». Положение могло бы стать безнадежным, если бы временами не восставали пророки, подобные Николаю Федорову, которые не дают покоя нашей совести и неотвязно мучают нас словами древнего мудреца: «Если не мы, то кто; если не сейчас, то когда?»



* Материалы Международной богословско-философской конференции «Пресвятая Троица». М., Даниловский монастырь, 6—9 июля 2001.

С. Г. СЕМЕНОВА

**Идея всеобщности спасения
у Н. Ф. Федорова**

(в контексте христианской традиции апокатастасиса)

Идея *всеобщности спасения*, представленная в лоне христианской мысли (Климент Александрийский, Ориген, свт. Григорий Нисский, Иоанн Скот Эриугена...), церковно-догматически принята не была. Между тем, углубленно развитая русскими мыслителями в перспективе *активной, творческой эсхатологии*, предполагающей участие самого рода людского в стяжании онтологических обетований обоженной природы, эта идея представлялась Владимиру Соловьеву и Сергию Булгакову, Николаю Лосскому и Николаю Бердяеву, Евгению Трубецкому и Георгию Федотову капитальной, без которой христианство на земле, замысел Божий о человеке и мире фактически терпит поражение. Не забудем лишь, что Николай Федоров был первым в ее выражении и утверждении.

Так, Бердяев полагает предельной задачей христианской этики именно осуществление всеобщего спасения: «реально победить зло и способствовать просветлению и творческому преобразению злых», иначе говоря, освободить «всю тварь от временных и “вечных” адских мук», без чего, по мнению мыслителя, «царство Божье не может удался»*. Федоров с его практически-цепким мышлением, имея в виду завершительную заповедь Христа, заповедь научения истинам и задачам Благой Вести, собирания всех племен и народов в единство, данную Спасителем ученикам уже после Своего воскресения («Шедше, научите вся языки, крестяще во имя Отца и Сына и Святого духа» — Мф 28: 19), конкретно, разяще иронически обнажает принципиальную невозможность мировой победы христианства при сохранении фундаментального его школьно-катехизического дефекта, упертого в представление о рае и аде, финальном неизбывном разделении человечества на спасен-

* Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931. С. 318.

ных и вечно проклятых: «Но возможно ли это соединение теперь, когда европейские (то есть нехристианские, хотя и величающие себя таковыми) миссионеры приходят к народам, у которых еще не иссякла любовь к отцам, и проповедуют им, что они, крестившись, будут по смерти наслаждаться зрелищем вечной казни своих родителей? Возможно ли при *такой* проповеди соединение народов вообще спасительное дело?.. Конечно, даже старосветские и новосветские каннибалы догадались, что такие искренние проповеди, годные еще, быть может, для высококультурной Европы совсем непригодны для менее развращенных народов, а потому они и решились скрывать этот столь любезный прогрессивным народам догмат» (IV, 75).

Зададим себе простой вопрос, из разряда таких наводяще-*гевристических*, какие любил ставить Федоров: зависят ли судьбы общества, человека, людей в целом от Бога, в которого они верят или верили их родители и предки, будь то христианская Троица, мусульманский Аллах или какой-нибудь псевдорелигиозный идеал, вроде коммунизма или фашизма, опознававшихся как высшая священная цель? В случае с последними ответ очевиден: зависимость — прямая и достаточно полная. В первом случае высшее Благо, Истину и Красоту являет Бог, и вот когда человек верит в Бога карящего, даже мстительного, сортирующего свою тварь, обрекающего какую-то часть человек (а ведь созданы они в первообразе по Его образу и подобию) на участь неисцеляемых злодеев и грешников, неудачников бытия, вредный сор, тех, кто будет вечно мучиться в отвержении (т. е. награждает их черным бессмертием, нескончаемым отрицательно-адским бытием), то, наверное, это не может тонко, по психическим и ценностным каналам чувствующих и сознательных существ, не проецироваться на их земное, историческое поведение, на их как бы свыше санкционированное отношение к *другим, не тем*, недостойным и чуждо *отрачительным* индивидам и народам, на легкость осуждать их, карать, считать за зловредное ничтожество, уничтожать... Кстати, какой-нибудь «сциентифичный ад», «научный», «усовершенствованный», который проектировал Эрнест Ренан *, чтобы в *прекрас-*

* Э. Ренан, французский философ, историк религии, в работе «Философские диалоги и отрывки» (1876) признавался: «Итак, я вызываю иногда ужасную мечту — мечту о том, что авторитет сможет прекрасно когда-нибудь иметь в своем распоряжении ад, но не ад средневековья, в существовании которого нельзя было бы убедиться, но ад настоящий» (Ренан Э. Собр. соч. Т. 5. Киев, 1902. С. 162). Именно об этом проекте Федоров писал так: «До какой степени католицизм пропитался ужасами ада, видно из того, что даже у свободных мыслителей, у неверующих является надежда, что со временем будет создан научный ад» (I, 172).

ном будущем «аристократия ума», «непогрешимое папство» могли держать в повиновении слабую и лукавую, злобную и преступную часть общества, оказался логически и эмоционально-оправдательно возможным в «ужасной мечте» философа как раз потому, что есть в религиозном устройении бытия такое «замечательное» заведение. И сколько таких обезьяньих карикатур высшего карательного «образца» уже было и, возможно, еще будет на земле!

Казалось бы, *ад* и *рай* — предельно метафизическая, мистическая идея, *невместимая* в наше разумение. А вот Бердяев точно замечает, что эта религиозная идея вполне экзотерического характера, от нее так и несет «социальной обыденностью», в которой преломляются божественные откровения, добавим — преломляются низменно и пошло. Догмат о вечности адских мук, названный Вл. Соловьевым «гнусным», обнаруживает человеческую, *слишком человеческую* основу: мстительно-сладостное распаление под видом «идейной» принципиальности и непреложности (вспомним Тертуллиана, обещавшего в небесную награду правильным и чистеньким многократно умноженное — в сравнении с удовольствием созерцания гладиаторских боев — наслаждение «цирковым» зрелищем адских мук врагов и грешников). И растет эта основа из смертной превратности нашей несовершенной природы: сами каждую минуту дрожим за место под солнцем, за блага, за саму жизнь — вот-вот прервется от какой-нибудь каверзы или случайности, все нас уязвляет и грозит бедствием — и оттого, о, сколь часто вылезает, пусть хорошо замаскированное, удовольствие от худой участи другого: обругали того, оклеветали, обворовали, слетел с должности, слег в больницу, потерял здоровье, а то и жизнь, а я... вот пока тут и ничего, держусь! А ежели этот другой еще случился причиной ухудшения, умаления нашего собственного существования, прекращения жизни близких и угрозы для нашей собственной, то тут уж желание ему кар и казней, почему бы и не жесточайших и вечных, кажется вполне справедливым и законным. (А будь мы в другой, неумаляемой, бессмертной, высшей природе, разве были бы способны на такие чувства?!)

А уж тем более может ли так чувствовать и располагать Господь, Который «благ и к неблагодарным и злым» (Лк 6: 35), христианский Бог любви и милосердия, пришедший «взыскать и спасти погибшее» (Мф 18: 11)? Какое надо иметь низменное, дурно антропоморфное в нравственном плане представление о Боге, чтобы соделать Его автором такого разрешения конечных судеб для Него пока бесконечно низшей, *падшей*, смертной, хоть и сознательной и наделенной свободой, твари! Разве может Царствие Небесное, предполагаемое спасенное бытие, держаться таким диссонансно-трагическим, застывшим на веки веков напряжением двух крайних полюсов: райского и адского? О том, что вечный ад озна-

чал бы Божественную неудачу, космическое фиаско Бога, не раз говорили русские религиозные мыслители. Тогда надо признать, что 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 страха и 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*» *.

Именно «эсхатологический терроризм», по определению С. Булгакова, пожалуй, более всего способствовал душевному и интеллектуальному отпадению от христианства, тому богоборчеству, которым отмечена духовная история католического Запада, где особенно свирепствовала «адская» педагогика. По самому большому метафизическому счету, человечество ушло в секулярность, убегая от железно гарантированной большинству адской угрозы. Безверие погашает в человеческом воображении адские огни, игнорирует всяких там «червей неумирающих» — всё 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 бессмертия. И нечего укорять людей за это бегство, раз попущена (возможно, всеяна известным врагом) и столь решительно такая безумная, абсурдная диспропорция: эфемерно краткий земной срок фундаментально несовершенного существа, отмеченного первородным грехом пожирания и убийства, почти неизбежно в той или иной степени срывающегося в различные формы зла, — и бесконечность наказания в бесконечности времен; световые миллиарды и миллиарды лет, да какие там *световые, адски-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.

И это один из психологических аргументов — наряду со многими другими, онтологическими, этическими, социальными... — за фактически анти-божескую, клеветническую на Бога любовь и милосердия суть догмата о финальном разделении рода людского на спасенных и навечно проклятых. Любить Бога и добродетель под террором адского наказания — это все равно, что целовать сапоги палача, грозящего тебе дыбой, клясться быть послушным

* Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. Париж, 1979. С. 117.

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: разделить участь отринутых братьев, раз такие будут, добровольно занять место в преисподней ради спасения грешников, обреченных вечным мукам.

Утверждение идеи вечного наказания и ада в западном, католическом регионе христианства не раз пытались объяснять исторически: необходимостью строжайшей религиозной педагогики для жестоких, грубых душ тех варварских племен, которые заполонили Европу. Бл. Августин авторитетно утвердил разделительно-дуалистическое видение спасения и проклятия и завещал его всей западной схоластике. Восточное христианство одушевлял идеал космического преображения в красоте и благе, здесь твердо высказывалась высшая цель космогонического процесса — обожение твари и мира. 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 вв. 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: «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века».

На деле существует как бы два христианства: одно — личного спасения с преобладающим психическим мотивом страха перед погибелью 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. Его Федоров называл христианством несовершенного 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.

Многочисленные сторонники догмата о вечности адских мук, как известно, в своем, как им представляется наиболее разящем аргументе, объявляют его Божественной уступкой человеческой свободе, апеллируя к *свободному* упорству нераскаявшихся грешников закрыть засовы своей преисподней, так сказать, *изнутри*, добровольно остаться в злобном противобожеском отвержении. Этот коронный аргумент, во-первых, открыто или скрыто напоен манихейским видением мировых вещей, верой в субстанциальность зла, его сущенное, вечное присутствие и действие в универсуме (тогда как для преобладающего христианского взгляда зло не обладает самостоятельно-державной природой и есть лишь «недостаток добра», отрицательная модальность свободы)*. Совершенно не учитывается тот факт, который первым подчеркивал ап. Павел: само уничтожение смерти как «последнего врага» становится актом освобождения разумно-чувствующих, свободных созданий Божиих от ига тяготящего над ними зла, проникающего сейчас их естество и поведение, в том числе в самых страшных его эксцессах. Злая демоническая иррациональность потесняется и изживается уже в ходе победоносной борьбы со слепыми смертоносными силами, действующими вне и внутри человека, к чему как к Богочеловеческому совершенно призывал философ всеобщего дела**.

* Наиболее радикально и последовательно такой взгляд был развит Псевдо-Дионисием Ареопагитом в книге «Божественные имена» (V—VI вв.). Все сущее, рассуждает выдающийся анонимный богослов, скрывшийся под знаменитым именем св. отца I в., происходит только из Блага, которое по природе созидательно и охранительно, зло же, способное лишь к разрушению и уничтожению, никак не может быть «причиной становления сущего, поскольку оно само по себе только искажает и уничтожает основание всего сущего». Даже падшие ангелы, демоны «злы не по природе, поскольку в этом случае они не могли бы ни произойти из Блага, ни измениться и из добрых (ангелов) стать злыми, и вообще они не могли бы существовать будучи изначально злыми по природе» (Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 48, 52).

** 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 ужас посмертного вечного ада), попробуем рассудить простейше-психологически. 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 все уходит, человек весь *вытекает* (как, кстати, показали писатели XX века, исследовавшие пределы навязанных извне длительных диких

Во-вторых, такой догматический подход не чувствует нового качества повоскресного, бессмертного бытия с преображением всей сознательной твари, добродетельной и грешной («сеется тело душевное, восстает тело духовное» — 1 Кор 15: 44), что открывает обретенному более высокому уровню сознания воскресенных возможность более-менее длительного выжигания в себе прежнего земного греха, очищения и восхождения в соборное единство со всеми.

Этот эмоционально-мыслительный комплекс, доводивший до полноты жизнеспасительную потенцию христианства, был целиком выражен уже Оригеном, а его религиозные обоснования апокатастасиса (исключая идею предсуществования душ, с которой он связывал *всеобщее восстановление*, за что и был осужден на V Вселенском соборе) были приняты свт. Григорием Нисским, а через полторы тысячи лет богочеловеческим христианством ряда русских мыслителей, начиная с Федорова. Среди этих обоснований несколько самых важных: все существа первоначально сотворены Богом как благие, но само благо субстанциально принадлежит только Богу, для прочих тварных созданий оно подвержено колебанию, увеличению или уменьшению, вплоть до ниспадения во зло, но и... возвращения к добру. (Образ неабсолютности, неонтологичности зла в христианстве являет сам главный персонифицированный его носитель — сатана, ведь по своей первоначальной природе был он ближайшим ангелом Божиим, а его новый мировой статус после бунта гордости и отпадения рождается из извращения его первоестества. И следовательно, он может от этого извращения избавиться — непереходимых онтологических границ для этого нет.) Более того, обладая заимствованным бытием, не являясь

мук и боли), остается одно безобразное, нестерпимое страдание, которое лишь бы любой ценой прекратить, хоть ненадолго! Так же как какая там личность в одичавшем от голода человеке! Одно маниакальное одержание — что-то, все равно что, съестное бросить в нестерпимо сосущую внутреннюю пустоту! В этом один из смыслов просьб Богородицы к Сыну в особо любимом на Руси византийском апокрифе «Хождение Богородицы по мукам», смысл сострадательно-понимающий, женски-проникновенный — хоть на время христианских праздников дать передышку адским страдальцам. 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 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 искупающей носителей зла.

причиной самой себя, сознательно-чувствующая тварь, получившая как жизнь, так и добродетель в качестве милостивого дара Божия, может придать им сущностно-неразрушимое (уже не колеблемое, не изменчивое, не совратимое) качество только как плод выбора и деяния ее самой. Бог дал людям свободу, полагает Ориген (а за ним и свт. Григорий Нисский), «чтобы добро было собственным их добром», чтобы стяжание достоинства первого творения (по образу и подобию Господа) они по-настоящему приобрели «себе своими собственными, прилежными трудами в подражании Богу <...> чрез исполнение дел» *.

Другим методологическим обоснованием метафизики спасения было положение, высказанное Оригеном с предельной четкостью: «Он сотворил все для бытия, но созданное для бытия не может не быть. <...> Субстанциальной гибели не может подвергнуться то, что сотворено Богом для бытия и пребывания» **. В свете этого положения уясняется уязвимость так называемой концепции «условного бессмертия»; в русской мысли ее развивал Евгений Трубецкой в стремлении преодолеть невыносимые антиномии догмата о вечности адских мук, ища «гуманный» выход из невозможности принять полюса рая и ада, адский садизм, несовместимый с благим всемогуществом, милосердием Божиим. Пытаясь все же не поколебать основной принцип свободы твари, в том числе свободы выбрать и окончательную гибель, Трубецкой находит выход в идее мгновенного уничтожения, изглаживания из бытия тех грешников и злодеев, которые сами окончательно оторвали себя от Бога, источника всякого существования (для них «вечность ада есть вечность мига» *** этого страшного разрыва с бытием). Интересно, однако, что добровольно оказавшиеся за бытием, забытые всеми как небывшие они вместе с адом их аннигиляции «со всей его беспредельной мукой» **** остаются, по Трубецкому, только в памяти Бога, «в вечном божественном всевидении» ***** — неотрефлексированно, подсознательно философ как бы *наказывает* самого Господа, похоронив в Нем одном горькое знание неполной удачи творения. Недаром С. Булгаков, объявляя «кощунством в отношении к любви Божией и к Премудрости Его как Творца и Промыслителя» катехизический догмат об аде, решительно утверждал: «Но не меньшим, если еще не большим кощунством и даже прямою ересью

* Ориген. О началах. Новосибирск, 1993. С. 152, 256—257.

** Там же. С. 261.

*** Трубецкой Е. Смысл жизни. С. 122.

**** Там же.

***** Там же. С. 123.

является второе понимание, которое допускает окончательное уничтожение всего, поверженного в озеро огненное» *.

Традиция апокатастасиса, начиная с Оригена, видит здесь другое решение, согласующее всемогущую и благую волю Божию с возможностью свободного избрания добра Его тварью, так чтобы воистину осуществилось пророческое обетование: «Да будет Бог все во всем» (1 Кор 15: 28); «И ничего уже не будет проклятого» (Откр 22: 3). Повоскресное нетленное совершенство тела способствует совершенствованию естества всех восставших, сознательной самоказни за прежние грехи (когда «человек некоторым образом сам себе будет судьей» **) и постепенному самоискуплению в нематериальном «разумном огне», который каждый зажигает сам, в «духовной бане» очищения прежде грешной души. Этот путь возвращения к добру, путь *десатанизации* для крайне озлобленных субъектов, отягощенных тяжким преступным грузом, в том числе для самого сатаны, будет долгим и мучительным, но не вечным. *Ад* в таком смысле, как уже отмечалось, не привязан к определенному геенскому пространству, он *не локализован*, а нравственно-духовен.

По вещему указанию еще пророка Исаяи, чутко воспринятому апологетами всеобщего спасения, речь идет о проходе сквозь собственный огонь, которым грешник наказывается («Идите в пламень огня вашего и стрел, раскаленных вами» — Ис 50: 11), где и сгорают его грехи. «Апокатастасис не есть примирение с грехом и его оставление без последствий как даровое прощение, — отмечает С. Булгаков распространено-поверхностное толкование, — Вся сила греха должна быть изжита и выстрадана в этих веках веков...» ***. Иными словами милосердие Божие не ограничивается малыми пределами земной жизни, где каждому всегда открыто покаяние и обращение к добру, но распространяется и за ее грань, за грань смерти и Страшного Суда, утверждая веру в безмерность благодати Господа, исправимость самых страшных изъянов, искупление самого радикального зла — при предпосылке нравственно-душевной активности самих *несчастных* носителей этого зла (когда на земле «душа остается неуврачеванной, то для нее хранится врачевание в будущей жизни» ****). Возрастание в «будущем веке» для всех не ограничивается, «оно необходимо распрос-

* Прот. Сергей Булгаков. Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования). М., 1991. С. 204.

** Свт. Григорий Нисский. О блаженствах. Беседа V // Свт. Григорий Нисский. Творения. Ч. II. М., 1862. С. 433.

*** Прот. Сергей Булгаков. Апокалипсис Иоанна. С. 224—225.

**** Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово // Свт. Григорий Нисский. Творения. Ч. IV. М., 1862. С. 31.

траняется не только на возрастание в добре, но и на изживание зла...»*. Этой верой дышат молитвы за усопших, да и католическое чистилище...

О чистилище как физической и нравственной необходимости для всех и в смертном, и в бессмертном статусе писал Федоров. Не может быть безысходного ада, невозможен ни в какой форме садизм Царствия Небесного. Но готового рая тоже пока быть не может, ибо нет абсолютно праведных, невинных и чистеньких, все причастны к перипородному греху пожирания и вытеснения, все нуждаются в очищении. Кстати, Федоров остроумно замечал, что «суду и прискорбному отделению» подлежат, как известно, «агнцы от козлиц (а не от волков), так близких по природе, принадлежащих к одной семье...» (III, 320). Под чистилищем мыслитель предлагает понимать в определенном смысле и всю историю и все настоящее человечества, подверженного бичам слепых природных сил вне и внутри себя: снаружи бушует глад, наводнения, пожары, извержения; внутри индивидуальной и коллективной людской природы рвется злое самоутверждение, насилие, убийство, война, но вместе происходит и самовоспитание человечества, растут его созидательные силы, осознаются пути спасения. «Но если рай должен опуститься в чистилище, то и ад должен подняться до него же, так что будет уже одно чистилище, которое и есть сама наша история, хотя и не выходящая из области, доступной чувствам. Из нее надо создать рай, несравненно высший Дантова, высший, — ибо он будет создан не созерцанием и не словом только, а делом, и в нем не будет ни господства, ни осуждения» (II, 48). Но чистилище истории есть, а может и целиком обернуться форменным адом. На природном, языческом пути человечество идет к своему концу, «страшному суду» самоистребления; признаки конца уже проступают трупными пятнами на теле современного мира. «Для века индустриализма апокалипсическая блудница стала его полным выражением и его богиней» (II, 209). Проход через настоящее чистилище еще только предстоит; очищение и спасение произойдет в самом процессе созидания рая, Царствия Небесного, постепенного преобразования себя из человека жрущего, вытесняющего и смертного в человека самосозидающего, воскрешающего, бессмертного.

Интересно, что именно эсхатологи апокатастасиса высказывали в общем метафизическом виде, отнесенном к повоскресному эону бытия, те установки *постепенности* созидания Царствия Небесного (до «восстановления в первоначальное единство», благо и красо-

* *Прот. Сергей Булгаков. Невеста Агнца. М., 2006. С. 507.*

ту «очищение и исправление будут совершаться постепенно» *), эволюционного вращающегося в высший божественный тип бытия, который применительно к истории как «работе спасения» разрабатывали русские активно-христианские мыслители, основываясь, в частности, на знаменитых евангельских притчах о посевах и всходах, о горчичном зерне, о закваске... «Сущность истинного христианства есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божье (которое не от мира сего). Это перерождение есть сложный и долгий процесс, недаром же оно в самом Евангелии сравнивается с ростом дерева, созреванием жатвы, вскипанием теста и т. п.» **, — высказывался Вл. Соловьев в реферате «Об упадке средневекового миросозерцания», проникнутом идеями Федорова, правда, без той деловой конкретики, которую, по первоначальной договоренности с библиотекарем Румянцевского музея, он должен был внести в свое выступление, но отказался от этого «по обстоятельствам *публичного свойства*» (IV, 244).

Первым из отечественных мыслителей ставя идею всеобщего спасения в неизымаемый краеугольный камень здания *активного христианства*, Федоров недаром считал необходимым написать единственную молитву — касалась она как раз того, что еще прямо не вошло ни в молитвенный свод, ни тем более — в догматический кодекс: «Молитву о всеобщем спасении» (См. II, 47—48). Вообще надо отметить, что развитие религиозной идеи, и прежде всего христианской, идет как раз в направлении расширения объема спасения: в Ветхом Завете оно ограничивалось избранным народом, в Новом Завете уже обнимает *все языки*, в Новом же содержатся залоговые богочеловеческой синергии, проецируемой в историческое и сверхисторическое свершение, с утверждением уже *личностного* искупления и спасения *всех*.

Правда, и в Новом Завете чувствуются еще глубоко укоренившиеся в сознании ветхозаветные влияния, 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 видение Небесного Иерусалима с древом вечной жизни, где

* Ориген. О началах. С. 261.

** Соловьев В. С. Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 339.

«смерти не будет уже» (Откр 21: 4), «И ничего уже не будет проклятого» (Откр 22: 3), т. е. не остается ничего и никого, изъятого из круга спасения и преобразования; 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, горящем 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*, непрестанно терзающих грешников, скорее, речь идет о некоем окончательном их уничтожении — «смерти второй», как бы онтологически финальной (что-то вроде только что рассмотренной бытийственной одномоментной аннигиляции отверженных у Евгения Трубецкого).

Размышляя над апокатастасисом в логике свт. Григория Нисского, философ всеобщего дела внес ряд свежих и ценных его обоснований и уточнений. Начнем с одного, на первый взгляд, *психологического* аргумента мыслителя. Он призывает вдуматься в само понятие «Страшного суда» и финального разделения *одесную* и *ошую* сынов и дочерей человеческих и почувствовать чистым сердцем и ясным умом: такой эсхатологический вариант будет на деле тотально карательным не только для проклятых грешников, но и для предполагаемых «спасенных», и может быть, для последних еще в большей мере, памятуя, что им надо вынести вечное разделение с *недостойными* братьями по человечеству, обреченными на ужасную участь! Так что, резюмирует Федоров: «одни будут наказаны вечными муками, а другие — созерцанием этих мук» (II, 129). Онтологически же углубляя — при взаимосвязанности, физической и нравственной, всех детей Адама, «*во всяком проступке виновен весь род человеческий* <...> а потому высшая нравственность <...> требует спасения *всеобщего*. Если же всеобщее спасение достигнуто не будет, тогда наказание будет всеобщим» (II, 129).

Неудобно-железная конструкция школьной апокалиптической догмы рушится, появляется возможность выбора благого спасительного варианта, преодолевающего губительный конец. Идея условности апокалиптических пророчеств, всесторонне продуманная автором «Философии общего дела» с убедительной опорой на Священное Писание, была воспринята в русской религиозной философии как откровение. Н. А. Бердяев оценивал федоровское «истолкование Апокалипсиса» как «гениальное и единственное в истории христианства»*. Ближе выразался и Г. Федотов: «Идея

* Бердяев Н. Религия воскрешения. «Философия общего дела» Н. Ф. Федорова // Русская мысль. 1915. Кн. 7. С. 100.

Федорова об условном значении пророчеств явилась для нас настоящим освобождением. Как все гениальные идеи, она так проста, что, приняв ее, кажется непонятным, как можно думать иначе» *. Пророчество о дурном конце — открывает Федоров — условно, начатки именно такого понимания можно найти в отдельных высказываниях отцов Церкви, заложено оно и в самом Священном писании, в словах пророков о том, что Господь в случае обращения от злых дел отлагает то зло, которое помыслил сделать народу (см.: Иер 18: 7—11; Иоил 2: 13—14), в знаменитом пророчестве о скором сокрушительном изничтожении погрязшей в грехах Ниневии, снятом Господом после покаяния ее жителей (Книга пророка Ионы), в ряде указаний Самого Иисуса, внимательно собранных мыслителем.

Пророчество *в религиозном смысле* всегда есть не грозно-неизбежный приговор, а предупреждение о дурном обороте в случае упорства на ложных, противобожеских путях. Как «событие роковое, фатальное» (II, 49) его утвердило, по мнению Федорова, *ученое* сословие, склонное к созерцанию, к констатирующему знанию, оторванному от дела, от собственно религиозного дерзающего пафоса преображения налично-данного. «Будет ли кончина мира катастрофой, или же мирным переходом, без войн, без естественных бедствий, — это зависит от того, останутся ли люди противниками воли Божией, останутся ли они в состоянии вечной вражды или же, объединяясь, станут орудием воли Божией в деле обращения разрушительной силы в воссозидательную» (II, 50) — так в деловом, реалистически проективном духе переводит Федоров известное евангельское указание на два выбора человечества, нынешнего *широкого пути*, что не стесняет эгоистически-самостной, вытесняющей, расточающей богатства мира природы человека, но неизбежно ведет к гибели, и *узкого пути* восхождения к новой творчески-преображающей, бессмертной природе, двигаться по которому возможно только через отказ от животнострастной, сомнительно-демонической безбрежности своего несовершенного, смертного естества.

Как глубокомысленно заметил Федоров: «О трансцендентном же воскресении полагалось, что оно произойдет не тогда, когда воля человеческая подчинит себя воле Божественной, а наоборот, когда противление Божественной воле достигнет высшей степени, т. е. думали, что воскресение должно явиться как наказание, а потому оно и возбуждало страх. Имманентное же воскресение необходимым условием поставляет подчинение человеческой воли воле Божественной, и при этом воскресении не может быть такой

* Федотов Г. П. Эсхатология и культура // Новый Град. Париж, 1938. № 13. С. 52—53.

странности, как при трансцендентном, при коем воскрешение, т. е. избавление от всех зол, возвращение всех утрат, является карою» (I, 180). Тут, действительно, два различных выбора и исхода. Первый, трансцендентное воскрешение, — как финал противления и бунта против Бога, нераскаянности, и к нему недаром отношение всегда было и не могло не быть амбивалентным. И, возможно, поэтому сама эта цель, это увенчание земной жизни — *воскресение* — не стало, как должно было бы, центральным в христианской религии и культуре, его почти бессознательно, но настойчиво изгоняли сами верующие как центральный пункт из своей веры, вообще как-то оттеснили на обочину христианства. Оказались необходимы особые нажимы, акценты, религиозно-философские обновления (начиная с Мережковского и других русских религиозных мыслителей, не говоря уже о Федорове, долго остававшемся в тени), чтобы остро напомнить, чего же мы чаем и во что верим.

А уж секулярный мир, уважая и нравственные христианские заповеди, и высокий облик Христа, Учителя морали, и даже идею Его искупительной жертвы, уж совсем мало задумывался, что значит это *воскресение* и не имеет ли оно отношение и к этому миру. В учении об имманентном воскрешении предполагается другой путь: покаяние, «подчинение человеческой воли воле Божественной», реальная натурально-онтологическая гармонизация мира и человеческой природы, ведущая к ее искуплению (и тут уже не должно быть никакой амбивалентности и страха). Благой вариант разрешения мировой драмы состоит в *органическом* вызревании Царствия Небесного в лоне земного бытия — через действительное осуществление библейской заповеди обладания землей, через регуляцию внешних природных стихий и все большее управление духом материи в самом человеке, когда неуклонно сужается сфера иррациональной злобности в нем, вплоть до ее полного исчезновения, и воскрешенное человечество в полном составе своих преобразованных поколений выходит в ту «полноту родства», совершенного многоединства, которую являет Божественная Троица. Это и есть вместо Страшного Суда — образ новой Каны Галилейской, пира бессмертия, любви, радостной встречи с Богом...

Кстати, один из последователей Федорова 1920—1930-х годов Н. А. Сетницкий в книге «О конечном идеале» (1932) дал оригинальное истолкование Откровения Иоанна Богослова, указав, что пафос его далеко не только катастрофический (линия угрозы) — в его символическую ткань затканы оптимистические образы конечного идеала, «Иерусалима Небесного», преобразованного мироздания, а также образы, рисующие пути к нему: к примеру, победа над драконом и зверем из бездны — обуздание стихийно-смертоносных, хаотических сил в природе, обществе, человеке, тысяче-

летнее царство праведников — этап обожения (такая трактовка близка тому, как понимался миллениум апологетами первых веков христианства, такими как Иустин Философ и св. Ириной Лионский, видевшими в нем особый период, когда воцарится на Земле мир и совершенство, гармония между воскрешенными праведниками и преображенной природой, своего рода промежуточную, переходную полосу между современным падшим состоянием мира и окончательным торжеством Царствия Божьего для всех).

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 антихристианского, разных ценностей и целей («вавилонская блудница» и «жена, облеченная в солнце», лжепророки и верные Христу и т. д.). Во-вторых, история здесь — 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, становление, тут есть этапы и переходы к окончательно обоженному Царствию Небесному — тысячелетнее царство Христа на земле (гл. 20).

Хилиастическую перспективу, явленную 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, катастрофический), но и те 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, догма-

тически-благочестивого сознания как загвоздка и указание стоит здесь прорыв в более сложное видение, преодолевающее, говоря словами Булгакова, «антинисторический нигилизм под предлогом аскетизма» *.

Каким образом понять и представить в реалистической, активнo-христианской, «федоровской» 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? В одной из заметок Федоров писал: «Первое Воскрешение должно быть совершено при относительно полной внутренней регуляции (мыслитель имеет в виду психофизиологическую регуляцию человеческого организма, включающую превращение «питательного процесса в созидательный», а «родотворного в дело воскресения или воссозидания». — С. С.) и при внешней, ограниченной лишь земной планетой, следовательно, воскресение тех, прах коих не был рассеян вне земли, не вышел за пределы земной атмосферы» (III, 357). И еще: «Первое Воскрешение есть земное (как оно и в Апокалипсисе представляется), потому что действие внешней регуляции не простирается дальше пределов земной атмосферы» (III, 358), притом что, естественно, Федоров рассматривает это «первое воскресение» лишь как первый важнейший этап, предполагающая неуклонную и всё ускоряющуюся *последовательность* в деле воскресения и преображения, включающем в бессмертный, космически-творческий («переход с земли на другие миры»), обоженный статус всех.

Хилиастическое пророчество можно раскрыть и как некое поначалу неполное, частичное объединение тех людей на земле, ко-

* Прот. Сергей Булгаков. Апокалипсис Иоанна. С. 306.

** Церковное толкование 20 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 может земной миллениум *царствовать* со Христом в качестве бестелесных душ?!

торые приняли высший христианский идеал воскрешения и преобразования, долг победы над «последним врагом», опознали себя орудием осуществления Божьей воли на земле (активные «праведники»). 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 регуляции природы, преобразования естества человека, оживления и преобразования умерших. Прервется ли этот первый показательный опыт, 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, 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 упомянутом выше сочинении «О конечном идеале» Сетницкий высказал плодотворную мысль о том, что столь частые в истории срывы в воплощении «прекрасных и высоких» идеалов происходили оттого, что все они в той или иной степени страдали дробностью, дефектностью, не предполагая всецелого преобразования земли и человека. А вот наивысший, предельный, целостный идеал, который несет в себе полноту блага, счастья, ведет к спасению всеобщему (именно его раскрывает перед человечеством активное христианство), как раз и может реально рассчитывать на воплощение.

«Радостно»-напряженные ожидания второго грозного пришествия Судии, распространенные в некоторых «благочестиво»-христианских кругах, кому, можно сказать, гарантировано личное спасение, кто брезгливо отторгает себя от прочего гнусного, обреченного мира, — вся эта болезненно-пассивная экстастика: «Ей, гряди!», да поскорее, покарай, кого следует, превращает, по точному определению Федорова, «Создателя мира в губителя его» (II, 50). (Для Федорова вообще выдвигание на первый план таких определений Бога, как Владыка, Господь, Судия, «вызываются на-

шим лишь несовершеннолетием», расслабляющим желанием вечно в нем оставаться. Недаром некоторые отцы Церкви, по замечанию мыслителя, осуждали злоупотребление подобными предикатами Бога как обличающими низменное о Нем представление.) Мыслитель напоминает нам совсем другое отношение ближайших учеников Иисуса, Его первоверховного апостола Петра: «Не медлит Господь исполнением обетования, как некоторые почитают то медлением; но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию» (2 Петр 3: 9), и любимого «сына Громова», апостола Иоанна, передавшего в своем Евангелии удивительное обещание Христа, столь мало замеченное в его антиапокалиптической глубине: «Истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь» (Ин 5: 24). «Не значит ли это, — глубокомысленно замечает пророк всеобщего дела, — что проповедь христианства может быть успешна, объединение может совершиться, и что переход в этом случае к новому небу, к новой земле будет без катастрофы, без суда, будет делом самого рода людского, как послушного орудия божественной воли...» (I, 372).

Кроме условного понимания собственно апокалиптических пророчеств «Откровения св. Иоанна Богослова» («...все сказанное против безусловности пророчеств о разрушении Вавилона еще с несравненно большею силою может быть сказано и против безусловности пророчеств о разрушении всего мира, ибо Бог пророка Ионы есть Бог и творца Апокалипсиса» — II, 50) Федоров внес тот же принцип к разрешению противоречия между «безусловно очевидными притчами» (II, 50), дышащими духом всеобщего спасения, такими как притчи о блудном сыне, о заблудшей овце, о потерянной драхме, о рабочих последнего часа, и теми, где звучит мотив страшного конца мира и мучительной вечной кары грешникам. И в них он усматривает ту же, не фатальную, а педагогически-условную угрозу, требующую для своего исполнения определенных негативных данных, которые в случае раскаяния могут быть стерты и прощены.

Как «наилучшее выражение праздника Пасхи» (I, 274) Федоров выделял известное «Слово огласительное...» на день Христова воскресения свт. Иоанна Златоуста, завершающее пасхальную заутреню, в котором так эмоционально-красноречиво утверждается надежда на прощение всех, вне зависимости от суммы заслуг («часа» вступления на путь спасения). Недаром такое важное место в раздумьях мыслителя заняла и фигура разбойника, висевшего на кресте рядом с Христом, пронзенного божественно-незлобивой Его реакцией на подлое издевательское поведение толпы и уверовавшего в Него, — и вот он, преступник и душегуб, первым из рода

людского получает обетование прощения и спасения — яркое свидетельство возможности искупления самого радикального зла в человечестве.

Более того, к орудиям искупления (любви, милосердию, покаянию, вере) мыслитель добавлял еще и знание, *полноту знания* природы человека, сложнейшей, глубоко укорененной цепи причин, приводящих в каждом конкретном случае к преступлению и злодейству (*понять — простить*): «Исследованию, руководимому любовью, надо приписать оправдывающую, восстанавливающую силу» (I, 312). Только исследование, глубокое и исчерпывающее, всех побуждений и влечений человека, натуры и характера, условий их формирования, восходящих к самым далеким предкам, могут осветить личность, обнаружить причины и смысл преступления; а до этого никого нельзя признавать безусловно виновным. Искупляющий эффект рождается из знания и понимания конкретного человека, истории жизни, мотивов поведения. Но чтобы простить действительно страшного, непростительного злодея, Иуду, например, надо понять очень многое, чуть не весь свиток истории мира и человека должен заговорить ясными, окончательными глаголами. «Исследование, как действие разума, входит в молитву, *которая есть проявление всей души, всех ее способностей*, чувства и разума; исследование и есть та составная часть молитвы, которая очищает признанных грешниками, отлученных и вообще не святых; исследование даже Иуду предателя не оставило в аде*, на самом дне бездны; оправдание же Иуды есть оправдание последнего грешника» (I, 312).

* В статье «Иуда Искариот» (Православное обозрение. 1883. № 9. С. 37—82) церковный писатель и богослов М. Д. Муретов, рассматривая различные версии о мотивах предательства Иуды, решительно отвергает ту точку зрения, что учеником Иисуса руководила корысть. По его мнению, Иуда, иудей из города Кариота, человек незаурядный, который, без сомнения, «имел в себе задатки быть истинным апостолом» (недаром Иисус избрал его «в число довереннейших учеников»), вначале горячо и беззаветно уверовал в Учителя, оставил дом свой и последовал за ним. Но вера его на деле не выходила за рамки общеиудейского ожидания Мессии и грядущего царства Израиля. Поэтому когда в проповеди Христа в последнюю неделю Его земной жизни все сильнее зазвучали слова о «Своей смерти», о гонениях, которые претерпят Его ученики, Иуда разочаровался в божественном посланничестве Иисуса, увидел в Нем лжепророка и сразу ощутил глубину собственного отпадения от веры своего народа. Акт предательства был вызван стремлением оправдаться в глазах правоверных иудеев и вернуться перед праздником Пасхи в лоно отеческой веры. Однако очень скоро — после суда над

Исследование переходит в дело — одушевленное идеалом всеобщего спасения (единственно гарантирующего, хотя бы теоретически, его признание всеми), это дело не признает ни грана селекции, ни одного отверженного, а все усилия — от медико-биологических до нравственно-духовных — направляет на возвышение природы человека, на выправление и самого ужасного и зверского, тупого и, казалось бы, безнадежного. Речь идет о том, чтобы изгнать брак (в смысле негодных, неудачных людских экземпляров) как якобы спокойную неизбежность; бракованного человека (наследственно, генетически, обстоятельствами рождения и жизни, роковыми случайностями) не обречать на труху, усушку-утруску бытия, на бесследную аннигиляцию, а, напротив, на развитие, преображение — хоть из одной его ценной душевно-духовной молекулы, из самой малой искры сознания, пусть и зловонно зачадившей в обстоятельствах его прежнего существования...

Еще один залог прощения и спасения греховного человечества Федоров видел, казалось бы, парадоксально в его... *несовершеннолетии*. Это, может быть, самый точный, убедительный, всем, ученым и неученым, внятный *натуральный* диагноз возрастного статуса рода людского: как подросток, он так и не ответил на главный вопрос: «Для чего он существует и на что способен?» (III, 306). А вот то, что этот вопрос уже радикально поставлен в активном христианстве, хотя, увы, не доведен до массового сознания, указывает, что совершеннолетие уже вызывает в духовном авангарде землян. Незнание же высшего смысла своего явления в мир, непонимание своего предназначения быть орудием осуществления Божьей воли на Земле выражается в разительных приметах несовершеннолетия. Это буйно-подростковая растрата сил, «вечное ребячество», не находящее настоящего дела, «бесцельное существование, рознь, взаимное истребление» (III, 319), разрушение (вместо созидания), нескончаемая борьба друг с другом наций, регионов, религий, классов, групп, отдельных людей с сопутствующими хитроумными, увлекательными интригами, борьба за превозношение и власть, страсть к «мануфактурным игрушкам», «собираение богатства и расточение его» (II, 49), «вечный брачный пир на могилах отцов» (III, 36), злые забавы, игра... Именно игро-

Иисусом в синедрионе и у Пилата, где, как предполагает Муретов, Иуда присутствовал, видел всю несправедливость суда, лживость судей, сомнение Пилата в вынесении приговора и, наконец, поведение Иисуса, — он убедился в невинности Учителя и разочаровался в мессианском идеале, слыша, как первосвященники кричали Пилату: «Не имеем другого царя, кроме кесаря». Тогда, придя в храм со словами: «Согрешил я, предав кровь невинную» (Мф 27: 4), он бросил тридцать сребреников, «пошел и давился» (Мф 27: 5).

вые основы и игровой характер современной цивилизации (с философским экзальтированием игры как высшего, эстетически свободного, практически бесполезного проявления человеческих фантазий и сил — *человек играющий*) особенно очевидно для русского мыслителя указывают на ее несовершеннолетие. «Вырождение и вымирание», глобальный, все углубляющийся кризис, вплоть до возможного рукотворного апокалипсиса, — вот к чему приведет хозяйничанье на планете несовершеннолетнего человечества. Именно к такому человечеству в целом может быть обращено горькое, но прощающе-извинительное (как в отношении детей неразумных) Христово слово: «Не ведают, что творят»...

Да, само опознание бытийного возраста людей как несовершеннолетних уже содержит в себе зерно естественного снисхождения — что взять с еще недорослей, таких кризисно-противоречивых, дисгармонично растущих, с уязвленной смертной самостью и изощренно направленной эгоистической активностью! «В одном уже признании всего прошлого и настоящего несовершеннолетним выражается глубина любви Христианской — это *амнистия*, а вместе открывается безграничная надежда после полного отчаяния (пессимизма)...» (III, 307). Из «объявления рода людского несовершеннолетним» и проистекает, по убеждению Федорова, «всемирная амнистия», за которой следует вступление, наконец, сынов и дочерей человеческих в то совершеннолетие Богочеловеческого дела, которое приводит к постепенному, трудному осуществлению ныне столь невмещаемо-дерзновенной заповеди Христа: «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец Ваш Небесный» (Мф 5: 48).

При этом русский мыслитель сохраняет логику свободы, утверждая капитальный принцип добровольности и исключительно благих средств в процессе перехода человечества «в меру возраста Христова», предполагающего всеобщее участие в онтологическом деле обожения. (Оттого всякие пугающие рассуждения о «тоталитаризме», «коммунизме бессмертия» — явная нелепость.) Самый успех этого Дела ставится в зависимость от свободного выбора рода людского: вразумится — не вразумится, встанет на путь, — не встанет. Философ не исключает возможности метафизического и вполне физического фиаско земли и ее блудных сынов и дочерей, не исключает «неумолимого страшного суда» (I, 372), как его ни понимать, *естественно* ли — в виде вполне рукотворного конца, в который упрется род людской в своем губительном фундаментальном выборе, или сверхъестественно, как трансцендентное воскресение гнева и всеобщего наказания: «Вопрос идет уже о том, окажется ли способным род человеческий, т. е. разумные существа земной планеты, разрешить вопрос о регуляции, об управлении своею планетою, как целым, и о распространении регуляции

чрез воскрешенные поколения также и на другие миры; или же, увлеченный городской суетою, торгово-промышленной игрой, забавами и мануфактурными игрушками, безделушками, род людской признает регуляцию невозможною, делом для себя непосильным, окажется, таким образом, бесплодным и будет отвергнут, как отвержен еврейский народ... И отнимется у него царство Божие и дано будет другому роду разумных существ на иной земле, или планете, живущих» (I, 433). И все же, предполагая такой худший финал, Федоров, на мой взгляд, в него не верил, ибо понимал, что касается он не только человека, «венца творения», но и Бога, обрекая Его домостроительство на неудачу. Автор «Философии общего дела» допускал подобную катастрофу скорее как теоретическую посылку, как своего рода педагогическую угрозу, сам, как видим, иногда «пугая» даже не свойственной ему картиной других заместительных *космических* альтернатив (на самом деле мыслитель разделял христианскую интуицию единственности жизни и разума на Земле, которая бесконечно и *незаменимо* повышает их вселенскую ответственность).

И ему по сути ближе всего было обнадеживающее, *оптимистическое* видение ап. Павла, выразившееся в словах удивительной глубины: «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 ложном пути. Оно произойдет — пророчески указывает апостол — и уже на грани отрезвляющего и, наконец, взрываются конца, «как бы из огня». Похоже, что опаматеемся, отступим от гибельного пути, 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 в резкое взросление ныне буйный, одуревший от безумных игр и авантюр, от сомнительного сладострастия жизни в похотливую утробу подростковый род людской. Это Павлово спасение «как бы из огня» — спасение в последний, катастрофический, уже как бы гарантированно безнадежный момент. И каждый должен пройти сквозь огонь очищения от греховных напластований, коросты зла на нем.

Итак, настоящее бытийственное одоление зла для Федорова — в преобразении его носителей, в обращении 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 преобразования. 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!! Царствие Небесное, новый обоженный, бессмертный порядок бытия, воистину, лежит «по ту сторону добра и зла», но не в ницшеанском, а в истинно христианском смысле, убежден мыслитель. 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 преображенном эоне бытия этого разделения уже не должно быть, оно уходит в преодоленный анахронизм прошлой природно-смертной фазы существования. Сохраняется же эта дихотомия 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 счета и разделения между добрыми и злыми, пределы и границы добра и зла?!

Из всех русских мыслителей именно Федоров наиболее всеобъемлюще раскрывал суть будущего *совершеннолетия* — *совершенства*. Скажем, Евгений Трубецкой традиционно останавливался на райском идеале блаженного «вечного покоя». Даже Михаил Булгаков в своем знаменитом романе и то, как мы помним, не удостоил такое состояние высшего онтологического ранга, оставив его за *Светом*. А другой Булгаков, Сергей, богословски раскрывал финальную гармонию тотально искупленного Божьего мира как «богообщение, боговедение и богожитие» *, хотя по существу это тоже далеко не выходит за широко распространенное представление о рае как бесконечном созерцании Бога, питании Его духом и премудростью. А вот мыслитель всеобщего дела настаивает на необходимости уподобления деятельной, творческой природе Бога, тому, что Сам Христос раскрыл как главное онтологическое Его занятие, свидетельствующее о незавершенности творения: «Отец мой доныне делает, и Я делаю» (Ин 5: 17). И эта ориентация на отвержение метафизического «субботства» действительна для Федорова не только в период созидания нового порядка существования, достижения всеобщего восстановления и бессмертия, но и в повоскресном обоженном состоянии, которое распаивается в новый творческий эон бытия, распространенный на всю Вселенную...



* Прот. Сергей Булгаков. Апокалипсис Иоанна. С. 223.

В. В. ВАРАВА

**Нравственная философия
Николая Федорова**

...Воскрешение же есть *полное торжество* нравственного закона над физической необходимостью.

Николай Федоров

Постижение философии Н. Ф. Федорова в последние годы приобретает все более масштабный и глубокий характер. Все имеет свои времена и сроки, и можно сказать, только сейчас наступает «время Федорова». Таинственная фигура «загадочного мыслителя», долгое время остававшаяся не узнанной и не оцененной по достоинству, начинает все более стремительно раскрывать свой величественный образ. Во многом это объясняется и тем, что ныне наступает период создания *большого контекста* русской философии. Как отмечает С. С. Хоружий: «Возникающий контекст может быть определен как *восточно-христианский (православный) дискурс в универсуме европейского разума*»*.

Восточно-христианская ментальность задает стойкую специфику философской рефлексии, которая созидает четкий духовный и интеллектуальный водораздел между восточноевропейской и западноевропейской философией. В этом контексте Федорову, безусловно, принадлежит особое место, ибо его мирозерцание соответствует наиболее глубинным и аутентичным формам отечественного любу мудрия.

На данном этапе изучения и развития русской философии, которая самым непосредственным образом оказывает (или в случае забвения не оказывает) благое и оздоровительное влияние на большое состояние отечественной духовной и социальной жизни, думается, необходимо самым решительным образом говорить

* Хоружий С. С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 9.

о нравственной стороне учения Николая Федоровича Федорова. Именно нравственный пласт его философии, являющийся, на мой взгляд, наиглавнейшим, дает ключ к постижению *тайны общего дела*. Ибо это дело стягивает все устремления и надежды человека в единый узел абсолютного смысла человеческого бытия.

Введя смерть как нравственную категорию, через отношение к которой, в конечном счете, определяется «человеческое в человеке», Федоров тем самым порывает с долгой и авторитетной гуманистической традицией, игнорирующей метафизические истоки злой воли человека и старающейся наделить человека автономным статусом. «...И что может быть нелепее *автономной* нравственности, — пишет Федоров, — для такого бессильного существа, как человек, по представлению гуманистов» (I, 122). Тезис, направленный против всей западноевропейской рационалистической этики, замешанной на схоластическом понимании человека и взывающий к новым горизонтам в этике и философии.

Осознанию своеобразия нравственной философии Федорова способствует раскрытие ее *принципиально негедонистического* характера. Для этого необходимо рассмотреть традиционно понимаемый гедонизм в более широком контексте смысла жизни и смысла смерти.

1. ГЕДОНИСТИЧЕСКИЕ СИСТЕМЫ НРАВСТВЕННОСТИ

Согласно распространенному философскому мнению, гедонизм есть этическая теория, полагающая наслаждение и стремление к нему основой нравственности. «Гедонизм должен быть четко определен как доктрина, согласно которой “удовольствие является единственным добром самим по себе”»*, — резюмирует Дж. Э. Мур в известной и чрезвычайно популярной среди этиков книге «*Principia Ethica*». В этом смысле гедонизм противопоставляется аскетизму как системе принципов, направленных на ограничение импульсов наслаждения, исходящих из волящих структур души и находящихся телесную реализацию.

Действительно, естественный императив человеческой природы диктует человеку стремиться к удовольствию и избегать страданий. И наслаждение можно рассматривать как интегральный мотив требований наличной душевно-телесной организации человека. Но существующие философские позиции, сводящие гедонизм к определенным видам наслаждения, не раскрывают действительной безнравственности гедонизма, ставшего той формой общественного сознания большинства, который легализовал философию «низких

* Мур Дж. Э. Природа моральной философии. М., 1999. С. 127.

смыслов», низводящих человека до статуса «трудящегося животного», целью бытия которого является только потребление.

Необходимо значительно расширить существующие границы гедонизма, так чтобы под «наслаждением» понимать не столько непосредственную реализацию телесных (или душевных) желаний, сколько *исключение проблемы смерти из горизонта нравственной рефлексии и вообще из обыденной жизни*. Это исключение соответствует «норме» вненравственного обыденного сознания, ибо мысль о смерти наносит самый сильный урон душе, стремящейся просуществовать беспечно и не быть затронутой страданиями и злом. И не то плохо, что человек стремится к наслаждениям, а то, что он игнорирует смерть как нравственную проблему и стремится избежать тех душевных тревог и сомнений, которые возникают перед трагически-непостижимым ликом смерти.

Итак, те учения, которые не видят в смерти высшего зла и соответственно не ставят проблему смерти в центр своей нравственной рефлексии, полагая благо настоящего и будущего искомой целью нравственности, можно обозначить как *гедонистические системы*. Таковых большинство, и это естественно, так как прагматично. «Для мыслителей моралистов, — отмечает в своей книге о Федорове С. Г. Семенова, — естественно думать о благе настоящих и будущих поколений — дико сюда добавлять еще и довольство, и счастье прошедших поколений, ведь они *прошли*, рассыпались в прах, их нет, их забыли, кроме немногих выдающихся, *спасенных* в культурной и исторической рамке» *.

Гедонистические системы нравственности, таким образом, можно характеризовать как системы, не столько заботящиеся о *благе настоящего*, сколько игнорирующие *благо прошлого*. Для того чтобы говорить о реальном благе прошлого, необходимо затронуть проблему смерти. Но рационально ее затронуть нельзя, ибо рационально со смертью «все в порядке», здесь сфера «объективного закона» природы. Чтобы всерьез быть затронутым смертью, необходима нравственная метанойя, разрушающая целесообразность естественного строя природной необходимости, в котором смерть есть закон.

У гедонистического мышления есть своя гуманистическая «презумпция невиновности» в плане невнимания к проблеме смерти — нужно заботиться не о мертвых, а о живых; со смертью ничего поделать нельзя, такова неизбежность, поэтому вся умственная и физическая энергия должна быть направлена на благо существующих, а не существовавших. По отношению к ушедшим — почтительная социальная память. Не более того. Но возможен другой

* Семенова С. Г. Философ будущего века: Николай Федоров. М., 2004. С. 175.

строй мысли, другое мироощущение, которое считает, что как раз главная забота человека — эта забота об ушедших, и пока не будет решена проблема смерти, делающая всех существующих потенциально несуществующими, заботиться только об их благе безнравственно и бессмысленно. Здесь главным является уверенность, проистекающая не из логических аргументов беспристрастного разума о неизбежности и необходимости законов смерти и уничтожения, а из нравственных императивов сердца, признающих существующий порядок вещей извращенным и недолжным.

Поэтому главные нравственные задачи здесь концентрируются вокруг смерти: размышление о ее метафизической природе; признание ее злом, искажающим истинный порядок бытия; невозможность смирения с ее данностью как с неизбежностью и необходимостью; возмущение фактом уничтожения живого; страдания и мучения от этого; понимание, что смертным разумом, бесконечно ограниченным в своих силах, никакое «истинное» познание невозможно; интенсивный поиск преодоления сложившегося порядка сущего — все это черты нравственного мироощущения, которое можно назвать *сотериологическим*. Иными словами, мироощущения, направленного на спасение человека через неприятие и преодоление смерти как абсолютно недолжного.

Гедонизм нужно противопоставлять не столько аскетизму, сколько сотериологизму. Ибо сотериологизм, включающий в себя подлинное аскетическое начало, содержит высший духовный смысл человеческого бытия, которого никогда не бывает в гедонистических системах и может не быть в аскетических. Итак, в моем понимании, гедонизм нужно трактовать как такую систему принципов, которая культивирует реализацию исключительно посяторонних интересов личности, из которой исключены ценности, указывающие на духовный (метафизический) смысл человеческого бытия. Тем самым, гедонизм профанирует высшие ценности жизни и создает такие условия существования, которые делают невозможным не только подлинное человеческое бытие, но и ставят под угрозу его фактическое, физическое существование.

Нравственность — самое загадочное явление человеческого духа. В человеке все в той или иной степени объяснимо, понятны многие глубинные мотивы его существования и поведения. Но совершенно непонятно, зачем человеку нравственность. Если речь идет о прагматических аспектах выживания и безопасности, то почему нельзя ограничиться одним внешним юридическим законом? Откуда у человека этот неудобный, мешающий ему «нормально» существовать, взыскующий голос совести, требующий не пользы, но правды? Гедонизм, уничижая высшие цели существования, тем самым уничтожает тайну нравственности, замыкая

жизнь человека в уныло-однообразный круг бессмысленно-тягостной работы по удовлетворению «тихого зла своей похоти» (А. Платонов).

Философия «общего дела», на наш взгляд, является единственной сотериологической философией, в которой выражен *абсолютный нравственный идеал* и дано обоснование *абсолютному нравственному смыслу жизни человека*. Ни одно из существующих или существовавших этических учений не может претендовать на такой универсальный (и воистину всечеловеческий) смысл человеческого бытия. Сам Федоров об этом просто и бесхитростно говорит: «Ни одна система практической философии не возвышается до общего дела, ни одна не говорит о том, что нужно делать людям в совокупности» (III, 266).

Корни федоровского универсализма — в понимании безусловной роли нравственности, в признании человека *нравственным существом* по преимуществу, который в силу трагического падения впал в состояние «*забвения своей смертности*», ставшее источником бесконечного зла. В качестве характеристики подлинной нравственности, как ее понимает Федоров, можно взять такие («рабочие») определения мыслителя: «Нравственность, этика объединения живущих, или сынов умерших отцов, требует от каждого: Жить не для себя, но и не для других, а *со всеми живущими для оживления всех умерших...*» (III, 310). В определенном смысле всякую нравственность, не признающую смертность за фундаментальный антропологический ущерб и моральное зло, примиряющуюся с неправдой и узаконивающую недолжный порядок сущего, и, соответственно никогда не ставящую перед собой задачу преодоления смерти, можно считать фарисейской, в терминологии Федорова.

Фарисейская нравственность присуща не только дохристианским философским системам, но и тем, которые существуют в христианскую эпоху. Общим местом большинства этических учений является обоснование *гедонистического образа жизни*, исходя из признания непреложности, нужности и неустрашимости смерти. Федоров, основательным образом осведомленный в истории мировой мысли, вынужден делать такие признания: «*Prius, необходимое предположение всякой практической философии есть фатализм, слепо верящий, что человек обречен на неродственность и смертность...* Закон взаимного стеснения и вытеснения предполагается роковым и неизбежным. Практическая философия и ограничивает свою задачу равномерностью или закономерностью стеснений между людьми. Что касается [до] закона вытеснения, до долга сынов к отцам, то практическая философия нашего времени вычеркнула этот вопрос из своей программы: она освободила сы-

нов от долга, а закон вытеснения, смерть этим самым признала неизбежным» (III, 267).

Далеко не случайно антидетерминистскую систему основополагающих этических принципов своего учения Федоров назвал супраморализмом, в котором воскрешение есть «самая высшая и безусловно всеобщая нравственность» (I, 388). Высшее состояние человеческого бытия Федоровым определяется как нравственное состояние. Именно в этом смысле подлинное нравственное бытие есть самое естественное свойство *преображенного* человека. Для *наличного* состояния нравственность — высший идеал, по мере приближения к которому человек становится самим собой, обретая свою истинную сущность.

Чтобы глубже понять нравственную силу учения Федорова, можно рассмотреть некоторые распространенные гедонистические системы, на фоне которых становится наиболее очевидным радикальное отличие этических теорий «до» и «вне» Федорова от его собственной нравственной философии.

Античные этические построения характеризовались особым вниманием к правильности внешнего поведения индивида как полноправного субъекта полисной структуры. Здесь и речи быть не могло о том, чтобы к смерти относиться как-то иначе, чем к непонятно-жестокому фатуму. Гибель вещей (и людей в том числе) есть закон справедливости, неизбежности, обреченности существования. Нравственного негодования совести такой сложившейся порядок не вызывает, он требует познания и понимания. Презрительное отношение к телу как источнику зла у Платона не позволяет выйти на понимание *сути смерти* как *действительного источника зла* и причины нравственной «порчи» тела. Дуализм «хорошей» души и «плохого» тела связывает зло с «плохим» телом, физическое избавление от которого является главной этической задачей человека. «Отец этики» как науки Аристотель занимался только типологией существующих добродетелей и способов достижения гедонистических целей существования через правильное «срединное» поведение.

Смертность в античной этике вообще не есть нравственная категория. «Злые» проявления человека не в его смертности, но в его «незнании» блага, которое есть благо общественное по преимуществу. В чем высшее онтологическое благо для человека — неизвестно и непонятно. Душевный комфорт, хорошее расположение духа, исчерпывающееся в таких понятиях, как апатия, атараксия, эвтюмия, — вот высшие этические цели человека. Гносеологизированная мораль как модель правильного поведения — этим исчерпывается этическое рассмотрение человека в дохристианской античности. Оно сводится по сути дела к психотерапевтической методике, гарантирующей истинное политическое поведение.

Своеобразной квинтэссенцией абсолютной безнравственности, на которую способен ум, лишившейся совестливого восприятия и переживания жизни, являются слова стоика Хрисиппа, сказанные им в сочинении «О долге» по поводу погребения родителей: «По кончине родителей надо погребать их как можно проще, как если бы их тело ничего не значило для нас, подобно ногтям или волосам, и как если бы мы не были обязаны ему подобным вниманием и заботливостью. Поэтому если мясо родителей годно для пищи, то пусть воспользуются им, как следует пользоваться и собственными членами, например, отрубленной ногой и тому подобным. Если же это мясо не годно для употребления, то пусть спрячут его, вырыв могилу, или по сожжении развеют его прах, или же выбросят подальше, не обратив на него никакого внимания, как на ноги и волосы» *. Данный пример — показатель духовного людоедства, которое возводится в абсолютную степень бесчеловечности, ибо произнесено философом. Здесь — совершенное духовное нечувствие, крайняя степень непонимания зла смерти, свидетельствующее о каком-то чудовищном нравственном уродстве. Да и сам Секст Эмпирик, приведший эту цитату, возражает стоикам не на нравственных основаниях, т. е. что поедание умерших родителей есть абсолютное зло само по себе, но потому, что этот совет Хрисиппа оказывается бесполезным: им нельзя воспользоваться, так как подобное запрещено законом. Закон запрещает, но совет позволяет, вот почему нельзя говорить о развитом нравственном сознании дохристианских греков.

Поэтому тот же Сенека, который непрестанно учит презирать телесные наслаждения и упражнять душу и при этом избавление от страха смерти полагает высшей целью существования, комфортом души, является гедонистом, ибо исключает смерть из горизонта нравственного вопрошания и не ставит нравственное совершенство личности в зависимость от совестливого переживания своей конечности. «Только бы перестать бояться смерти! Чтобы этого достичь, надо познать пределы добра и зла — тогда и жизнь не будет нам тягостна, и смерть не страшна» **. Избавление от страха смерти через пренебрежение наслаждениями и презрение к страданиям — рафинированный *стоический гедонизм*, являющийся, по сути, аскетическим эгоизмом, ибо ставит высшей целью существования спокойную, безмятежную жизнь, достигаемую через нравственное бесчувствие к злу смерти.

И для других культурных и философских традиций нет стойкого соотношения между смертью и нравственностью. Этика общественного гедонизма, в которой центральной фигурой является

* Цит. по: Секст Эмпирик. Против этиков // Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1976. Т. 2. С. 39.

** Сенека. Нравственные письма к Луцилию // Если хочешь быть свободным / Сенека, Честерфилд, Моруа. М., 1992. С. 63.

«благородный муж», способный соблюсти гармонию между социальным и индивидуальным, ничего не нарушив ни в Космосе, ни в Социуме и во всем проявив ритуализированную благопристойность, — таков, в общих чертах, идеал конфуцианской этики, совпадающий со всем миростроем китайской культуры. Главное в жизни — следовать Дао, тому истинному и благому пути, который гарантирует счастье и совершенство.

Можно долго изучать китайскую мысль, разбираться в ее терминологических тонкостях и нюансах, сопоставлять бесконечные школы и их главных представителей, но всегда будет проявляться общая типологическая черта, присущая всем школам и мыслителям. Это трепетно-благоговейное преклонение перед обожествленной природой-миром, которая полагается благой, совершенной и справедливой, из которой исключено зло, а соответственно исключены боль, страдания и тоска как нравственная реакция человека на несовершенство. Китайская этика не только политика, это своего рода психотерапия, ибо все интеллектуально-духовные усилия этой культуры уходят на то, чтобы снять с личности психоэмоциональное, метафизическое напряжение и тревогу за сущее, вызываемое глубоким осознанием трагизма своего смертного бытия. Смерть — не проблема, и смертный не предмет этического анализа. Проблема в том, как угадать свой путь и следовать своему предопределению. Мир благ и совершенен, ибо предопределен, и задача человека — познать это предопределение и достичь гармонии в собственной душе. Нравственного протеста против безнравственного природного порядка в китайской этике обнаружить нельзя. Если подобрать термин, которым можно было бы выразить сущность китайского мировоззрения, то, пожалуй, им был бы *антисотериологизм*. Ни мир, ни человек не требуют ни спасения, ни преобразования, так как не было падения.

Индийская мысль, казалось бы, часто и много рассуждает о смерти. Действительно, в этой культурной традиции смерть является предметом осмысления, но это предмет-препятствие на пути к просветленному (т. е. измененному) состоянию сознания. В конечном счете, смерть рассматривается как необходимый элемент в универсальной кармической эволюции, и соответственно не вызывает глубокой нравственной боли. Конечно, индивид страдает в тисках сансары, но выход из этого состояния, «освобождение» никак не мыслится в связи с преодолением самой смерти, которая также не является источником зла.

Для европейского рационализма смерть — предмет «объективный»; она рассматривается «объективно» и беспристрастно просто как нормальный *факт бытия* («вещь среди других вещей») вне постановки этого факта в систему отрицательных этических кате-

горий. Преобладает Спинозовский подход. Спиноза учил, что мы должны избегать угрызений совести и раскаяния, так как это вредно для хорошего и счастливого расположения духа. *Amor Dei intellectualis* — рафинированный *теологический гедонизм*, имеющий в своей основе не истинное познание Бога (ибо оно всегда сопровождается страданиями и раскаянием), но «душевное удовлетворение», вызванное *терапией вечности*. Существенным препятствием является смерть, страх перед которой омрачает безмятежность «познавательной любви к Богу».

Счастье для Спинозы — как можно дольше сохранять собственное существование, что является истинной добродетелью. Согласно его этической доктрине основание добродетели в том, чтобы действовать по законам собственной природы. А так как природа смертного эгоистична, то первое, к чему она стремится, — это сохранение своего существования, что является добродетелью, наслаждением и счастьем. В «Этике» Спиноза пишет: «Стремление к самосохранению есть первое и единственное основание добродетели»*. Этому препятствует смерть, которая возбуждает совестливую рефлексию над собственной конечностью. Как раз подобную рефлексию и стремится устранить Спиноза. Отсюда его знаменитый тезис о том, что человек свободный ни о чем так мало не думает как о смерти и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни. Можно сказать, это и есть фундаментальное основание всей его «Этики» как доктрины внесовестливого существования наслаждающегося познанием человека.

Этический рационализм, являющийся субстанцией западноевропейской философии, воспринимает смерть как неизбежный и естественный феномен. Она настолько глубоко вписана в порядок существующего мироздания, что ей приписывается фундаментальный *функциональный статус*. Смерть выполняет служебную роль, сводящуюся к регуляции природного порядка. Это необходимый инструмент для продолжения жизни.

Что касается широко распространенных сегодня версий гуманистической, эволюционной, натуралистической и прочих, глубоко секуляризированных, этических теорий, то можно привести слова П. А. Кропоткина из статьи «Справедливость и нравственность», выявляющей основы подобных теорий: «Высочайший нравственный идеал, до которого поднимались наши лучшие люди, есть не что иное, как то, что мы иногда наблюдаем уже в животном мире, в первобытном дикаре и в цивилизованном обществе наших дней, когда они отдают свою жизнь для защиты своих и для счастья грядущих поколений. Выше этого никто не поднимался

* Спиноза. Этика // Спиноза. Избранные произведения: В 2 т. М.: 1957. Т. 1. С. 541.

и не может подняться»*. *Этика жертвенного гедонизма* во имя бессмысленного счастливого будущего так и не ставшего добрым человека — так можно охарактеризовать данное мировоззрение.

Не рассматривая специально другие этические теории, разнящиеся в своих подходах к человеку, обладающие интересными и оригинальными поворотами мысли, можно совершенно определенно утверждать то, что их объединяет. Это — отсутствие онтологически-нравственной связи между злом и смертностью. Ни одна из существовавших до Федорова этических систем не рассматривала *смертность* как фундаментальную *естественную нищету человека*, являющуюся причиной его нравственной дефектности и антропологической ущербности.

II. СМЕРТНОСТЬ И ЗЛО

Задолго до Хайдеггера, Фуко и экзистенциалистов Федоров самым радикальным образом заговорил о человеке как о смертном. Причем не только на основании наличного эмпирического факта, а в силу нравственного взгляда на человека, что придает его рассуждениям абсолютно неповторимый характер. Вообще, Федоров, можно сказать, впервые в полной мере ставит проблему смерти как нравственную и философско-антропологическую проблему, совершенно справедливо указывая на абсолютное невнимание, и даже игнорирование смерти наукой и философией: «Не только всеобщее возвращение жизни, всеобщее воскрешение, но *даже и смерть доселе не сделались предметом знания и основательно-го суждения* (курсив мой. — В. В.), которые расследовали бы в точности и полноте, какими причинами и условиями вызвано это явление» (II, 200).

Более того, смерть не столько выпадает из области философии (в качестве «непреложного факта» смерть все же может быть «предметом» анализа), сколько накладывает табу на критическое отношение к ней. «Наука или философия требует, — пишет Федоров, — от разумного существа суеверного признания факта, выраженного в смерти, в господстве слепой силы над сознающим существом. Если и дозволяется смерть или смертоносную силу делать предметом исследования, то с строгим воспрещением относиться критически к ее законности, к ее господству» (III, 218).

Это очень точное наблюдение Федорова, относящееся не только к XIX веку, но имеющее самое непосредственное отношение и к сегодняшнему времени. Ситуация идентичная, ибо в основе гносео-

* Кротошкин П. А. Справедливость и нравственность // Кротошкин П. А. Этика: Избранные труды. М.: Политиздат, 1991. С. 280.

логической практики науки и философии лежит один и тот же мировоззренческий принцип, на который указывает Федоров: *познавательное отделено от нравственного*. «Ценностная нейтральность» науки вызвана не бескорыстным стремлением к истине, а безнравственностью, которая более всего проявляется в том, что в смерти и разрушении видится не «грех и преступление», а «естественное явление». «У науки, — свидетельствует Федоров, — нет ни совести, ни стыда, ни сострадания. Нынешнее знание есть сила, но сила безнравственная, т. е. бесстрастная» (III, 218).

По сути дела, классическая философия — это схоластическая антропология, в которой смерть не обнаруживает свой *нравственно-проблемный характер*, выполняя *функциональную роль* необходимого регулятора «обменных процессов» в природе. Поэтому «смерть представляется для большинства *безусловным, неизбежным явлением*», — заключает Федоров. Он не устает повторять, что философия умозрительна. *Очужетворение* как «коренной порок» философии, не позволяет ей осознать всю глубину задач, стоящих перед нею. Федоров с крайним негодованием говорит, что философия «даже не признает вопроса о причинах неродственного отношения природы к нам, господство слепой силы над чувствующей и разумной не считает ненормальным» (III, 253). Отсюда — табу не столько на исследование смерти, сколько на нравственное неприятие ее факта.

Осмысляя свое время, Федоров говорит, что «заездили вообще человека, и пора бы заменить это теперь ничего не выражающее слово другим, и именно словом *смертный*, вернее, *сын человеческий*, или *сын умерших отцов*, которое указывает на характернейшее свойство человека» (I, 299). Сказать, что человек конечное существо, чье бытие есть бытие к смерти — одно, а сказать, что он — «сын умерших отцов» — совершенно другое. В первом случае — вненравственная аналитика ужаса, охватывающая смертного при мысли о своей неминуемой смертности, во втором — пробуждение нравственного чувства долга и снятие эгоистического ужаса личного уничтожения через осознание своего истинного предназначения.

Слово «смертный» у Федорова приобретает абсолютные духовно-нравственные параметры, ибо, называя человека смертным, мы не унижаем его, а наоборот, сбивая с него спесь и гордость, поднимаем до высот его нравственных задач. «Слово *смертный* никогда не изъездится, — говорит Федоров, — если будет общее дело, если человечество войдет в это дело» (I, 299). Пока человек звучит гордо, а звучит он гордо тогда, когда не осознает своей бытийной сути и, соответственно, оказывается в плену иллюзорных целей, до тех пор в системе нравственных понятий будет царить хаос и извращенный порядок. «Потому-то и изъездилось, опошли-

лось слово *человек*, и в особенности *добродетельный человек*, что добродетели служили не делом; если же и приносилась дань добродетели, то лишь лицемерием, поэтому и слова эти, *человек, добродетельный человек*, стали противны, как лицемерие» — делает свое нравственное заключение Федоров (I, 299).

Подлинное и глубокое осознание смертности предполагает высокий уровень духовного самосознания, ибо оно раскрывает онтологический дефект мироздания. В этом огромная заслуга Федорова, показавшего *взаимосвязь подлинной нравственности и осознания смертности*. «Сознавать свою смертность значит осознать каждому общую причину своих частных, личных бедствий», — говорит мыслитель (II, 200). Понимать «общую причину» значит выходить за рамки индивидуального мировосприятия до уровня сверх-личностного и с его высоты видеть *бытийный надлом мира*. Причины страданий не во внешней политико-экономической и социальной сферах, а в бытийной: «ибо смертности есть общее выражение для всех бед, удручающих человека...» (II, 251).

В свете философии «общего дела» становится очевидным, что зло и смертность оказываются связанными самым роковым образом. Можно сказать, что *человек зол, ибо смертен, а смертен, ибо зол*. Зло человеческой смертности проявляется в эгоизме, который, в самом общем плане можно определить как стремление выжить за счет других. Самосохранение своей самости есть первое условие эгоизма. В этом и состоит, по Федорову, унижение, «что не закон человечности человек распространяет на животных, а себе усваивает животный закон борьбы» (II, 253). Усвоив себе животные принципы существования в качестве нормы, «человек, вступив в состязание с хищниками, далеко превзошел всех зверей в хищничестве» (II, 254). Зло смертности — *хищничество, помноженное на эгоизм*, которое уже дает «эффект», намного превосходящий просто животное хищничество. Здесь раскрывается уже собственно человеческая нравственная патология, животным не свойственная, и только стремлением к самосохранению не объясняемая. Это — обожествление нераскаянной самости. Иными словами, быть смертным — значит умерщвлять, т. е. творить зло. Смертный не может не творить зло. В этом суть эгоизма, исключительной характеристики смертного — осуществлять свою жизнь за счет других. Как следствие — хитрость, обман, лицемерие, подлость. Мертвый узел эгоизма в состоянии разрубить лишь лезвие покаяния.

Федоров тонко подмечает, что «люди как бы радуются открывающейся перспективе расширения царства смерти». В этом проявляется глубочайший нравственный порок человека, его настоящее зло, которое не скрыть никакими гуманистическими теориями. Нравственного прогресса в истории нет; в действительности проис-

ходит обратное — извращенная натура человека средства технического прогресса употребляет для смертоносных целей и радуется торжеству жизни, торжеству смерти. Злорадуется падшая натура человека проявлениям смерти. И поэтому зло никогда полностью не истребляемо в жизни. Все социальные проекты радикального усовершенствования жизни — утопия, ибо не принимают в расчет поврежденную сущность человека. Есть зло больше смерти; это так, но именно смертный способен сотворить такое зло, которое сильнее смерти.

Зло-смертность наносит не только нравственный урон, но и поражает *гносеологическую оптику* человека. Мы не понимаем истинной сущности той реальности, в которой существуем. Зло искажает познание бытия, скрывает истину, извращает правду и ставит перед человеком большой вопросительный знак. Отсюда — множество научных теорий и гипотез, «картин мира», само обилие которых свидетельствует о бесконечной невозможности преобразованным разумом постичь суть мироздания. Покуда бытие будет смертным бытием, гносеология обречена на бесконечную недостоверность. Борьба со злом и смертью, т. е. нравственность, оказывается важной и для философии, и для научного знания. Просто познание сущего не дает нравственного прироста. Уровень бытийных знаний (а вернее не знаний) всегда один и тот же. Только нравственное прозрение *в коренную неправду существования*, скрывающее гносеологическое искомое — истину, дает возможность разуму войти в светлый горизонт сущего. Нравственное переживание смерти *лечит* разум, болящий иллюзией «естественности» и «нормальности» происходящего и существующего.

Совесть — критерий истины. Так можно определить *гносеологическую тактику* нравственной философии. Познание мира заключается не только в изучении наличного миропорядка, но в признании его *необязности*, а значит и *неистинности*. Мир требует не только познания, но преобразования. *Мы истинно познаем мир настолько, насколько видим в нем неправду*, насколько способны ужасаться злему мироустройству, в котором хищничество является последним аргументом и основанием существования, — так, пожалуй, можно сформулировать принцип истинного познания, основанный на нравственной философии Федорова.

Нечувствие к нравственным началам бытия, к нравственному зову совести приводит к *гносеологической слепоте* и *социальному тупику*. Философия Федорова уникальна тем, что в ней явлено, прежде всего, *нравственное миропонимание*, которое, по сути, и есть основа бытия и познания. Глубоко чувствуя зло существующей смертной жизни, видя его монструозные проявления в различных формах культуры, Федоров подвергает их жестокой критике. Он прямо говорит, что настоящая фаза бытия «для сынов

человеческих, т. е. <для> сынов умерших отцов, есть зло» (III, 260). Какие же свойства *злого состояния мира* выявляет Федоров? Нынешнее состояние несовершеннолетия мыслитель характеризует так: «История как она есть, [как] факт, бесцельное существование, рознь, взаимное истребление. Это инфраморализм, низшая нравственность» (III, 319).

Итак, три кардинальных порока — *бесцельность существования, рознь, взаимное истребление* определяют нравственный (в действительности, *низко нравственный*) уровень наличного «небратского» существования людей. Это общечеловеческие характеристики, всеобщие анти-ценности, которые необходимо преодолевать. Анализируя душу смертного, Федоров обнаруживает в ней *темные* структуры, являющиеся источником вражды и препятствующие реальному объединению. Эти очаги эгоизма возможно устранить на основании того, что Федоров называет *душезрением* или взаимознанием: «объединение на взаимознание, основанное на *душезнании*, т. е. когда лицо не будет маскою и душа потемками, и сила человеческого самосознания не будет выражаться в скрытности, а свобода в обмане» (III, 317).

Душа наличного человека — кривое зеркало правды, в котором отражаются изуродованные нравственные ценности: не лицо — а маска, не душа — а потемки, не самосознание — а скрытность, не свобода — а обман. Следствие — лицемерие, подлость, ложь, хитрость, жестокость, коварство, трусость. Весь спектр морально недоброкачественных свойств. Душезрение — антипод «потемкам души», которые составляют эгоистическое состояние смертного. Это *духовная прозрачность* преображенной личности, которая более не утаивает злые помыслы в темных подвалах своего грешного сознания и подсознания.

Выявление моральных свойств наличного человека у Федорова можно охарактеризовать в терминах *нравственного антиномизма*: высокая оценка человека («разумно-действующее существо») перемежается с уничижительными эпитетами («раб всякого микроба», «блудный сын» и т. д.). Это позволяет избежать однозначно-негативного отношения к человеку, в котором, как истинный христианин, Федоров никогда не перестает видеть «образ Божий».

Федоров вскрывает те клоаки безнравственности, где плодится и размножается зло, раскрывает сами первоосновы его существования. «Бессовестность существования» проистекает из «нравственного ничтожества», которое ставит под сомнение необходимость воскрешения. Источник этого ничтожества Федоров видит главным образом в интеллигентах, которых характеризует как «безусловно мертвых нравственно». «Главным препятствием к наступлению желанного дня является крайняя нравственная тупость книжников-ученых и всей «интеллигентской» толпы...» (II, 259).

Этим объясняется его резкий критицизм к сословию ученых, которые не просто производят гносеологическую пустоту, но и легализуют бессмысленный гедонизм существования. «Университет — это самое *больное место* современного общества, ведущее его самым прямым путем к гибели» (III, 249), — категорично, но не без основания *заключает* Федоров. Находясь в самом эпицентре образованного общества, книжной, научной культуры он не мог не видеть всех пороков этой среды.

Легализация нравственно недолжного (смертного) порядка мироздания иницируется сословием образованных, ученых людей, которые, по мысли Федорова, должны иметь совершенно иные задачи. Поэтому социальная терапия зла малоэффективна, ибо не воспринимает глубинную нравственную порочность человека, коренящуюся в его смертно-надломленной природе. Чтобы выйти из нравственного паралича современной культуры, для которой смерть не зло, а злые проявления человека не связаны с его смертностью, необходимо одно — полная нравственная переоценка ценностей, т. е. покаяние. «Покаяться, — говорит Федоров, — значит признать, что не Бог создал нас ограниченными и смертными, т. е. умерщвляющими себя и других». Покаяться — значит признать в себе злое начало искренне и сердечно; значит сделать решительный шаг в преодолении эгоизма. Нельзя перестать «быть злым», не признав в себе злого. Покаяние — восстановление человека в подлинный образ своего бытия, воскрешение правды о человеке, о его предназначении.

Высшее нравственное начало «основывается на сознании действительно общего всем сынам человеческим несовершенства, смертности». Но «нынешняя фарисейская мораль», «нынешняя жалкая нравственность» требует «постоянной заботы об охране каждым своего личного достоинства от других» и всячески препятствует покаянию. И поэтому, нравственность есть не правильное поведение, не кодекс чести, не руководство, как быть хорошим; нравственность — признание в себе злого начала, каковое имеется у каждого в силу его смертности.

Игнорирование смертности философией, наукой, обыденным сознанием приводит к позитивистской легализации наличного (падшего) состояния бытия, в котором формы нравственного порока (морального зла) приобретают все более изощренный и извращенный характер, грозя уничтожить саму социальную реальность как таковую. «Начало человечества тесно связано с сознанием смертности, — говорит Федоров, указывая на то, что проявление этого сознания заключено «в стремлении к замене естественного, само собой рождающегося, самодеятельностью, стремящейся объединения существ» (II, 249).

Осознание смертности дает нравственный импульс к ее преодолению, ибо смертный порядок сущего не соответствует онтологическим идеалам человека. «Как ни глубоки причины смертности, смертность не изначальна; она не представляет безусловной необходимости» (II, 201). «Неизначальность смертности» — метафизическая предпосылка философии «общего дела», которая дает сильнейший импульс к нравственному преобразению сознания и бытия.

III. ПОДЛИННАЯ НРАВСТВЕННОСТЬ КАК НЕПРИЯТИЕ СМЕРТИ

Любой философ в «обыденном сознании» обязательно найдет расхождение между сущим и должным, конечно, в меру своего понимания того и другого. Когда философ переводит свой взыскующий взгляд с космологического архэ на архэ человеческой души, тогда боль и тоска охватывают его душу, ибо видит философ всегда одно и то же — люди живут не по истине, не сообразуясь с глубинной сущностью вещей.

Обличительный пафос философии, достигающий в этике наивысшего накала, является обязательной (если не главной) функцией всякого философского учения. В этом смысле философия Федорова занимает исключительное место, так как его обличительный пафос (праведный гнев) абсолютен. Федоров обнаружил, что разрыв между сущим и должным в сознании людей носит не относительный характер чьей-то личной неправедности; этот разрыв — знак фундаментального краха исторического существования человека вообще.

Философский поиск всегда направлен на то, чтобы определить нравственные горизонты бытия, ответить на вопрос, *в чем суть нравственности вообще*. Можно с уверенностью сказать, что философия Федорова и есть раскрытие подлинного понимания нравственности как нравственности, без ее сведения к иным измерениям человеческого бытия. И это достигается тем, что нравственность здесь напрямую ставится в зависимость от восприятия и оценки человеком смерти.

Федоров предлагает радикальный вопрос, определяющий все существо нравственной философии смерти: «почему живущее умирает». Этот вопрос имеет, с точки зрения мыслителя, абсолютное преимущество и первенство перед неестественным и совершенно искусственным вопросом: «почему сущее существует» (I, 45). Ставя его, Федоров совершает тем самым фундаментальный нравственный поворот в философии. Задать вопрос «почему живущее умирает» может только прозревшее сознание и зрелая душа,

поразившиеся чудовищности факта смерти, его абсолютной неестественности и злу. «Несовершенство рода человеческого, — говорит Федоров, — ни в чем так не выражается, как в суеверном преклонении пред всем естественным, в признании за слепую природою руководства разумными существами...» (I, 105). И далее следует важнейшее определение смерти, которое выражает самую глубокую и искреннюю убежденность философа «общего дела»: «А между тем смерть есть просто результат или выражение неспособности к взаимному восстановлению или поддержанию жизни» (I, 106).

Если исходить из такого мироощущения, тогда, полагает Федоров, онтология была бы неотделима от деонтологии, т. е. «нельзя было бы отделить то, что есть, от того, что должно быть». Иными словами, не сущее, а должное является истинным предметом философского рассмотрения, которое будет подлинно философским, если не станет игнорировать *факт радикальной нравственной поврежденности и бытия, и сознания*. Никакая объективная «аналитика бытия» невозможна без учета нравственной поврежденности самого аналитика — он всегда будет давать искаженную картину мира, мера кривизны которой будет прямо пропорциональна его нечистой совести.

Федоров создает подлинно *нравственный язык*, ибо свои рассуждения строит, исходя из *констатации недолжного строя мира*. Недолжное — ключевое слово всей нравственной философии. И признание не просто несовершенства наличного природного и социального миропорядка, но именно его недолжности составляет основной стержень философии Федорова. «В основе деонтологии не может быть положено сознание своего достоинства, а должно быть сознание своего ничтожества, рабства, бедности естественной...» (I, 107). Ложное и горделивое представление об *антропологическом достоинстве*, из которого вытекает ложное представление об *онтологической нормальности*, блокирует работу нравственного сознания, и оно не поднимается до всеобщих заданий, оставаясь на уровне утилитарных интересов непреображенной личности. Деонтология в этом смысле является истинной онтологией и истинной гносеологией.

Если нет должного, то нет и сущего. Оно превращается тогда в гадкий и злобный мираж непонятно зачем появившегося хищнического способа существования. Только уверенность в должном, только нравственное стремление к нему дают и сущему оправдание и реальность. Должное — это и есть само подлинное Бытие, оно дает онтологическую силу сущему не распасться, не истребиться в нигилистическом эгоизме смертных самостей. Вот почему нравственность, в конечном счете, — онтологическая категория, ибо она раскрывает меру неприятия наличного миропорядка.

Истина должна быть, ибо ее нет в должной мере в наличном плане; но именно то, что ее нет здесь и сейчас, и является главным алиби ее онтологического существования. Истины нет, но она должна быть. Так говорит совесть, направляя разум на истинно-творческую работу, на онтологическое свершение.

Представления о должном — это представления об идеале, то есть о «несуществующем», но единственно должном существовать. Совесть всегда будет говорить, что сущее безнравственно и будет направлять человека на более высокое состояние духа по сравнению с тем, в котором он находится. Деонтологический максимализм Федорова и есть мощнейший прорыв в сферу истинного бытия. Разум, наука, культура и творчество могут быть смыслом, если они получают нравственный вектор, который раскрывает недолжность сущего и заставляет искать подлинное, истинное, должное.

Таким образом, нравственная сущность философии Федорова в том, что он максимально полно раскрывает *недолжность смерти*. Смерть неестественна, ненормальна, она никакой не закон, не необходимость; она зло и неправда, которая должна быть устранена радикально. Другого смысла жизни у человека нет и не может быть. Но недолжность смерти может раскрыться лишь нравственному сознанию. Исходя из нравственных императивов неприятия смерти, можно говорить о критериях истинного добра, поиском которых озабочена этика с момента своего появления. В полемике с толстовским, отрицательным пониманием добра Федоров дает свое фундаментально-положительное определение: «Добро есть сохранение жизни живущим и возвращение ее теряющим и потерявшим жизнь <...> по строгой логике выходит, что добро состоит в воскрешении умерших и в бессмертии живущих» (IV, 27—28).

Стремиться только лишь к сохранению и улучшению жизни живущих, обреченных умереть, задача, которую ставит перед собой гуманистическая этика. Но всякий гуманизм есть половинчатая нравственность, так как воскрешение умерших здесь полагается либо невозможным, либо ненужным. *Этические паллиативы гуманизма* в действительности не способствуют преодолению зла, а наоборот, создают условия, в которых зло множится, разнообразится и бесконечно продолжается. Полнота совестливого восприятия бытия (подлинно нравственного) заключается не в сохранении смертной жизни, а в *искоренении источника смертности*, (которым является нравственное зло самости), соответственно, *преодоление самой смерти* как физиологического и онтологического зла.

В этом и заключено истинное добро, к пониманию которого так масштабно и глубоко приходит Федоров. Не столько нежелание зла и смерти живущим, сколько нежелание вечной смерти умер-

шим, т. е. желание их воскрешения есть качество подлинного добра. Истинная доброта определяется не столько тем, как «хорошо» человек относится к живым, проявляя заботу, оказывая помощь и т. д. Истинная доброта определяется тем, насколько человек со-страдательно относится к умершим — *желает ли он, чтобы умершие воскресли или нет*. Если его сострадание ограничивается лишь почитающей памятью, если его сокрушение об ужасе происшедшего не вселяет в сердце *абсолютный императив воскрешения*, то такой человек не обладает качеством подлинной доброты. Его доброта носит половинчатый, усеченный вид, направленный, в конечном счете на прагматические, гедонистические цели.

Только желание полного и подлинного воскрешения ушедших, только глубокое сокрушение и абсолютное несмирение со смертью как высшим и абсолютным злом дает качество истинно нравственной доброты. Нравственный императив совести требует возвращения жизни всем умершим. Это и только это, без устали напоминает Федоров, может способствовать действительно братскому единению людей. Все остальные принципы единения, не основанные на общем чувстве скорби от неправды смерти, приводят к иллюзорно-утопическому «единению», на деле оказывающемуся враждой и разъединением.

Нравственность, заключающаяся в неприятии смерти, способствует не только личностному духовному росту человека, но и создает наиболее благоприятные социальные условия существования. Только так можно говорить о *социальных измерениях нравственности*, которая действительно, вне всяких благодушно-эфемерных реформаторских проектов, может реально улучшить общественную жизнь.

Неприятие личного уничтожения — факт абсолютный и универсальный. Но нравственная проблематичность этого неприятия в том, что это неприятие бывает двояким и в зависимости от качества этого неприятия организуются два принципиально разных мировоззрения и, соответственно, образа жизни. Первое неприятие — это панически-животный страх перед смертью, страх утраты своей самости и как следствие — радикальный уход в *гедонизм существования*. Здесь смерть как предмет для размышления жестко табуирована; только одно стремление — прожить *одним днем*, бессознательно, как бы по касательной жизни; прожить *не замеченным* смертью, болью и страданием.

Второе неприятие — это неприятие не только собственной смерти, но *глубокая уязвленность самим фактом смерти вообще*. Не личное уничтожение, но невозможность *нормально* и полноценно существовать в ситуации принципиального зла и лжи, создаваемой смертью. Это *сборное неприятие смертного порядка бытия* и радикальное выступление против него. Главная задача, стоящая

перед *каждым* и *всеми*, есть задача спасения *всех* и *себя*. Такое мировоззрение можно охарактеризовать как *соборную сотериологию*, или, иначе, — «философию общего дела».

В борьбе со смертью происходит борьба с несправедливым устройством сущего, а это уже нравственное дело. Смерть необходимо победить прежде всего нравственно. В несовершенном мире смерть препятствует увековечиванию зла. При этом смерть не перестает сама быть злом. Протест против смерти всегда оправдан, особенно если признается ее «санитарная роль». Но необходимо иметь в виду два положения, вытекающие из философии Федорова:

1. Нельзя бороться со смертью, оставляя непретворенным глубинный эгоизм человека (тогда это биологический имморализм, который, в сущности, есть гедонистический имморализм).

2. Нельзя бороться с несправедливым устройством сущего, не затрагивая смерти — корня всякой порчи, источника зла (тогда это социальный утопизм, гуманистический проективизм).

Только нравственное чувство возмущается смертью. Ибо нравственность и есть тот *остаток* безгреховного человека, *островок эдемской чистоты* в поврежденной человеческой сущности, который страданиями указывает на несправедность происходящего в мире. Нравственное начало — своеобразный *духовный тест*, определяющий, что верно, а что нет. Не разум определяет (он всегда стремится к утилитарным целям и поэтому оправдывает наличное), а совесть — ядро нравственного начала в человеке. Неправедность и недолжность смерти поэтому могут быть постигнуты только нравственно.

Философия Федорова вызывала и вызывает и по сей день массу недоуменных вопросов, но чаще — непонимание. Даже крупные мыслители иногда не могут уловить абсолютный нравственный посыл Федорова, выискивая у него противоречия, логические несоответствия, наивность и проч. Так, В. В. Зеньковский, ставя действительно важный вопрос о мотивах нравственного преображения человека, при изложении взглядов Федорова несколько упрощает высокий строй его мысли, вслед за Бердяевым неправомерно упрекая его в «нечувствии силы зла в мире»: «Федоров как-то наивно верил, что, соединившись в “общем деле”, все люди через это “общее дело” (воскрешение усопших) внутренне преобразятся так, что все “мерзости” станут просто невозможны. Тут, по-видимому, действовало то убеждение, что само объединение людей (для “общего дела”) уже устранит “небратство” между людьми» *.

* Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. Ч. 1. Л., 1991. С. 148.

Действительно, Федоров убежден, что соединение людей в «общем деле» будет способствовать нравственному преображению. Но это не значит, что не нужно *первичное преображение сознания*, обнаруживающее недолжность существования и подвигающее человека к его преодолению через соучастие в общем деле. Здесь напрашивается правомерный вопрос: что может привести к этому первичному преображению, нравственной метаноией, при каких условиях человек должен перестать быть эгоистом, что должно его заставить перестать им быть?

Как раз философия «общего дела», сама нравственная философия Федорова, нравственный пафос его текстов и оказывает преображающее действие на закостеневшее в себялюбии сознание человека. В этом смысле Федоров не «изобретает» нравственности, он как бы *изымает* из человека его нравственное начало, которое находится в полубессознательном состоянии. *Федоров раскрывает человеку самого себя, раскрывая его нравственную основу.*

Далеко не всякий человек может увидеть *наличное недолжным*, в существующем — зло и неправду. Видеть это зло — значит бороться за подлинный статус творения, бороться за само творение и страдать от того, что его наличное состояние несовершенно в силу поврежденности тварного основным злом — смертью. «Мир во зле лежит» — вот онтологически нравственная характеристика наличного порядка мироздания. Уничтожение зла — духовно-нравственное задание человека. Зло радикально скрывает *благую истину сущего*. Ее человек не знает, но лишь чает и предощущает. Тем и обусловлен его всегдашний трансцендентный порыв, который в случае Федорова приобретает конкретную направленность и оформленность.

Федоров усматривает в смерти не только высшее зло, но и трагическую *позитивную* роль, которую она выполняет в непреображенном человечестве. Только через смерть можно осознать все более утрачиваемое родство между людьми, ибо смерть, как ни что иное, способствует появлению чувств одиночества, скорби, сиротства, тем самым, формируя неистребимое «стремление к оживлению». Федоров говорит: «Вопросы о родстве и смерти находятся в теснейшей связи между собою: пока смерть не коснулась существ, с которыми мы сознаем свое родство, свое единство, до тех пор она не обращает на себя нашего внимания, остается для нас безразличною; а с другой стороны, *только смерть, лишая нас существ, нам близких, заставляет нас давать наибольшую оценку родству, и чем глубже сознание утрат, тем сильнее стремление к оживлению*» (I, 140; курсив мой. — В. В.).

Да, действительно, такова парадоксальная *позитивная аксиология смерти* — приводя человека к скорби, она приводит человека к осознанию родства и желанию воскрешения. Так пробужда-

ется в человеке дремлющая совесть, подлинное нравственное начало. Смерть одновременно и наказание за равнодушие, и побуждение к воскрешению. Пока смерть не затрагивает человека, он проявляет удивительнейшую беззаботность и беспечность, абсолютное невнимание и равнодушие к смерти. Смерть никогда не добро и не благо, онтологически смерть зло, но в несправедном мире она как большее зло способна вытеснить все проявления зла, которые всегда будут иметь место в онтологически несовершенном мире.

Трагическая истина в том, что в наличном, падшем мире смерть не дает самому пороку расти в бесконечность. Смерть останавливает рост жизни, а вместе с ней и рост зла, так как в падшем мире всякое существование несправедливо. «Наша жизнь вообще безнравственна» (II, 104), — говорит Федоров. Не будь смерти, человек бы не осознал чудо своего существования, — утверждает французский философ Владимир Янкелевич; а по Федорову — не захотел бы воскрешения. Нравственное воздействие смерти — пробуждать совесть, делать невозможным бездушно-безучастное, «счастливое» существование.

Принципиальным в нравственной философии Федорова является противопоставление воскрешения и прогресса, на основании которого он выводит императив долженствования: «Сам прогресс требует воскрешения, но такое требование заключается в прогрессе не знания только, а действия, в прогрессе знания не того только, что есть, а, главное, того, что должно быть» (I, 53). Тогда можно говорить об абсолютной победе нравственности, то есть достижении абсолютно должного человеческого бытия через воскрешение: «Смерть есть торжество силы слепой, не нравственной, всеобщее же воскрешение будет победою нравственности, будет последнюю высшую степень, до которой может дойти нравственность» (I, 298). Единственно подлинный прогресс в человеческой истории — это прогресс нравственный, связанный первоначально с глубоким осознанием несправедности смертного порядка сущего и венчающийся абсолютной победой над смертью, достигаемой во всеобщем воскрешении.

IV. ПРОШЛОЕ-ПАМЯТЬ — ОСНОВА НРАВСТВЕННОСТИ

«Прах — представитель нравственности» — говорит Федоров, задавая совершенно определенную духовную интонацию в истолковании прошлого. В философии «общего дела» время становится нравственной категорией, так как здесь явлено живое чувство к прошлому, к ушедшим поколениям.

Нравственная философия Федорова дает основания для *аксиологического восприятия времени*. Здесь время — не предмет реальности, не категория сознания, не психофизическая особенность восприятия, не «априорная форма чувственности». Время, как «движение горя», по слову Андрея Платонова, есть осознание нашей причастности к Бытию, которое достигается максимально полно при *нравственном отношении к прошлому*. Прошлое имеет бесконечно большую духовно-нравственную ценность, чем «настоящее» и «будущее». Онтологическая достоверность нашего существования коренится в том, что уже стало, случилось, состоялось. Но это случившееся требует не просто беспристрастной регистрации факта, а глубоко сочувственного переживания-сострадания.

Прошлое-память-история — триада, образующая онтологический контекст осмысленного личностного и всеобщего бытия. Чтобы понять духовный смысл времени, абсолютную ценность прошлого и важность памяти как инструмента восстановления ушедших в небытность, Федоров раскрывает *нравственный смысл Истории* как «науки о всех умерших поколениях» (III, 362).

Основа федоровской деонтологической, проективной методологии постижения истории заключена в следующем тезисе: «Смерть и падение отцов и восстание и обращение сынов к небу есть первый лист истории» (III, 364). Если смотреть на историю как на череду сменяющих друг друга событий, тогда в ней никогда не раскрыть никаких смыслов помимо политико-экономических, связанных с борьбой за власть и сохранение. На историю следует смотреть как на *духовное задание*. Но для этого необходим *покаянный взгляд*, и тогда получилась бы «История как раскаяние в том, “что мы делали и делаем” с указанием даже на то, что должны делать, т.е. История получала бы нравственное значение, обязательное для всех» (III, 366).

Чтобы понять максимальную нравственную ценность прошлого, необходимо прежде задать вопрос, в чем смысл будущего, что такое будущее вообще? Федоровская философия времени дает возможность понять исключительно важную (экзистенциальную, даже духовную) ценность будущего. Будущее — не то, что *будет*, а то, что *должно быть*. Это будущее, прочитанное в *модальности долженствования*, а не в контексте вненравственного самотека времени, приобретает абсолютное значение, так как становится осмысленным заданием, преобразующим онтологическую пустоту существования в интегральный смысл бытия, достигаемый через соучастие в общем деле. «Что будет, то будет» или «будь, что будет» — формулы массового вненравственного сознания, реализующие гедонистическую программу существования. Если будет то, что должно быть, а должно быть восстановление ушедшего, то прошлое становится реальной основой будущего.

Для вненравственного восприятия времени будущее — эмпирическая неопределенность, «длящееся настоящее», не ограниченное пределом. Но такое восприятие времени не имеет значения для духовного состояния человека. В будущем — лишь одно событие, обладающее неизбежностью и достоверностью. Это смерть, жуткой неопределенностью расположившаяся в непроглядной мгле грядущего. И поэтому будущее приобретает для человека духовный смысл лишь тогда, когда смерть, единственное достоверное событие будущего, становится предметом нравственной сосредоточенности и заботы.

Дистанция между «настоящим» и «последним» моментом всегда стремится к нулю. Она фактически и есть ноль вследствие неопределенности, случайности, неожиданности, внезапности последнего мига. Сосредоточение мысли и духа на последнем миге сокращает *время будущей жизни*, уплотняя его в настоящий, т. е. реальный миг духовного переживания. Именно этот миг, вошедший в себя эмпирическое течение событий во времени, раскрывается в ипостаси вечности. И поэтому непрестанное размышление о смерти раскрывает перспективу вечности. Но эта перспектива является, прежде всего, в форме *преодоления конечности*.

Итак, в зависимости от того, как воспринимается смерть, как человек самоопределяется по отношению к ней, возможны два восприятия будущего, являющиеся двумя контрарными мировоззрениями. Это гуманистически-прогрессистское и нравственно-эсхатологическое (собственно — федоровское).

Гуманизм, постепенно перетекая в гедонизм, стремится к тому, чтобы вообще не думать о будущей смерти. Здесь царит исключительно *проектный смысл существования*. Под проектом здесь имеется ввиду слово не в федоровском смысле, а в современном американском, где *project of life* есть исключительно сиюминутная и посюсторонняя цель, направленная на утилитарные потребности рыночного сознания, никак не связанные с духовными задачами осмысления жизни как таковой. Проектное отношение к будущему осуществляют преимущественно люди протестантского склада, настроенные радикально гедонистически. Пренебрежительное отношение к прошлому, непонимание онтологического смысла памяти, низкий страх перед смертью, снимаемый в многообразных эмпирических благах цивилизации, — вот основные черты такого мировосприятия*.

* Альтернативой активизму посюстороннего планирования на первый взгляд является *даосское неделание* и *стоическая атаксия*. Но в сущности это феномены одного порядка. Безблагодатно-бездеятельное (не трагическое) созерцание; стремление слиться с абсолютным, не заметив реальности зла; неверие в абсо-

Федоровская философия будущего — это резкое отрицание счастья (спокойствия, довольства), как цели жизненных стремлений: «...полнота счастья невозможна *нравственно* на могилах тех, которым мы обязаны жизнью и своим благополучием, так как полная удовлетворенность при этом условии свидетельствовала бы об отсутствии нравственного чувства, вернее, о совершенной безнравственности того существа, для которого возможна такая удовлетворенность» (I, 462).

Всякое будущее, лишенное нравственной перспективы воскрешения, чревато иллюзорными перспективами и всегда заканчивается одинаково — кануть в лету. Судьба у будущего всегда одна — стать прошлым. С будущим не будет ничего *принципиально* нового, если не будет никаких *принципиальных* изменений по отношению к прошлому. О будущем не стоит заботиться, как это делает прогресс, попирая, предавая забвению ушедших. Но не только будущее, лишенное воскресительной перспективы, бессмысленно и пусто, таково и настоящее. Понимание онтологической пустоты настоящего Федоров раскрывает на примере науки: «Казалось бы, — пишет мыслитель, — чем более наука будет отдаваться настоящему, животрепещущему, осязательному, тем будет она живее, а не деле оказывается она тем ограниченнее, пустее, прозрачнее, эфемернее, моментальнее...» (III, 231).

Глубина и несоизмеримость федоровской философии ни с одной существующей теорией времени в том, что прошлому придается в ней исключительный смысл, смысл живой и животворящий. В философии «общего дела» прошлое имеет по сравнению с будущим абсолютное ценностно-онтологическое преимущество. То, чего еще нет, того может и не быть вовсе. Но прошлое *уже* свершилось. Произошло чудо свершения. Из небытности событие вошло в мир и определило свою вечную достоверность, расположившись в прошлом. Прошлое — алиби бытия, его не отнять у бытия, не вычеркнуть из мироздания. Прошлое — то реальное, с чем человек имеет возможность глубинного общения через память. Память в этом смысле не орган сознания, регистрирующий прошедшие события, необходимые для пространственно-временной ориентации субъекта. Память — онтологическая инстанция души, дающая возможность осмысленного существования, ибо соприкасает человека со ставшим, т. е. вечным. Память и есть дорога в Вечность, которая не в будущем, а в Реальном. Только прошлое

лотно-благое будущее, т. е. неверие вообще; отрицание благодати тварного мира; духовный эгоизм; традиция лишь для личных нужд «совершенствования»; мнимая мудрость спокойствия и равнодушие к страданиям смертных; эгоизм частного «спасения» — таковы общие черты, роднящие даосское и стоическое мировоззрение.

свершилось и в своей свершенности раскрывает человеку его бытие и поэтому прошлое есть бытийное вместилище жизни, распознаваемое памятью.

Федоров дает такое важнейшее определение человека через *нравственное начало памяти*: «Если же сын, сделавшись сам отцом, оставляет, забывает своих родителей по смерти их, то он не есть уже сын человеческий, ибо образы родителей, остающиеся по смерти их в душе сынов, составляют отличительную черту человека» (I, 91). Скорбящая память об ушедших — основа нравственности и, стало быть, основа человека. В этом смысле скорбь, а не труд создает человека, ибо скорбь задает истинное ценностное измерение труду, вне которого труд становится только лишь фактом выживания и приспособления. Федоров говорит: «В чувстве скорби первого сына человеческого, сожаления о потере отца зародилась та мировая скорбь о тленности всего, о всеобщей смертности, в которой природа впервые дошла до сознания своего несовершенства и с зарождением которой положено начало обновления мира, начало эпохи человеческой, в которую мир должен быть воссоздан силами самого человека» (I, 93). Эта «сыновняя добродетель» и есть ценностная основа родового быта и религиозного бытия, без которой мы никогда бы не могли понять самого высокого и великого учения — учения о Троице-Бог. Таким образом, скорбь связывает воедино Быт и Бытие, человека и Бога.

Итак, нравственная философия направляет духовные силы человека на постижение вечного через нравственное переживание прошлого. Но прошлое в эмпирической реальности — всегда мертвое прошлое. Человек оказывается между прошлым и ничто. Будущее — ничто, оно не предсказуемо, не прогнозируемо, не управляемо; оно в «тайне завтрашнего дня», оно — «в руках Божьих». Будущее — событийный ноль. Но прошлое, единственное реальное, поражено недугом смерти, болезнью бытия. Федоров направляет все духовные, нравственные, умственные устремления человека на прошлое, на восстановление его бытийной силы. Прошлое не просто дань и долг, не только «социальная память», но онтологическая задача. Здесь — реальное преодоление смерти, ибо нравственно печалуясь об ушедших, мы уже частично преодолеваем смерть. Чтобы прошлое ожило в бытийном откровении и стало живой обителью плоти и духа, необходима духовная и нравственная забота об умерших поколениях.

Федоров определяет совесть через память об ушедших отцах: «совесть есть невольное воспоминание, невольное восстановление отцов и предков в памяти, которые должны бы быть восстанавлиемы сознательно и вольно и против которых, не исполняя сего, мы, следовательно, виновны» (I, 137). Память становится тождественной совести; быть бессовестным и беспамятным в нравствен-

ном смысле одно и то же. Что же не дает человеку окончательно забыться и не впасть в пропасть наслаждений? «Чувство смертности создало долг к умершим», — заключает Федоров (I, 123).

К чувству смертности присоединяется стыд рождения: и то, и другое являются существенными чертами человека, основой его нравственного сознания. Только испытывая стыд и боль, можно быть человеком и устремиться к выполнению своих нравственно-онтологических заданий. Только нравственное существо может испытывать глубокие переживания и страдания, чувство смертности, которое со временем перерастает в чувство долга, которое и формирует семью, общество, всю социальную жизнь. Поэтому самое глубокое определение человека, считает Федоров, таково: «Человек есть существо, которое погребает». Физическая необходимость требует погребения, но нравственное начало, именно нравственное начало, всегда чувствовало неправильность этого и заставляло живых раскрывать духовный образ умершего. Воспоминание об умершем нравственно очищает живых, и в них он (умерший) очищается — все ложно-греховное отпадает, становится несовместимым с его идеально-благой сутью. *Отчаяние* сменяется *раскаянием*, переходящим в *надежду*. Неприступная твердыня тьмы-смерти высветляется все возрастающей радостью-надеждой. Помогла память, ибо в ее глубинно-сотериологических структурах имеется механизм очищения от зла и преодоления необратимости процессов распада, свершающихся во времени. Поэтому память своей самой чистой формой является, по словам сербского философа Владимира Мединицы, «отрицанием преходящести и расколости времени»*. В памяти происходит соборное собрание истинно-сущего, истинно-лучшего. Тем самым происходит некое частичное преодоление смерти. Таков нравственный, прежде всего, смысл музея. «Музей есть выражение *посмертной* любви к отцам», — говорит Федоров в письме к Н. П. Петерсону (IV, 237). В эмпирически распадающемся мире музей является бытийным островком памяти, который служит не для удовлетворения любопытства смертных относительно прошлой жизни, а для смягчения их жестокосердия. Любые современники должны восстанавливать забытое, тем самым искуплять свою безнравственность, ибо они по определению безнравственны, так как всегда несправедливы к ушедшим.

«Увеличивающееся количество умерших отцов не уменьшает, а увеличивает сыновний долг. Для нашего притупившегося чувства непонятно, какая аномалия, какая безнравственность заключает-

* Мединица В. Истина есть естина, алетейя, вечная память // На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829—1903). М., 2004. С. 74.

ся в выражении “сыны умерших отцов”, т. е. сыны, живущие по смерти отцов, как будто ничего особенного, ничего ужасного не произошло! Нравственное противоречие “живущих сынов” и “отцов умерших” может разрешиться только долгом всеобщего воскресения» (I, 258). Умершие — предки, восстановление которых в Бытии — нравственный долг и единственный подлинный смысл жизни *всех* временно живущих. Федоровское учение о воскресении своей небывалой нравственной высотой поднимает почти что погибший мир «культуры» из трясины «достойной» жизни цивилизации до уровня подлинно человеческого, соответствующего его духовному статусу.

Сила федоровского учения, его абсолютная непохожесть ни на одну этическую систему в том, что он из глубины человека извлекает его *абсолютное нравственное начало*, то начало, к которому не может пристать никакое лицемерие, никакой соблазн подлости, лжи и гордыни. Ибо *долг воскресения* есть абсолютный критерий Добра, есть Промысел о человеке, его самая последняя глубина и сущность. Осознавая этот долг, человек уже (если только страшно не изменит себе) не сможет прельститься ничем иным в качестве высшей цели своего существования. Все иные цели и заботы меркнут перед величественным сиянием священного долга, который, несомненно, выше, глубже и духовнее кантовского долга, формального и безразличного к реальным страданиям и нуждам смертного. «Долг воскресения — это нравственность для совершенных, это настоящее единственное дело, дело познания сил природы, безжалостно, по слепоте своей, пожирающей детей своих, и превращения этих смертоносных сил в живородящие» (IV, 12). «Воскрешаю значит существую» (или «существую, ибо воскрешаю») — так можно определить нравственно-онтологическую максиму Федорова, пришедшую на смену декартовскому *cogito ergo sum*. «Сознание непрерывно связано с воскресением» (I, 141). Онтологическую достоверность существованию придает нравственный императив воскресения. Сознание достигает полноты своего развития только тогда, когда делает идею воскресения центром, идеалом, основой своего бытия.

V. СМЫСЛ И БЕССМЫСЛИЦА СУЩЕСТВОВАНИЯ. «ВСЕОБЩЕЕ ДЕЛО» КАК ВСЕОБЩИЙ СМЫСЛ

Вопрос о смысле жизни, по словам А. Гулыги, — основной вопрос, заданный русскими, имеет два измерения: метафизическое и практическое. За вычетом социальных, культурных, политических и прочих ответов, всегда открытым остается вопрос «что делать» в онтологическом плане. Значительная роль в постановке

этого специфически русского философского вопроса принадлежит Федорову. От частного, личного, индивидуального смысла существования человека он выходит на смысл всеобщий, всечеловеческий, т. е. на тот смысл, который соответствовал бы истинной природе человека. Сам мыслитель спрашивает: «В чем же заключается цель существа смертного?»

Человечество изобретает множество *целей*, которые только на первый взгляд имеют всеобщий характер, но все они так или иначе работают на разъединение, ибо остаются утилитарными по своей природе. А утилитарны они потому, что при конструировании целей не берется в расчет нравственный аспект смертности человека, что не позволяет отдаться той социальной и культурной безопасности, которой пронизана человеческая история. Федоров в этой связи говорит о двух типах нравственности, лежащих, соответственно, в основании двух мировоззрений, двух философий и культур, двух образов жизни, двух ее смыслов. Первая — *нравственность разъединения*, соответствующая гедонистическому мироощущению («свобода личности, выражающаяся в борьбе за мнимые *достоинства* и мнимые блага сынов, забывших отцов, заменивших любовь к отцам похотью») и вторая — *нравственность объединения*, выражающая сущность сотериологического воззрения на жизнь («нравственность сынов, сознающих утрату, свое сиротство, и только в исполнении долга к отцам находящих свое благо» — I, 396).

Вне интегрального смысла существования всего человечества теряет смысл и свобода, — та ценность, которая большинству мыслителей кажется высшей. «Без всеобъемлющего дела надо выдумать, чем наполнить свой ни на что не нужный досуг, ни на что не нужную свободу» (III, 231), — остро и справедливо замечает Федоров. Борьба за свободу оказывается борьбой за бессмыслицу, ибо высвободившееся время и пространство будет наполняться большим количеством онтологически пустых дел и развлечений. Федоров как будто предвидит направление мысли, появившееся во второй половине XX века в западных странах, — «философию досуга». Бессмысленность существования современного технологически развитого, но духовно опустошенного человека становится все более и более очевидной. Не имея высшего смысла существования, человек не знает, как потратить свой досуг, тяготеет своей свободой и боится ее. Отсюда различные формы невроза. Прозрев онтологическую тщету свободы смертного, абсурд всякого дела, не имеющего абсолютного выхода во всеобщее дело, Федоров тем самым является предтечей современной философии. И хайдеггеровский вопрос: «В чем смысл бытия» — был сформулирован Федоровым много раньше, ибо родился в глубине нравственного восприятия жизни. Русский мыслитель обращается к древним до-

христианским культурам и обнаруживает у них такие целостные и прочные ценностные основы существования, которых лишен современный человек: «Верования древних давали единство, смысл, цель жизни, определяли ее задачу; самоубийство тогда было немислимо, и если бы случился такой факт, самоубийца вызвал бы всеобщий ужас, омерзение к себе, как подлый изменник отцам, предкам, нуждавшимся в его служении для их загробной жизни. Невозможна тогда была и та неопределенная тоска, скука, болезнъ, которую столь многие заражены в наше время, и которая происходит от того, что не знают куда девать свои силы, что делать с собою, и потому так легко поддаются всяким химерическим задачам, лишь бы отдался чему-нибудь, найти какое-либо употребление своим силам» (II, 226—227).

Бесконечные «химерические задачи» пленили человека до самых основ. Поднявшись на абсолютную высоту нравственного идеала, Федоров охватил *целое истории*, целое человеческого существования, которое во многом соткано из иллюзий и утопий. Вот почему он так яростно борется с идеологией гуманистического прогресса, который возникает вследствие радикального непонимания ни смысла истории, ни смысла отдельной жизни. Человечеству необходимо задать такой интегральный смысл, который приведет к максимально полному нравственному и онтологическому оправданию существования. Вглядываясь с тревогой и печалью в духовную ситуацию своего времени, Федоров констатирует: «Большинство культурных людей, по-видимому, пришло к тому заключению, что жизнь не имеет никакого серьезного значения, никакого смысла. Вследствие этого убеждения так легко рискуют и собственную жизнь и жизнью других; вследствие этого такое всеобщее стремление к наслаждению, столь ненасытная жажда удовольствий. Все, что прежде имело серьезное, даже священное значение, обращается игру, в простую забаву» (II, 216).

Нравственная философия Федорова приводит к постановке мучительного и одновременно спасительного вопроса — «в чем смысл существования человечества». И честный разум, не найдя ответа, должен будет удивиться и поразиться этому, начать искать причину, и в конце концов прийти к такому выводу: *полагание смерти законом создает безнравственный и абсурдный способ существования вселенной вообще*. Нравственная трусость большинства, или, как говорит Федоров, — «*нынешняя фарисейская мораль*», принимающая «правила игры», навязанные смертью, приводит к тому, что социальная жизнь человечества оказывается бесконечно неустроенной. Не имея главной цели существования, человечество изоцряется в придумывании разных мелких целей («проектов»), но никогда, ни в одну эпоху не может справиться со злым проявлением человеческой сущнос-

ти, которое подрывает все смысловые основания рода людского. Человечество не имеет высшего смысла существования; оно живет как бы по инерции безнравственной воли большинства, не осмеливающегося на подвиг преодоления смерти.

Федоров обосновывает непосредственную связь нравственности с воскрешением, и, соответственно, безнравственности с нежеланием воскрешения: «Если живущие, т. е. еще не умершие, забывающие уже умерших и не замечающие умирающих, несмотря на непрерывность умирания, будут ставить себе целью свое благо (комфорт), то дело, такую цель имеющее, будет не только чудовищно безнравственно, но и в высшей степени бессмысленным» (IV, 292). Можно, конечно, изумляться чуду Бытия, как это делает вненравственная эстетика греческой философии; но нравственный взгляд на мироздание рождает совершенно другое чувство, чувство скорби о его несправедном устройстве. Федоров бесконечно заостряет наше внимание на этом (самом главном аспекте жизни), который так легко предается забвению. Ибо признать, что «мир во зле лежит», значит изменить свою жизнь нравственно, чтобы не смириться, а бороться с этим злом. Значимость философии Федорова в том, что она носит деятельный, активный характер. Размышления о метафизической природе зла приводят к практическим целям его искоренения.

Философия Федорова может быть воспринята как *методология обретения абсолютного смысла существования*. Его можно достичь, глубоко и искренне осознав глубинную бессмысленность любых дел человека, направленных только лишь на удовлетворение своих потребностей, и, во-вторых, поставив на свое, вторичное место частные интересы и проекты, стремящиеся исключительно к поддержанию биоцентричных целей смертного. Нравственность — всегда бытийное задание человека изменять несовершенную эгоистическую антропологию в антропологию неэгоистическую. Подлинная антропология — это *антропология задания*. Сущность человека, его исконнейшее свойство и своеобразие — *неприятие наличного существования*, которое есть существование во зле и смерти.

Федоров задает философскому поиску высший нравственный вектор — поиск причин смерти и устранение их с наличного горизонта существования. Смерть не дает жизни развернуться в полную осмысленного и подлинно-гармоничного существования. Смерть — абсолютное зло жизни, не только ее обрывающее, но и отравляющее ее ход. Об этом говорит Федоров так: «Но смерть не есть лишь конец жизни, она проникает всю жизнь, являясь в ней в виде всего того, что ее разрушает» (IV, 33). Поэтому всяческие усовершенствования жизни, не затрагивающие сути ее коренной испорченности, являются полумерами; они никогда не мо-

гут достичь своей цели, ибо бьют мимо главной мишени — смерти. Философия «общего дела» — духовное проклятие для гедонистического бездумья, так и не решившегося на нравственный подвиг осмысленного бытия.

В свете нравственных идей Федорова становится очевидно, что наличная, падшая жизнь — это «только мнимая жизнь, комедия жизни» (Владимир Мединица). Все истинно-духовные стремления человека тяготеют к жизни подлинной, т. е. вечной, истинной и благой. Вечное не может быть ложным, а ложное вечным. Ничто лицемерное, бессмысленное, похотливое, лживое, своевольное, горделивое не может быть вечным. Только абсолютно-истинное, наполненное бесконечно-благим смыслом, может и должно быть вечным. Итак, нравственная философия Федорова задает и отдельному человеку и всему человечеству в целом *интегральный смысл существования*. Мы не знаем, что было бы с человечеством, восприми оно «общее дело», всерьез заболев им, сделав основой своей жизни, но мы очень хорошо знаем, что было с человечеством и что с ним происходит в настоящем без «общего дела». Возможность-невозможность воскрешения — одна модальность, желание-нежелание — совершенно другая, нравственная модальность, характеризующая всецело совесть человека. Желание или нежелание воскрешения — наиболее фундаментальная нравственная проверка человека. Поэтому деонтология имеет преимущества перед онтологией. Чтобы выяснить *что есть*, нужно сначала выяснить, *кто ты есть*. Злому (т. е. не желающему воскрешения) бытие никогда не раскроется, он его никогда не *познает*. И человек познает настолько, насколько раскаивается в своем нежелании воскрешать. Духовная смерть — нежелание воскрешения, жизнь «в себя», то есть в пустоту. Дело истинно лишь тогда, когда оно дает бытийный прирост. А таким делом может стать лишь устранение того, что препятствует бытийному приросту.

Нравственная задача, которую ставит Федоров перед человеком, столь радикальна, что при ее выполнении человечество поднимается на более высокую ступень своего бытия. При этом «нравственность не только не ограничивается личностями, обществом, а должна распространяться на всю природу. Задача человека — *морализовать все естественное* (курсив мой. — В. В.), обратить слепую, невольную силу природы в орудие свободы» (I, 298). Морализация всех миров, претворение безнравственного порядка в нравственный, ибо только такой порядок отвечает идеальной сущности человека — вот сверхзадача, вытекающая из учения супраморализма. При таком воззрении на жизнь смысла хватит на всех. И это смыкается с принципиальным положением христи-

анства оцарственном величии человека, который ответственен за все бытие, ибо своим падением он ввел его в недолжное состояние, в котором «тварь стенает и мучается донныне» (Рим 8: 22).

VI. СПАСИТЕЛЬНАЯ АКТУАЛЬНОСТЬ ПРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ ФЕДОРОВА

«Если же мы не поймем, в чем заключается наш долг и наша цель, то, очевидно, мы должны погибнуть, и, надо думать, гибель наша близка: в слепом ожесточении друг против друга, в состоянии которого мы находимся в настоящее время, когда на борьбу во всех видах (конкуренция, соревнование и т. п.) смотрят, как на единственный двигатель прогресса, когда все, в том числе даже искусство, выводят из борьбы, — нам немного понадобится времени на то, чтобы пожрать друг друга» (II, 227). Сказано жестко и откровенно о социально-политической и духовной ситуации XIX века. Сегодня положение вещей еще опаснее: существование становится все более и более бессмысленным, формы взаимной вражды приобретают все более изощренный и агрессивный характер. В контексте современных глобалистских процессов философия Федорова, разоблачая безблагодатный утопизм любой интеграции, не основанной на идее воскрешения, становится практически единственным средством выживания.

«Если отвергнуть долг и дело воскрешения, то нельзя признать законности нашего существования, а нужно сознаться в незаконности, даже в *бессовестности существования*» (III, 290). «Бессовестность существования» как раз наиболее меткая характеристика безнравственного бытия людей, так и не принявших общее дело воскрешения, так и не сделавших его основой своей жизни. Неисполнение долга воскрешения, считает Федоров, приносит смерть. Сейчас мы сталкиваемся с самыми прямыми следствиями этого неисполнения: смерть принимает столь многообразные, обильные и чудовищные формы, что уже грозит растоптать не только последние принципы человечности, но и само человечество.

Существование за счет других, полагает Федоров, делает людей и недостойными, и преступными. В самом факте бытия, в акте рождения свершается великая несправедливость — существования за счет других. Порочный круг смертей и рождений обрекает человека на неподлинное существование по определению. Если внимательнее приглядеться к наличному состоянию жизни человечества, так и не выполняющего своего долга, то «полуживотное состояние» вполне адекватная характеристика. И смысла в исто-

рии человеческого рода не будет, убежден Федоров, пока человек не пришел в разум истины. А пока он не пришел, то история является тем, чем она всегда являлась — нагромождением бессвязных фактов, которые мыслитель называет «нелепостями»: «эти нелепости имеют постоянство, повторяемость, т. е. они будут иметь вид законов» (I, 135). Нравственные императивы философии Федорова заставляют нас сегодня убедиться воочию, что утопия не воскрешение; утопия обратное — жизнь без воскрешения, ибо такая жизнь, жизнь в свете хищнического стремления к наслаждениям, жизнь злая и абсурдная, принципиально бессмысленная жизнь, и есть жизнь недолжная, ведущая к уничтожению самой себя. В современной ситуации крайне необходимо нравственное понимание происходящего. Строятся очередные утопии: научно-технические, экономические, социально-политические, экологические. Их изъян в том, что они не улавливают главного — онтологической дефектности наличного бытия. Только нравственное вчувствование в боль мира дает нам шанс на подлинное осуществление своих заданий в мире.

Охватывая русскую мысль предельно широко, можно говорить о целостной традиции, сформировавшейся в русской философии, а именно традиции неприятия стремления к земному счастью в условиях непреображенного, хищнического, смертного бытия. И Федоров здесь и наиболее полно завершённый аккорд этой философии, и наиболее глубокий и радикальный ее выразитель. В этом смысле большой интерес представляют взгляды Федорова относительно глубинно национально-ориентированной нравственности воскрешения: «Славянская (мечта. — В. В.) — горькими утратами вызванное стремление к добродетели воскрешения. Мечта дать благополучие не всему лишь живущему, но и всем умершим, страданиями доведенным до смерти. Мечта дать власть умерщвленным поколениям над умертвившею их силою. Эта мечта вызвана тягостью зависимости от чудовищной бездушности силы и горечью утрат» (IV, 149—150).

Нравственная позиция отношения к смерти определяет и гносеологическую стратегию философии. По Федорову, душа, не уязвленная горечью утрат, не потрясенная беззаконием смерти, способна породить метафизические химеры, типа шопенгауэровского мира как представления эгоцентрического субъекта или кантовского априоризма. Нечувствие к смерти порождает нравственно нейтральную аналитику, способную лишь на схоластическую игру понятиями и совершенно безучастную к реальному горю мира.

Для русской традиции свойственно иное отношение к жизни и смерти, и соответственно понимание философских задач. Это, прежде всего, неприятие смерти, нравственная ущемленность от факта исчезновения живых людей. Важно то, что эта уязвлен-

ность носит не индивидуальный характер страха за личную жизнь, а коренится в соборной скорби за всеобщую человеческую участь. Не личное бессмертие, а всеобщее воскрешение. Федоров говорит: «Но что значит наша славянская, глубоко нравственная мечта, вызванная сознанием своего сиротства, своей зависимости от чудовищной слепой силы вселенной, [мечта] обратить господствующую над нами слепую силу в силу, правимую союзом воскрешенных поколений, считая себя орудиями благого Существа, — что значит такая сердобольная мечта пред немецким наглым и комичным признанием своего рабства за господство (какова проницательность!), признанием себя творцом мира... <...> Наша [же мечта] — страждущей души порожденье» (IV, 149—150).

«Глубоко нравственная мечта» связана с преодолением смерти. Здесь явлен основополагающий фермент нравственного сознания, сама онтологическая первооснова нравственности — «добродетель воскрешения» и связанное с нею неприятие смерти, неприятие чудовищной зависимости от гнетущего порядка сущего. Такова сущность русского мировосприятия и задания русской философии и культуры. Федоров говорит о сиротстве, свойстве мира, наиболее тонко и глубоко прочувствованным впоследствии Андреем Платоновым, одним из проницательнейших выразителей русского национального мировоззрения.

Чтобы осознать более масштабно и глубоко актуальность нравственной философии Федорова, необходимо увидеть, что никаких противоречий между философией «общего дела» и христианским вероучением нет и быть не может. И совсем не нужно вчитываться в труды Федорова, как призывает В. В. Зеньковский, чтобы «убедиться в том, что в основе его построений лежит действительно христианство» *. Основное задание христианства — борьба со смертью, преодоление смерти, абсолютная победа над смертью («смертью смерть поправ»). Это основной его духовный импульс, основной его нравственный и онтологический пафос. Само христианство не может быть в кризисе; в кризисе может быть человечество, не понимающее (поэтому и не принимающее) нравственного пафоса христианства, пафоса борьбы с главным врагом — смертью. Христианское вероучение раскрывает сотериологическое задание перед человеком в абсолютном смысле. Именно в этом плане никакого противоречия в глубинных основах между учением Федорова и христианством нет. Пресвятая Троица, о Которой Федоров неустанно говорит в своих работах, является основой основ мироздания, Ее образ подвигает человека к нравственному прозрению, к осознанию воскресительного долга.

* Зеньковский В. В. История русской философии. Т. II. Ч. 1. С. 134.

Христианское вероучение — максимально концентрированная сотериология. Благая весть, как самое важное послание человеку, и есть весть об избавлении от смерти. Но гедонистическая природа человека далеко не всегда может распознать единственно благую истину для него. Философское учение Федорова — максимальный нравственный импульс пробуждения совести. Он создает такую «систему аргументации» необходимости воскрешения, что обратное для нравственного человека просто невозможно.

Русский мыслитель способствует интенсивному становлению нравственного сознания человека. После Федорова становится самоочевидным, что мы живем в «неправильном» мире: природа, история, космос, культура, наука, социум радикально повреждены. Такова глубинная нравственная интуиция человека, исходящая из источных и достоверных его основ, из глубины сердечного зова, где не может быть никакого обмана, никакой неправды. Это подлинное нравственное начало фиксирует фундаментальное несоответствие, трагически радикальный раскол между тем, что *является* и что *скрывается*. Иными словами, того, что есть, быть не должно, а чему быть должно, того нет.

Федоров страшит и вдохновляет, отталкивает и притягивает, пугает и восхищает. Ибо он, как никто иной, приблизился к НЕВОЗМОЖНОМУ. И огромный смысл в том, что он не «чистый» богослов, а именно философ, совершенный любомудр. К религиозным идеям богословов общественное сознание уже привыкло. «Бессмертие», «Царство Небесное», «Вечная жизнь» и другие понятия потеряли свою эсхатологическую и метафизическую остроту и не оказывают сильного воздействия на секулярную душу цивилизованного человека. Для большинства обывателей-утилитаристов это все «религия», и они лениво отмахиваются от самых сильных богословских идей и призывов.

На основании изучения трудов Федорова можно сделать важные выводы относительно нравственной природы существующего человека. Эти выводы могут быть сформулированы в виде таких вопросов: «почему люди не хотят воскрешения», «почему их устраивает жизнь в непреображенно-злом мире», «какова мера духовного и нравственного падения человека, что ему даже и приятно в некотором роде наличие подлости, лжи, жестокости, лицемерия, и т.д.», «почему он полагает их за «естественные условия» жизни и рабски приспособляется к ним». Проникая вглубь нравственной сути федоровского учения, мы можем зримо увидеть, как и почему происходит *окаменение сердца* и как зло мира постепенно сростается с человеком, входя в его глубинные недра и становясь чуть ли не *второй природой*.

Основную Федоровскую нравственную идею можно раскрыть не в «прямом» контексте воскрешения, а как бы «обратном», ста-

ва вопрос так: не «как возможно воскрешение?», а «почему его еще нет?» В такой постановке раскрывается одна из сильнейших сторон федоровского учения — нравственная критика разобщенности людей и их радикального эгоизма. Люди в наличном состоянии *не хотят* воскрешения — значит *нравственная порча* велика. Это может подвинуть человека к глубокому духовному самоанализу. Если он поймет, что воскрешение, стремление к нему есть показатель абсолютной нравственной высоты и обратное — проявление глубочайшей низости, тогда возможна работа по самосовершенствованию.

Идея воскрешения моделирует нравственные характеристики личности, определяя высший круг философских вопрошаний: смысл смерти, а через это — смысл жизни, смысл детства, смысл старости, смысл истории... Легковесные критики Федорова говорят, что прошло уже сто лет, а воскрешения нет. Но есть пророчества Федорова, что произойдет, если не будет стремления к воскрешению; если человек не осознает свой нравственный долг. И если фактического воскрешения еще нет, то это не слабость федоровского учения, но абсолютная его сила. Ибо он показал, что было, что есть, и что будет, если не будет воскрешения, — бессмысленность, рознь и вражда. То, что мы сейчас имеем в полной мере.

Федоров нещадно расправляется с абсурдирующей властью времени. Бессмыслице вечного повторения одного и того же он противопоставляет абсолютный, ибо нравственный смысл человеческого бытия. *Времени как смерти* может противостоять только *жизнь как вечность*, которая в наличных эмпирических, смертных условиях предстает в форме нравственности. Нравственность поэтому — «репрезент вечности».



М. М. ПАНФИЛОВ

Ценностная диалектика книги

(Н. Ф. Федоров и русская мысль XVIII—XIX веков)

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 Благою 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 самобытное органическое единство, «цельный разум» (И. В. Киреевский).

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 Европу, 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 органических влияний *культурно-исторического стиля* (К. Н. Леонтьев) 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 Н. Ф. 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»*. 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

* Ломоносов М. В. Древняя Российская история // Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. Т. 6. М.; Л., 1952. С. 171.

собрание книжных памятников 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 сойдет на последнее, когда то, что было лишь в книге, то есть только в мысли и голове, станет живым делом человечества»*.

В этих словах филигранно запечатлен стержневой концепт «священного дела» книжной культуры в интерпретации Федорова. «Московский Сократ» отводит *книговедению* глобальную роль в органичном созидании, 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 богостроительным «проектом», чтобы иметь прямых предшественников и последователей в XIX—XX столетиях. Не случайно, что и *родословие* своего «книгописческого» 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?

* 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).

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 доктябрьских апологетов «истинного славянофильства». Автор популярных экскурсов, посвященных духовно-нравственному, «антимистическому» воспитанию книгой, работ по психологии, статистике, он особенно тяготел к мирозерцанию св. Феофана Затворника, А. С. Хомякова, Ф. М. Достоевского. Ортодоксальный консерватор, Таубе был далек от федоровского учения, тем паче — от кастовой, либеральной, всё 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 трактовок с федоровским книговедением имеет иные — глубинные истоки.

Историческая миссия книжности и библиотечного дела в Киевской Руси, Московском царстве — духовное *собрание 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 смысловое соотнесение с рассуждениями о «почерке» князя Мышкина в «Идиоте» Достоевского. (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 обесценением 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 таинственным, 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 урезывают 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 «многописание», нарастая количественно, теряет 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 от «русской и православной идеи книжной культуры» как таковой.

Подобные настроения в книговедческой среде закономерно ориентируют на социальный статус книги в духе «исторического прогресса». Супразданием 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 года считал своей главной целью разрушение традиций «православия, самодержавия, народности». Ленин, как известно, критиковал его фундаментальный труд «Среди книг» за «надпартийность» и «экллектизм». В. В. Розанов обрушился на этот опыт модели национального книжного ядра, по сути, со славянофильских позиций «священного писания литературы». И Федоров, разумеется, с присутствием 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 Кареева предстает как «историософистика». «Прогресс для Кареева есть верховный критерий, 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, библиографических отраслей знания — можно определить «историософию» как *осмысление ду-*

ховно-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» *. 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 (Федоров).

Согласно одной из созвучных Ключевскому современных философских трактовок, «исторический процесс — это длящаяся во времени коллективная драма, действующими лицами которой являются крупные социальные общности — народы, классы, государства, цивилизации» **. *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 книгведческого 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.

* Ключевский В. О. Русская история: Полный курс лекций: В 3 кн. Кн. 1. М., 1993. С. 4.

** Философия истории / Под ред. А. С. Панарина. М., 2001. С. 7.

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 рукописных и 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 православен 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, вероятно, 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. **Собирание 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 на-

правленность 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 отличии, 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 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 ста-

рой 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» *. «Благополучна Россия, что единым языком едину веру исповедует и единою благочестивейшею Самодержицею управляема великий в Ней пример и утверждение в православии будет» ***.

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» ***. 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»... А теперь еще «информационное сообщество». (Не будем забывать о библейской истории Вавилонской башни.) И вот, невольно продолжая мысль 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 хотело 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 славяно-

* Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. Т. 7. М.; Л., 1952. С. 591.

** Там же. С. 420.

*** Там же. Т. 10. М.; Л., 1959. С. 357.

филам, 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 (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»*. 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 преемственность. 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, чув-

* Шишков А.С. Собрание сочинений и переводов. СПб., 1824. Ч. III. С. 261.

ствуют 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 непростительного, 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.



С. Г. СЕМЕНОВА, А. Г. ГАЧЕВА

Николай Федоров и мифы о нем

Вряд ли какой другой русский мыслитель, как Николай Федоров, имея в виду его идеи и проекты, подвергался такому дурному о себе мифологизированию. Важнейшие элементы его учения вприглядку, без всякого вникания, а то и простого чтения, а так, понаслышке, преподносились и торжественно-разоблачительно распространялись (и распространяются до сих пор, особенно в нередко высокомерно-брезгливых по отношению к нему философских кругах) с точностью до наоборот. Причин для этого немало, в том числе и, казалось бы, внешних: университетов не кончал (хотя обладал такими знаниями, приобретенными в процессе многолетнего самообразования, что позавидует любой профессор), занимал скромное положение на социальной лестнице («какой-то библиотекарь» — так уничижительно-уничтожительно выразился о нем однажды И. И. Лапшин *), формально не принадлежал и к корпорации дипломированных философов, тех, что обычно защищают диссертации, выпускают свою мыслительную продукцию в виде книг и статей, участвуют в громкой идейной борьбе, стоят в той или иной опознавательной рубрике: славянофил, западник, идеалист, материалист, неокантианец, гегельянец, позитивист, экзистенциалист, структуралист, постмодернист... одним словом, включены в утвердившуюся профессиональную сетку.

Позволить себе, толком не разобравшись, нападать на учение всеобщего дела, принижать и извращать его «морально» легче и вербально *отвязнее*, чем во всяком другом, *законно* вставшем на историко-философскую полку случае. Тем более что, будучи оригинальнейшим философом и больше, чем философом, представляя собой в человечестве явление из ряда вон выходящее, *пророческое* и *вестническое*, Федоров может быть или оценен именно

* Из письма К. А. Чхеидзе Н. А. Сетницкому от 14 ноября 1932 (ФР. I.3.27).

так сверхвысоко (что и было сделано рядом его истинных ценителей, от Владимира Соловьева до Владимира Ильина), или сознательно унижен и профанирован как некое философское недоразумение, низведен до карикатурного муляжа, не имеющего ничего общего с гениальным, живым оригиналом. Не забудем главное при этом, вызывающее на подобное поношение: взрывное изнутри отношение Федорова к философии как многообразию систем, мыслей, представлений, бесплодно отторгнутых от настоящего онтологически-практического дела. Одушевить философию религиозным идеалом, как требовало его учение, конечно, это было в русской мысли и более того — составляло ее позвоночный хребет, но реально *делать* религию, осуществлять самим человечеством христианское задание обожения, где в центре — чаяние всеобщего воскрешения во плоти, да еще в конкретном синтезе науки, религии, искусства, всех сущностных сил человека, объединенных в Богочеловеческом свершении, — это уж слишком, сворачивает в некую «ересь», прометеистский соблазн, чуть ли не узурпацию Божественных прерогатив... И тогда, чур меня, и понимать, и разбираться не хочу — сознательно замолчать или разоблачить, не глядя!

Но для нас сейчас интереснее другое отношение, когда, по слову С. Булгакова, проекту Федорова не говорится ни окончательного «да», ни окончательного «нет», отношение, которое было свойственно целому ряду самых крупных и известных русских мыслителей. При всех восценениях пророчески-дерзновенных, поразительно-верных сторон учения всеобщего дела, это зафиксированное Булгаковым колебание чаще всего питается не буквой и духом тех или иных подвергаемых сомнению и критике идей Федорова, а удивительными *искажениями* его мысли, рядом странных недоразумений, переходящих в упорные «мифы» (что, кстати, и позволяет не выразить смелого, ответственного, обязывающе полного «да», остаться в комфорте своей более обтекаемой, привычно-отвлеченной мысли). При этом очень часто (если не сказать — почти всегда), упрекая Федорова за, якобы, недооценку им силы греха, за натурализм, техницизм, коллективизм и прочие «измы» (упреки эти легко снимаются, если поглубже вникнуть во внутреннюю логику его мысли), пишущие выдвигают против «заблуждений» философа, но как бы уже от себя, его же собственные положения. Вспомним того же Е. Н. Трубецкого, который, утверждая, что в построениях Федорова «мы имеем *мечту о воскресении без преобразования*», к тому же осуществляемую усилиями автономного человечества, настаивал на *богочеловечности* «дела воскрешения», на том, что оно есть «совместное, совокупное дело совершенного Бога и совершенного человека», и подчеркивал, что воскрешение тела непреображенного, смертного, зависимого от природной среды,

жизнь которого снова будет лишь «бесперывной сменой траты и обновления», «есть игра, не стоящая свеч»*. Уж кто-кто, а Федоров первым подписался бы под этими словами, недаром на полях письма к нему Соловьева, размышлявшего о необходимости восстановления «личного состава человечества в должном виде», причем с примечательным добавлением, почему-то упорно игнорируемым критиками Федорова: «С этим Вы, конечно, совершенно согласны — это Ваша собственная мысль», — он начертил: «Воскрешать каннибализм, т. е. воскрешать смерть! Вот нелепость!» (*Pro et contra*. Кн. 1. С. 101).

Эти, когда бессознательные, а когда, увы, вполне сознательные, смысловые проколы в трактовке философии общего дела у умных и разумных, «совопросников века сего», имели, на наш взгляд, и свою психологическую подоплеку. Думается, многим не давало покоя признание Соловьева, сделанное под начальным, ошарашивающим впечатлением от текстов Федорова: «первое движение вперед человеческого духа по пути Христову». В нем была абсолютная, не самостоятельная, реакция, всецело лишенная того человеческого, слишком человеческого, завистливого уязвления, что столь часто омрачает наше отношение к успехам другого. Реакция, при которой истина, сказанная не тобой (тоже все-таки претендующим на то, чтобы нечто изречь человечеству), а другим, опознается как истина и принимается всей душой, всем сердцем, всем помышлением. Тут евангельское «да», как у апостолов, сотника, женщины у колодца слову Христа, сошедшего в мир в «зраке раба», в облике такого же, как они, человека, никакого привилегированного места в социальной иерархии не занимавшего. На таком «да» удержаться трудно, тем более что и Федоров уж вовсе не Богочеловек, не Христос... С чего же вдруг ему такие оценки? Не так уж, мол, он и безупречен: вот тут не понял, там заблуждался, здесь не дотянул. И вообще сбросить его с этой незаслуженной высоты, вытащить из «красного угла» русской мысли, лишить «права председателя» на ее духовном пиру** (почему именно он, а не я?), — где-то на глубинном, подсознательном уровне эта ревность к Федорову у его собратьев по философскому перу, безусловно, присутствовала. Присутствует у некоторых историков философии и сейчас: у молодых-зеленых, находящихся в процессе остепенения, даже чаще, чем у почтенных (кстати, развенчивая Федорова, они отнюдь не стоят на уровне его мысли, и тогда то, что им не по зубам, точнее, не по мозгам, ту же регу-

* Трубецкой Е.Н. Несколько слов о Соловьеве и Федорове // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 3. С. 419—421.

** Именно так оценил место Федорова в русской философии Владимир Ильин (см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 732).

ляцию природы или идею имманентного воскрешения, сводят к искажающим клише: человекобожие! насилие над естеством! — даже не давая себе труд задуматься, так ли это).

В свое время Достоевский, говоря о своих современниках, бросил меткое словечко «обособление»: «Все обособляются, уединяются, всякому хочется выдумать что-нибудь свое собственное, новое и неслыханное. Всякий откладывает все, что прежде было общего в мыслях и чувствах, и начинает с своих собственных мыслей и чувств. Всякому хочется начать с начала. Разрывают прежние связи без сожаления, и каждый действует сам по себе и тем только и утешается» (*Достоевский*. 22, 80). Увы, эта горькая характеристика применима не только к эпохе 1870-х годов... *Неродственностью* мысли, страстью *полемики*, в которой, по пророческому слову Федорова, истина не рождается, поражающей не только идейно противоположных, но и по духу друг другу близких мыслителей, грешили и 1860-е, и 1910-е, и 1920—1930-е годы: вспомним конфликты славянофилов и почвенников, нестроения между Бердяевым и «путейцами», склоки в стане пореволюционников... да что говорить: и сам Федоров не избежал подобного «грехопадения мысли» — как пристрасно нападает он на того же Соловьева, и подчас там, где тот ему особенно близок! Тут был соблазн, направленный против самой сути русской философии, которая по внутреннему своему заданию и смыслу *соборна*, в ее полифоническом целом тема, начинаемая одним, подхватывается и варьируется другими, углубляясь, обогащаясь, раскрываясь во всем богатстве оттенков (об этом удивительном единстве русской духовной культуры, когда мыслители, даже отделенные друг от друга «большими промежутками времени и незнанием друг друга, перекликаются между собой и, не сговариваясь, в поразительном согласии подхватывают один другого», в свое время писал В. Ф. Эрн *). Соблазн и проявление все того же фундаментального *несовершенства* послегрехопадного, смертно-самостного естества человека, о необходимости преодоления которого и говорил философ всеобщего дела.

Но оставим это отступление и обратимся к основным *qui pro quo* в восприятиях и интерпретациях идей Федорова.

* * *

Одно из центральных недоразумений в критике Федорова связано с его отношением к природе. С разоблачительным сладострастием из него лепили врага природы, беспощадного и радикального, этакое технократическое монстра, идущего на нее гордынно-по-

* Эрн В. Ф. Борьба за Логос // Эрн В. Ф. Сочинения. М., 1991. С. 98.

корительным походом. На деле, у него нет внешне-орудийного подхода к природе: сознающий, чувствующий, умелый субъект, с одной стороны, и, с другой, — природный объект, пассивный и жертвенный одновременно, объект приложения его переустройственного замаха, нет противостояния человека и природы как двух исконно и вечно враждебных начал. Напротив, человек — та же природа, только пришедшая к сознанию и решающая через человека в отношении самой себя. А как же, спросит читатель, частое именование в «Философии общего дела» природы «слепой», «бессознательной», «нашим «врагом», правда при оговорке, что она нам враг лишь «временный». «Слепая неразумная сила, которая в сущности не враждебна нам, а лишь кажется таковою, не может быть враждебною нам, потому что в нас самих сознает себя <...> а если и наносит нам вред, то не сознательно, а по слепоте лишь своей, и по нашей вине, по нашей недеятельности и розни, потому что мы, сознание этой силы, до сих пор не объединились, чтобы познать ее, т. е. привести в полное сознание и управлять ею, чтобы обратить ее из врага кажущегося, из врага временного в друга вечного» (I, 412).

Да и в *регуляции природы* (которая в поверхностном понимании у критиков Федорова сливалась с противоречивым, хищническим, губительным хозяйствованием человека на Земле) у мыслителя действует та же природа, что сознает свое несовершенство, разрушительную стихийность и стремится их превзойти. Не забудем главное: регуляция направлена против смертоносных сил в природе мира и самого человека ради их гармонизации, спасения сознательных, чувствующих существ. Она как «внесение в природу воли и разума» (фактически начаток будущей идеи ноосферы в ее проективно-должном виде) касается *природы не как совокупности всех ее существ, а как определенного способа существования*, основанного на пожирании, вытеснении и борьбе, на жертве индивидуального целому, личного — роду и виду. И регуляция, и воскрешение, как ее вершина, и преобразование природы человека и мира осуществляются в самой природе, из ее недр, с помощью глубинных ее возможностей, раскрываемых интуицией и сознанием людей. Действительно, даже все умершие, объект воскресительного дела, — тут, в природе, в Божьем мире, в его элементах и энергиях, волнах, биополях, в «лучевых образах», в ноосфере... Итак, в самой природе, овладев производящую ее силою, секретам *метаморфозы вещества*, Федоров хотел отыскать средства для ее собственного одухотворения, как и в самом человеке, части той же природы, наделенной божественной искрой разума, качеством личности, найти силы и энергии, которые будут направлены на его преобразование, когда «обращение слепой силы в управляемую разумом будет и целью, и средством»: «Человек

сделает эту силу не слепую, а целесообразною. Человек, сознательно управляя силою, зависимость от которой он теперь чувствует и вне себя, и в самом себе, обратит внешнюю силу в орудие созидания и воссозидания, а внутреннюю силу своего организма (питание и пр.) в процесс строения и устроения своего тела, которое, как скоро оно будет построено самими нами, не может уже быть смертным» (II, 367). Находим мы в текстах Федорова и такую замечательную формулу: обратить «природу в средство исполнения воли Животворящей Троицы» (II, 19).

Сейчас между нами, к кому уже сходил вочеловечившийся Христос с обетованием и заданием «жизни вечной», и Богом лежит не только наше еще несовершенно-смертное, *падшее* естество, унижающее и извращающее в нас «образ и подобие Божие», но и мир, еще непросветленный, во власти хаотических, энтропийных законов, и эта огромная дистанция начнет сокращаться и устраняться по мере того, как мы будем вносить сознание в этот мир, управлять им своей творческой волей, вдохновленной Божьей благодатью. «Для нас и нет иного пути к общению с Высшим Существом, кроме такого управления миром» (I, 174).

Федоров был одним из тех мыслителей (тут с ним роднятся Н. А. Умов и В. И. Вернадский, П. А. Флоренский и П. Тейяр де Шарден), кто утверждал новое понимание жизни, сознания, творческой деятельности человека в мире — как третьего начала термодинамики, средоточия светлых сил *эктропии*, сопротивляющейся «мировому уравниванию»*. «Падающие миры и противодействующее падению существо» — так определяет он место в природе существа сознающего. И в этом смысле *регуляция*, полагающая конец безудержной и безответственной *эксплуатации* ресурсов земли, — не просто нравственный, но и эволюционный долг человека, отказ от исполнения которого чреват катастрофическими последствиями не только для нашей планеты — в дальней перспективе для всего Универсума.

Читая Федорова, пытаюсь честно и серьезно разобраться в его учении, надо ясно различать и выделять основные его идеи и интуиции, генеральные линии развития его видения. Стремясь к конкретности и эффективности, к немедленному приложению установок всеобщего дела к практике жизни, он в уже начатых опытах, их первых результатах, часто еще до конца не проверенных, видел одно из начальных орудий регуляции, усматривал в них конкретное *как, каким образом* своих проектов. То, что сейчас большие надежды на эти способы могут казаться наивными, самый проект мыслителя несколько принципиально не затрагивает, ибо Федоров

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

и мыслил их лишь как первые, предварительные подступы к общему делу (что-то вроде изобретения колеса на заре цивилизации), как тот реалистический аргумент, который должен был показать его современникам, что это дело — не утопия, не прекраснотупное, но неосуществимое мечтание, что оно может начаться уже здесь и сейчас. К «искусственному вызыванию дождя» или космическим полетам дело регуляции, «внесения в природу воли и разума», изменения ее онтологического статуса (из состояния смерти и розни в состоянии бессмертия и всеединства) никак не сводимо, и лучше всего это понимал сам автор идеи.

Впрочем, подчас и *наивность* Федорова вдруг оказывается настоящим практическим прозрением, действительным для настоящего и будущего времени. Сколько издевались над проектом регуляции погоды, ради избавления от засух, наводнений и голода, методом взрывов в облаках (Ха-ха! Палить в небо!) Но и до сих пор налаживание на какое-то время нужной погоды осуществляется близким способом, а реальный шанс на возможность предохранить Землю от катастрофического столкновения с нежелательным небесным телом видится в создании своего рода космического противоракетного щита. И не мелькает ли здесь пророческий перст проектанта всеобщего дела, указывавшего на необходимость превращения орудий истребления в орудия спасения, а армии — в силу естествоиспытательную, производящую опыты «регуляции метеорических, вулканических, или плутонических, и космических явлений» (I, 397) в самой природе, в масштабах земли и космического пространства...

* * *

Когда Федорова упрекают в гипертрофии человеческого начала в деле спасения, чуть ли не в «монофизитском» уклоне, как это позволял себе С. Булгаков времени написания «Света неведерного», то не учитывают ту простейшую вещь, которую не раз подчеркивал автор учения о регуляции природы и воскрешении. Если мы нравственные и ответственные существа (а именно от лица такого человечества говорил мыслитель), то должны встать в позицию сознательной взаимности к Богу, прежде всего говорить и действовать за себя, а не за Бога, осознать *свой* долг перед Ним, свою долю участия в том онтологическом деле исцеления бытия от его болезнетворных, смертоносных и хаотических начал, пример которого указал нам Христос в Своих делах на Земле: исцеления, воскрешения, утишения стихий, приглашая при этом «верующих в Него» сотворить такие же дела и даже «больше сих». В своем домостроительстве спасения Бог действует в мире в нас и через нас. И когда мы сумеем по-настоящему осознать это и

встать на путь реального преодоления своей «падшей» природы, это и будет осенением нас Божьей благодатной помощью — без нее мы не сможем стронуться с мертвой точки нашей нынешней природно-смертной заклиненности.

Те, кто видит в регуляции природы покушение на установленный Богом порядок, на Его творение, забывают, что речь идет о статусе мира после грехопадения, и смешивают, по разящему выражению Федорова», «слепую чувственную природу с Богом», в чем вместо предполагаемого смиренного христианского духа вылезает языческий пантеизм. Русский мыслитель лишь сугубо серьезно понимает и принимает к действию Божью заповедь: «Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф 5: 48), а в ее свете упреки в гордыне человеку, дерзающему стать «орудием, достойным Божественного через него действия» (I, 102), обнаруживают ту самую психологию *раба*, а не *сына*, которые так глубоко различал Иисус. «Уподобление Богу — это желание не быть грешниками, это нелицемерная любовь к Богу, как совершенству; называть это гордостью — значит иметь оскорбительное понятие о Боге и скотское о человеке» (I, 168).

* * *

Нередко, говоря о проектах Федорова, в них почему-то — мимо текста и пафоса мыслителя — усматривают апофеоз орудийно-машинного, гипертехницистского отношения к миру — и за такой трактовкой тут же встает весьма сомнительная, если не компрометирующая идеологическая линия, связанная с прометеистским, «религиозным» культом технического могущества, подчиняющего себе природу и космос. На деле же, русский мыслитель разделял и радикально развивал совсем другое видение перспектив развития человека и человечества, которое можно назвать не техническим, а *органическим прогрессом*. В свое время Анри Бергсон определил два направления, какими пошла развиваться жизнь в процессе эволюции: одно — с преобладанием *инстинкта* (все животные формы) и второе, в случае с человеком, — *интеллекта*. На путях инстинкта жизнь изнутри владеет качеством исправлять и создавать *само собою* орудия, принадлежащие самому организму (явления мимикрии, отращивания необходимых органов...). На путях интеллекта человек научился мастерить искусственные орудия — они как бы выносятся вовне (экстериоризируют) его возможности (явление «органопроекции») и многократно их усиливают. Но именно на этом техническом пути развития возникают серьезные ущербы. Орудийное отношение к окружающему, т. е. дистанционное манипулирование с природными телами при помощи разного рода приспособлений и машин, усугубляет раскол че-

ловека (субъекта) и мира (объекта), приводит к *непониманию жизни* в ее истинных глубинах, к механистическому отношению человека к природе. Не говоря уже о дегуманизации самого человека, поддающегося под власть машинизма, о чем писали и пишут много, глупое — в законсервировании организма самого человека в его органической слабости и несовершенстве.

Сразу следует сказать: Федоров отводил технике лишь временно-необходимый этап в развитии человечества, но и на этом этапе стремился радикально изменить ее облик. Технический прогресс всецело должен быть подчинен религиозно-нравственному идеалу. Именно в стремлении направить технику в христианское русло, перевести ее развитие на созидательные рельсы, ориентировать на служение жизни, а не на ее разрушение, как то делает, по словам Федорова, секулярная «адская технология», на возделывание, культивацию земли и околоземного пространства, а не на обеспечение всевозможного комфорта человечеству, живущему «в свое пузо», видели заслугу Федорова философы русского зарубежья (см. примечания к статье В. Ильина «Революция и техника»). И все же магистральную линию будущего восхождения человека к новой бессмертной природе Федоров видел в органическом его совершенствовании: не через всё изощряющиеся искусственные «протезы» к своим членам и органам, только ослабляющие естественные их качества, а в ходе радикального преобразования самого организма: обретение способности самому летать, обладать памятью и соображением самой совершенной умной машины, «жить во всех средах, принимать всякие формы»... Собственно это и есть, если привлечь сюда идеи Бергсона, углубление и расширение интеллекта *разбуженными* и сознательно развитыми ресурсами инстинкта (он в человеке представлен интуицией), овладение тем, что Федоров называл «естественным тканетворением», «органосозиданием», доступным тайным силам самой природы в ее «творящем стане», снабжающим — по надобности — животное необходимой окраской, органом, функцией... Путь органического прогресса предполагает как раз чуткое вхождение человека в естественные процессы природы, интимное их восчувствие, дабы научиться по их образцу, но на сознательном уже уровне, поддерживать, творчески обновлять и преобразовать свое тело (к примеру, научиться автотрофному питанию растений, созидающих свои ткани из солнечного света и неорганических веществ). Такой процесс философ всеобщего дела называет психофизиологической регуляцией: сознание начинает управлять физиологическими, биохимическими процессами в организме, созидает новые органы и функции их. Кстати, если говорить о переходе человечества с технических на органические пути развития, то уже современная техника в лице био- и нанотехнологий демонстрирует отчетливую тенденцию

к синтезу с органикой, к тому, чтобы содействовать расширению внутренних возможностей человеческого организма, его способности к регенерации.

Полноорганичностью определяет Федоров обретаемую в будущем способность *вырабатывать* органы, необходимые для различных сред обитания и действия, для осуществления того, что мыслитель называет «последовательным вездесущием», то есть космической *всемирностью* в смысле «безграничного перемещения» в пространстве собора воскрешенных, бессмертных, *существующих* и сотворяющих в вечности существ. «При сосуществовании, при полноорганичности личности бессмертны, а последовательность является свободным действием личностей, переменою форм, путешествием, так сказать, при коем меняются органы, как экипажи, одежды (т. е. время не будет иметь влияния на личности, оно будет их действием, деятельностью); единство же личностей будет проявляться в согласном действии на весь мир, в регуляции, в бесконечном творчестве» (I, 301). (Именно такая интуиция преобразования встречается у христианских эсхатологов: к примеру, Ориген, а за ним и свт. Григорий Нисский, полагали, что повоскресное «эфирное тело» — «тело духовное» у ап. Павла — окажется способно меняться в зависимости от мест своего будущего нахождения.) Кстати, федоровская идея будущей «психократии», власти не юридического закона, а взаимно любящих душ, что предполагает взаимную открытость и прозрачность людей друг перед другом, таит в себе огромный потенциал преобразования человеческого общежития в обоженный (по образцу Троицы) тип бытия. В таком бессмертном бытии все воскрешенные *прозрачны* друг для друга, их души, по известной поговорке, уже не потемки, следовательно друг друга любовно-родственно пронизывают, глубоко взаимопроницаются, а значит и прежние непроницаемые границы между ними исчезают, созидая то самое буквально *нераздельное*, соборное единство, но светящееся *неслиянностью* максимально персонализированных, ставших в полной и сверхполной мере *самими собой* личностей.

Если вы даже с трудом поспеете за головокружительным полетом прогностической мысли русского вестника и увидите в ней разве что заявку на замечательный научно-фантастический роман, то все же, когда наткнетесь на высказывания некоторых критиков Федорова, в том числе весьма почтенных, вроде Евгения Трубецкого, утверждающих, что воскрешение мыслится у Федорова без преобразования, вам останется лишь недоуменно развести руками (см. подробнее предисловие к первой книге данной антологии). Увы, озвученная Трубецким аберрация весьма стойко сидит в умах, хотя опирается она *лишь на одну фразу* Федорова, из всего обширного корпуса его сочинений, причем фразу, вырванную из контек-

ста и неверно перетолкованную: «Мы же <...> полагаем возможным для нас, как орудий Бога-отцов, вдохнувшего в нас жизнь, возможным и необходимым, с одной стороны, достигнуть чрез всех, конечно, людей познания и управления всеми молекулами и атомами внешнего мира так, чтобы рассеянное собрать, разложенное соединить, т. е. *сложить в тела отцов, какие они имели при своей кончине*; а с другой — полагаем возможным и необходимым, достигнув и внутреннего управления психофизиологическим процессом, заменить рождение детей, подобных себе, своим отцам и предкам (атавизм), возвращением жизни отцам полученной от них жизни» (I, 421). Выделенная курсивом фраза и становится основанием для упрека в «воскрешении трупов», хотя Федоров, говоря: «какие они имели при своей кончине», имел в виду *сохранение физической индивидуальности воскресшего*, чтобы и в повоскресном состоянии, в «теле духовном» он был бы так же узнаваем, как был при жизни, подобно тому как узнаваемы лики святых на иконах, а следующий далее текст — о внутренней, психофизиологической регуляции, обращении родотворной энергии в энергию воссозидающую — недвусмысленно указывает на *изменение* природы воскресителей и воскрешенных.

* * *

Как мы знаем, Федоров строил свою философию на глубинной родовой логике, на самом неизымаемом из природы человека факте, что он есть сын или дочь, внук, правнук и праправнук... звено огромной родовой цепи, уходящей к праотцам и первопредкам. Из чего *железно* выходило объективное родство единой семьи человечества — она лишь далеко разошлась в своих ветвях и губительно забыла о своем родстве. Отсюда и воскресительный долг каждого рожденного перед своими предками, давшими ему всё — от самой жизни до многообразных знаний и умений, благ культуры и цивилизации... Особая плодотворная направленность федоровского взгляда *назад*, к действительному культу предков, давала повод тут же заподозрить его в исключительно консервативно-родовом начале, топящем личность, права ее творчества, неудержимый порыв вперед, к новому и небывалому (Аким Волынский). Мол, главное и ценное для него только род, родовая толща, любовь и самоотречение перед лицом ушедших отцов, а индивид — «только *орган рода*» (Флоровский). Но так ли это?

Раз ставится задача всеобщего воскрешения, восстановления каждого когда-либо жившего, значит за каждым признается уникальная ценность для бытия, и тем самым впервые личностный принцип вводится столь радикально и тотально. Вместе с тем, вы-

тащить каждую личность на свет Божий опознания, изучения и затем преображенного восстановления можно только через постепенное просвечивание всего ее родового ряда, его скрещений и ответвлений. Чистый же индивидуализм, утверждающий лишь свое «я», в отрыве от других и от рода, — бесплоден для настоящего спасения личности от самого для нее невозможного и трагического: ее конца. Ведь только по нравственно-деловому принципу Федорова «со всеми и для всех» и вместе с Богом («с нами Бог», как любил повторять мыслитель) можно достичь обоженного порядка бытия, увековечивающего личность. При этом, подчеркивал Федоров, будущая воскрешенная, преображенная личность не превратится в какое-то новое, не-человеческое существо, потерявшее *персональную* преемственность с самим собой: человек «будет тогда *больше самим собою, чем теперь*; чем в настоящее время человек *пассивно*, тем же он будет и тогда, но только *активно*; то, что в нем существует в настоящее время мысленно, или в неопределенных лишь стремлениях, только *проективно*, то будет тогда в нем *действительно, явно, крылья души сделаются тогда телесными крыльями*» (I, 282).

* * *

Идеал знания в активном христианстве Федорова, знания всё расширяющегося и углубляющегося о мире и самих себе, этой необходимой предпосылке практического преобразовательного действия, и позволил некоторым его злостно-поверхностным критикам увидеть в нем новый гностицизм. Но Федорову была органически чужда та дурная теософская фантазия, которая разливается в различных гностических вариантах «знания», как и фантастическая космогония гностицизма, причудливо вобравшая в себя платонические, неоплатонические и восточные мифы. Как не мог он принять и элитарные акценты гностиков, их одиночный, для избранных и совершенных, отталкивающих от массы, от «животных, имеющих форму человека» (Евангелие от Филиппа, изреч. 119), путь знания и спасения. Но знание в другом его всеобъемлющем, реалистическом и вместе направляемом активно-христианским идеалом значения (как «священную, религиозную обязанность *всех*» — III, 142) он не отказался бы включить в четверицу высших религиозных сил, принимаемых по-своему гностиками: Вера, Надежда, Любовь и Знание, впрочем тут же превратив этот союз в пятерицу, добавив еще и Дело. Перелагая слова Христа о том, что его последователям надо быть мудрыми, как змии и кроткими, как голуби, он писал: «...для воскрешения всеобщего нужно *кротость голубиную соединить с мудростью змеиной*,

т. е. нынешнюю зловредную наукою, конечно, прикладною, удовлетворяющею скорее похоти и зверству, индивидуализму и милитаризму. Под влиянием же детского чувства, любви к родителям похоть рождения и зверства разрушения превращается в чистую радость *воссозидания и оживления* (IV, 10).

Сокровенный пафос русской религиозно-философской мысли — пафос преодоления секулярности, всецелого оцерковления жизни: все ее уровни — политика и культура, экономика и государственное устройство, искусство и образование — должны быть религиозно освящены, найти свое место в истории как «работе спасения». Но, говоря о христианизации гуманитарной сферы, русские мыслители в подавляющем большинстве пасовали перед естественными науками. Казалось невозможным: как? — оцерковать физику, химию, биологию? А Федоров именно к этому призывает, доводя тем самым антисекулярный пафос русской мысли до его высшей, финальной точки, говорит о необходимости введения науки в лоно веры, отводя ей одно из центральных мест в осуществлении главных чаяний христианства. В 1860-е годы, когда мыслитель впервые озвучивал свое учение ишутинцу Петерсону, это было настоящим дерзновением. В десятилетия торжества позитивизма мир знал лишь одну, эмпирическую, *базаровскую* науку, ту науку, которая не оставляет место идее Творца, в человеке зрит лишь машину, а не «какой-то там образ и подобие», и соприкасаясь с которой, по словам Митеньки Карамазова, «Бога жалко!» (*Достоевский*. 15, 28). Федоров же говорит о другой, жизнеспасительной, христианской науке, вдохновляемой идеалом обожения, служащей делу «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (I, 401). О такой же науке — как «всемирной медицине», призванной исцелить бытие и человека от смертной болезни, — думает вслед за ним и Соловьев (см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 864—867).

Для Федорова синергия с Творцом открыта не только художнику, писателю, поэту, но и естественникам. И вправду, разве великие научные открытия не богодухновенны? Разве скальпель в руках святителя-хирурга Луки Войно-Ясенецкого не есть тот же образ синергии человека с Творцом, как кисть в руке иконописца? Главное — высота нравственного сознания и духовной ответственности, главное — ориентация на тот трехчлен активно-христианской, житнетворческой веры, который в свое время прозвучал у Достоевского: «Каяться, себя созидать, Царство Христово созидать» (*Достоевский*. 11, 177), где корень и начало всего — умопременение, метанойя, новый фундаментальный выбор — когда меняется система ценностей и ориентиров с относительной на абсолютную и становится понятно, что наука не для науки, а для жизни, причем жизни бессмертной и совершенной, часть в которой должны иметь все.

И еще — о столь часто звучащих в адрес философа всеобщего дела обвинениях в рационализме, гипертрофии автономного «разума», которому он якобы хочет подчинить человека, историю, судьбы земли. Авторы этих обвинений соотносят федоровское понимание разума с рационализмом Нового времени, разорвавшим живую связь между миром и человеком, раздробившим мыслящего субъекта, с успехом изгнавшим из мира явлений сверхприродное, Божественное начало. Однако Федоров трактует разум, исходя совсем из иной — восточно-православной традиции. Он, как другие русские религиозные мыслители, начиная со славянофилов, выступает за целостное, «верующее» мышление, за мысль, находящую себе опору в Божественной Мысли, за разум человеческий, который есть отблеск Божественного Логоса, того «света разума», что воссиял в мире с вочеловечением Иисуса Христа, открывшего бытию перспективу преображения.

* * *

От мифов идейных (обзор которых еще не закончен) пора перейти к мифам биографическим. Они, впрочем, близко соприкасаются с идейными, рождая сдвиги в понимании федоровской философии.

Один из таких вопиющих мифов гласит, что Федоров *сам практически ничего не писал*, распространял свое учение исключительно устно или «в коротких полемических статьях и заметках на страницах провинциальных газет, считая себя в письменном изложении “нейскусным”» *. Нам приходилось встречать даже смелые утверждения, будто за Федорова вообще все написали ученики. А в кругу изучающих наследие В. А. Кожевникова, друга и издателя сочинений Федорова, которому тот на смертном одре завещал свои рукописи, очень популярна мысль о «сотворчестве»: «настолько был велик и сложен труд по приведению написанного Федоровым в “благообразный” вид, поскольку сам автор не стремился в своих работах к общедоступности изложения» **.

Утверждать сие а priori легко, тем более что рукописи главных, больших сочинений Федорова, вошедших в I том «Философии общего дела», равно как и более мелкие рукописи II тома не сохранились (они погибли в 1930-е гг. вместе с архивом Кожевникова). Однако стоит серьезно, на основании многих источников за-

* Кожевников Д. А., Кожевникова А. Д. Владимир Александрович Кожевников // Кожевников В. А. Опыт изложения учения Н. Ф. Федорова по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. М., 2004. С. 18.

** Там же. С. 17.

няться историей их создания и последующей, посмертной уже публикации (а такая работа пишущими эти строки была проведена в процессе подготовки научного собрания сочинений мыслителя), и становится ясно: не только небольшие статьи, но и все крупные сочинения Федорова созданы им самим от первого и до последнего слова. А то, что он не всегда писал от руки и часто диктовал Петерсону, а тот потом переписывал (после чего Федоров тщательно исправлял рукопись, и не единожды), — так ведь и Достоевский диктовал свои вещи Анне Григорьевне, а Софья Андреевна Толстая дважды подряд переписывала «Войну и мир», однако никому и в голову не придет объявлять двух этих милых и преданных женщин соавторами своих великих мужей.

Первоначально, составляя подборку «Из переписки В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона», мы специально включили в нее ряд писем, касающихся подготовки к печати I тома «Философии общего дела» (к сожалению, из-за ограниченного объема книги, в конечном итоге их пришлось снять). Письма эти свидетельствуют о том, что и «Вопрос о братстве...», и «Собор», и «Супраморализм», и «Выставка», и «Самодержавие», и статья «О значении обыденных церквей...» (не будем перечислять все, вошедшее в этот огромный, 700-страничный том) потребовали от издателей лишь рядовой редакционно-технической правки. Что же касается второго тома, то, к примеру, объемная статья «Музей, его смысл и назначение», сохранившаяся в архиве Петерсона в НИОР РГБ, напечатана в нем в точности по этой рукописи.

Несколько иначе обстояло дело с черновыми статьями и заметками, вошедшими во второй и третий тома «Философии общего дела» (слава Богу, материалы последнего сохранились, что дало возможность сравнить автографы Федорова с копиями, сделанными Кожевниковым и Петерсоном). Незаконченные вещи потребовали большей работы*, но она ни в коей мере не позволяет говорить о соавторстве. При подготовке статей к печати дело в самых сложных (но далеко не многочисленных) случаях ограничивалось компоновкой фрагментов и слиянием вариантов одной статьи воедино, а также «необходимыми соединительными вставками»** между частями предложений и предложениями. А основная прав-

* В. А. Кожевников вообще был склонен преувеличивать степень сложности в подготовке рукописей II и III тома, отчасти оправдывая этим в глазах друзей и почитателей Федорова промедление в их издании, главной причиной которого была его работа над собственными сочинениями, в том числе над фундаментальной монографией «Буддизм в сравнении с христианством».

** Письмо В. А. Кожевникова Н. П. Петерсону от 23 августа 1910 г. (см. в наст. книге).

ка состояла во вставках пропущенных, недостающих или недописанных слов и словосочетаний, замене одних частей речи другими (местоимения — существительным, причастия или деепричастия — глаголом и наоборот), варьировании союзов (вместо «которых» — «коих», вместо «потому что» — «так как» и т. д.), в подборе синонимов, согласовании времен и членов предложения. Кстати, при подготовке к печати материалов III тома мы ориентировались прежде всего на автографы и сняли часть правки Кожевникова и Петерсона, которая во многих случаях была лишней (например, к слову «регуляция» они с завидным упорством приписывали поясняющее сочетание: «управление слепыми силами природы»).

Разумеется, в творческом наследии Федорова есть статьи, написанные им совместно с Кожевниковым и Петерсоном, но такие статьи есть очень у многих авторов и повода к покушению на их приоритет не создают. Другое дело, что сам Федоров относился к авторству и авторскому праву особым образом. Но если он и был готов отдать свои идеи великим, чей голос был бы значим и весом, к кому бы прислушались и, может быть, вняли (Ф. М. Достоевскому, Л. Н. Толстому, В. С. Соловьеву), то в число этих великих ближайшие ученики все-таки не попадали. К печатным выступлениям Петерсона (который часто излагал идеи всеобщего дела от себя, прямо включая в текст без всяких кавычек большие куски федоровских рукописей, да еще в подавляющем большинстве случаев не ставил о своих предприятиях в известность Федорова) мыслитель бывал очень строг, а статьями Кожевникова, которого сам побуждал к писанию на темы, дорогие ему самому, в большинстве случаев оказывался недоволен. Ибо, повествуя о построении обыденных храмах, озвучивая идею росписи стен Кремля или создания школ-музеев, Владимир Александрович, весьма осторожный в публичном исповедании воскресительных идей Федорова, очень общо и «под сурдинку» говорил о том смысле, который вкладывал его старший друг и учитель в описываемые факты русской истории, о той верховной цели, к которой устремлял он свои инициативы и начинания.

В статьях 1890-х гг. Кожевников, как и Петерсон, активно пользовался федоровскими текстами (характерный пример — статья «Обыденные церкви в Древней Руси», в которой широко использован материал статьи Федорова «О значении обыденных церквей» — см.: *Федоров*. III, 588—590). И в книге о Федорове, где, по собственному признанию, старался «сливаться с ним при изложении его мыслей»*, выстраивая систему взглядов философа всеобщего дела на задачи философии и науки, библиотек и музеев,

* См. в наст. книге письмо Кожевникова Флоренскому от 21 января 1914.

на смысл и назначение искусства, широко опирался на его работы, вводил пространные цитаты, давал максимально близкий к тексту пересказ. Так что *федоровская стилистика* книги Кожевникова идет прежде всего от самого Федорова и уже потом от его ученика.

* * *

Другой, уже не просто биографический, но *идейно-биографический* миф, первые зерна которого были посеяны еще в некрологах о Федорове, — связан с представлением о нем (и соответственно, его философии) как о детище 1840-х или 1860-х годов, что неизменно влечет за собой упреки в утопизме, позитивизме, плоской и неглубокой антропологии. Но, вписывая Федорова в эти друг с другом духовно связанные десятилетия, его оппоненты с завидным постоянством пропускают мимо своих разоблачающих взоров ту эпоху, в которую рождалось и становилось учение всеобщего дела. А это *не сороковые*, когда Федоров был еще мальчиком-гимназистом, и *не шестидесятые*, когда он был уже зрелым мужем, человеком сформировавшихся идей и убеждений, *резко полемичных* по отношению к кругу идей «Современника» и «Русского слова»*, а 1850-е годы, и особенно первая их половина**, столь нелюбимая и уничижаемая сначала либеральной, затем советской, потом и постсоветской историографией, на все лады склонявшей мрачное николаевское семилетие (1848—1855) и признававшей лишь вторую, предреформенную, александровскую половину пятидесятых. Между тем именно в пресловутое семилетие с его *охранительными* тенденциями, не прекращалась интенсивная работа мысли, шло созревание духовных сил, которые и противостанут в следующую половину столетия, а затем и в начале двадцатого века, идейной тенденции, приведшей, в конечном итоге, Россию к катаклизму 1917-го. Реакция на европейские революционные потрясения 1848—1849 гг., под знаком которой и прошли последние годы царствования Николая I, была не только правительственной, но и общественной, не только политически-силовой, но и духовно-нравственной. Именно в это время Тютчев создает знаменитые историософские статьи «Россия и Революция», «Папство и Римский вопрос», начинает работу над трактатом «Россия и Запад», противопоставляя духу гордынного человекобо-

* Ср. показания Н. П. Петерсона по делу ишутинцев (ГАРФ. Ф. 272. Оп. 1. Ед. хр. 21. Л. 55 об.—56 об).

** По свидетельству самого Федорова, главная, воскресительная идея явилась ему осенью 1851 года (см. заметку «Как назвать год, когда среди лета пели Пасху, исполняя пророчество Серафима...» (IV, 165)).

жия, «самовластья человеческого я», возводимого революционными деятелями «в политическое и общественное право»*, духу ненависти и разделения, евангельский дух любви, смирения, самопожертвования, составляющий, с его точки зрения, коренное свойство восточно-православного мира. А потом в стихотворении «Эти бедные селенья...» (1855) рисует образ Христа, «исходившего, благословляя» русскую землю, бедную внешними благами цивилизации, но богатую теми «духовными сокровищами», о которых заповедал Спаситель ученикам. Именно в это время Хомяков работает над богословскими брошюрами «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях», ставя над началами секулярного этатизма начала церковности, соборности и любви, на которых только и может быть основана всякая подлинная государственность. А И. В. Киреевский размышляет «о необходимости и возможности новых начал для философии», выдвигая в противовес гипертрофии рассудка целостное, «верующее мышление», где разум не конфликтует с верой, но озаряется и держится ею. И даже эмигрант А. И. Герцен, со всей болезненностью утраты иллюзий ощутивший пустоту романтической фразеологии о правах человека и гражданина (фразеология эта — только прикрытие эгоизма буржуа, рабствующего идолу собственности, а пресловутая борьба партий — не более, чем тяжба мещан имущих с мещанами неимущими), с надеждой оборачивается к России, которая, по его теперешнему убеждению, только одна и способна противопоставить господствующему в западном мире принципу «социальной антропофагии» принцип взаимопомощи и взаимной ответственности, лежащий в основе ее общины. Именно здесь, в первой половине пятидесятых, достигает своей творческой зрелости мысль о новом, благом типе развития, который Россия призвана осуществить в своей внутренней жизни, продемонстрировав миру иной ценностный выбор — не материальная цивилизация и секулярный прогресс, а прогресс «в духе и истине», развитие, движимое идеалом Царствия Божия.

Достаточно вспомнить все это (а еще национально-религиозный подъем эпохи Крымской войны, захвативший все слои населения, от дворянских верхов до крестьянских низов, одушевленность идеей торжества православия, тютчевскую мечту об истинно-христианском царстве как осуществлении пророчества Даниила), чтобы понять: Федоров с его философией, в центре которой — образ общества «по типу Троицы», идеал любовно-родственного, а не юридического устройства человеческого общежития, вера в миссию России, ценящей «прах предков» выше «золота цивилиза-

* Тютчев Ф. И. Россия и Революция // Тютчев Ф. И. Полн. собр. соч. СПб., 1913. С. 296.

ции», — в высшей степени человек *пятидесятих* годов. Отсюда его критика либерализма и прогрессизма, конституционализма и прочих *измов*, дорогих сердцу тех, кто будет задавать тон в последующее десятилетие. Отсюда его консерватизм, консерватизм особого, *священного* толка: он основан на живом ощущении единства времен и поколений, целостности культуры, не утратившей своей связи со Словом, он персоналистичен и символичен, за вещь видит лик и обряд наполняет смыслом. Отсюда и федоровская концепция идеального самодержавия, перекликающаяся с тютчевской идеей христианской монархии, с идеалом союза царя и земли, выраженным в записке «О внутреннем состоянии России» К. Аксакова.

* * *

Еще один устойчивый, часто склоняемый миф, — об одноприродности идей Федорова с марксизмом, с идеями большевизма. Своими корнями он уходит в 1920-е годы. Из тех, кто его тогда озвучивал, одни стремились Федорова осовременить, вдвинуть в умы и сердца строителей нового мира, соответственно редуцируя религиозную составляющую его проекта. Другие, ополчаясь на *дробный*, оскопленный идеал, утверждавший свое торжество на шестой части света, невольно испытывали соблазн соотнести все происходящее там с его учением, возложить на него ответственность за совершившееся тогда в стране. И в том и в другом случае основанием для сближения была идея активности человека в истории и природе. Одиннадцатый тезис Маркса о Фейербахе («Философы различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его») прямо соотносили с высказыванием Федорова: «Мир дан не на поглядение, не мирозерцание — цель человека. Человек всегда считал возможным действие на мир, изменение его согласно своим желаниям» (I, 295). Но подобное сближение, возможное лишь при стыковке двух вырванных из контекста цитат, рассыпается при сопоставлении *целостных философских систем*, а только такое сопоставление корректно и приводит к неложным выводам. Федоров недаром иронизировал по поводу Л. Толстого, отрицавшего самобытность христианской Троицы, якобы схожей с индийской Тримурти: «Действительно, сходство поразительное — там *три* и здесь *три...*» (I, 404).

И тем не менее, *легкость* и *безответственность* такого сравнения прельщала многих. Даже о. Павел Флоренский, чувствовавший литургичность системы Федорова, антисекулярный пафос его мысли (недаром он апеллирует к нему в своих лекциях по философии культа), в набросках к курсу лекций «Культурно-истори-

ческое место и предпосылки христианского миропонимания» поставил знак равенства между философией воскрешения и действиями Советской власти: «См. сочинения» Федорова. В них — программа всех декретов, полного рационализирования природы и человека, а религиозный момент в его системе, на который он постоянно ссылается, есть только присказка, мешающая общему духу системы» *.

Удивительно, как при подобных высказываниях выпадает из поля зрения та жесткая критика марксизма и социализма, которая не раз звучит на страницах «Философии общего дела», критика, на которую, кстати, не раз будут опираться религиозные философы русского зарубежья: Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, В. Н. Ильин. Забывается, что главный вопрос социализма — вопрос «о богатстве и бедности» — Федоров заменяет вопросом «о смерти и жизни», вопрос о необеспеченности людей материальными благами — вопросом о всеобщей, фундаментальной необеспеченности каждого человека, вне зависимости от того, Ротшильд он или последний бедняк, жизнью и здоровьем; что он ставит на одну идейную доску социализм и капитализм, видя в них рабствование идеалу потребления и комфорта, отсутствие религиозной ответственности перед бытием; что он — последовательный сторонник *самодержавия*, понятого религиозно (см. об этом ниже), и категорически не приемлет *партийности*, теории классовой борьбы, видя в них порождение духа неродственности и небратства. Вспомним, ведь и слово «восстание» в смысле принятия человеком вертикального положения Федоров писал с одним «с», чтобы даже графически не совпала с актом насилия и бунта эта важнейшая категория его философии, означающая тот момент начальной истории, «акт создания Бога человеком чрез самого человека» (II, 229), когда существо, раненное смертной утратой, поднялось в скорбном плаче с земли, обратило к небу чело, простерло ввысь руки в молитве об умерших отцах.

Утверждая генетическую связь Федорова и большевизма, его критики стремятся представить философию всеобщего дела порождением духа секулярной цивилизации Нового времени, духа Гуманизма с его обожествлением человека как меры всех вещей. Для Флоренского, которого мы цитировали выше, это пафос модернизации, гордынного натиска человека на мир, который уже не имеет собственной ценности, предстает лишь поприщем действия его автономной, *право имеющей* воли. Но ничто так не было чуждо Федорову, как идеал «безбородого гуманизма», он был одним из самых последовательных и пронизательных критиков возрож-

* Свящ. Павел Флоренский. Сочинения: В 4 т. Т. 3 (2). М., 2000. С. 391.

денского типа человека, секулярной культуры (противопоставлял человеку «сына человеческого», секулярному обществу, живущему «по типу организма», внехрамовую литургию, общество «по образу и подобию» Пресв. Троицы), *модернизации*, сопряженной с *хамитическим* отношением к традиции, к прошлому, *прогресса*, состоящего «в сознании сынами своего превосходства над отцами и в сознании живущими своего превосходства над умершими» (I, 52). Это, впрочем, не значит, что Федоров ретроград, что он отрицает идею исторического развития вообще (в этом его тоже упрекают, но уже из другого, либерально-прогрессистского лагеря), это значит лишь то, что он выступает за подлинный, христианский прогресс, который, по мысли философа, должен быть сопряжен с идеей ценности и уникальности каждой человеческой личности и не может быть оторван от высшего, Божественного плана спасения. А потому верховной его целью должно стать воскрешение, возвращение к преображенной, бессмертной жизни всех жертв истории, всех жертв ложного прогресса. «Прогресс, как переход от худшего к лучшему <...> требует, чтобы улучшение путем борьбы, истребление было заменено возвращением самых жертв борьбы, и таким образом прогресс будет улучшением не по цели только, но и по средствам; и такое улучшение было бы не улучшением только, или поправкою, а искоренением зла и водворением вместо него блага» (I, 53).

Нет у Федорова, как ни хотелось бы видеть это его придиричьим критикам, и внешнего, отчуждающего отношения к миру, которым грешит «цивилизация эксплуатирующая, но не восстанавливающая». (Примечательно, но факт: выражение «борьба с природой», которое навешивают ему в качестве устойчивого ярлыка и которое так громогласно заявляло себя в преобразовательных проектах советского времени, *ни разу не встречается в его текстах*.) Самый идеал регуляции природы, преодоления разгула смертоносных, стихийных сил, превращения «мира» в «мир», в подлинное всеединство, движим у него болением за бытие, печалованием о всей твари. И это сердечное печалование о мире, который «во зле лежит», позднее разовьют, проникнувшись идеями Федорова, и В. Чекрыгин в трактате «О Соборе Воскрешающего Музея», и особенно Андрей Платонов.

Активизм Федорова и активизм советской эпохи разноприродны. Понять эту разницу легко, если учесть разделение, проведенное в свое время немецким философом Вальтером Шубартом в книге «Европа и душа Востока» (1938). Шубарт выделил два ведущих идеала, давших в истории и два особых человеческих типа: *прометеистический* и *иоаннитический*. Первый, явившийся духовным детищем европейской секулярной цивилизации, выросший из гуманистского признания человека мерой всех вещей, нашел свое

законченнос воплощение в идеологическом и духовном комплексе русского коммунизма. Именно прометеизм был наиболее характерной чертой духовной атмосферы пореволюционного времени. Второй идеал, накрепко связанный с христианским мироощущением, с верой в обожение, с чаянием преображения мира и человека, явила в себе русская религиозная философия. Славянофилы и Достоевский, Федоров и Соловьев, Булгаков и Бердяев не противопоставляли церковь и мир, Бога и человека, стремились преодолеть аскетический, мироотрицающий уклон в христианстве, который, по их убеждению, был лишь искажением подлинного смысла Благой вести Спасителя. Христианство здесь неразрывно с историей, оно должно озарить ее светом конечного идеала, пронизать собой все сферы и планы жизни людей: культуру, науку, творчество, социальную жизнь и хозяйство. И тогда история станет «работой спасения», преображающим движением мира навстречу Творцу, подготовкой условий для воцарения в бытии Царствия Божия. От бытия к благобытию, от человечества к Богочеловечеству, от материи к Богоматерии — такой духовный вектор выстраивала русская религиозная мысль.

* * *

Коль скоро речь зашла о русской религиозной философии, укажем на характерную тенденцию, обозначившуюся в отечественных историко-философских исследованиях в последнее десятилетие: Федорова здесь зачастую *разводят* с традицией отечественной религиозной мысли. В энциклопедических и философских отраслевых словарях редко встретишь применительно к нему определение «русский религиозный философ», гораздо чаще встречается «русский космист». Последнее по сути верно, ибо мыслитель, действительно, стоит у истоков этого направления, значительного по идеям и составу участников*. Но с неменьшим правом он может — и должен быть назван (наравне со славянофилами, Достоевским, Владимиром Соловьевым, много напитавшимся от своего «учителя и утешителя») — родоначальником русской религиозной философии. Главные ее темы — богочеловечества, всеединства, оправдания истории, всеобщности спасения, смысла любви... — звучат в его текстах, и звучат полногласно**. Не говоря уже о религиозной философии искусства Федорова, его эстетике жизнетворчества, оп-

* См.: Русский космизм. Антология философской мысли. М., 1993.

** См. об этом главу «Ф. М. Достоевский, Н. Ф. Федоров, В. С. Соловьев в кругу идей и проблем русской религиозно-философской мысли конца XIX — первой трети XX века» монографии А. Г. Гачевой «Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров. Встречи в русской культуре» (М., 2008).

лодотворенней сначала Соловьева, а через него и русский Серебряный век.

Кстати, фигура Соловьева как своеобразного творческого и, что особенно важно, *конгенитального* посредника между Федоровым и философией и эстетикой начала XX века историками философской общественной мысли практически не рассматривается (некритически принимаются на веру тезисы Е. Н. Трубецкого, отрицавшего возможность всякого сколько-нибудь серьезного влияния философа всеобщего дела на своего младшего современника). Между тем эту глубинную связь почувствовал еще первый рецензент Федорова С. Н. Булгаков, подчеркивавший, что целый ряд стержневых идей Соловьева по-настоящему проясняется в их конечном значении лишь на фоне философии общего дела (*Pro et contra*. Кн. 1. С. 397—398).

Увы, всего этого стараются не замечать. Редко встретишь главку о Федорове в работах о русской историософии, хотя именно он первым по-настоящему целено и завершено сформулировал и развил идею истории как «работы спасения», характерную для отечественной историософской рефлексии. Не интересует он и исследователей концепции всеединства, хотя мог бы быть по праву включен в число мыслителей, глубоко и оригинально ее развивавших. Удивительным образом проходят мимо его религиозной эстетики. В монографии В. В. Бычкова «Русская теургическая эстетика» (М., 2007) Федоров *не упоминается даже упоминания*. Не удостоивается упоминания философ, полагавший вершиной развития искусства искусство богочеловеческое, «теоантропоургическое» (его, Федорова, определение!), «которое состоит в создании Богом человека чрез самого человека» (II, 229), автор чеканной формулы «Наша жизнь есть акт эстетического творчества» (II, 162), проповедовавший переход от «искусства подобий» к «искусству действительности», поприщем которого будет уже не мир воображения и фантазии, а вся Вселенная, все «небесные, ныне бездушные, холодно и как бы печально на нас смотрящие звездные миры» (II, 102), объединенные «в художественное целое, в художественное произведение, многоединим художником коего, в подобие Троиединому Творцу, будет весь род человеческий, в совокупности всех воскрешенных и воссозданных поколений» (I, 401). И это при том, что среди предтеч теургической эстетики В. В. Бычков подробно разбирает и Гоголя, и Толстого (его философия искусства также слагалась не без влияния Федорова), с которым Лев Николаевич обсуждал в конце 1880-х гг. многие положения, вошедшие затем в трактат «Что такое искусство?», и Достоевского. Поистине, порой начинает казаться, что Федоров *не только не прочитан, но даже не разрезан...*

Это не единственный пример настойчивого стремления вытолкнуть Федорова на обочину русской мысли и русской культуры,

представить как явление маргинальное и даже курьезное. Еще один *говорящий* факт: в Библиотеке истории русской философии и культуры, знаменитом «Доме А. Ф. Лосева», где висят портреты подавляющего числа русских философов, не только первого, но и второго ряда, *портрета Федорова нет и в помине*. Между тем Федоров не только, по признанию того же Бердяева, органически растет из русской духовной почвы с ее болением за мир, чаянием апокатастасиса, но и наиболее последовательно воплощает выдвинутой русской христианской философией идеал всецелого оцерковления жизни (что мы уже видели на примере его отношения к науке и естествознанию). До конца, с *юродством проповеди* выражает он ее главный пафос — пафос *не делишек*, а дела Христова, касающегося всех и каждого. Другое дело, что пафос этот не дает спокойно жить ни философии как таковой, увлекаая ее за пределы теоретического, кабинетного знания, ни тем, кто *академически* изучает философию русскую, а она по своему заданию пророческа, религиозна, учительна и менее всего хочет быть только *мыслью*, никого ни к чему не обязывающей, годной лишь на то, чтобы ее анализировать и классифицировать, не помышляя о том, чтобы дать выраженным в ней идеалам войти в жизнь, стать действительной силой истории.

* * *

Многие знавшие Федорова отмечали его трепетную любовь к России, к ее истории, преданиям, натурально-органическому для нее монархическому строю. И в расхожем мнении он часто видится как человек крайне консервативных, монархических, ярко патриотических взглядов. При более внимательном прочтении его текстов, даже просто при прочтении, объявляется одна замечательная особенность его мысли: новое, острое и глубинно-убедительное переосмысление и того же самодержавия, и патриотизма. В древней формуле самодержца, *в отца и праотца место стоящего*, Федоров усматривал великий смысл, ради которого он и помазывается Богом *отцов, не мертвых, а живых* на священное дело устроения бессмертного, преображенного строя бытия. Встав во главе онтологического, христианского дела теoантропоургии (богочеловекодействия), «царь вместе с народом будет самодержцем, властителем, управителем слепой силы природы, ее царем — царем не душ, как Папа, а повелителем материи, внешнего, материального мира и освободителем от закона юридического и экономического» (II, 11—12).

И впечатление, что Федоров какой-то дремучий ретроград, выступающий против права и свободы, за закабаление личности у единовластного государства, будет аберрацией, смешивающей реаль-

но-историческое положение вещей с точкой зрения должного идеала, предполагающего совсем иной фундаментальный выбор ценностей и действия в мире, в фокусе которого всегда рассуждал мыслитель. Недаром он отмечает: если не восторжествует этот выбор, высшая цель в едином «для всех одинаково дорогом деле», тогда всеобщая, но бесцельная насильственная консолидация становится «невыносимой» и является «право разойтись (свобода) во всех союзах, от брачного до государственного», хотя такого «полного развода» никто и не может себе позволить, и в современном «неродственном обществе» с неискоренимыми преступлениями и взаимной борьбой становится «жить вместе невыносимо, а жить врозь невозможно» (I, 137). «Государство возникло как чрезвычайная мера против опасности взаимного истребления родов, или же в виде защиты одной группы родов против другой, соединившейся для истребления или порабощения. Государство необходимо, пока не образовалось всемирное родство» (I, 104), пока не развернулось *всемирное дело*. «Если деспотизм есть зло, то свобода есть отсутствие добра» (I, 167) — такова иерархия оценки у Федорова: как видим, деспотизм, авторитарная власть ради власти — явное зло для Федорова, но и «свобода», вернее, «бесцельная свобода», утвердившаяся на Западе высшей приманкой с эпохи Возрождения, — для него далеко еще не благо.

Федоров высоко оценивал тысячелетний жертвенный народный труд собирания земель в единое российское государство, и на вопрос «Что такое Россия» — или, что то же, — *для чего нужно собирание?* (II, 12) отвечал видением высочайшего смысла: инициировать в мире дело регуляции и воскрешения! Но он вовсе не был жестким государственным, резко выступая против «зооморфного» государственного эгоизма автора «России и Европы» Николая Данилевского и по сути исповедуя идеал «христианской политики», выдвинутый славянофилами: «Для государства с населением в 100 миллионов, занимающего шестую часть материка, великодушие не может быть какой-либо особою добродетелью, оно лишь необходимое обязательное свойство такого государства; без великодушия оно было бы только страшилищем» (I, 243).

Ну а как с патриотизмом? В каноническом его понимании как гордости своей страной, своими доблестными предками, их свершениями и подвигами видел он преимущественно... «общее тщеславие». Учение Федорова — вселенско по духу, оно проникнуто чувством единства рода людского в целом: «Нынешняя наука понимает, по-видимому, патриотизм в смысле сепаратизма. Ей как будто неизвестно, что *человечество* есть также *отечество*» (I, 305). Федоров напоминает о нашем большом всеземном отечестве, связанном общими предками, единой судьбой и единой мировой задачей. Разумеется, каждый живший, живущий и кому еще жить

относится к конкретной семье того или иного племени и народа. Включен он при этом в чреду своих ближайших предков и отцов, с особым складом языка, ума и души, во многом сформированными стихиями его природы, вековым укладом жизни и особенностями истории. И сам Федоров преданно верен этим своим родовым корням, призывая каждого изучать и любить родной кусок земли, хранящий священный прах твоих непосредственных предков. И основа истинного патриотизма у Федорова — исследующая память об ушедших отцах и матерях, печалование о них, сокрушение об их утрате, переходящие в дело возвращения их к жизни. И воспитание такого патриотизма должно идти от местной истории (малой родины, своего края и поселения), где можно особенно чувствительно зацепить и оживить родовое чувство, к общероссийской и далее — всемирной истории, расширяя чувство связи и родства на всех сынов и дочерей человеческих нашей планеты.

Выступая против ограничения всемирности культа предков (что проявляется и в язычестве, и в иудаизме, и в исламе... за четким исключением религии Христа, где «несть ни эллина, ни иудея»), философ всеобщего дела писал: «А народ, как обособившаяся часть распавшейся семьи человеческой, есть выражение не общей славы этой части в прошлом, а общего *тщеславия* и общей воли, т. е. желанья остаться и в настоящем при этом *тщеславии*; истинный же культ предков *не в славе, а в деле*. Если же понятие “народ”, вообще нация, не поддается определению, то это показывает, что для народов нужно не отделение, а соединение» (I, 135). Для него, истинно христианского, универсального мыслителя, народ, народность как таковые не могли быть высшей ценностью, тем пределом, до которого доходит самоотреченное служение индивида, как это утверждается в социуме языческих и неоязыческих идеалов, где личности, и то лишь признанной выдающейся, обеспечено бессмертие, но только, так сказать, *народное*, региональное, культурное. И уж вовсе шокирующим предстанет для кондового патриота признание (и даже теоретическое поощрение) мыслителем межсословных, межнациональных и даже межрасовых браков, подготовленных воспитанием и образованием в духе всеобщего дела, браков, необходимых и «для предупреждения вырождения» (I, 284), и для восстановления всеземного «свойства», родства, братотворения.

* * *

Один из самых вздорных мифов, касающийся личности Федорова и его учения, — миф о его женоненавистничестве. Так, еще в 1960-х годах известный тогда ученый-географ и журналист Игорь Забелин, поднимавший глобальные проблемы и в связи с ними за-

интересованно вспомнивший автора «Философии общего дела», в одной из своих статей на полном серьезе выдал такой курьезный перл: мол, у Федорова речь идет исключительно о воскрешении отцов, а матери остаются в могилах. Где искать поводы к таким и другим подобным смехотворностям? Конечно, ухмыляющаяся пошлость любит покушаться на целомудренную жизнь аскета и праведника — а Николай Федорович был таковым, да еще и в миру, в городских условиях. (Вспомним любимые намеки Бориса Парамонова на всяческую «нетрадиционность» ориентации «невмещающихся» в его понимание носителей для него «анти-природной» идеологии, будь то Федоров или Андрей Платонов и его сокровенные герои*.) Вспомним и самую распространенную федоровскую формулу — «воскрешение отцов», о которую и запинаятся слышавшие лишь «звон». Но чтобы, даже не заглядывая в текст мыслителя, естественно-разумно расширить ее на всех, и матерей, и женщин, и детей, надо хотя бы знать и осознавать смысл другой любимой Федоровым формулы, на этот раз библейской: «Бог отцов», с таким же благородно-патриархальным стяжением всех в «отцов», по чреде которых строилось священное родословие (это первознание человечества, по Федорову) да и все будущие бесчисленные генеалогии.

Конечно, больший «компромат» на этот счет несет его разоблачение промышленно-городской цивилизации, действующей по образу животного царства, общества «полового подбора» с его производством самых разнообразных и изоциренных «мануфактурных игрушек», служащих украшению и убожению «самцов» и прежде всего «самок», вокруг которых вращаются интересы и страсти «вечных женихов», ищущих наслаждений и развлечений. А уж тенью социума «полового подбора» является милитаризм и война, борьба за сырье и рынки товарного сбыта, вот и возникает еще одна цивилизационная грань, в аналогиях социал-дарвинизма — «естественный подбор». В особо язвительно-блестящей, выразительно-эмблематической форме культ женщины как идола этого уклада Федоров нарисовал в статье «Выставка 1889 года...». Разумеется, за этим стояло общее видение сути фундаментального выбора неязыческого, потребительского, сексуализированного общества, которое поощряет и разжигает животное начало в челове-

* Слава Богу, даже *биографически* этот намек в отношении Федорова не выдерживает никакой критики. В жизни Федорова было сильное, захватившее все его существо, чувство любви к женщине, писательнице Екатерине Степановне Некрасовой (см.: *На пороге грядущего*, 414—425), чувство сильное и в то же время глубоко целомудренное — сочетание, мало понятное нашей разнузданной, похотливой эпохе с ее половым «все позволено».

ке, забывая ростки активно-эволюционного сознания, порыв восхождения к высшей природе, включающей «взыскание погибших», обретение полноты рода разумных, чувствующих существ. И Федоров тут был равно беспощаден к обоим полам, «от мала до велика, от колыбели до могилы» играющим роль «женихов и невест», заикленных в природно-смертной круговерти.

Что же касается женщины в ее лучшем, должном качестве, то, напротив, пожалуй, никто из мыслителей и богословов не поставил ее так высоко, как русский апостол активного христианства. Мы знаем, что Троицу видел он образцом для общечеловеческого многоединства, находя понятное нам уподобление для отношений к Богу Отцу второй, *рожденной* Ипостаси и третьей, *исходящей* от Него, в высоком, бескорыстном, по сути анти-природном чувстве детей к родителям: «Только любовь сына и дочери к родителям, продолжающаяся и по окончании воспитания и не имеющая себе подобия в животном царстве, может служить, и то в высшей ее степени, некоторым подобием любви Сына и Духа к Отцу» (I, 63). «Потому-то сыны человеческие и должны постоянно иметь перед очами Сына Божия, а дочери человеческие — Духа Божия; в этом смысле и говорится о подобии одних Сыну Божию, а других Духу Святому» (I, 94). Самим Божественным образцом Святого Духа, которому должны уподобиться дочери человеческие, Федоров необычайно возвысил метафизическое достоинство женщины: дочь равноправна с сыном и отцом, как равночестны ипостаси Троицы. Сравнивая христианское представление о Боге с исламским, где Бог, не имеет *ни сына, ни равного, ни товарища, ни подруги* (как передает Федоров сведения из Корана), он многозначительно выходит к заключениям, связывающим «понятие о Боге» с... отношением к женщине: «Конечно, у Бога нет подруги! Но сказать, что Он не имеет другого “Я”, от Него же исходящего, составляющего с Ним одно, не отделяющегося, не отчуждающегося, не оставляющего Его, хотя и свободного, как Дух, значило бы допустить в Божественном Существом недостаточность, неполноту. Многоженством, унижением женщины магометанство само доказывает несовершенство своего понятия о Боге, магометанству именно недостает учения о Духе как образце для дочери человеческой, чтобы уничтожить многоженство и возвысить женщину до равенства с мужчиною, чем был бы возвышен и мужеский пол» (I, 99).

Подчеркивая женскую способность проникновенной любви и прощения, самоотречения по отношению к родным (особенно в выделяемом им типе дочери человеческой, преданно служащей отцам, — Антигона, Корделия, — «отличающейся преобладанием души, способностью к глубокому состраданию» — I, 286), Федоров писал: «Воскрешение не есть дело (результат) одного ума и даже воли, оно есть результат также и чувства, откуда и следует,

что участие женского элемента в деле воскрешения составляет необходимость. Мария Магдалина, которая первая удостоилась видеть Воскресшего, является представительницей женщин с их лучшей, чистейшей стороны» (I, 285). Более того, высоко оценивая дар женщин, как ближе стоящих к природно-инстинктивным ресурсам жизни, дар интуитивного вчувствования в вещи и себе подобных, качество скрупулезного вникания в органические процессы и ответственные мелочи в них, Федоров в своих проектах и прозреваемых гипотезах регуляции и воскрешения недаром наиболее тонкую, финально-синтезирующую фазу отдавал преимущественно им: «В качестве помощницы в труде воскрешения какую роль должна играть женщина в вопросах продовольственном и санитарном? * Эти два вопроса находятся в такой зависимости один от другого, что без успеха в одном нельзя шага ступить в другом. Первый вопрос — о средствах к жизни, о регулировании процессов земной планеты и об открытиях в небесном пространстве — есть вопрос, надо полагать, по преимуществу мужской. Женщина может участвовать в нем возбуждением к подвигу, утешением в неизбежных при этом неудачах. Второй же вопрос, санитарный, нужно думать, есть по преимуществу женский; женщина сумеет лучше следить за малейшими проявлениями признаков жизни в умершем, наблюдать за молекулярным строением вещественной оболочки человека» (I, 290), успешно занимаясь такой проективно-воскресительной «физиологической и гистологической наукой», которая от *живосечения* перешла к *восстановлению*.

В отличие от позднего Льва Толстого («Крейцера соната», «Дьявол» и др.) с его выступлением против женщины, деторождения, половой любви в духе того, что Федоров называл «отрицательным, или непосредственным, целомудрием» (а оно бесполезно погашает мощный источник эротической энергии в человеке, ведет к принятию перспективы самоубийства всего рода человеческого), автор «Философии общего дела» признает законность и необходимость половой любви, дающей в нынешней земно-природной стадии, до достижения способов осуществления новых принципов бы-

* Так на сознательно простом, *неученом* языке Федоров определял два основных направления исследования и труда во всеобщем деле. Они вмещают в себя весь объем задач сознательно-активной эволюции, от регуляции стихийных сил природы, освобождения от голода и гибели (продовольственный вопрос), до абсолютного «*восстановления здоровья телесного и душевного всего рода человеческого*» (II, 311), включая освобождение от «наследственных, органических пороков», т. е. от смертности для всех живущих и когда-либо живших (санитарный вопрос).

тия, продлиться роду человеческому, т. е. признает эту любовь как «временную», но не как «вечную». Отрицать такую любовь даже как «временную» (что делает Толстой) — значит при абсолютизации такого подхода прекратить сознательную жизнь на Земле, утверждать же ее как «вечную», только на ней остановиться — выйдет тоже обречь эту жизнь на окончательный конец, но с большей отсрочкой. *Положительное же целомудрие*, выдвинутое Федоровым, — это «наступательное действие против того духа чувственности, т. е. пожирания и слепой производительности, который был обожаем в древности, который и ныне боготворится под видом ли “материи”, “бессознательного”, “воли” или, точнее, похоти» (I, 280). Положительное целомудрие требует «полной мудрости, сколько умственной, столько же нравственной» (I, 279), проявляющей себя не только через силу воли (как в первом случае), а «через посредство всей силы природы, обращенной в действие разумом, знанием, наукою» (I, 281), через полное овладение своими расширенными способностями и энергиями мира, используемыми на воссоздание ушедших, преобразование человеческой и космической природы.

Подобное высочайше идеальное видение *смысла любви*, претворения энергий страсти в творческие, возводящие к новой природе мощности было свойственно русской активно-христианской мысли вообще. Достаточно напомнить Вл. Соловьева, кто устремлял, под влиянием идей Федорова, метаморфозу любви к тому же делу *воскресения и спасения* целостной личности. Позднее близкое видение развивали во многих своих книгах и Николай Бердяев, и Сергей Булгаков, и Борис Вышеславцев в «Этике преображенного эроса»... Наконец, последователь учения Федорова, замечательный мыслитель Александр Горский в работе «Огромный очерк» (1924) и в серии пространных писем-трактатов конца 1930-х — начала 1940-х годов, с привлечением переосмысленных идей Фрейда и других ученых, представил свои оригинальные интуиции способов управления половой энергией на пути трансформации организма человека из смертного в божественно-бессмертный*.

* * *

И тут уже встает новый острый вопрос, который нынешние читатели и критики Федорова предъявляют ему как существенней-

* См. Горский А. К., Станицкий Н. А. Сочинения. М.: Раритет, 1995 («Огромный очерк» и «Из писем 1939—40 гг.», С. 185—286). См. также предисловие А. Г. Гачевой к этому изданию (С. 5—18) и статью С. Г. Семеновой «Преобразовательная эротика А. К. Горского» (Семенова С. Г. Тайны Царствия Небесного. М., 1994. С. 372—381).

шую претензию. Ладно, допустим, что род людской справился с титаническими задачами *всеобщего дела*, вошел полным составом своих древних родов в бессмертный, совершенный, космически-творческий статус бытия. И что же, тогда прекратится появление на свет новых жизней? Ах, каким страшным ограничением грозят нам построения русского проектанта! — возмущается сердце и ум, сама природная утроба современных действительных и потенциальных родителей. Ваш Федоров, мол, видит нравственный долг сынов и дочерей человеческих только по отношению к уже умершим и закрывает вход в бытие для еще не рожденных, тех, что появлялись бы бесконечно на свет, если бы длился существующий природный порядок, т. е. порядок рождений и смертей.

При этом федоровские оппоненты указывают на библейскую заповедь «плодитесь и размножайтесь» (Быт 1: 28) и «подлавливают» мыслителя на том, что вот он постоянно призывал род людской считать сознательно-активным орудием осуществления воли Бога, а в этом пункте фактически встает поперек ее. И тут критики забывают один капитальный факт: заповедь об умножении человека относилась совсем к особой метафизической эпохе, а именно к райскому состоянию мира. И скажем, С. Н. Булгаков видел эдемское рождение не тем, каким оно получилось после «падения» первой пары человеческой, а «целомудренным», порождающим новые райские, бессмертные существа (нечто вроде *непорочного зачатия*). Тот же природный порядок извращенного бытия, в который вступил человек после грехопадения, стоит уже на всеобщем пожирании, половом расколе, рожании в муках, на вытеснении, борьбе и неизбежной смерти, т. е. на дурной бесконечности сходящих со сцены и вновь рождаемых поколений. Причем все эти качества сцеплены нераздельно и чаяние новой бессмертной природы требует своей последовательной логики. И первым, кто принес эту логику на Землю, был вочеловечившийся Бог Сын с Его Благой Вестью о Царствии Небесном, воскрешенном, обожженном строе бытия, куда Он и призвал род людской.

В Евангелии есть эпизод, где надменные и циничные саддукеи, не признававшие идею воскресения, решили искусно озадачить Христа, задав Ему хитро-коварный вопрос о том, чьей женой окажется после воскресения женщина, бывшая в земной жизни супругой семи последовательно умиравших братьев. В своем ответе Иисус как раз обнаруживает совсем другой закон Царствия Небесного, отменяющий земно-природные установления: «Чада века сего женятся и выходят замуж; а сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят, и умереть уже не могут, ибо они равны Ангелам и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения» (Лк 20: 34—36). Так в этом диалоге с плоско-земными саддукеями приоткрывается некоторое

«тайное тайных» будущего века: там нет уже ни природной похоти, ни полового сочетания, ни бессознательного природного рождения, нераздельно сцепленных со смертью, и само естество «сынов воскресения» обретает сверхполовое, целостное, бессмертное и творчески-могущественное качество.

Сознание христианских эсхатологов (того же свт. Григория Нисского) постулирует необходимость некоего момента полноты человечества, народившегося в течение многих поколений, некоего предела природного развития, после чего и наступает воскресение. До того момента, когда человечество составит число, пропорциональное количеству безжизненных миров Вселенной, которые заполнят все воскрешенные поколения, Федоров никак, как мы только что видели, не мыслит прекращение природного деторождения.

А что же после воскрешения? Отвечает ли Федоров на такой вопрос, тем более в отличие от саддукеев поставленный прямо, без уловок, с искренним желанием понять: в случае если половое рождение будет превзойдено, появится ли возможность каких-то новых, пока непредставимых способов всё же созидать новую личностную жизнь или такая возможность будет закрыта за ненужностью? На это у мыслителя, казалось бы, нет прямых указаний, но тем не менее у него мы найдем ценную отсылку к Божественному Троичному образцу: «Оно (новое, рожденное существо. — С. С.) должно бы появиться и иным путем, не путем слепого зачатия и рождения, а тем, который указан в учении о Св. Троице, в рождении Сына и исхождении Св. Духа, потому что для совершенства жизни множество столь же необходимо, как и единство» (I, 170). Во-первых, тут явно признается необходимость *множества*, необходимость умножения сознательной, чувствующей, создающей жизни. Так почему же под будущей *полной* цифрой воскрешенных и преображенных должна быть подведена черта в том эоне, где как раз открываются безграничные дали для их творческого проявления и действия в вечности? Во-вторых, тут явно указан и возможный *божественный*, одухотворенно-творческий способ такого умножения. Таким его можно спроецировать и в «будущий век». Человечество недаром тренировало в себе фантазию на этот счет: то, увы, в несовершенном уродливом виде го-мункулюса, то в виде творения бессмертных художественных образов, которые для нас часто живее и дороже многих наших ближних (недаром именно в искусстве возникает миф о Пигмалионе и Галатее).

Но ведь именно в федоровском активном понимании христианства открывается перспектива не только воскрешения и преображения всех поколений, но и бесконечного творчества в безбрежной Вселенной, в том числе и созидания новой жизни. Человечество, достигшее богоподобия, овладевшее ключами к тайнам жизни,

«секретами метаморфозы вещества», взявшее, по выражению Тейлора де Шардена, штурвал эволюционного развития в свои руки, вряд ли не сумеет при желании и необходимости выйти к сознательному *творчеству* равных себе по возможностям и достоинству новых личностей. Впрочем, может сохраниться, по крайней мере как этап или вариант, и способ полового рождения, но в некоей вышней, регулируемой, сознательно-одухотворенной форме. Во всяком случае, воскрешение прежде *бывших* не закрывает и движения вперед, к ранее *небывалым* индивидуальностям.

Эта перспектива содержит в себе еще один тонкий момент, в связи с которым также превратно и противоречиво судили-рядили об учении Федорова. С одной стороны, его обвиняли, как мы уже знаем, в непомерной, «узурпаторской» гордыне, какой он наделял род людской в его творческих дерзаниях. Тогда как русский пророк высказывался тут, можно сказать, принципиально скромнее других мыслителей, в том числе христианских, отдавая prerogативы нового творения только Богу: «Творить мы *не можем, а воссоздать сотворенное* не нами, но разрушенное по нашему неведению или по нашей вине мы должны» (II, 37). «*Не в узурпаторстве, не в хищении непринадлежащего нам права, а в полном подчинении Богу* (Триединому, а не Аллаху) *все наше благо и величие*» (II, 283). И тут Федоров абсолютно *религиозно* корректен, ибо его учение о регуляции природы и воскрешении конкретно *обнимает* как глубокий анализ нынешнего состояния человека и мира, так и проективно — подходы и пути выхода из этого состояния, реальные этапы исторического восхождения — трудом и творчеством — к бессмертной природе. Это задание осуществления Божьей воли огромно и для мыслителя пока «останавливаться на повоскресном состоянии было бы излишней роскошью!» (I, 125).

И тут уже другие критики начинали, напротив, обвинять Федорова в недостатке полета творческого, религиозного дерзания в будущее, усматривать в его «проекте будущего» только «зарницу прошлого» (Волынский), укорять его, как Бердяев, в том, что человек у него, предан не столько творчеству, сколько труду, что он, по собственному выражению Федорова, лишь «*управляющий, приказчик, воссоздатель, а не Творец и не Создатель*» (II, 283). Но на деле в логике федоровской мысли в этом самом «повоскресном состоянии», когда род людской, сбросив с себя свою ветхую, греховную, смертно-вытесняющую природу, уже в новом качестве уподобляется по благодати и собственному усилию природе своего Творца, запрет на творчество жизни должен потерять свою силу. Недаром наиболее близкий Федорову человек Н. П. Петерсон, интимно, можно сказать, причастный ходу его мысли, высказывался так: «Когда же это будет исполнено и человек войдет в единство с Богом, тогда и для него может открыться область дея-

тельности иная, а не воссоздания только; но Федоров не считал возможным касаться того, что будет, когда человеческий род исполнит настоящее свое предназначение» *. Впрочем, когда все же Федоров заглядывает в этот будущий зор, то разве та же, к примеру, «полноорганность» человека, вообще вся операция не просто воскрешения, а обязательного преобразования не явный творческий прирост, значительно превышающий простое воссоздание. Ведь уподобление Божественной сущности для русского пророка означало овладение творческой природой Бога, ее в себе развитие, принятие на себя того созидательного труда, того «Отец Мой доселе делает и Я делаю» (Ин 5: 17), что есть высшее выражение активного Идеала. «Несмотря на все трудности, всеобщее воскрешение есть только возвращение к нормальному состоянию, когда человечество в полном обладании природою, как своею силою, может осуществлять не по нужде, а по избытку душевной мощи бесконечную мысль в неограниченных средствах материи, имея образец в доступном созерцанию человеческого рода Божестве» (I, 125).

* * *

Один из мифов, пытающийся лишить идеи Федорова их действительности, перспективности на будущее, утверждает архаичный их характер, ретроградный консерватизм социально-политических взглядов мыслителя, вообще, как уже отмечалось, устремленность *назад*, в родовые исследования и родовый долг (в наше-то лично эмансипированное время!). Еще при жизни Федорова, когда в 1899—1902 годах по инициативе Петерсона на страницах газеты «Асхабад» появился ряд статей мыслителя и вокруг них развернулась полемика местных ашхабадских публицистов, один из них, писавший под псевдонимом Pensoso, хлестко (и глупо) характеризовал эти публикации Федорова как сочинения непонятные, неестественные по слогу, «приводящие в доказательство глубокомысленные соображения времен царя Гороха и из сокровищниц умственного багажа богомолок, видевших мощи тьмы египетской». Так реагировал провинциальный газетный писака, «передовой» недоучка на удивительный сплав в рассуждениях мыслителя мифологического, религиозного, церковного, исторического знания (причем наиболее глубинных и ценных, увы, уже малоизвестных, непонятых и забытых его пластов), народной мудрости, научных проектов, остро представленной современности... В синтезирующем строе федоровской речи проигрывается богатей-

* Петерсон Н. П. О религиозном характере учения Н. Ф. Федорова (По поводу статей С. А. Голованенко в «Богословском вестнике» 1914 г.). М., 1915. С. 19—20.

ший культурный регистр человечества (первобытные верования, религиозные представления различных народов, богатство христианской словесности, литературные образы, философские идеи, научные достижения и интуиции...), но располагается он в силовом поле народного чувства, мечты и идеала, уже четко осмысленного философом в духе самого дерзновенного религиозно-философского *футуризма*. Лексически формируется необычная картина соседства и взаимопроникновения *ученых* слов, научных данных и терминов, аналитических ходов мировой мысли, собственных неологизмов, чеканных формул, своеобразных философских *лозунгов*, иронических фигур, отточенных до афоризма, и глубоко низового, древнейшего языкового пласта, содержащего образы поверий, фольклора, бытового, культового уклада, народные изречения, славянизмы. И всё это в радикально новой активно-христианской и универсально-космической *оптике*, которую Федоров предлагает людям. В своей *космической* грани эта *оптика* могла особенно ошарашивать человека XIX века — для нас тут она уже совершенно привычна, зато в «христианской» и «родовой» своей ипостаси может казаться уж вовсе лишней архаикой.

Тогда как всё величие и абсолютность федоровского взгляда, бесценные для полноты знания, дела и свершения ноосферного будущего, как раз в соединении корней и вершин, земли и неба, интимного восчувствия природно-родовой связи и чаяния преображенно-личностной небесной природы и великой вселенской родины.

В наше время глобализация, казалось бы, несет в себе идею и задание, и реализацию единого мира, всеземного сверх-организма, но, увы, по своему фундаментальному выбору ценностей и целей это достаточно уродливый и дефектный вариант: в нем и своего рода «расистский» разрыв привилегированного меньшинства стран, корпораций, социальных страт и донорского большинства, корыстно и умело отверженного от лучших кусков планетарного потребительского пирога, и гедонистические идеалы массовой культуры досуга и развлечения, заглушающие метафизический зов человеческой души своими громкими дразнениями и соблазнами... И сейчас как раз особенно важна та мировоззренческая и прогностическая альтернатива мирового развития, которую являет идеология всеобщего онтологического дела Федорова, ноосферная мысль русских космистов.

Глобализирующийся мир стоит перед лицом глобальных проблем, которые как-то неотдиряемо уже облеклись в форму глобальных кризисов, и кризисов грозных. О чем это свидетельствует? Значит эти глобальные проблемы — экологические, демографические, антропологические, террористические... — решаются как-то

радикально *не так*, принципиально порочно, раз доходят они до такой болезненной, чуть ли не летальной остроты (как в случае с фатально галопирующей болезнью). Возьмите любые работы по глобальным проблемам и кризисам, по различным сценариям будущего (где просчитываются, на деле же внедряются-навязываются, как правило, пессимистические, катастрофические варианты) — поражает, насколько они страдают фундаментальной неадекватностью своему предмету. Прежде всего подход к глобальным проблемам нередко лишен простого понимания (утверждавшего Федоровым), что по своей сути требуют они воистину планетарного решения, что сам их *всеобъемлющий объект* взыскует такого же глобального *субъекта* — всех землян, сочетающих мощь огромного коллектива и развитую персональность каждого его сознательного и чувствующего элемента.

И касаются глобальные проблемы именно онтологически-эволюционных, глубинно натуральных основ жизни человека: отношений его с природой (экология), с рождением и смертью (демография), наконец, главного — конечной, несовершенной, противоречивой природы самого человека (антропологический кризис). Причем недооценивается, а то и просто игнорируется как раз антропологический кризис, разверзшийся в самом человеке, в его смертной природе, налагающей печать кричащей дисгармонии на все большие и малые цивилизационные плоды. Внешне этот кризис обнаруживает себя в разрыве наркомании, алкоголизма, агрессии, самоубийств, в бездумном прожигании жизни или сладострастии погибели, мгновенной или растянутой, одним словом — в нигилистическом обесценении человека. Но уходит он в гнилой смертный корень, в явление «психо-невротического нигилизма», связанное с отсутствием или отрицанием цели и смысла жизни.

Между тем подход к глобальным проблемам сейчас лишь экономический, социальный, геополитический — и начисто лишен бытийственного, сущностного измерения. Об этом измерении никогда не забывало христианство, указывая на *падшесть* человека, его *смертную болезнь*, на царящие в мире законы пожирания и вытеснения, на которых не может быть построено самоопорным человеком ничего прочного и гармоничного. А до сих пор — как впервые четко высказал Федоров — человечество никогда не учитывало этого гиблого онтологического фундамента в своих действиях в мире социальном, в своих революционных или реформаторских планах и доктринах, а уж тем более не ставило задач преобразования этого фундамента. Коммунистический рай на земле провалился в силу мелкого, чисто общественно-классового анализа причин зла в естестве человека: земные бедствия и несовершенства начисто отделялись от глубинного их источника —

смерти, ставилась утопическая цель — «смертного сделать счастливым» (Федоров). Очередная утопия — всеобщее потребительское, либеральное общество: потребление имеет предел в истощающихся ресурсах, и борьба за них предстоит беспощадная, а благополучная «пост-история» уже взорвалась религиозно-ценностными, цивилизационными противоречиями и террором, не говоря уже о нигилистических угрозах, таящихся в той же ожесточенной отчаянием в спасении смертной человеческой природе.

Идеологии глобализации с ее реально торжествующей гипертурифией экономических интересов и целей манят новым постиндустриальным этапом развития, в котором на первое место должно выйти интеллектуальное производство — генерирование новых подходов, идей, технологий, развитие информации, доминанта *качества жизни*, но никуда не денешься — это *производство* и это *качество* по-прежнему задается ценностями гедонистического потребления и комфорта, пусть и в более широком культурном ассортименте, и, конечно, далеко не для всех. Настоящее же новое качество жизни, полагающее высшую ценность в каждой человеческой личности, должно поставить целью не преходящее услаждение индивидуальных эфемеров, со своей неизбежной теневой подкладкой, а «прочное обеспечение существования» (Федоров), что и означает расширение видовых рамок персональной жизни, а затем и ее бессмертие. Сковырнуть нынешнюю коротенькую и так легко девальвирующуюся *мораль успеха* можно, лишь предложив истинно большой успех, успех онтологический — победу над старением, смертью, возвращение к преображенной жизни уже унесенных ею.

Глобальная экологическая проблема отношения человека к природе ставится Федоровым, по сути, в христианском духе — как ответственность вершинного Божьего творения перед природой и меньшей тварью, по слову ап. Павла, *ожидающей* «откровения сынов Божиих» *в надежде* на освобождение «от рабства тлению» (Рим 8: 19, 21), как необходимость настоящего осуществления библейской заповеди об *обладании землей* и мудром *владычестве* над ее созданиями. Это *обладание* и *владычество* обращено и к разрушительным стихийным силам, потрясающим род людской в землетрясениях, наводнениях, цунами, засухах... и к зловещим плодам неразумной, хищнической, непросчитанной человеческой активности (истощение земли, парниковый эффект, радиация и т. д.). И смерть, и стихия катастрофически касаются всех и каждого, и борьба с ними, обуздание их может и должно быть делом планетарным, не разъединяющим, а объединяющим человечество в *общем деле*.

Глубинный порок глобалистского фундаментального выбора особенно кричаще вылезает в вопросе о демографии: здесь рожда-

ется радикальная теория «золотого миллиарда», людоедским образом решающая проблему ограниченности земных ресурсов, оправдывающая жестокую, четко выборочную планетарную селекцию (Африку к ногтю спидом и племенным геноцидом, Россию ужать до 30—40 млн уже спущенным каскадом депопуляции и т. д., и т. п.). Крайность — да, но сколь характерная! Как и характерен для мыслителей русского космизма другой оптимистический экстрем. Скажем, Циолковский полагал, что для исполнения огромных преобразовательных задач только на земле (не говоря даже о космосе), для освоения пустынных, горных, океанических, воздушных сред человечество должно умножиться в тысячу и более раз, до шести биллионов. А перспективы федоровского всеобщего дела включают в себя не только увеличение населения, а значит умножение возможностей регуляции совокупным человечеством сил и энергий природы, но и возвращение к жизни и безбрежному космическому творчеству всех ушедших. Космическая мысль Федорова снимает глобальный пессимизм, лежащий в основе философии *свертывания* рода людского, гедонизма избранных (отстоять и умножить свой комфортабельный стандарт *цивилизованного* существования — урвать, насладиться, одна живем!), тем, что прорывает рок земно-биосферных границ и ресурсных ограничений, выводя будущую судьбу рода людского за пределы планеты. Овладение *пространством*, новыми средами обитания, ноосферное освоение и преобразование земли, этой святой колыбели, *детского очага* сознательной, чувствующей жизни, *совершеннолетне* расширяющейся в космос и оживотворяющей его, невозможно без одновременного овладения биологическим *временем*, без радикального расширения индивидуальных рамок жизни, сознательного управления процессами жизнедеятельности организма, становящегося все более гибким, пластичным, могущественным, неразрушимым. На такую грандиозную задачу может работать только новая наука, направляемая высшей целью возвышения, эволюционной экспансии и спасения Жизни, синтезировавшая все свои отрасли и дисциплины, все творческие, идеально-проективные силы человека (искусство и религию) в едином деле практической реализации метафизических императивов активно-христианской веры.

В таком деле, буквально, лично касаящемся всех, христианский идеал доходит до своей полноты, отказывается от пассивности, от фатального понимания апокалипсических пророчеств (те — лишь угроза, дурной прогноз на ложный, анти-эволюционный, противобожеский выбор, а не роковой, неотменимый приговор), освобождается от «слишком человеческой», мстительной, рождающей бунтарский нигилизм идеи разделительного, не всеобщего спасения, усваивает принцип обращения злонаправленных

сил и энергий в созидательные и благие, искупления носителей зла и греха, их деятельной реабилитации и преображения. И тогда от нынешней почти полной дехристианизации целых регионов, даже бывших некогда носителями и держателями веры, именно такое активное, *деловое* христианство, вступившее в новую творческую эпоху своего развития, раскрывшее универсализм Благой Вести, свой активный богочеловеческий характер, получает для себя возможность воистину мирового триумфа: вырваться к своему возрождению, более того — к тому *шествию* по всей планете, к той христианской революции душ, умов и воли, которую заповедал Христос («Шедше научите все народы...»).

Очень важно в наше время преодолеть фатум одного единственно возможного типа развития, одного будущего, который внедряется в умы и подсознание идеологами и практиками глобализации. Современная теория самоорганизации в природе и обществе, синергетика, утверждает многовариантность направлений развития, наличие точек бифуркации, связанных обычно с кризисом системы, открывающих возможность выбора новых путей и сценариев движения вперед. Причем сам этот новый выбор и прозреваемые его результаты, так сказать *зов* грядущего, начинают определять настоящее, как бы вводит своего рода предопределение в процесс. Вот отчего так важен сам рефлекс высшей благой цели, настойчиво выдвигаемый Федоровым, — даже теоретическое для начала освоение обществом нового онтологического и исторического вектора начнет реально действовать как направляющий, активно-эволюционный фактор.

Итак, нынешней неолиберальной, индустриально-экономической, секулярно-неоязыческой глобализации необходимо противопоставить проект еще более глобальный, планетарный и космический — реализацию идеалов активного христианства, ноосферы. Глобалистский человек в своем культе экономической эффективности тяжелой корыстной пятой вытаптывает материальное лоно народных культур, стирает красочное разнообразие национальных физиономий, мировосприятий, логик. А вот ноосферному, космическому человеку, ставящему онтологические задачи регуляции стихийных смертоносных сил, совершенствования своей природы, ее восхождения к бессмертию, это богатство и разнообразие необходимо — что делать в зоне творческой вечности стандартизованному, одномерному индивиду?! Ноосферный человек берет себе в естественные союзники народное мироощущение, где уже на уровне освященного быта и труда, мифологии и фольклора проявлялись, как углубленно показал Федоров, та же глубинная космичность миропонимания, то же соединение *жизни* и *эстетики*, та же идея активности человека в покорении пространства и времени, в борьбе со стихией и злом (вспомним хотя бы с дет-

ства известные образы ковров-самолетов, молодильных яблок, мертвой и живой воды, замечательные *проекты* сказочной народной мечты).

Контраст идеалов глобализации и федоровского «всеобщего дела» ярко выступает в них, с одной стороны, игровом (несовершеннолетнем), иллюзорно-эфемерном, с другой же — в серьезно-религиозном отношении к жизни, человеку, истории. *Игра, человек играющий* утверждается чуть ли не как самое изысканно-эстетическое употребление жизни, к чему в последнее десятилетие прибавилась еще массово культивируемая азартная, опустошающая карманы и души игромания и особенно опасный соблазн (прежде всего для молодых) ухода в мир виртуальности, вытесняющей, заменяющей реальность. Это грозит созданием какого-то нового типа человека, атрофирующего в себе те восприятия и качества, что были востребованы самой эволюцией: внимание к объекту, распаханность на мир, подлежащий познанию и изменению, а тут — какая-то инволюция, уход в себя, в фантазии, наркотически-игровые иллюзии, безразличная отрешенность от действительности. Активно-христианский и ноосферный идеал, рожденный и разработанный в России, напротив, предполагает переход от мира секуляризованного с его ценностной относительностью, враждой ко всему абсолютному, от цивилизации принципиально *вне-космической*, игровой, стоящей на приятии смерти и оттого вполне допускающей и даже ожидающей где-то в более-менее дальнем горизонте фейерверка всеобщей гибели, к утверждению смертоборческого сознания, могущего объединить всех людей земли, к *религиозации* мира, *освящению* всей жизни и спасительного для каждого космически-преображающего дела.



КОММЕНТАРИИ

Вторая книга антологии «Н. Ф. Федоров: pro et contra» продолжает знакомить читателя с судьбой идей философа в XX веке.

Структура издания, принципы подготовки текста обозначены в первой книге (С. 964–967). Хронологические границы второй книги — 1903—1945 гг. Именно в этот период идеи Федорова интенсивно обсуждались сначала в дореволюционной России, а затем — по обе стороны границы: в метрополии и эмиграции.

В силу ограниченности объема книги составители не включили в нее полемики 1910-х гг.: Е. Н. Трубецкого и Н. П. Петерсона и Н. П. Петерсона и С. А. Голованенко. Пришлось пожертвовать письмами А. К. Горского Н. А. Сетницкому за 1926—1928 гг. и О. Н. Сетницкой и Е. А. Крашенинниковой за 1937—1943 гг., содержащими ценные сведения к изучению федоровщины XX века (ряд этих писем будет опубликован во втором выпуске трехтомника «Из истории философско-эстетической мысли 1920—1930-х гг.», посвященном жизни и творчеству А. К. Горского). Интереснейшая, но слишком объемная переписка Сетницкого с писателем-евразийцем К. А. Чхеидзе, важнейший источник для изучения судьбы федоровских идей в культуре русской эмиграции, также не вошла в антологию (частично она опубликована в I выпуске указанного трехтомника, знакомящего с наследием Н. А. Сетницкого). Опущены и подготовленные В. Г. Макаровым материалы следственного дела членов федоровского кружка 1920-х гг. (1933 г.).

Почти половину книги составляют архивные публикации. Им отдается предпочтение перед уже напечатанными материалами. Сокращения и купюры в текстах обусловлены самим заданием антологии: помещать прежде всего то, что непосредственно связано с Федоровым и обсуждением его идей.

Настоящий том подготовлен в рамках научной программы Музея-библиотеки Н. Ф. Федорова при Центральной детской библиотеке — информационном интеллект-центре № 124 ЦБС «Черемушки» ЮЗАО г. Москвы. Приносим искреннюю благодарность заведующей библиотекой № 124 Т. А. Ковалевой за доброе внимание и поддержку нашей работы.

Комментарии к подборке «Из переписки В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона» подготовлены А. Г. Гачевой и А. Д. Кожевниковой. Комментарии к материалам следственных дел А. К. Горского подготовлены В. Г. Макаровым и А. Г. Гачевой. Комментарии к фрагменту книги Н. Н. Евреинова «Откровение искусства» подготовлены Д. В. Фоминым. Комментарии к переписке Н. А. Бердяева и Н. А. Сетницкого подготовлены Е. В. Бронниковой и А. Г. Гачевой. Остальные комментарии подготовлены А. Г. Гачевой.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- «*Вопрос о братстве...*» — Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства (Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим).
- Горький и его корреспонденты* — Горький и его корреспонденты. Серия «М. Горький. Материалы и исследования». Вып. 7. М.: ИМЛИ РАН, 2005.
- Достоевский* — *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1972—1990 (цифра после фамилии указывает том, следующая за ней цифра — страницу; аналогичным образом оформлены ссылки на Полн. собр. соч. В. С. Соловьева, Л. Н. Толстого, а также на собрание писем В. С. Соловьева).
- Кожевников* — *Кожевников В. А.* Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. Ч. 1., М., 1908.
- На пороге грядущего* — На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829—1903). М., 2004.
- Овладение временем* — *Муравьев В. Н.* Овладение временем как основная задача научной организации труда. М., 1924.
- Перед лицом смерти* — *Горностаев А. К.* [А. К. Горский]. Перед лицом смерти. Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров. Харбин, 1928.
- Петерсон* — *Петерсон Н. П.* Н. Ф. Федоров и его книга «Философия общего дела» в противоположность учению Л. П. Толстого «о непротивлении» и другим идеям нашего времени. Верный, 1912.
- Русская поэзия и проза* — *Семенова С. Г.* Русская поэзия и проза 1920—1930-х гг. Поэтика—Видение мира—Философия. М., 2001.
- Семенова* — *Семенова С. Г.* Философ *будущего века*: Николай Федоров. М., 2004.
- Сетницкий* — Из истории философско-эстетической мысли 1920—1930-х годов. Вып. 1. Н. А. Сетницкий. М., 2003.
- Соловьев* — *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 10 т. СПб., 1911—1914.
- Соловьев. Письма* — Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. I—IV. СПб., 1908—1923.
- СССР, Китай и Япония* — *Сетницкий Н. А.* СССР, Китай и Япония (Начальные пути регуляции)//Известия

- юридического факультета. Т. Х. Харбин, 1933. С. 187—247.
- Толстой* — *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч.: В 90 т. М.; Л., 1928—1964.
- Федоров* — *Федоров Н. Ф.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1—4. М., 1995—1999; Дополнительный том — М., 2000 (римская цифра указывает том, арабская — страницу, дополнительный том обозначен буквой «Д»).
- Федоров и современность* — *Остромиров А. (А. К. Горский).* Николай Федорович Федоров и современность. Вып. 1—4. Харбин, 1928—1933 (первый выпуск вышел под заглавием: *Остромиров А. Николай Федорович Федоров. 1828—1903—1928. Биография*).
- Философия общего дела* — Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова, изданные под редакцией В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона. Т. I. Верный, 1907 [на титуле — 1906]; Т. II. М., 1913.
- Философский контекст* — *Гачева А. Г., Казнина О. А., Семенова С. Г.* Философский контекст русской литературы 1920—1930-х гг. М., 2003.
- Hagemeister* — *Hagemeister M. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung.* München. 1989.
- Pro et contra.* Кн. 1 — Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. М., 2004.
- ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации.
- НИОР РГБ — Научно-исследовательский отдел рукописей Российской Государственной библиотеки.
- РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства.
- ЦИАМ — Центральный исторический архив г. Москвы.
- FR — *Fedoroviana Pragensia. Ф. 142.* Литературный архив Музея национальной литературы (Чешская Республика). При ссылках указывается номер архивной коробки.

ВОКРУГ ФЕДОРОВА 1903—1918

Раздел является развернутым продолжением раздела «Вокруг Федорова», помещенного в приложении к IV тому «Собрания сочинений» философа и охватывающего период с 1874 по 1904 г. Он представляет собой первую попытку собирания упоминаний о Федорове в письмах современников Серебряного века русской культуры.

Работа эта только начинается, и раздел не претендует на полноту. Его основу составили материалы архивного фонда Н. П. Петерсона, а также

материалы архивов В. Я. Брюсова, Г. П. Георгиевского, М. К. Морозовой, Ф. Д. Самарина, Н. Н. Черногубова в НИОР РГБ, П. И. Бартенева и А. Л. Волынского в РГАЛИ. Большинство текстов публикуется впервые.

Из переписки В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона

Письма печатаются по: НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 42, 43; К. 10. Ед. хр. 24—29. Публикация и подготовка текста А. Г. Гачевой и А. Д. Кожевниковой, комментарии А. Г. Гачевой при участии А. Д. Кожевниковой.

Переписка двух ближайших учеников Н. Ф. Федорова, а впоследствии издателей его сочинений, Н. П. Петерсона и В. А. Кожевникова, началась в 1894 г., за четыре года до их личного знакомства, и длилась вплоть до кончины В. А. Кожевникова (1917 г.).

В архиве Петерсона в НИОР РГБ хранится большинство его собственных писем к Кожевникову за указанный период, а также те письма к Кожевникову, которые были написаны им совместно с Федоровым (они охватывают период 1898—1899 гг.). Письма Кожевникова к Петерсону представлены в архиве последнего преимущественно за 1905—1916 гг.

Первая публикация части двусторонней переписки учеников Федорова имела место в 1996 г.: «Подготовка издания “Философии общего дела” Н. Ф. Федорова по материалам переписки В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона (1904—1911)» // *Философия бессмертия и воскрешения*. Вып. 2. М., 1996. С. 243—284 (публикация, предисловие и комментарии А. Д. Кожевниковой). В IV томе «Собрания сочинений» Н. Ф. Федорова была помещена вся переписка Н. П. Петерсона и В. А. Кожевникова за период 1894—1903 гг. (т.е. при жизни Федорова), а также одно письмо Н. П. Петерсона к В. А. Кожевникову от 26 декабря 1903 г., написанное через 11 дней после смерти мыслителя. Настоящая публикация открывается этим письмом и охватывает период с 1903 по 1917 г.

В публикации представлены избранные письма. Многие из них приводятся в выдержках или с купюрами. Это связано как с задачами, которые ставили перед собой составители (представить «федоровский сюжет» переписки), так и с ограниченностью объема книги.

¹ Это несохранившееся письмо В. А. Кожевникова к Н. П. Петерсону было написано в день погребения Н. Ф. Федорова и, по всей видимости, описывало последние дни и часы жизни мыслителя и его похороны.

² В каких похоронах должен был принимать участие В. А. Кожевников, не установлено.

³ Речь здесь идет о двух родных сестрах Н. Ф. Федорова: Елизавете Павловне Полтавцевой (урожд. Макаровой), Юлии Павловне Евстафьевой (урожд. Макаровой; фамилию сестры могли получить, как и Федоров, от крестного отца или от матери) и сводной сестре по отцу, законной дочери П. И. Гагарина княжне Зинаиде Павловне Тришатной (урожд. Гагариной). В «Воспоминаниях» Н. П. Петерсона содержатся сведения о контактах Н. Ф. Федорова с сестрами в 1860—1870-х гг. (см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 139, 142). По всей видимости, отношения с сестрами Федоров поддерживал и в последующие годы. Г. П. Георгиевский вспоминал: «Ког-

да уже скончался Николай Федорович, на панихиды и на погребение его приезжала маленькая старушка, в орденах и знаках отличия, из заслуженных отставных классных дам. И эта почтенная старушка объявила себя его родной сестрой» (*Pro et contra*. Кн. 1. С. 167).

⁴ Н. Н. Черногубов (см. о нем: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 988) в начале 1900-х гг. неоднократно предлагал Федорову содействовать опубликованию его сочинений. Однако отношение к нему мыслителя было настороженным, что не в последнюю очередь было связано с тем, что Черногубов был литературоведом-профессионалом; коллекционировал рукописи (по воспоминаниям Б. А. Садовского, общавшегося с Н. Н. Черногубовым в 1910-е гг., столы и шкафы в его квартире на Мало-Царицынской ул. были набиты рукописями и бумагами А. А. Фета; см.: Российский архив. Вып. 1. М., 1994. С. 168), жил литературным трудом, в том числе и публикациями. Федоров подозревал, что интерес Черногубова к его наследию не был бескорыстным. Мыслитель, не признававший литературной собственности, а тем паче собственности на учение, «понятное всем, родное для каждого», в последние годы жизни был особенно озабочен тем, в чьи руки попадут его рукописи после смерти, и особенно боялся торговли ими. С другой стороны, Федоров опасался искажения своего учения со стороны Черногубова, которого считал атеистом (ср. заметку «Супраморализм, т. е. само христианство...», где мыслитель высказывает предположение, что Черногубов будет стремиться сделать учение всеобщего дела «орудием современного атеизма» (*Федоров*. III, 315)).

Настороженное отношение Федорова к Черногубову и его беспокойство по поводу дальнейшей судьбы рукописей в последний год жизни мыслителя разделял Кожевников. Так, в марте 1904 г., чтобы предупредить намерение Черногубова напечатать по копии письмо Ф. М. Достоевского к Н. П. Петерсону от 24 марта 1878 г., он ускорил публикацию этого письма в журнале «Русский архив». Свои опасения в отношении Черногубова Владимир Александрович передал и Петерсону. В первых письмах друг к другу, написанных после смерти мыслителя, в конце 1903 — начале 1904 г., ученики обсуждали вопрос о его наследии и возможных претензиях на бумаги со стороны Черногубова (часть сохранившихся писем печатается в данном томе антологии).

⁵ Это письмо Петерсона Кожевникову не сохранилось.

⁶ Оригинал письма Достоевского к Петерсону от 24 марта 1878 г. после опубликования его в 1897 г. в газете «Дон» был отдан Николаем Павловичем в Воронежский губернский музей. Однако затем след письма потерялся, и лишь в 1903 г. оно было передано «неизвестным лицом» (*Федоров*. IV, 673) в отдел рукописей Московского публичного и Румянцевского музеев (см.: «Отчет Московского публичного и Румянцевского музеев за 1903». М., 1904. С. 41). 13 января 1904 г. Петерсон отправил заведующему отделом рукописей и славянских старопечатных книг Московского публичного и Румянцевского музеев Г. И. Георгиевскому письмо, в котором выражал свое согласие с тем, чтобы письмо Достоевского хранилось в фондах Музеев (текст письма Петерсона см.: *Федоров*. IV, 673).

⁷ Как установил А. Н. Акиншин, в Воронеже после отъезда Петерсона с семейством в Асхабад остались жить две его дочери — Елизавета Николаевна Кривошеина и Вера Николаевна Петерсон. К кому из них обращался Петерсон с просьбой переговорить с заведующим Воронежским губернским музеем С. Е. Зверевым, неизвестно.

⁸ День кончины свт. Митрофана Воронежского — 23 ноября 1703 г.

⁹ Возможно, здесь описка, и должно быть — 17 декабря (см. начало данного письма). Или же речь идет еще об одном несохранившемся письме Петерсона к Кожевникову от 11 декабря 1903 г.

¹⁰ В формулярном списке Федорова, хранящемся в личном деле философа в Архиве РГБ, начатом в сентябре 1876 г., указано: «...от роду сорока восьми лет»; при исправлении списка 15 июля 1885 г. указано 57 лет; при новом исправлении, имевшем место 1 января 1892 г., — 64 года (Архив РГБ. Оп. 126. Д. 53. Л. 118 об.). В паспортной книжке, выданной Московским публичным и Румянцевским музеями 4 января 1897 г., указан возраст 68 лет (Там же. Л. 96 об.). В аттестате, выданном в дирекции Музеев 17 сентября 1898 г., написано: «От роду он, Федоров, имеет ныне 70 лет» (*Борисов В. С. Уход Н. Ф. Федорова из Румянцевской библиотеки // Начала. 1993. № 1. С. 143, 149*). Таким образом, по этим документам год рождения Федорова определялся как 1828 или 1829. В настоящее время разысканиями В. С. Борисова был установлен год рождения философа — 1829, а разысканиями В. В. Богданова — дата рождения: 26 мая (см.: *Борисов В. С. Кто же мать Н. Ф. Федорова? // Общее дело. Сборник докладов, представленных на I Всесоюзные Федоровские чтения. М., 1990. С. 233—234; Богданов В. В. Новое о дате рождения философа Н. Ф. Федорова // Отечественные архивы. 2007. № 6. С. 52—54*).

¹¹ Сказки Л. Н. Толстого «Ассирийский царь Ассаргадон» и «Три вопроса» были написаны для литературного сборника, который составлял Шолом-Алейхем. Впервые в переводе на еврейский язык: «Гилф». Литературный сборник. Варшава, 1903. На русском языке сказки появились в издательстве «Посредник» (М., 1903). О выходе в свет отдельного издания двух легенд Толстого Петерсон узнал из газеты «Русские ведомости» (1903. № 334. 5 дек.), в которой был дан подробный пересказ их содержания с большими цитатами. В статье «“Царь Ассаргадон” и “Три вопроса” — две легенды гр. Л. Н. Толстого» (Закаспийское обозрение. 1903. № 296, 300. 23, 30 дек.) ученик Федорова подверг критике мировоззренческую позицию писателя.

¹² Во второй части статьи «“Царь Ассаргадон” и “Три вопроса” — две легенды гр. Л. Н. Толстого», помещенной в «Закаспийском обозрении» 30 декабря 1903 г., Петерсон не только изложил ряд положений учения «всеобщего дела», но и отвел немало места характеристике личности его автора. Рассказал о нем как о знаменитом библиотекаре Румянцевского музея; об обширных, поистине энциклопедических, познаниях, подвижническом образе жизни; о почтительном отношении к Федорову его современников, в том числе самого Толстого и В. С. Соловьева.

¹³ Статью, о которой здесь идет речь, Петерсон прислал Кожевникову вместе со своим письмом от 1 октября 1903 г. (*Федоров. IV, 621*).

¹⁴ Евгений Львович *Марков* (1835—1903) — писатель, критик, публицист.

¹⁵ Все известные на настоящий день некрологи Федорову помещены в I книге антологии.

¹⁶ «Русский листок», 18 декабря 1903, № 348. Раздел «Московский дневник»: «Похороны Н. Ф. Федорова. Вчера в храме Скорбященского монастыря происходило отпевание тела бывшего хранителя Румянцевской библиотеки Н. Ф. Федорова. На отпевании присутствовали чины Ру-

мянцевского музея и архива министерства иностранных дел. Погребение совершено на кладбище монастыря».

¹⁷ Речь идет о письмах к Федорову В. С. Соловьева от 12 января и от июня—июля 1882 и А. А. Фета от 6 декабря 1887 и от 7 октября 1892 гг. (републикованы в: *Федоров. IV*. С. 629—631, 632—633).

¹⁸ Речь идет о Якове Федоровиче *Браве* (1860—1899), юристе и экономисте. Он был постоянным читателем библиотеки Московского Публичного и Румянцевского музеев и на протяжении ряда лет близко общался со знаменитым библиотекарем. В 1898 г. под псевдонимом «Е. Варб» выпустил книгу «Одно из наших центральных просветительных учреждений (Очерки Румянцевского Музея)». Замысел книги сложился под влиянием бесед с Федоровым, а в самом тексте было высказано немало его заветных идей. Сведений о *М. Я. Браве* найти не удалось. В письме к Кожевникову от 19 мая 1900 г. Федоров упоминает о Екатерине Яковлевне Федоровой, жене своего старшего брата Александра Федоровича Федорова. Можно, с большой, впрочем, долей сомнения, предположить, что Маргарита Яковлевна Браво была сестрой Е. Я. Федоровой.

¹⁹ По всей видимости, речь идет о писателе и драматурге Николае Александровиче *Чаеве* (1824—1914). С Н. А. Чаевым Федоров был знаком еще со времени службы в Чертковской библиотеке.

²⁰ Известно несколько фотографий Федорова в гробу, сделанных в разных ракурсах. Оригинал негатива, по свидетельству А. К. Горского, хранился у С. П. Бартенева (*Федоров и современность*. Вып. 1. С. 18); фотографии в настоящее время находятся в РГАЛИ в составе фонда П. И. Бартенева (РГАЛИ. Ф. 46. Оп. 10. Ед. хр. 37), а также в НИОР РГБ в составе фонда Н. П. Петерсона (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 9. Ед. хр. 101); копии негатива, сделанные в 1910—1920-е гг., хранятся в Московском архиве А. К. Горского и Н. А. Сетницкого (собрание семьи Берковских) и в рукописном фонде Музея-библиотеки Н. Ф. Федорова.

С Федорова была также снята посмертная маска, хранившаяся у Черногубова (ср. в воспоминаниях Б. А. Садовского: «Квартира из трех комнат; в первой, приемной, с полу до потолка портреты Фета, всех возрастов и эпох, в углу его же гипсовый бюст, работы Ж. А. Полонской. Другой поменьше, сделанный Досекиным, на старом бюро; тут же маски Пушкина, Гоголя <...> и Н. Ф. Федорова, с прилипшими кое-где волосками от бороды философа» (Российский архив. Вып. 1. С. 168). С этой маски Л. О. Пастернак сделал рисунок, который впервые был опубликован в журнале «Весы» (1904. № 1).

²¹ Федоров был похоронен на кладбище Московского Скорбященского монастыря (в районе м. «Новослободская»). Горский в своей биографии мыслителя так описывал место его последнего упокоения: «Тело Николая Федоровича было предано погребению на кладбище Скорбященского женского монастыря, в настоящее время подвергнувшегося сильному разгрому и, как и все кладбища, находящиеся в пределах черты Камерколлежского вала, предположенного к превращению в увеселительные сады и уже частично застроенного под рабочий городок. Там можно и сейчас разыскать его могилу в самом дальнем углу кладбища. Убогий, деревянный крест, сломанный в 1918—20 гг., в 1923 заменен черным чугуниным. Накладное распятие сбито и сброшено. На дощечке помещены имя, отчество и фамилия, даты смерти и рождения (неправильно показан в качестве года рождения 1824). На перекладине креста сделана

надпись: "Христос Воскрес"» (*Федоров и современность*. Вып. 1. С. 20). Обновление креста, о котором здесь пишет Горский, было сделано по инициативе его самого и философа-федоровца Н. А. Сетницкого. Средства на изготовление и установку креста дал сибирский кооператор В. В. Куликов, одно время серьезно увлекавшийся учением «всеобщего дела». В Московском архиве А. К. Горского и Н. А. Сетницкого сохранилась фотография могилы Федорова, сделанная в 1925 г. На фотографии у могилы Сетницкий, Горский, В. Н. Миронович-Кузнецова, последовательница идей Н. Ф. Федорова в 1910—1920-е гг., и священник, служивший панихиду на могиле. В конце 1927 — начале 1928 г. московскими последователями идей Федорова во главе с А. К. Горским был начат сбор пожертвований «на ремонт памятника, окраску креста». «Вместо сорванного распятия, — сообщал А. К. Горский Н. А. Сетницкому, — будет изображение воскресшего Христа, сломанных ворот ада и встающих мертвецов (как на старинных иконах воскресения)» (письмо от 8 марта 1828 // *ФР. I.3.27*). Однако осуществить этот проект, по всей видимости, не удалось: в январе 1929 г. арестовали А. К. Горского, и в том же году кладбище Скорбященского монастыря было снесено (ныне на его месте находится детский парк № 1). В 1937—1938 гг., вернувшись из заключения и ссылки, Горский побуждал О. Н. Сетницкую, старшую дочь Н. А. Сетницкого, разузнать судьбу могилы Федорова. В одном из писем начала 1838 г. она писала ему о своих поисках: «Да, я ездила в Новодевичье кладбище, меня оттуда отправили в крематорий. В крематории сказали, что все кости с ликвидируемых кладбищ сжигали, а пепел сыпали в общую могилу; где общая могила — этого я не добились. Сыпали-то наверно просто в землю без гробов. Так что это — там» (Московский архив А. К. Горского и Н. А. Сетницкого). Однако дальше дело не двинулось. В настоящее время разысканиями В. С. Борисова и Е. В. Прошечкина место могилы Федорова приблизительно установлено (см.: *Прошечкин Е. В. Поиски могилы Н. Ф. Федорова // Общее дело. Сборник докладов, представленных на I Всесоюзные Федоровские чтения*. С. 234—237).

²² Мария Григорьевна *Кожевникова* (Тарановская) — мачеха Кожевникова. Анна Васильевна *Кожевникова* (Андреева) (1864—1949) — жена Кожевникова.

²³ Юлия Владимировна *Петерсон* (Огарева) (1858—1930) — вторая жена Петерсона.

²⁴ Речь идет о статье Федорова, предназначавшейся для журнала «Новый путь» (см. примеч. 1 к письму В. А. Кожевникова о последних часах жизни Федорова // *Pro et contra*. Кн. 1. С. 981).

²⁵ В письме Петерсону от 31 мая 1902 г. Федоров приглашал ученика, служившего в г. Асхабаде, приехать в Москву для работы над приведением в порядок его рукописей (см. *Федоров. IV*, 467). Весной 1902 г. мыслитель обсуждал с Кожевниковым вопрос о возможной передаче своих бумаг именно Петерсону (см. письмо Кожевникова и Федорова Петерсону от 17 марта 1902 // Там же. С. 459—460).

^{25a} Речь идет о письме Петерсона Кожевникову от 5 января 1904 г.

²⁶ Речь идет о ссоре Федорова и Петерсона, возникшей во время пребывания последнего в Москве в сентябре 1902 г. После этой ссоры Петерсон уехал в Асхабад, увезя с собой без разрешения рукопись работы

Федорова «Супраморализм» и заявив философу, что оставляет за собой право печатать его труды без его на то разрешения и так, как считает нужным (см. черновое письмо Федорова Петерсону от 13 сентября 1902 (*Федоров. IV*, 478 и комментарий к нему: *Федоров. Доп.*, 408—413).

²⁷ Статья Федорова «Разоружение» была напечатана (анонимно) в газете «Новое время» 14(26) октября 1898.

²⁸ Петерсон преувеличивает. Можно со всей уверенностью утверждать, что все или практически все статьи Федорова, печатавшиеся в воронежской газете «Дон», передавались в редакцию газеты с его ведома (большинство их выходило во время пребывания Федорова в Воронеже, подготовка и публикация статей обсуждались в письмах Федорова и Петерсона Кожевникову и др.). Иначе обстояло дело с газетой «Асхабад»: большие статьи Федорова «Разоружение» и «Самодержавие» были опубликованы в ней Петерсоном самочинно и без согласования с Федоровым (подробнее см.: *Семенова*, 129—150).

²⁹ Речь идет о Чернутобове. Его отношение к Федорову как к атеисту зафиксировано в письме Н. И. Дорофеевой И. П. Брихничеву (1913), помещенном в наст. книге.

³⁰ См. примеч. 24.

³¹ Речь идет о письме Петерсона Г. П. Георгиевскому от 13 января 1904 г. (см. примеч. 6).

³² Речь идет о черновой записи Федорова «От детских лет сохранились у меня три воспоминания...» (*Федоров. IV*, 161).

³³ Речь идет о Ю. П. Бартенева, в те годы служившем по цензурному ведомству, и его совете Кожевникову печатать I том в Москве.

³⁴ Речь идет о статье Федорова «О значении обыденных церквей...» (*Федоров. III*, 5—46).

³⁵ В г. Верный Петерсон был переведен на должность члена Верненского окружного суда и прожил в этом городе до весны 1913 г.

³⁶ Федоров, во время своего путешествия к предгорьям Памира, которое он совершил в конце августа 1899 г. с Петерсоном, служившим тогда в Асхабаде, вспоминал фрагмент из поэмы М. Ю. Лермонтова «Мцыри»: «Я видел горные хребты, / Причудливые, как мечты, / Когда в час утренней зари / Курились как алтари / Их выси в небе голубом, / И облачко за облачком, / Покинув тайный свой ночлег, / К востоку направляло бег — / Как будто белый караван / Залетных птиц из дальних стран!» Позднее сослуживец Петерсона Е. Войцеховский в письме ему от 9 декабря 1911 г., приводя данный фрагмент, спрашивал: «Не это ли стихотворение, дорогой Николай Павлович, слышали Вы в Асхабаде от незабвенного Николая Федоровича и часто пытались припомнить во время наших с Вами прогулок?» (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 38. Л. 1).

³⁷ В архиве Петерсона в НИОР РГБ хранятся воспоминания Е. Войцеховского о его дружбе с Николаем Павловичем (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 11. Ед. хр. 5).

³⁸ Имеется в виду мирный договор с Японией, с которой Россия в 1904—1905 гг. находилась в состоянии войны.

³⁹ Пьер Поль Леруа-Болье (1843—1916) — французский экономист, представитель «либеральной школы» французской политической экономики. Гастон Масперо (1846—1916) — французский египтолог. Вильям Томас Стэд (1849—1912) — английский публицист-пацифист. В 1898 г.

заинтересовался статьей Федорова «Разоружение», переведенной Кожевниковым на французский язык и посланной им в редакцию журнала «Review of Reviews». Тогда же, по поручению Стэда, английский публицист Р. Лонг вступил в контакт с В. А. Кожевниковым, который несколько раз беседовал с ним о взглядах Федорова на проблему разоружения.

⁴⁰ Речь идет о Кониси Масурато (Данииле Павловиче; 1864—?). Японец-буддист, принявший православие, окончил в 1893 г. Киевскую духовную академию, в 1892 г. познакомился с Л. Толстым, переводил на японский язык его сочинения; перевел на русский язык сочинения Лао-цзы (Тао-те-Кинг, или Писание о нравственности / Пер. Д. П. Конисси, под ред. Л. Н. Толстого. М., 1913). С Федоровым, по всей вероятности, общался в 1890-е гг.

⁴¹ В статье «В мире нашего сектантства» В. В. Розанов описывал «прения о вере» между православным духовенством и раскольниками в зале «Общества распространения просвещения в духе православия». Как признавался писатель, его поразили речи хлыстовского «христа». Переводя его простонародный, «неученый» язык в литературное слово, Розанов так передавал суть сказанного: «...и к Преданию, и к Писанию надо уметь правильно отнестись», существующие толкования Слова Божия «уходят в бездонную глубь исключительно книжной и часто произвольно наклоняемой мудрости. Раньше, чем толковать писания, надо полюбить Христа»: себя воспитать и Бога полюбить. Ученые при всей их образованности часто не понимают сути Евангелия, а есть такие «безграмотные», которые «творят волю Христа, потому что знают, чего Он хотел, для чего сошел на землю» (Новое время. 1905. № 10364. 5 (18) янв.).

⁴² Рассуждение о «католицизме как религии ужаса», запугивающей верующих адскими муками, равно как и протестующие слова Лютера против католического «Бога справедливого и святого, который наказывает грешника», находятся не в работе «Собор», а в III части «Вопроса о братстве...» (*Философия общего дела*. I, 177—178, 185; *Федоров*. I, 172, 178).

⁴³ Указанное Петерсоном место находится во II части «Вопроса о братстве» (внутри этой части начинался так называемый «Исторический очерк» — см.: *Федоров. Доп.*, 263—264); *Философия общего дела*. I, 87; *Федоров*. I, 103.

⁴⁴ «Ибо как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых» (*церковнослав.*).

⁴⁵ Имеется в виду проект росписи парижского Пантеона, принадлежавший французскому художнику Полю Жозефу Шенавару (1808—1895). Федоровский текст, на который ссылается Петерсон, см.: *Философия общего дела*. I, 587—588; *Федоров*. I, 361.

⁴⁶ Речь идет о статье «Мыслитель-самородок» (Московские ведомости. 1905. № 8. 8 янв.), принадлежавшей богослову и историку философии, профессору кафедры метафизики и логики Московской духовной академии Алексею Ивановичу Введенскому (1861—1913). Статья представляла собой рецензию на серию статей Кожевникова о Федорове в «Русском архиве» (см. примеч. 50).

⁴⁷ Речь идет о IV части «Вопроса о братстве...». Цитируемые Петерсоном слова см.: *Философия общего дела*. I, 248; *Федоров*. I, 228.

⁴⁸ Первый том «Философии общего дела», подготовленный к печати Кожевниковым и Петерсоном, вышел в свет в г. Верном в начале апреля 1907 г. (на титуле стоял 1906 год). В течение всего 1906 г. шел процесс

полиграфической подготовки издания (набор, корректура, печатание обложки и т. д.).

⁴⁹ Речь идет о рукописях Федорова, предполагавшихся к печати в I томе «Философии общего дела».

⁵⁰ В 1904—1906 гг. Кожевников работал над серией очерков о жизни и учении Федорова. Очерки печатались в «Русском архиве», в 1908 г. были изданы отдельной книгой «Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам» (фрагменты помещены в I книге антологии; переиздание книги: Кожевников В. А. Опыт изложения учения Н. Ф. Федорова по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. М., 2004).

⁵¹ В № 1 журнала «Русский архив» за 1906 г., где печаталась работа Кожевникова, появилась та часть главы «Мыслитель», в которой был дан «Очерк развития пассивного отношения к природе и критика его оснований».

⁵² Дмитрий Алексеевич Хомяков (1841—1919) — церковно-общественный деятель, сын А. С. Хомякова. Один из учредителей Братства Святителей Московских. Ближайший друг Ф. Д. Самарина, вместе с которым участвовал в работе Межсоборного присутствия. Был близок к «Кружку ищущих христианского просвещения».

⁵³ В № 2 журнала «Русский архив» за 1906 г. была напечатана завершающая часть главы «Мыслитель», где разбирались «религиозные предубеждения против активного отношения к природе» и говорилось о необходимости «перехода к активному отношению к природе».

⁵⁴ Сергей Федорович Шаранов (1855—1911) — публицист, издатель еженедельника «Русское дело».

⁵⁵ Речь идет о письме В. С. Соловьева Л. Н. Толстому, опубликованном в 79 книге журнала «Вопросы философии и психологии» за 1905 г. В письме, составившем впоследствии основу статьи «Христос воскрес!» (из цикла «Воскресные письма»), речь шла о воскресении Христа как первой «решительной победе жизни» в вековечной ее тяжбе со смертью, тяжбе, которая с появлением человека, разумного, чувствующего существа, вступила в новый фазис и должна окончиться всецелым торжеством преображенного, неветшающего бытия.

⁵⁶ Об И. М. Ивакине см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 1012—1014.

⁵⁷ Петр Иванович Бартенева (1829—1912) — историк, археограф, редактор-издатель «Русского архива».

⁵⁸ Ю. П. Бартенева.

⁵⁹ Имеется в виду *Всероссийский съезд Русских людей*, организованный Всенародным Русским Союзом (проходил в Москве с 6 по 12 апреля 1906 г.). Цель съезда состояла в разработке принципов объединения русских патриотических и монархических организаций. В. А. Кожевников как член «Кружка москвичей» принимал активное участие в работе съезда, исполняя функции заведующего Государственным отделом.

⁶⁰ Это письмо Д. А. Хомякова Кожевникову не сохранилось.

⁶¹ Лев Александрович Тихомиров (1852—1923) — общественный деятель и публицист. В 1909—1913 гг. — редактор газеты «Московские ведомости».

⁶² Лев Михайлович *Лопатин* (1855—1920) — философ, проф. Московского университета, председатель Московского психологического общества, редактор журнала «Вопросы философии и психологии».

⁶³ Одна из этих статей — «Мыслитель-самородок» (см. примеч. 46). Сведений о второй статье найти не удалось.

⁶⁴ Подробный комментарий к истории обращения Федорова в конце ноября 1898 г. через посредство Петерсона к писателю, публицисту, историку литературы Николаю Александровичу *Энгельгардту* (1867—1942) (ему была послана публикация письма Достоевского к Петерсону в газете «Дон» с предисловием Федорова) дан в: *Федоров. Доп.*, 355—356).

⁶⁵ Данное письмо В. В. Розанова было ответом на обращение к нему Петерсона от 19 февраля 1906. Текст письма не сохранился.

⁶⁶ О керенском общественном деятеле Николае Христофоровиче *Логвинове* (?—1909) и его интересе к идеям Федорова см.: *Федоров. Доп.*, 482).

⁶⁷ Речь идет об Иване Васильевиче *Денисенко* (1851—1916), муже племянницы Л. Н. Толстого Елены Сергеевны, служившем в 1888—1904 гг. председателем Воронежского окружного суда.

⁶⁸ О Г. П. Петерсоне см. примеч. 14 к «Письмам разных лиц».

⁶⁹ О пресов. *Димитрии* (Абашидзе), епископе Туркестантском и Ташкентском, и его отношении к идеям Федорова см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 1045—1050. *Антоний Волынский* — Антоний (Храповицкий) (1864—1936) — церковный и общественный деятель. В 1890-е — начале 1900-х гг. — архиепископ Волынский.

⁷⁰ См. примеч. 53.

⁷¹ Ин 17: 21.

⁷² Речь идет о предисловии Петерсона к I тому «Философии общего дела».

⁷³ Мф 5: 48.

⁷⁴ Материалы этих чтений и комментариев к ним см. в I книге антологии.

⁷⁵ Речь идет о I томе «Философии общего дела».

⁷⁶ 2 апреля 1906 г. Петерсон писал Кожевникову: «Был ли у Вас Нил Александрович Дурново и возвратил ли Вам переданный мною ему отклик Ваших статей. Еще из Ломова я написал Нилу Александровичу по поводу высказанной им мысли, что смерть — желанна, довольно большое письмо, где высказал основную мысль Н-лая Ф-ча о воскрешении и предупредил, чтобы они не пытались говорить о Н-лае Ф-че в своей газете, если не согласны с его основной мыслью?» (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 10. Ед. хр. 25. Л. 45 об.).

⁷⁷ *Архимандрит Феофан* (Быстров) (1872—1940) — церковно-общественный деятель, ректор Санкт-Петербургской духовной академии. С 1917 г. — архиепископ, член Поместного Всероссийского собора (1917—1918).

⁷⁸ Стефан Егорович *Зверев* (1860—1920) — священник и законоучитель Михайловского кадетского корпуса в Воронеже, историк, археограф, краевед, заведующий Воронежского губернского музея. В 1894—1899 гг. Н. Ф. Федоров, приезжая к Петерсону в Воронеж, общался со Зверевым, активно участвовал в работе Воронежского губернского музея.

⁷⁹ Козьма Петрович *Афонин* (1867—1918(?)) — воронежский знакомый Федорова, служащий железнодорожного ведомства. В августе 1899 г. сопровождал Н. Ф. Федорова в его поездке из Воронежа в Асхабад.

⁸⁰ Речь идет о статье Н. П. Петерсона «О подсудности так называемых владельческих исков» (Журнал министерства юстиции. 1905. № 10. С. 166—172).

⁸¹ Речь идет об издании: *Гильдебрандт П. А.* Справочный и объяснительный словарь к Новому Завету. Т. 1—6. СПб., 1882—1885.

⁸² Брошюра профессора Московской духовной академии Александра Дмитриевича *Беляева* (1852—1919) «Самодержавие и народовластие» (Сергиев Посад, 1906), открывалась статьей «Взгляд на самодержавие еп. Феофана и Н. Ф. Федорова» (статья эта в том же 1906 г. была опубликована в № 7 журнала «Вера и разум»). Рассмотрев толкование еп. Феофана (Говорова) на второе послание ап. Павла к фессалоникийцам (образ царя как «удерживающего» мир перед приходом антихриста), А. Д. Беляев призывал своих современников прислушаться к «голосу другого человека, мирянина, совершенно отрекшегося от благ мира и проводившего неуклонную жизнь самого строгого отшельника», с которым автор был знаком по библиотеке Румянцевского музея. Изложение взглядов Федорова на самодержавие строилось в статье на основе работы В. А. Кожевникова в «Русском архиве». В толковании Беляева, Федоров «всеобщее спасение видел в восстановлении всемирного родства, в объединении человечества в одной семье», «единственной формой государственного строя, способной привести к объединению человечества, он признавал самодержавие» и призывал «к сотрудничеству с царем и народом» во «всеобщем деле» «всеобщего объединения» «всех ученых и так называемую интеллигенцию» (Указ. соч. С. 9, 14, 18). Ниже Петерсон говорит о неверном понимании Беляевым идей Федорова, имея в виду последние страницы его статьи, где задача интеллигенции сводится, в духе народничества, к «учительскому служению <...> в области первоначального обучения», а органом, призванным воспитать в интеллигенции сознание долга, выступает «университет», а не музей, как у Федорова (Там же. С. 18—19).

⁸³ Автор заметки, появившейся в газете «Россия» в рубрике «Новые книги», писал о Федорове как о человеке необыкновенном, приводя в подтверждение слова Кожевникова: «один из тех немногих праведников, которыми держится мир», и кратко характеризовал его «своеобразные» мысли, подчеркивая, что при всей их парадоксальности, автор исполнен необычайной «любви к человечеству», из которой и вытекает его проект «регуляции сил слепой природы на благо всем». В заметке было указано, что I том «Философии общего дела» во исполнение заветов Федорова издан не для продажи и рассылается издателями в библиотеки и заинтересованным лицам.

⁸⁴ В оригинале письма абзац зачеркнут рукой Петерсона, проставлена дата отправки I тома: «22 июля».

⁸⁵ Зачеркнуто рукой Петерсона и сбоку дата отправки: «20 июля».

⁸⁶ Сбоку рукой Петерсона вписана дата отправки: «29 августа».

⁸⁷ Текст отчеркнут сбоку по левому краю, дата отправки проставлена рукой Петерсона: «1-го сентября».

⁸⁸ Александр Иванович *Дубровин* (1855—1921)—один из лидеров «Союза русского народа», организатор «Всероссийского Дубровинского союза русского народа».

⁸⁹ Текст отчеркнут сбоку по левому краю, сделана надпись рукой Петерсона: «1-го сентября».

- ⁹⁰ Текст данного пункта зачеркнут рукой Петерсона.
- ⁹¹ Михаил Александрович *Новоселов* (1860—1938)— религиозный мыслитель, публицист.
- ⁹² Зачеркнуто рукой Петерсона и сбоку дата отправки: «18 июля».
- ⁹³ Сбоку рукой, вероятно, Кожевникова простым карандашом значок нота бене.
- ⁹⁴ Зачеркнуто рукой Петерсона и сбоку дата отправки: «17 июля».
- ⁹⁵ Зачеркнуто рукой Петерсона и сбоку дата отправки: «25 июля».
- ⁹⁶ Федор Дмитриевич *Самарин* (1858—1916)— общественный, государственный и церковный деятель славянофильского направления, сын известного общественного деятеля Д. Ф. Самарина. В 1906—1908—член Государственного совета. Принимал участие в работе Предсоборного присутствия (см. примеч. 117). Активный участник Кружка ищущих христианского просвещения, один из разработчиков его устава.
- ⁹⁷ *Отец*— П. И. Бартенев (см. примеч. 57). *Два брата*— Юрий Петрович и Сергей Петрович *Бартеневы* (см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 973—974, 988—989).
- ⁹⁸ Зачеркнуто рукой Петерсона и сбоку дата отправки: «1-го сентября».
- ⁹⁹ Зачеркнуто простым карандашом, вероятно, Петерсоном, фраза «Не посылайте» подчеркнута простым карандашом. Те же пометы на пунктах 21, 22, 25, 27.
- ¹⁰⁰ Зачеркнуто рукой Петерсона и сбоку дата отправки: «5-го сентября». В фонде Петерсона в НИОР РГБ сохранилось письмо Б. А. Панаева от 20 сентября 1907 г., в котором он благодарит за присылку книги, просит разрешить ему не передавать ее в библиотеку полка, где «она может завалиться в массу других книг» и «на нее не будут обращать того внимания, которого она заслуживает», а оставить экземпляр у себя, дабы он мог давать ее читать заинтересованным лицам. Здесь же Панаев пишет: «...успел прочесть пока предисловие, из него я понял, почему Вы не прислали книгу наложенным платежом, как я просил. Позвольте мне вернуть Вам хотя бы только стоимость пересылки книги. Мне кажется, Вам бы следовало сообщать приблизительную стоимость издания книги, дабы каждый получивший ее мог бы эту сумму жертвовать или на продолжение издания трудов Ник. Фед., или же на какое-нибудь доброе дело в память его, или просто давать эту сумму бедным. Простите за подобный совет. Если Вас не затруднит, сообщите об этом и мне» (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 5. Ед. хр. 38).
- ¹⁰¹ Зачеркнуто рукой Петерсона. Слова «Послан 1 экз.» подчеркнуты простым карандашом.
- ¹⁰² Зачеркнуто рукой Петерсона и сбоку дата отправки: «17 июля».
- ¹⁰³ Далее зачеркнут текст: «Ответил: Книга будет послана в Киевскую Публичную Городскую библиотеку. Туда пош[лем]».
- ¹⁰⁴ Зачеркнуто рукой Петерсона, слова «завтра pošлю» подчеркнуты простым карандашом.
- ¹⁰⁵ Зачеркнуто рукой Петерсона. Слова «1 экз. я ему послал» подчеркнуты простым карандашом.
- ¹⁰⁶ Вверху рукой Петерсона сделана надпись: «Владимир Оттович Губерт».
- ¹⁰⁷ В фонде Петерсона сохранился черновик его письма В. О. Губерту следующего содержания: «В. А. Кожевников сообщил мне, что Вы просили выслать для библиотеки Витебского Окружного Суда книгу Н. Ф. Фе-

дорова "Философия общего дела". С величайшим удовольствием исполняю это Ваше желание, тем более, что и сам служу в суде — членом Верненского Окружного Суда.

У Н-ляя Ф-ча есть статья, под заглавием "XXXI годовщина Воронежского Суда", десять лет тому назад напечатанная в газете "Дон" и не вошедшая в 1-й том его произведений; в этой статье говорится о долге лиц, несущих судебские обязанности; мыслями его, выраженными в этой статье, я воспользовался в моем предисловии к описи дел Судного отделения Семиреченского областного Правления, которое при сем и прилагаю.

Книга "Философия Общего дела" не литературное и не философское произведение, это призыв к делу, а потому для меня в высшей степени важно знать, какое действие произведет эта книга на Вас и на всех, кто ее прочтет, чтобы установить постоянные сношения с теми, в ком призыв этот возбудит желание принять действительное участие в общем для всех деле» (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 12. Ед. хр. 18).

В ответном письме В. О. Губерт благодарил за присылку книги: «Присланная книга будет сдана в переплет, а затем предложена для чтения поочередно всем судьям и лицам прокурорского надзора, и мнение их, если таковое будет кем-либо изложено, я Вам сообщу» (Там же. К. 6. Ед. хр. 33).

¹⁰⁸ Зачеркнуто рукой Петерсона и сбоку дата отправки: «5-го сентября».

¹⁰⁹ Зачеркнуто рукой Петерсона и сбоку дата отправки: «17 июля».

¹¹⁰ Зачеркнуто рукой Петерсона и сбоку дата отправки: «18 июля».

¹¹¹ Зачеркнуто рукой Петерсона, но даты отправки нет.

¹¹² Сбоку рукой Петерсона дата отправки: «20 июля».

¹¹³ См. примеч. 83.

¹¹⁴ 24 апреля 1907 г. Петерсон выслал Кожевникову свою статью с просьбой, исправив ее, пристроить в журнал «Мирный труд». Позднее Петерсон включил статью, излагавшую ряд положений активного христианства (требование активности человека в деле спасения, заповедь человеческого многоединства по образу Пресв. Троицы, идея христианизации науки) в свою книгу: *Петерсон*, 1—13). Центральное место в статье заняла критика идеи Страшного суда и всеобщности спасения, апология апокатастасиса.

¹¹⁵ Это письмо Кожевникова Петерсону не сохранилось.

¹¹⁶ Ин 12: 24.

¹¹⁷ Речь идет о Поместном соборе Русской Православной Церкви, для подготовки которого Николай II учредил в январе 1906 г. так называемое Предсоборное Присутствие (заседало с марта по декабрь). В 1912—1914 гг. работало Предсоборное совещание, программа которого оказалась нереализованной из-за начала Первой мировой войны. Собор был созван только в 1917 г.

¹¹⁸ Статья «Революция и религия» явилась концентрированным выражением религиозно-философской концепции Д. С. Мережковского, противопоставлявшего «откровению Единобожия», которое в социальной жизни выражается типом самодержавной монархии, «откровение Троичности», идеал «вселенской общности», высшего, укорененного в Боге равенства лиц (Русская мысль. 1907. № 2. С. 64, 84). В статье «Последний святой» речь шла о двух ликах христианства — христианства как отречения, проклятия миру и христианства как любви к миру, по-

печения о Божьем творении, христианства, настаивающего на антагонизме духа и плоти, и христианства, чающего преобразования материальности. Критикуя историческое христианство за спиритуалистический, мироотрицающий уклон («последняя тайна христианской святости *не в приобщении, а в разобщении* со всякою плотью»), Мережковский давал полемическую интерпретацию образа преп. Серафима Саровского, видя в нем носителя аскетически-дуалистического сознания, умаляющего земное перед небесным, человеческое перед Божественным. Впрочем, в финале статьи он смягчал резкость своих упреков, подчеркивая, что тайна подлинной христианской святости еще до конца не раскрыта, и когда она будет раскрыта, когда воссияет «церковь Грядущего Господа», «в этой церкви Серафим благословит нас всех» (Русская мысль. 1907. № 9. С. 13, 22). В статье «О воскресении», которую Петерсон упоминает ниже, Мережковский, вслед за В. Соловьевым и идейно опираясь на его аргументы, выдвинутые в письме к Л. Толстому (см. примеч. 55), называет победу над смертью, всеобщее воскресение, началом которого стало Воскресение Спасителя, тем, что дает смысл миру и бытию человека.

¹¹⁹ Петерсон прислал Кожевникову свою статью «Правда о великом писателе земли русской Л. Н. Толстом», напечатанную в г. Новочеркаске в 1908 г. отдельной брошюрой.

¹²⁰ Речь идет о Михаиле Николаевиче *Петерсоне* (1885—1965), филологе, языковеде, специалисте по общему и сравнительному индоевропейскому языкознанию. М. Н. Петерсон окончил Московский университет в 1913 г. В 1916 — доцент, с 1919 — профессор. Читал курсы по сравнительной грамматике индоевропейских языков, санскриту, литовскому языку, семасиологии, синтаксису русского языка и др. М. Н. Петерсон интересовался идеями Федорова. Во время учебы, а затем работы в Москве общался с Кожевниковым, помогал ему в перепечатке федоровских рукописей, а также в составлении указателя к книге Кожевникова «Буддизм в сравнении с христианством» (Т. 1—2. М., 1916). После смерти Петерсона хранил его архив, в том числе материалы к III тому «Философии общего дела».

¹²¹ В фонде Петерсона в НИОР РГБ (ф. 657. К. 5. Ед. хр. 44) сохранилось упомянутое письмо Петра Алексеевича *Сергеенко* (1854—1930), писателя, литературного критика, публициста, автора книги «Как живет и работает гр. Л. Н. Толстой» (М., 1898). В ответ на сделанное в нем предложение Петерсон послал Сергеенко свою статью «Из записок бывшего учителя». Статья была опубликована с сокращениями (О Толстом. Международный толстовский альманах. М., 1909. С. 257—268).

¹²² Речь идет о статье Федорова «В защиту дела и знания...» (во II томе «Философии общего дела» получила название «Неделание ли или же отеческое и братское дело?»), полемичной по отношению к учению Толстого. В 1894 г. за подписью Петерсона она была представлена в Московский цензурный комитет, но комитет не разрешил ее издание (см.: *Федоров. Доп.*, 298—299). В 1909 г. Кожевников, по просьбе Толстого, отправил статью «В защиту дела и знания...» составителю сборника, однако напечатана она не была. Фрагмент переписки Петерсона с Толстым по поводу данной статьи см. в подборке «Письма разных лиц».

¹²³ Это письмо В. А. Кожевникова не сохранилось.

¹²⁴ *Петерсон Н. П.* <Письмо священника Григория Петрова митрополиту Антонию. СПб., 1908 года> // Туркестанские епархиальные ведомости. Часть неофиц. 1908. 1 мая. Статья была направлена против брошюры известного публициста и проповедника, в которой содержалась резкая критика русской церкви, православия, слитого с самодержавием, превратившегося в телохранителя при «издыхающем строе». За брошюру «Письмо священника Григория Петрова митрополиту Антонию» о Григорий был лишен священнического сана.

¹²⁵ Письмо Л. Н. Толстого Петерсону от 6 июня 1908 и ответное письмо Петерсона от 21 июня см. в антологии ниже.

¹²⁶ Речь идет о митр. Антонии (Храповицком). О статье Петерсона см. примеч. 114.

¹²⁷ В данной статье, впоследствии вошедшей в книгу Петерсона (*Петерсон*, 39—65), ученик Федорова, оценивая свойственный шестидесятиникам пафос делания, «невозможность удовлетвориться заботой лишь о себе и даже заботиться только о близких нам», жажду «общечеловеческой солидарности», в то же время стремился восполнить изъяны выдвигаемого ими общественного и нравственного идеала. Корни зла, подчеркивал Петерсон, не в несовершенном социальном строе, а в самом природном порядке вещей, основанном на борьбе особей, вытеснении, смерти. Соглашаясь с выдвигаемой «реалистами» апологией науки, он 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, созидающий храм...» (*Петерсон*, 46, 59).

¹²⁸ Первый лист письма утрачен. Осип Петрович *Герасимов* (1867—1920) в ноябре 1905 г. был назначен С. Ю. Витте товарищем министра народного просвещения, служил на этом посту до 1908 г. Петр Петрович *Извольский* (1863—1928) работал в качестве обер-прокурора Священного Синода с 1906 по 1909 г.

¹²⁹ Это письмо открывает эпистолярную полемику вокруг идей Федорова, развернувшуюся между Кожевниковым и Петерсоном в 1909 г.

¹³⁰ Речь идет о М. Н. Петерсоне.

¹³¹ Н. П. Петерсон цитирует статью Федорова «О значении обыденных церквей» (вошла в I том «Философии общего дела»).

¹³² Начальные строки тропаря праздника Рождества Христова.

¹³³ См. примеч. 71 к работе Горского «*Федоров и современность*» (*Pro et contra*. Кн. 1. С. 1084).

¹³⁴ Это письмо Кожевникова Петерсону не сохранилось.

¹³⁵ Алексей Николаевич *Куропаткин* (1848—1925) — военачальник, генерал от инфантерии, военный министр (1898—1904), в русско-японскую войну 1904—1905 гг. командовал Маньчжурской армией, затем всеми русскими вооруженными силами на Дальнем Востоке, потерпел поражение под Ляояном и Мукденом, после чего был смещен с поста главнокомандующего.

¹³⁶ Имеется в виду характеристика стиля Федорова, данная С. Н. Булгаковым в статье «Загадочный мыслитель» (см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 392).

¹³⁷ Речь идет о журнале «Мирный труд» и его издатель — историке А. С. Вязигине.

¹³⁸ Второй Всероссийский съезд по педагогической психологии проходил в Санкт-Петербурге 1—5 июня 1909 г. Председателем съезда был невролог и психиатр академик Владимир Михайлович *Бехтерев* (1857—1927).

¹³⁹ Речь идет о церковно-приходской школе грамоты, открытой Петерсоном в 1909 г. при церкви Введения во храм Пресвятой Богородицы (см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 1051).

¹⁴⁰ *Петерсон Н. П.* Моя переписка с гр. Л. Н. Толстым. Вып. 1, 2. Верный, 1909 (второй выпуск вышел под криптонимом «Н. П-н»).

¹⁴¹ Речь идет о выступлениях В. А. Кожевникова перед членами кружка молодежи, сформировавшегося внутри Кружка ищущих христианского просвещения.

¹⁴² *Кожевников В. А.* Исповедь атеиста. По поводу книги Ле-Дантека «Атеизм» (М., 1910). Феликс *Ле-Дантек* (1869—1917) — французский биолог и философ, сторонник биологического детерминизма.

¹⁴³ Речь идет о письме Петерсона от 10 мая 1909 г. Николаю Дмитриевичу *Кузнецову* (1863—1929), юристу, профессору церковного права, автору ряда проектов церковных реформ. Судя по черновику письма, сохранившемуся в архиве Петерсона, Николай Павлович откликнулся на присланные ему Кузнецовым книги, посвященные вопросам преобразований в русской церкви, в том числе созыву церковного Собора: «Никакого нет сомнения, что христианская церковь должна составлять одно во исполнение молитвы Господней — “Да будут все едино” и по образу Пресвятой Троицы. Такова и была первая христианская церковь, церковь апостольская, когда у множества уверовавших было одно сердце и одна душа; при таком состоянии все делалось по общему согласию, без различия апостолов, диаконов, мирян, все они составляли полное единство. Но первая христианская церковь, как основанная только на чувстве, не могла удержаться на первоначальной высоте и должна была ввести внешний закон под видом канонического права. Установление внешнего закона свидетельствует о несогласии, о разделении, о недоверии устанавливающих закон остальным членам церкви, что они сумеют разрешить встречающиеся в жизни вопросы должным, надлежащим образом, свидетельствует и о том, что не разумеющие не обучаются, не просвещаются, а несогласные не убеждаются, но принуждаются к исполнению того, чего одни не понимают и на что другие не согласны. Прогресс будет заключаться не в том, чтобы изменять древние каноны и создавать новые согласно с потребностями, выдвигаемыми жизнью, а в том, чтобы восстановить первоначальное единство душ и сердец, устранившее необходимость каких бы то ни было канонов, какого бы то ни было принуждения; установление такого единства и будет внедрением христианства в жизнь, тогда как установление канонов согласно потребностям жизни было бы узаконением, закреплением и даже усилением порожденного жизнью разделения; таким закреплением разделения и усилением вражды было бы, напр<имер>, собрание в одно учреждение представителей народа, белого духовенства и епископов, из которых “народ и духовенство находятся в нравственно-духовном

разъединении, а белое духовенство, кроме того, разъединено с епископами и настроено по отношению к ним даже враждебно”, — собрать все эти разрозненные и враждебные элементы в одном учреждении для установления новых законов, нормирующих жизнь, значит вызывать их на столкновения, подобные тем, какие происходят у нас в Думе и во всех парламентах. Сохрани Бог от такого духовного парламента! Всякое разделение есть явление противохристианское, а потому установление канонов, законов, правил есть искажение христианства, или, вернее, свидетельствует о том, что христианство исказилось. Первая христианская церковь была основана *только на чувстве*, чтобы закрепить единство, ей *недоставало знания*, а потому на нынешней иерархии, преемниках апостолов, на духовенстве черном и белом, совместно с мирянами, которые приобрели такие знания, что могут стать учителями, лежит обязанность составить из себя собор для развития знаний и внесения их в народ. Только собор этих трех элементов не для установления порядков жизни, а для исполнения общей обязанности учительства, лежащей на них в отношении народа, собор не для рассуждения, а *для общего дела*, может объединить этих ныне разрозненных людей; и это будет истинный собор лучших людей, во главе которого должен стать самодержец, — как об этом говорится в статье “Самодержавие” на стр. 393 (со слов “Борьба с разъединяющим пространством”, 394, 395 и 396 “Философии Общего Дела”). Таким образом, никакого специально-духовного собора не требуется, и патриаршество совершенно ненужное учреждение; нужно не отделение церкви от государства, а полнейшее их единство; никаких реформ и преобразований также не требуется, — требуется одно — пробуждение *сознания, совести* в правящих духовных и светских, требуется, чтобы они сознали, в чем их долг, их обязанность, и предались исполнению долга, а не своему прибытку; нужно призвать к покаянию правящих, и если они покаются и обратятся к исполнению лежащего на них долга, все пойдет надлежащим образом, к лучшему, без всяких внешних перестроек, которые ни к чему, кроме еще большего расстройств, привести не могут. Книга “Философия общего дела” и есть призыв к этому покаянию, к общему всех делу, которое должно объединить всех, и не только верующих, но и неверующих» (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 9. Л. 1—2 об.).

^{143a} *Eo ipso* — тем самым (лат.).

¹⁴⁴ См. примеч. 4.

¹⁴⁵ Необходимое условие (лат.).

¹⁴⁶ Речь идет о письме Петерсона к Л. Н. Толстому от 14 января 1909 г., явившемся полемическим откликом на статью Толстого «Не могу молчать». Письмо было опубликовано в 1-м выпуске брошюры Петерсона «Моя переписка с г-р. Л. Н. Толстым».

¹⁴⁷ Оригинал письма не сохранился. Письмо печатается по копии М. Н. Петерсона, хранящейся в РГАЛИ в фонде А. Л. Вольнского (Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 1086).

¹⁴⁸ Петерсон здесь опирается на трактовку судеб Византии, данную Федоровым в III части «Вопроса о братстве». Высоко ставя достижения догматической мысли первых VIII веков (догмат о Троице, о двух природах и двух волях во Христе, об иконопочитании), он в то же время подчеркивал, что не был раскрыт нравственный, действенный смысл этих догматов — как образцов для человеческого действия. Падение Ви-

зантии, с точки зрения философа, было связано с тем, что вся ее внутренняя история была лишь историей мысли, непрерывным «теологическим диспутом», который был резко отделен от реальной жизни, подчиненной антихристианским началам накопительства, завоевания и розни (см.: *Философия общего дела*. I, 159—163; *Федоров*. I, 158—161).

¹⁴⁹ Под самостоятельностью Петерсон понимает не автономию человеческого «я» от Бога и Его закона, но преодоление зависимости человека от слепых сил падшего естества, которое должно идти через регуляцию природы и духо-телесную, психо-физиологическую регуляцию.

¹⁵⁰ Здесь и далее Петерсон указывает страницы I тома «Философии общего дела».

^{150a} См. примеч. 150 к «Письмам разных лиц».

¹⁵¹ В указанной книжке журнала «Христианское чтение» за 1910 г. были напечатаны главы «Значение сравнительного изучения религий вообще и в применении к христианству» и «Сближение буддизма с христианскою новейшею критикою...», открывавшие капитальный двухтомный труд В. А. Кожевникова «Буддизм в сравнении с христианством» (отд. изд.: Т. I—II. М., 1916).

¹⁵² Речь идет о М. Н. Петерсоне. В 1910 г. В. А. Кожевников и Н. П. Петерсон начали работу над подготовкой к изданию II тома «Философии общего дела».

¹⁵³ Речь идет о статье Н. Ф. Федорова «Музей, его смысл и назначение» (напечатана: *Философия общего дела*. II, 398—473).

¹⁵⁴ Во II томе «Философии общего дела» упомянутые статьи и заметки Федорова о западных и русских мыслителях были помещены в рубрике «Статьи философского содержания».

¹⁵⁵ См. примеч. 153.

¹⁵⁶ Во II том «Философии общего дела» данные статьи и заметки не вошли. Они готовились Кожевниковым и Петерсоном для III тома. Внестоящее время опубликованы в III томе «Собрания сочинений» в рубрике «Статьи о литературе и искусстве».

¹⁵⁷ Статья Федорова «О драмах Ибсена и о сверхискусстве» опубликована в: *Федоров*. III, 518—522. Статья философа о романе *Уида* (под таким псевдонимом печаталась английская писательница Луиза де ла Раме (1839—1908)) «В Мареммах» не сохранилась.

¹⁵⁸ Во II том «Философии общего дела» письма Федорова не были включены. Они готовились для III тома. Ныне вошли в IV том «Собрания сочинений».

¹⁵⁹ Э. Л. Радлов, составитель четырехтомного издания «Письма Владимира Сергеевича Соловьева» (СПб., 1908—1923).

¹⁶⁰ Статья «Идеальный библиотекарь», сообщавшая о докладе А. А. Гинкена (см. примеч. 50 к «Письмам разных лиц») на собрании членов Общества библиотековедения, состоявшемся 25 октября 1910 г. в Санкт-Петербурге в Академии художеств, появилась в указанном номере газеты «Новое время» под рубрикой «В обществах и собраниях». В статье приводились известные отзывы о Федорове Достоевского, Соловьева, Толстого, рассказывалось о его библиотечных проектах, много внимания уделялось личности Федорова, о которой автор писал в преувеличенно восторженных тонах: «Феноменальное бескорыстие, аскетическое презрение к деньгам и безграничная сердечная доброта были отличительными чертами его до гробовой доски» и т. д. В статье также сообщалось, что

«общество библиотековедения постановило увековечить память» Федорова «постановкой портрета его в зале общих собраний».

¹⁶¹ Петерсон послал Толстому отписки следующих своих статей: По поводу книги «Наше преступление» А. И. Родионова // Туркестанские епархиальные ведомости. Часть неофиц. 1910. 1 сент.; Еще по поводу книги Родионова «Наше преступление» // Там же. 1910. 15 сент.; Единение людей может ли быть целью жизни человеческой? // Там же. Письмо Петерсона и ответ Толстого см. в антологии ниже.

¹⁶² См. примеч. 170.

¹⁶³ Речь идет о статьях Петерсона по поводу книги А. И. Родионова «Наше преступление».

¹⁶⁴ Александр Дмитриевич *Нечволодов* (1864—1938) — генерал, историк, действительный член Императорского русского военно-исторического общества, автор книги «Сказания о русской земле» (Кн. 1 — 1909, кн. 2 — 1911), написанной, по словам автора, «с целью дать возможность каждому русскому человеку изучить жизнь и дела своих предков в давние времена», осознать свои корни и предназначение народа русского. Книга удостоилась внимания Николая II, высоко ее оценившего и выразившего пожелание, чтобы новое издание книги было как можно полнее снабжено иллюстрациями. См. также примеч. 208.

¹⁶⁵ Речь идет о статье Н. П. Петерсона «Перекуют ли когда мечи на орала, как предсказывал то древний пророк?» Комментируя мысль американского философа, основателя прагматизма У. Джемса о возможности обращения военной силы на мирные цели, в том числе «на тяжелую борьбу с природою», Петерсон указывал, что задача переоружения армии, обращения ее в естествоиспытательную, регуляторную силу впервые была поставлена в России Федоровым и сетовал на то, что идеи русского философа «до сих пор не обратили на себя внимания». В финале статьи сообщалось: книга «Философия общего дела» «не продается, а высылается даром (под условием — сообщить о произведенном книгою действия) издателями этой книги» — и указывались адреса обоих издателей.

¹⁶⁶ Речь идет о статье А. А. Гинкена «Идеальный библиотекарь» (Библиотекарь. 1911. № 1. С. 12—26).

¹⁶⁷ *Гинкен А. А.* Ветховен. Жизнь. Личность. Творчество. Ч. 1—3. СПб., 1909—1910.

¹⁶⁸ Речь идет о наброске Л. О. Пастернака, сделанном в 1890-е годы в каталожной комнате Румянцевского музея. Набросок впервые был напечатан в журнале «Весы» (1904. № 2. С. 20) вместе со статьей Федорова «Астрономия и архитектура».

¹⁶⁹ В 1911 г. Кожевников работал над переводом с английского книги А. Г. Табрума «Религиозные верования современных ученых. В следующем 1912 г. перевод вышел в свет.

¹⁷⁰ Речь идет о письме Л. Н. Толстого Н. П. Петерсону от 5 октября 1910 г.

¹⁷¹ Петерсон последовал совету Кожевникова. В его книге была напечатана статья «Моя переписка с гр. Л. Н. Толстым» (см. примеч. 140). В этой статье были помещены все письма Толстого Петерсону и ряд писем Петерсона Толстому. Письмо от 5 октября 1910 г. с комментарием Петерсона печаталось в предисловии к книге (*Петерсон*, VII—XII).

¹⁷² Речь идет о сборнике статей Петерсона, в конечном итоге получившем название «Н. Ф. Федоров и его книга "Философия общего дела" в противоположность учению Л. Н. Толстого "о непротивлении" и другим идеям нашего времени» (Верный, 1912).

¹⁷³ Воспоминания И. М. Ивакина не были изданы в 1910-е гг. Впервые они были частично опубликованы в «Литературном наследстве» (Т. 69. Кн. 2. М., 1961). Фрагменты, имеющие отношение к Федорову, воспроизведены в Книжке антологии.

¹⁷⁴ Письмо, о котором здесь идет речь, было написано не самим Толстым, а врачом и другом писателя Д. П. Маковицким, по его поручению. Это письмо от 30 октября 1910 г. было опубликовано в примечании к речи С. Н. Булгакова «На смерть Толстого», произнесенной на собрании памяти писателя в Московском коммерческом институте. Письмо к бывшему толстовцу, обратившемуся на путь православия, Булгаков приводил в подтверждение своей мысли о том, что в последние дни жизни Толстого в нем началась «новая, трудная душевная работа и, быть может, снова ставились под сомнение старые верования» (Русская мысль. 1910. № 2. С. 154, 155).

¹⁷⁵ Речь идет об издании: *Толстой Л. Н. Учение Христа*, изложенное для детей. М.: Посредник, 1908.

¹⁷⁶ В письме В. А. Кожевникову от 29 декабря 1910 г. Н. П. Петерсон сообщал о землетрясении в г. Верном, подчеркивая: «Перенесенное нами бедствие я считаю указанием, что пора отдаться одному, т. е. приведению в порядок всего оставшегося после Н. Ф-ча, а потому и решил подать 4 января в отставку» (Философия бессмертия и воскрешения. Вып. 2. С. 272—273).

¹⁷⁷ Александр Николаевич *Шварц* (1848—1915) — русский государственный деятель, в 1908—1910 гг. — министр народного просвещения.

¹⁷⁸ Во втором томе сборника С. Н. Булгакова «Два града» была перепечатана его статья «Загадочный мыслитель».

¹⁷⁹ Валериан Валерианович *Бородаевский* (1874(1875)—1923) — поэт. Интерес к идеям Федорова проявился у него в конце 1900-х гг. В 1914 г. в I выпуске сборника «Вселенское Дело» было помещено стихотворение Бородаевского «Памяти Н. Ф. Федорова».

¹⁸⁰ Об А. С. Панкратове см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 1042—1043.

¹⁸¹ Валентин Федорович *Булгаков* (1886—1966) — публицист, мемуарист. В январе 1910 г. стал секретарем Л. Н. Толстого. В 1911 г. в Москве вышло первое издание его дневника «У Л. Н. Толстого в последний год его жизни».

¹⁸² См. примеч. 82 к «Письмам разных лиц».

¹⁸³ Сергей (*Щукин*) (1873—1931) — священник церкви Успения пресв. Богородицы в г. Ялте. Друг С. Н. Булгакова, через посредство которого сблизился с религиозно-философскими кругами Москвы. В 1913 г. религиозно-философское издательство «Путь» выпустило книгу С. Щукина «Около Церкви. Сборник статей». Одна из центральных тем книги — христианство как религия преодоления смерти, воскресения, любви к бытию, как радостная весть о преображении. По убеждению о. Сергия, люди должны не только соумирать со Господом, но и совоскресать с Ним: «Когда объединятся около Воскресшего, как объединились около Распятого, тогда Церковь снова возродится» (Указ. соч. С. 120). Тема эта была продолжена во втором сборнике статей священника «Бо-

жеское и человеческое», который вышел в том же книгоиздательстве в 1916 г. Говоря о завете Христа, он подчеркивает, что Спаситель, творя волю Отца и приняв страдание и смерть за грех мира, Сам не проповедовал страдания и смерти. Во Христе, победившем смерть, две воли, Божеская и человеческая, и человек «инстинктивно стремится к Нему, отодвигая пространство и время, презирая болезнь и смерть как ненужное и злое, сильное перед человеком, но ничтожное перед Богом. И может быть, победимое человеком при помощи Бога?» (*Щукин С. П.* Божеское и человеческое. М., 1916. С. 160).

¹⁸⁴ Намерение В. А. Коженикова выпустить свою книгу о Федорове вторым изданием не было осуществлено.

¹⁸⁵ См. примеч. 172.

¹⁸⁶ Еще в сборнике «Около Церкви», ласково и любовно рисуя портреты прихожан, которых священник порой сопровождает от самого рождения до могилы, вглядываясь в бесконечные ряды гробов, о. Сергей (*Щукин*) делился с читателями чувством бесконечного сострадания к каждому из этих умерших, уходящих так «одиноко и бесследно», горячо молился Господу об их упокоении и негодовал на смерть, «последнего страшного врага человечества» (*Щукин С. П.* Около Церкви. С. 54, 58). Сборник «Божеское и человеческое» открывался картиной кладбища: на нем умершие находят свой последний приют, сюда приходят живущие в тоске по родным и близким, «припадают к могилам, целуют землю и стонут, заглушая крики больного сердца». Мотив жалости к тем, кого уже нет на земле, достигал здесь своего апогея: «Где они? Где? Как мало мы знаем об этом, как мало желаем знать. <...> Изучаем жизнь “предков”, исследуем то, что осталось от них в земле, что из слов и дел их живет на земле. Ну, а они сами где?», заботимся о счастье будущих поколений и не думаем о прошедших. «Любите человека в грядущем, но и в прошедшем, — призывает о. Сергей, — любите живого и мертвого», границ любви нет. «Любовь и жалость явились на землю вместе с человеком», без них не может быть жизни (*Щукин С. П.* Божеское и человеческое. С. 140).

¹⁸⁷ Егор Иванович Соколов (1852 — не позднее середины 1920-х гг.) — 1878—1885 гг. — сослуживец Федорова по Румянцевскому музею. С 1885 г. — помощник библиотекаря, а затем библиотекарь библиотеки Московского университета.

¹⁸⁸ *Матвеев С. И.* «Философия общего дела». Учение Н. Ф. Федорова. Харьков, 1912.

¹⁸⁹ *Кузнецов Н. Д.* Забытая сторона дела епископа Гермогена и вопроса о патриаршестве. СПб., 1912.

¹⁹⁰ Текст письма см. в антологии ниже.

¹⁹¹ Петерсон перечисляет статьи Федорова, вошедшие в I том «Философии общего дела».

¹⁹² *Яхонтов А.* Жития святых как образовательно-воспитательное средство и их значение для русской школы с древних времен. Симбирск, 1898.

¹⁹³ Речь идет о брате Петерсона Г. П. Петерсоне.

¹⁹⁴ См. примеч. 140, 171.

¹⁹⁵ 19 декабря 1912 г. в № 293 «Московских ведомостей» была помещена рецензия С. И. Матвеева на книгу Петерсона «Н. Ф. Федоров и его книга “Философия общего дела” в противоположность учению Л. Н. Тол-

стого «о непротивлении» и другим идеям нашего времени». Рецензент, признавая мастерской данную Петерсоном, «бывшим толстовцем», критику толстовства, в то же время указывал на излишнюю увлеченность автора идеями Федорова, который «представлял православное учение общим делом христиан, могущим добиться фактического упразднения смерти в здешнем мире, что уже ни в коем случае не может быть признано соответствующим учению православного христианства». Спустя два дня, 21 декабря 1912 г., в № 295 «Московских ведомостей» было помещено письмо в редакцию «Московских ведомостей», принадлежавшее Петерсону. Петерсон протестовал против определения «бывший толсто-вец», данного ему автором рецензии, указывая, что никогда не разделял взглядов Толстого. Возражал он и против сомнений в православности учения Федорова. Заметка Петерсона была напечатана с примечанием редакции (автором примечания был Л. А. Тихомиров): «Давая место заявлению Н. Петерсона, считаем нужным оговориться, что с мнением его о православности многих идей Н. Ф. Федорова (в изложении г. Петерсона) не можем согласиться».

¹⁹⁶ В личном фонде Н. П. Петерсона в НИОР РГБ хранится указанное письмо к нему С. И. Матвеева: «Позвольте мне, не зная лично Вас, принести свое извинение в допущенных мною в отзыве о Вашей книге ошибках. Я ошибся, сказав, что Вы — «бывший толстовец». Затем я ошибся, сказав, что Толстой предложил Вам прекратить переписку в ответ на Ваше предложение ознакомиться с философией Н. Ф. Федорова. Признаю сделанное мною не только ошибками, но и проявлением моей небрежности. Однако я остаюсь при своем убеждении, что учение Н. Ф. Федорова не может быть признано соответствующим Православию» (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 48).

¹⁹⁷ Весной 1913 г. Н. П. Петерсон был переведен по службе из г. Верного в г. Зарайск Рязанской губернии, где прожил и проработал до июля 1918 г.

¹⁹⁸ 14 марта 1913 г. в № 61 газеты «Московские ведомости» в разделе «Библиография» появилась рецензия Л. А. Тихомирова на вышедший из печати II том «Философии общего дела»:

«Покойный Н. Ф. Федоров многие десятки лет бы хорошо известен всем, работавшим в Московском Румянцевском Музее. Человек большого ума, огромной начитанности, он оставил по себе много рукописей в различной степени отделанности, которые и выходят в томах «Философии общего дела». Но что такое «общее дело»? В мысли Н. Ф. Федорова человечество имеет перед собой некоторое великое «общее дело». Для подготовки его человечеству нужно много поработать над своим политическим и культурным строем, о чем у автора и имеется множество соображений. Но в конце концов «общее дело» увенчивается ни более, ни менее, как всеобщим воскресением всех когда бы то ни было умерших. Произойдет это так. «Сила, извлекаемая из воздушных токов и сообщаемая разным слоям земли, будет производить в них правильные сотрясения, заменяющие нынешние разрушительные землетрясения, которые, однако, открывают ходы водам, собирателям частиц праха умерших. Наука будет разыскивать молекулы, входящие в состав существ, отдавших им («сынам человеческим») жизнь. Воды, выносящие из недр земли прах умерших, сделаются послушными совокупной воле сынов и дочерей человеческих и будут действовать под влиянием лучей света... химические же лучи станут способными к

выбору, то есть под их влиянием сродное будет соединяться, а чуждое отделяться... При управлении или регуляции движениями других, кроме земли, небесных тел, лучевое изображение может быть отражено обратно к земле, где, как мы видели, скрытые в глубине частицы вынесены наружу. Тут-то и начнется строительная деятельность лучей... Лучи носят в себе образы существ живых, а потом умерших... эти-то лучи, встречая частицы, воссоединяют газообразные молекулы атмосферы с твердыми на земле. Процесс, которым бессознательно производилась плесень, станет соединителем частиц в живые тела, коим принадлежали частицы. Но дело воскресения не есть только дело внешних сил, направляемых совокупным разумом всех, но и дело личное каждого, как сына, как родственника. Таким образом, в конце концов — «вся вселенная, одушевленная всеми воскресшими поколениями, будет храмом Бессмертному Троиединству» (с. 247).

Критиковать эти фантазии, затмевающие самого Фурье, нет надобности. Нет надобности отмечать и полное их несоответствие христианскому учению, хотя покойный Н. Ф. Федоров считал себя христианином и вел жизнь церковную. Но эта философия, конечно, все-таки составляет любопытный эпизод в истории мысли современной России. Интерес к книге значительно возрастает от того, что Н. Ф. Федоров, в обосновке своей теории, должен спорить против многих конкурирующих учений, в том числе против графа Л. Толстого. В этой критике как Толстого, так и других он проявляет много остроумия, выражает много тонких замечаний, пока не доходит до своего собственного «пунктика».

Настоящий том содержит 473 страницы, издан с внешней стороны прекрасно.

Л. Т.».

¹⁹⁹ Речь идет о художнике Викторе Михайловиче *Васнецове* (1848—1926), убежденном монархисте.

²⁰⁰ Лев Захариевич *Кунцевич* (1875 [1876]—1918) — епархиальный миссионер, участник монархического движения, член Союза Русского Народа.

²⁰¹ Речь идет об объявлении о выходе в свет II тома «Философии общего дела», напечатанном в № 13 журнала «Бюллетени литературы и жизни» (редактор-издатель В. А. Крандиевский) за 1913 г.

²⁰² Кожевников послал Петерсону статью «К юбилею Румянцевского Музея» (Утро России. 1913. № 77. 3 апреля), отдельная главка которой «Подвижник Музея (Памяти Н. Ф. Федорова)» была посвящена философу всеобщего дела.

²⁰³ Д. Ф. Попов (см. 108 к «Письмам разных лиц») взял на себя труд распространять в Пензе и Пензенской губ. вышедший из печати II том «Философии общего дела».

²⁰⁴ Речь идет об очерке А. М. Коноплянцева «Жизнь К. Н. Леонтьева в связи с развитием его мирозерцания», появившемся в издании «Памяти Леонтьева. Литературный сборник» (СПб., 1911. С. 1—142).

²⁰⁵ Имеется в виду журнал «Бюллетени литературы и жизни», где в № 7 за 1912 г. была опубликована статья «Идея всеобщего спасения от смерти», представляющая собой реферат книги Петерсона «Н. Ф. Федоров и его книга “Философия общего дела” в противоположность учению Л. Н. Толстого “о непротивлении” и другим идеям нашего времени» (Вер-

ный, 1912). Вторая статья под тем же названием (возможно, именно та, о которой говорит Петерсон в данном письме) появилась в № 12 (февраль 1914 г.).

²⁰⁶ Мф 26:39.

²⁰⁷ Речь идет о статье «Один из обойденных героев мысли», появившейся 24 апреля (7 мая) 1913 г. в № 13331 газеты «Новое время». Как выясняется из писем Петерсона к В. В. Розанову, под псевдонимом «М. Креславский» скрывалась падчерица Розанова А. М. Бутягина. Идеями Федорова она заинтересовалась после визита Петерсона к Розанову, имевшего место в начале 1913 г. Сообщая о выходе в свет II тома «Философии общего дела», А. М. Бутягина одушевленно и горячо писала о личности знаменитого библиотекаря Румянцевского музея. Говорила о потрясающем впечатлении, которое в век «беглой поверхностной текучести» производит его книга «с ее величавым слогом, с ее мыслями и чаяниями, ищущими во всем утверждения, жизни, “бытия”, мысли, не принимающей “бывания”», указывала на значение идей Федорова, призывающих «к жизни, ее строительству и творчеству» «в наше время самоубийств, обесценивания и попиранья жизни, разрозненности с семьей, с обществом, с историей».

²⁰⁸ В предисловии к новому изданию «Сказаний о русской земле» (СПб., 1913) А. Д. Нечволодов (см. примеч. 164) писал, что в своих взглядах на русскую историю «во многом находил себе точку опоры, подтверждение и разъяснение в трудах» Федорова. Называя философа, «по уму и истинно христианской душе» «великим и даже великим из великих», он так характеризовал его взгляды: «По глубочайшему убеждению Н. Ф. Федорова, конечным общим делом всего человечества является воскресение из мертвых, которое последует после того, когда наступит на земле всеобщий братский союз, причем в главе его будет стоять русский государь, а Россия станет для всех “родной, милой и дорогой”» (Указ. соч. С. III—IV).

²⁰⁹ В газете «Новое время» указанная статья о Федорове не появилась.

²¹⁰ В газете «Русское слово» 15(28) декабря 1913 г. в 10-летнюю годовщину смерти Федорова А. С. Панкратов поместил статью «Русский Диоген». Жанр газетной статьи диктовал содержание: броское название, запоминающиеся отзывы Толстого и Соловьева, яркая характеристика подвижнического образа жизни философа, описание тех эпизодов его биографии, которые могли быть интересны массовому читателю (реакция на толстовское «Сжечь бы все эти книги» и пр.).

²¹¹ Речь идет о книжном магазине, принадлежавшем акционерной компании «Товарищество А. С. Суворина».

²¹² Михаил Александрович *Таубе* (1869—1962)— историк, правовед (занимался проблемами международного права), философ, сенатор, член Государственного совета.

²¹³ В данной книге журнала «Вопросы философии и психологии» была помещена полемика Петерсона и Е. Н. Трубецкого о Соловьеве и Федорове. О ходе и содержании полемики см. примеч. 128 к «Письмам разных лиц».

²¹⁴ В статье «Несколько слов о Соловьеве и Федорове» в подтверждение своей позиции Трубецкой ссылался на главку работы Федорова «Супраморализм»: «Супраморализм, или объединение для воскрешения <...> в противоположность мистицизму вообще и мистицизму Достоевского и Соловьева — в особенности». О причинах дистанцирования в этой

главе Федорова от Достоевского и Соловьева, равно как и об особенностях трактовки им мистицизма, см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 837).

²¹⁵ Михаил Матвеевич *Стасюлевич* (1826—1911) — историк, публицист и общественный деятель, редактор-издатель журнала «Вестник Европы», в котором в 1890-х гг. сотрудничал В. С. Соловьев. Описываемый эпизод Петерсон вставил в обширное письмо Трубецкому от 21 июля 1913 г., в котором продолжил свою полемику с ним (текст письма см. в антологии ниже).

²¹⁶ Это письмо П. А. Флоренского к Кожевникову не сохранилось.

²¹⁷ Об А. К. Горском и его отношении к идеям Федорова см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 1076—1077.

²¹⁸ Об И. П. Брихничеве см. примеч. к его статье «Дело Иисуса» в разделе «Из истории “Вселенского Дела”».

²¹⁹ Журнал «Новое вино» издавался И. П. Брихничевым в 1912—1913 гг. (вышло 3 номера). В первом номере (от 1 декабря 1912 г.) имя Н. Ф. Федорова еще не было упомянуто, но во втором (январь 1912) оно уже активно звучало, что, по всей вероятности, было связано с тем, что среди сотрудников журнала оказался А. К. Горский. Можно предположить, что именно он заинтересовал И. П. Брихничева идеями Федорова.

²²⁰ Первый выпуск сборника «Вселенское Дело» вышел в свет в Одессе в 1914 г. Подробнее см. комментарий к разделу «Из истории “Вселенского Дела”».

²²¹ Валентин Павлович *Свенцицкий* (1882—1931) — религиозный писатель и мыслитель, один из организаторов Христианского братства борьбы, активный участник Московского религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева. В сборнике «Вселенское Дело» В. П. Свенцицкий участия не принимал: в 1912—1915 гг. он находился за границей.

²²² Мф 3:9.

²²³ Фрагменты переписки Петерсона и М. М. Кроткова см. в антологии ниже.

²²⁴ См. примеч. 213.

²²⁵ В письме Кожевникову от 10—11 июля 1913 г. Петерсон послал стихотворение своего сына М. Н. Петерсона, написанное после просмотра во МХАТе философской трагедии Л. Андреева «Анатэма» (1908). «Между прочим, — пояснял Н. П. Петерсон, — в этом стихотворении очень идеализирован социальный строй, но это не потому, чтобы мой сын, действительно, представлял его себе таким идеальным, а для того, чтобы показать, как все достигнутое без главного, без управления силами природы не надежно, не прочно» (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 10. Ед. хр. 28. Л. 59 об.).

²²⁶ В данном письме В. А. Кожевников разбирает полемику Н. П. Петерсона и Е. Н. Трубецкого в 3 книге журнала «Вопросы философии и психологии» за 1913 г. и последовавший за ней их эпистолярный спор.

²²⁷ См. примеч. 198.

²²⁸ Под второй статьей Петерсона Кожевников имеет в виду его странное письмо Е. Н. Трубецкому от 21 июля 1913 г.

²²⁹ См. в подборке «Письма разных лиц» письмо Трубецкого Петерсону от 28 июля 1913 и комментарий к нему.

²³⁰ Критикуя Федорова за односторонне-человеческий проект воскрешения, Е. Н. Трубецкой подчеркивал, что воскрешение должно быть богочеловеческим делом. Но ведь Федоров и мыслил воскресительный акт именно синергически, равно как никогда не мыслил его без преображения

и вполне подписался бы под тем видением будущего «тела духовного» и будущего обоженного строя творения, которое, опираясь на Соловьева, рисовал Трубецкой: «всеобщее воскресение» как «полное преобразование вселенной, прекращение того хаоса, который выражается не только в исключительном самоутверждении живых существ, но и в *непроницаемости материи*», «полное и коренное изменение не только законов жизни, но и *самых законов вещества*» (Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 3. С. 420). О том, что отношение Трубецкого к Федорову строилось по формуле: «Своя своих не познаша», свидетельствуют не только аберрации, допущенные в его статье о Федорове и Соловьеве. Достаточно вспомнить книгу «Смысл жизни» (М., 1918), в начале которой разворачивается федоровско-соловьевская характеристика падшего порядка природы, в котором «круг жизни с роковой необходимостью замыкается смертью и облекается в форму дурной бесконечности беспрестанно возвращающихся рождений и смертей». Или работу «Умозрение в красках», где Трубецкой характеризует символику храма как преобразенного универсума («Сама вселенная должна стать храмом Божиим. В храм должно войти все человечество, ангелы и вся низшая тварь»), противостоящего царствующей в природе и истории всеобщей войне, и перелагает мысли Федорова о преп. Сергии Радонежском, поставившем храм Пресв. Троицы как зеркало для верующих и вдохновлявшемся Первосвященнической молитвой Спасителя «Да будут все едино»: «Его идеалом было преобразование вселенной по образу и подобию Св. Троицы» (Трубецкой Е. Н. Избранное. М., 1995. С. 327, 330). Более того. Посвятивший книгу «Миросозерцание Вл. С. Соловьева» критическому анализу «романтического утопизма», критиковавший философа, равно как и его современников Федорова и Достоевского, за излишний оптимизм в футурологической сфере, Трубецкой тем не менее последовательно восставал против пассивной, негативистской установки в отношении к историческому процессу. В книге «Смысл жизни», подчеркивая «положительное значение катастрофического в мире, связь глубочайших откровений с крушением человеческого благополучия», он на вопрос: должны ли мы, «сложив руки, ждать того Божьего суда над миром, который провозвещается» являющейся в Откровении «картиной всеобщего разрушения», отвечал твердое «нет»: «Признавая мирской порядок “царством антихриста”, мы отдаем его во власть антихриста»; «отказ от борьбы за мир есть недостойная человека, и в особенности христианина, капитуляция перед господствующим в мире злом». Высказываясь против «нехристианского, фаталистического понимания конца мира», он заявлял: конец мира, сопряженный со вторым пришествием Богочеловека Христа, «не есть простое *прекращение* мирового процесса, а *достижение его цели*» — превращения человечества в Богочеловечество и материи — в Богоматерию. Это не разрушение бытия, а переход его в новое, преобразенное качество. А потому конец не фатально обрушивается на голову *неготового* человечества и *разоренной* земли, а требует встречной активности, встречного движения мира и человека, «высшего подъема энергии в искании Бога и в стремлении к Нему». «Это не какой-либо внешний, посторонний миру акт божественной магии, а двустороннее и при этом окончательное самоопределение Бога к человеку и человека к Богу — высшее откровение творчества Божества и человеческой свободы» (Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1995. С. 285, 287, 288, 292). Подробнее о духовных переключках Трубецкого и Федорова

и о полемике Трубецкого и Петерсона как печальном «недоразумении», наложившем свою печать на многие «последующие интерпретации Федоровских идей», см.: *Морозова Я. В.* «Мечта далекая, но дорогая...» (Два спора о путях спасения) // *На пороге грядущего*. С. 204—211.

²³¹ Речь идет о письме Петерсона Трубецкому от 29—30 июля 1913 г. (см. его в подборке «Письма разных лиц»). Справедливости ради следует отметить, что дилеммы «или Федоров, или апостол Павел» письмо Петерсона не содержало.

²³² Текст письма Петерсону о Виталия (Старкова) см. в подборке «Письма разных лиц».

²³³ Василий Назарович *Каразин* (1773—1842) — общественный деятель и ученый, занимавшийся вопросами метеорологии. О проектах Каразина Федоров много говорит в своих сочинениях.

²³⁴ Мф 28:18.

²³⁵ Текст заметки (а не письма), цитируемой Н. П. Петерсоном, в «Собрании сочинений» Федорова разбит на две части — первая опубликована в III томе (С. 315), вторая — в IV-м (С. 165).

²³⁶ См. примеч. 26.

²³⁷ См. примеч. 139. Иеромонах Виталий, упомянутый в письме Петерсона, был его помощником по школе.

²³⁸ См. примеч. 157 к «Письмам разных лиц».

²³⁹ Это письмо П. А. Флоренского Кожевникова не сохранилось.

²⁴⁰ Сергей Михайлович *Северов* (1865 — после 1918) — военный. Был гренадером Московского полка. Летом 1900 г. переехал в Санкт-Петербург. Член Общества ревнителей военных знаний. С Н. Ф. Федоровым познакомился в доме Кожевниковых. Считал себя учеником философа.

²⁴¹ Речь идет о книжных магазинах торговой фирмы «Товарищество М. О. Вольф».

²⁴² Речь идет о статье В. В. Розанова «В полусвете ученых кафедр», поводом к которой послужил юбилей газеты «Русские ведомости». Утверждая всеобъемлющий смысл слова «культура» (оно «объемлет все теплое на земле, всю любовь человеческую к вещам, к предметам от гребня на волосах крестьянки Лациума (“colo” — украшаю) до нашего православного богослужения (“colo” — почитаю Бога)), он указывал на сужение и опoшление этого слова в современной цивилизации, на нечуткость к нему ученого, профессорского сознания. «Русские ведомости» — цитадель «профессоров без отечества», здесь говорят о всевозможных технических усовершенствованиях, но забывают о духовной и культурной почве явлений (Новое время. 1913. № 13470. 11 (24) сент.).

²⁴³ В октябре 1913 г. В. Н. Хомуцкий (*Хомуцкий*) написал статью «Призыв жизни», посвященную Н. Ф. Федорову (ее текст вместе с письмами Хомуцкого Петерсону см. в антологии ниже).

²⁴⁴ Речь идет о письме Н. Ф. Федорова Н. П. Петерсону, написанном не позднее 10 февраля 1876 г. (*Федоров*. IV, 204—205).

²⁴⁵ Петерсон прислал Кожевникову рукопись своей статьи «По поводу статьи кн. Е. Н. Трубецкого “Несколько слов о Соловьеве и Федорове” (Ответ Н. П. Петерсону)» с просьбой передать ее П. А. Флоренскому для напечатания в журнале «Богословский вестник».

²⁴⁶ О серии статей С. А. Голованенко об учении Федорова см. в наст. книге примеч. к его статье «Философ и философия общего дела», а также: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 33—35.

²⁴⁷ Епископ *Феодор* (Поздеевский) (1876—1935)—с 1909 г. ректор Московской духовной академии. Один из участников Кружка ищущих христианского просвещения.

²⁴⁸ В №4 «Богословского вестника» за 1914 г. была опубликована первая статья С. А. Голованенко из его работы о Федорове. Статья носила название «Философия смерти и воскресения (Проективизм Н. Ф. Федорова)».

²⁴⁹ *Кротков М.* Философия общего дела (К 10-летию со дня смерти Н. Ф. Федорова) // Странник. 1914. № 2. С. 266—276. Статья начиналась описанием личности Федорова, стремившегося, по словам автора, в жизни исполнять свой призыв «не для себя и не для других, а со всеми и для всех», а затем давала краткое, но ясное и цельное изложение учения всеобщего дела.

²⁵⁰ Речь идет о письме М. М. Кроткова Н. П. Петерсону от 7 мая 1914 г. (текст его см. в антологии ниже).

²⁵¹ В 1 выпуске сборника «Вселенское Дело» было опубликовано «Предисловие к изданию письма Достоевского», написанное Федоровым в 1897 г. и тогда же напечатанное в воронежской газете «Дон» вместе с самим письмом Достоевского Петерсону от 24 марта 1878 г. В том же выпуске под заглавием «О больнице» было помещено и письмо Федорова Петерсону, датируемое временем не позднее 10 февраля 1876 г., в котором речь шла о «больнице как об одном из средств к объединению прихода».

Свое недовольство сборником Петерсон выражал и в письме М. Н. Петерсону: «Относительно *Вселенского Дела*, я думаю молчать, говорить с ними не стоит. Жалко, что мы дали статью Н. Ф-ча и письмо. Почему этот сборник посвящен Н. Ф-чу, понять нельзя,—большинство статей против дела, к которому призывает Н. Ф-ч, и знаменосцами какого дела г<оспо>да Брихничевы называют себя, понять мудрено» (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 5. Ед. хр. 29. Л. 4 об.).

²⁵² *Хлудов В. А.* Чему учил Иисус Христос. Царствие Божие // Вселенское Дело. Вып. 1. Одесса, 1914. С. 3—24 (2-я пагинация).

²⁵³ *Горностаев А.* Тяга земная // Там же. С. 140—207. Под псевдонимом «Горностаев» печатался А. К. Горский.

²⁵⁴ *Голованенко С. А.* Православие и культ предков // Богословский вестник. 1914. № 5. С. 83—109. В письме Кожевникову от июня 1914 г. Петерсон указывал допущенные в данной статье искажения в цитатах из сочинений Н. Ф. Федорова, зачастую носившие смысловой характер (Н. П. Петерсон — В. А. Кожевникову. Июнь 1914 // НИОР РГБ. Ф. 657. К. 10. Ед. хр. 29. Л. 59—59 об.).

²⁵⁵ Речь идет о статье Н. Ф. Федорова «Неделание ли или же отеческое и братское дело?». Значительную часть этой статьи составил разбор сочинения крестьянина Т. М. Бондарева «Трудолюбие, или Торжество земледельца».

²⁵⁶ Речь идет о статье Петерсона, написанной в качестве полемиического отклика на серию статей С. А. Голованенко в «Богословском вестнике». Кожевниковым статья была выпущена отдельной брошюрой под заглавием «О религиозном характере учения Н. Ф. Федорова» (М., 1915).

²⁵⁷ Статья по поводу Е. Н. Трубецкого в брошюру включена не была.

²⁵⁸ Л. М. Лопатин.

²⁵⁹ В 1843—1846 гг. в Ришельевском лицее учился однофамилец Федорова. Сам философ поступил туда в 1849, а в 1852 г. вышел из лицея, не окончив курса.

²⁶⁰ Голованенко С. А. Тайна сыновства (О христианстве Н. Ф. Федорова) // Богословский вестник. 1915. № 3. С. 498—516. Далее в своем письме Кожевников разбирает эту статью с указанием страниц публикации.

²⁶¹ Мф 28: 19.

²⁶² Речь идет о первом варианте статьи Петерсона «Христианство Н. Ф. Федорова, автора философии Общего дела» (По поводу статьи С. Голованенко в «Богосл. Вестнике» 1915 г., март, под заглавием «Тайна сыновства (О христианстве Н. Ф. Федорова)». Руководствуясь советами Кожевникова, Петерсон переделал статью (см. его письмо Кожевникову от 8 апреля 1915).

²⁶³ Толковый типикон: объяснительное изложение Типикона с историческим введением. Вып. 1, 2. Киев, 1910, 1913 (вып. 3 вышел в свет в 1915 г.). Составитель — М. Н. Скабалланович.

²⁶⁴ Речь идет об окончательном тексте статьи Петерсона «Христианство Н. Ф. Федорова, автора философии Общего дела». Статья вместе с возражением на нее С. А. Голованенко «Ответ Н. П. Петерсону» была напечатана в № 1 «Богословского вестника» за 1916 г.

²⁶⁵ Письмо Ф. Д. Самарина Петерсону от 12 марта 1915 см. в антологии ниже.

²⁶⁶ Речь идет о письме Петерсона Розанову от 25 апреля 1915 г. К письму приложена статья Петерсона «“Воскресение” и “Господи, помилуй”» (РГАЛИ. Ф. 419 (Розанов). Оп. 1. Ед. хр. 569. Л. 28—33 об.).

²⁶⁷ Указанное письмо В. В. Розанова Петерсону не сохранилось.

²⁶⁸ В статье «Из армии и возле армии», входящей в книгу «Война 1914 года и русское возрождение» (Пг., 1915), В. В. Розанов поместил со своими комментариями письма ему разных лиц из армии, с территорий военных действий или из тыла. В десятом разделе этой статьи печаталось письмо Петерсона Розанову от 27 июля 1914 г. и приложенная к письму проповедь священника Благовещенской церкви г. Зарайска о. Сергия (Субботина), в которой он призывал, руководствуясь Христовой заповедью о любви, оказать всем миром помощь родственникам призывников. В примечании к тексту проповеди Розанов подчеркивал: «Такое отношение приходского батюшки к своим прихожанам соединяет всех их в близкую, теплую семью, где никому не холодно, где каждый поданный кусок хлеба попадает в голодный рот и где нет места тщеславию уже потому, что все это никому, кроме самих прихожан, неизвестно». Текст письма и проповеди с пометами Розанова хранится в архиве писателя (РГАЛИ. Ф. 419 (Розанов). Оп. 1. Ед. хр. 569. Л. 21—26).

²⁶⁹ Речь идет о статье С. А. Голованенко «Проект или символ? (О религиозном проективизме Н. Ф. Федорова)». Статья была напечатана в «Богословском вестнике» (1915. № 6. С. 294—314) и завершала цикл его статей об учении Федорова. В своем письме Кожевников разбирает данную статью, указывая в тексте страницы «Богословского вестника».

²⁷⁰ Речь идет о статье Н. А. Бердяева «“Религия воскрешения”. Философия общего дела Н. Ф. Федорова» (Русская мысль. 1915. № 7. С. 75—120).

²⁷¹ Ф. О. Д. — здесь и далее «Философия общего дела».

²⁷² Это письмо Флоренского и ответ Петерсона см. в антологии ниже.

²⁷³ Петерсон посылал в «Русскую мысль», главным редактором которой был П. Б. Струве, свою статью, разбирающую две статьи о Федорове Н. А. Бердяева — «Религия воскресения» и «Пророчества Н. Ф. Федорова о войне». Рукопись статьи ныне хранится в Московском архиве А. К. Горского и Н. А. Сетницкого. Черновик сопроводительного письма от 25 ноября 1916 г. находится в архиве Петерсона (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 15).

²⁷⁴ Петерсон просил Кожевникова передать через его сына М. Н. Петерсона статьи Н. Ф. Федорова, печатавшиеся в 1890-е гг. на страницах воронежской газеты «Дон» и в 1900—1902 гг. на страницах газеты «Асхабад». Повторная просьба о статьях содержится в письме Петерсона от 17—23 января 1916 г.

²⁷⁵ По всей вероятности, речь идет о статье Федорова «К отрицанию разъединения. Свобода совести — свобода на ложь и на рознь», готовившейся Петерсоном для III тома «Философии общего дела». Но, возможно, Петерсон имеет в виду и собственную статью «О свободе совести» (Асхабад. 1902. № 8. 8 янв.), в которой он опирался на мысли Федорова.

²⁷⁶ Статья Юрия Александровича *Колемина*, общественного и государственного деятеля и дипломата, бывшего секретаря Российского посольства в Мадриде, «Авторитет в вопросах веры» была опубликована в майской книжке «Богословского вестника» за 1915 г. Доклад, о котором здесь идет речь, прозвучал на собрании *Братства Святителей Московских Петра, Алексия, Ионы, Филиппа*, учрежденного в 1909 г. Председателем Совета Братства был Ф. Д. Самарин.

²⁷⁷ Речь идет о священнике Владимире (*Востокове*) (1868—1957), церковно-общественном деятеле, редакторе-издателе духовно-литературного ежемесячника «Отклики на жизнь» (1911—1917) и общественно-литературной газеты «Рассвет» (затем переименована в «Славянофил»).

²⁷⁸ Пс 109:4.

²⁷⁹ В первом случае имеется в виду Н. Д. Кузнецов, во втором — о Владимире (Востоков). С 1913 г., будучи переведен из Москвы в Коломну за резкую критику положения дел в русской церкви и выступления против Григория Распутина в журнале «Отклики на жизнь», находился в конфликте с главой Московской епархии митр. Макарием (Невским). Конфликт, усугубленный продолжавшимися на страницах журнала нападки на церковные власти и духовенство, а также новыми выступлениями против Распутина, закончился созданием комиссии, разбиравшей дело протоиерея Востокова и вынесшей негативное заключение о его деятельности.

²⁸⁰ См. примеч. 275.

²⁸¹ Речь идет о письме Петерсона от 17—23 января 1916 г.

²⁸² Вместе с письмом от 17—23 января 1916 г. Петерсон послал Кожевникову вырезку из газеты «Новое время» от 10(23) января 1916 г. с обзорной статьей «Церковная жизнь в 1915 году».

²⁸³ Это намерение Н. П. Петерсона не было осуществлено.

²⁸⁴ См. примеч. 264.

²⁸⁵ В заметке, оформленной в виде «Письма в редакцию» «Нового времени» (Новое время. 1916. 6(19) марта), а также и в предыдущем письме «Академия наук и наука» (Новое время. 1916. 25 февраля (9 марта)), проф. А. Броизов упрекал Академию наук в отвлеченности, в том, что

она представляет собой «как бы лишь канцелярию при науке», и призывал академиков к «строго научной» разработке вопроса: «В чем смысл жизни? Как нам жить?»

²⁸⁶ Вероятно, ошибка памяти или описка. В № 55 газеты «Русское слово» от 8 марта 1916 г. нет заметки, о которой говорит Петерсон.

²⁸⁷ Имеется в виду письмо Федорова о больнице (см. примеч. 251).

²⁸⁸ О данном письме Соловьева см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 888—891. Упоминаемый выше Петерсоном А. А. Мощанский был автором статьи «Мысли и предсказания Н. Ф. Федорова» (*Русская мысль*. 1914. № 12).

²⁸⁹ Речь идет о статье Н. А. Бердяева «Смерть и Воскресение», напечатанной в пасхальном номере газеты «Утро России» от 6 апреля 1916 г. Подчеркнув, что «никогда еще за всю историю мира не было такого царства смерти», как в годы Первой мировой войны, когда «вся энергия человеческая, вся изобретательность человеческая направлена на убийство живых, а не на воскрешение мертвых», он рассматривал текущий момент как крестный момент в истории мира, лишь пройдя через который человечество может «воскреснуть к новой жизни». Вторая часть статьи была посвящена учению Федорова. «День Светлого праздника, — писал Бердяев, — год самой страшной из войн должен вызывать память о замечательном, но все еще мало известном русском мыслителе Николае Федоровиче Федорове, провозвестнике религии воскрешения. Н. Ф. Федоров — характерно русский мыслитель, и он выразил самые заветные русские упования. Не русская ли это идея о всеобщем спасении и всеобщем воскрешении? Все силы хотел направить Н. Ф. Федоров на воскрешение умерших предков, которым мы должны уплатить долг свой, ибо вся культура наша создается на могилах, на трупах умерших отцов зиждится весь прогресс наш. Должно быть не только воскресение, но и *воскрешение*, т. е. активное участие человечества в божественном деле восстановления жизни. Мысль Н. Ф. Федорова головокружительно-дерзновенна. Всю жизнь человеческую хочет он превратить во внехрамовую Пасху. Орудия истребления и смерти хочет он превратить в орудия воскрешения и жизни. Всем существом своим хочет он замирения человечества, объединения в общем деле, восстановления родства и братства между людьми. И все средства и орудия, направленные на войны, на раздоры, на насилия между людьми, хотел бы он направить на овладение мировыми пространствами и регуляцию стихийных сил природы. <...> Самый проект воскрешения, как он развивается Н. Ф. Федоровым, может казаться безумной утопией и отталкивать, но воодушевляющий его религиозный и моральный пафос велик и прекрасен. <...> Н. Ф. Федоров совсем не пасифист, он предсказал мировую войну, он — человек воинственного духа, и сама регуляция природы человеком и воскрешение умерших отцов представлялась ему войной против стихийных и неразумных сил. В этих новых оживляющих войнах должен человек проявить еще большую изобретательность и еще большую воинственную активность. У русских нет пафоса войны, завоевания и истребления. Русские не изобретательны в создании орудий смерти. В этом всегда русские отстают от германцев. Идея же Н. Ф. Федорова о воскрешении всех умерших — характерно русская религиозная идея. Она не могла возникнуть на западно-католической почве. В религиозном складе русского народа есть пафос воскресения. Пасха занимает большее место в духовной жизни русского народа, чем в мире католическом. Правда, русский на-

род доньше более уповал на воскресение, чем активно направлял свою волю к воскресению, к овладению стихиями для возрождения и развития жизни. Но не значит ли это, что силы русского народа дремали, что не вошел он еще в мировую жизнь со своей жаждой воскресения? Нет в мире другого источника воскресения кроме Воскресения Христова. Но тайна Воскресения совершается не только над человеком, она совершается и самим человеком. Человек должен идти к Воскресению всей совокупностью своих духовных сил, должен быть воскресителем. В божественной мистерии жизни светлый праздник Воскресения свершается в Христе и в человеке, вверху и внизу, как действие Божие и как действие человеческое. <...>».

²⁹⁰ Потерпев неудачу с публикацией ответа Бердяеву, Петерсон отправил П. Б. Струве рукопись обширной статьи «Н. Ф. Федоров и его книга «Философия Общего Дела»». На основании обнаруженного нами в процессе подготовки II книги антологии черновика письма Петерсона Струве (Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 16) можно сделать вывод, что текст, напечатанный в I книге антологии как текст воспоминаний Петерсона о Федорове (С. 132—151), на деле представляет собой статью для «Русской мысли»: оригинальное его название — «Н. Ф. Федоров и его книга «Философия Общего Дела»», и занимает он, как следует из того же письма, 109 страниц; кроме того, под статьей стоит дата 12 февраля, а именно в середине февраля Петерсон отправил Струве статью об учении Федорова).

²⁹¹ В конечном итоге, Петерсон сам сократил и переделал статью. Эту статью, занявшую теперь нее 109, а 30 листов, он переслал Струве (Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 16). Статья напечатана не была.

²⁹² Речь идет о двухтомном исследовании Кожевникова «Буддизм в сравнении с христианством».

²⁹³ Н. П. Петерсон занимался перепиской рукописей и писем Федорова для III тома «Философии общего дела».

²⁹⁴ Диагноз «рак желудка» был поставлен Кожевникову осенью 1916 г. В июле 1917 г. он скончался.

²⁹⁵ Речь идет о статье Н. Ф. Федорова «Несколько предположений по поводу ноябрьских падающих звезд» (Асхабад. 1899. № 298).

²⁹⁶ См. письмо Петерсона Кожевникову от 8 января 1916 г. и примеч. 288.

²⁹⁷ Речь идет о статье В. В. Розанова «Около трудных религиозных тем» (Новое время. 1916. № 14524. 12(25 августа)), в которой давалась высокая оценка деятельности «братства молодых московских славянофилов, представленных П. А. Флоренским, С. Н. Булгаковым, В. Ф. Эрном, В. А. Кожевниковым, Новоселовым, Цветковым, Дурылиным, Д. Д. Муретовым».

²⁹⁸ Сергей Сергеевич Глаголев (1856—1937) — профессор Московской духовной академии по кафедре апологетики.

²⁹⁹ Статья «Предкремлевский Московский Румянцевский Музей и памятник основателю этого музея в самом Кремле», из которой делает Петерсон давнюю выписку, опубликована: Федоров III, 111—115. Цитируемое место находится на с. 114.

³⁰⁰ Речь идет о проповеди архиепископа Харьковского Амвросия Ключарева (1821—1901), произнесенной в церкви Харьковского университета 17 января 1892 г. Архиепископ призывал «с сознанием своей ограниченности и с благоговением» относиться к природным законам, «данным от Бога», а не стараться «повелевать» ими. В заключительных словах

проповеди Амвросий прямо выступил против опытов по искусственному вызыванию дождя, о которых в 1891 г. писала русская пресса: «Не гордитесь перед православным народом, молящимся Господу на сухих своих полях о ниспослании дождя: он знает, что делает, а бойтесь этой дерзости, которая хочет привлечь дождь с неба пушечными выстрелами» (Прибавления к Церковным ведомостям. 1892. № 5. С. 174). Федоров разбирает эту проповедь в 1 части «Вопроса о братстве...» (Федоров. I, 38—39).

³⁰¹ Это письмо Кожевникова Петерсону не сохранилось.

³⁰² Цитируемая заметка Федорова о книге М. И. Хитрова, вышедшей в свет в Москве в 1893 г., опубликована: Федоров. I, 376—377. Приведенная цитата находится на с. 377.

³⁰³ Точное название статьи Мощанского «Мысли и предсказания Н. Ф. Федорова».

³⁰⁴ Текст о Федорове, опубликованный в качестве самостоятельной статьи в № 16.118 газеты «Биржевые Ведомости» за 1917 г., вошел в книгу С. Н. Булгакова «Свет невечерний: Созерцания и умозрения» (М., 1917).

³⁰⁵ 2 марта 1917 г. был подписан манифест об отречении Николая II.

Письма разных лиц

Письма, входящие в данную подборку, разнообразны. Они передают первую, непосредственную реакцию на знакомство с философией Федорова, содержат сведения о восприятии его идей как в ученых кругах, так и рядовыми, простыми людьми, касаются биографии мыслителя и его духовного облика.

¹ Печатается по: НИОР РГБ. Ф. 386. К. 99. Ед. хр. 17. Л. 38. Сергей Александрович Поляков (1874—1948) — инженер, переводчик, коллекционер, владелец издательства «Скорпион». С Федоровым познакомился через Н. Н. Черногубова. В 1902 г. субсидировал перепечатку рукописей Федорова для тома его сочинений в издательстве «Скорпион» (издание не было осуществлено).

² Траурные объявления о кончине Н. Ф. Федорова и А. В. Евреинова, Суджанского предводителя дворянства, были помещены 16 декабря 1903 г. в разделе объявлений газеты «Русские ведомости» (№ 345). Объявление о кончине Федорова было также помещено в этот день в газете «Московские ведомости» (№ 344, в том же номере был напечатан и некролог Федорова Г. П. Георгиевского), а А. В. Евреинова — в газете «Новое время» (№ 9981).

³ Печатается по: НИОР РГБ. Ф. 386. К. 99. Ед. хр. 17. Л. 18.

⁴ В. Я. Брюсов был главным редактором журнала «Весы».

⁵ Печатается по: НИОР РГБ. Ф. 386. К. 76. Ед. хр. 17. Л. 11—12. О Ю. П. Бартеве см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 988—989.

⁶ Речь идет о некрологе Н. Ф. Федорова, написанном Н. Н. Черногубовым; опубликован в № 1 журнала «Весы» (текст некролога: *Pro et contra*, Кн. 1. С. 129).

⁷ Печатается по: РГАЛИ. Ф. 46. Оп. 1. Ед. хр. 596. Л. 133.

⁸ В № 3 «Русского архива» за 1904 г. было опубликовано письмо Ф. М. Достоевского Н. П. Петерсону от 24 марта 1878 г., явившееся откликом на присланное ему учеником Федорова изложение идей философа всеобщего дела. К публикации письма П. И. Бартевев сделал следу-

ющее примечание: «Не знаем, что на это отвечал Н. П. Петерсон» (Там же. С. 403). Тогда Н. П. Петерсон написал редактору «Русского архива» отдельное письмо, излагая историю своего обращения к Достоевскому и последующей работы Федорова над ответом писателю (опубликовано: Русский архив. 1904. Кн. 2. № 5—6. С. 300—301).

⁹ Печатается по: НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 73. Л. 2. Петр Яковлевич *Циркунов* — публицист, в 1900—1902 гг. принимал участие в полемике вокруг идей Н. Ф. Федорова в газете «Асхабад» (см.: *Федоров. П.* 439—441, *Доп.*, 165—175).

¹⁰ По всей вероятности, одна из этих статей Петерсона — «Истинный христианин нашего времени» (Туркестанские епархиальные ведомости. 1907. 15 авг.), вторая (полученная в рукописи) — статья, посвященная чтением работ Федорова в покоях преосв. Димитрия (Абашидзе) (см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 381—390). Печатаемый фрагмент письма П. Я. Циркунова является откликом на сообщение Петерсона об этих чтениях.

¹¹ Письма Петерсона В. В. Розанову печатаются по: РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 569. Данная единица хранения содержит 12 писем (хронологические рамки — 1906—1916). На письмах имеются пометы Розанова. Письма Розанова Петерсону, за исключением одной маленькой записки, не сохранились. Об отношении В. В. Розанова к Н. Ф. Федорову см.: *Гачева А. Г.* «Повернуть все христианство от пятницы к воскресенью...» (В. В. Розанов и Н. Ф. Федоров) // *Наследие В. В. Розанова и современность*. М.: РОССПЭН, 2008).

¹² Речь идет о статье В. В. Розанова «Памяти Ф. М. Достоевского» (Новое время. 1906. № 10730. 27 янв. (9 февр.)).

¹³ Петерсон упоминает статью публициста Лазаря Константиновича Попова (псевд. — *Эльпе*), сотрудника «Нового времени», на протяжении ряда лет печатавшего в этой газете свои «Научные письма». Разбирая письмо В. С. Соловьева Л. Н. Толстому «о бессмертии и воскресении» (см. примеч. 55 к переписке Кожевникова и Петерсона), Л. К. Попов указывал на то, что идеи религиозного мыслителя перекликаются с теми выводами, к которым приходят сторонники «нового направления в естествознании», отстаивающие идею целесообразности эволюции, ее векторный, восходящий характер, роль духовного начала в возникновении и совершенствовании жизни. Вершиной этого совершенствования, полнотой проявления духовного в материальном и будет, подчеркивал автор статьи, бессмертие и воскресение.

¹⁴ Печатается по: НИОР РГБ. Ф. 657. К. 5. Ед. хр. 40. Л. 1—2. Григорий Павлович *Петерсон* — брат Н. П. Петерсона, врач, краевед. В 1870-х — начале 1880-х гг. — городской врач г. Керенска. Затем служил в Инсарском (до 1888 г.) и Саранском уездах уездным врачом. С начала 1880-х гг. занимался историей Керенского края, перенимая эстафету у Федорова и Петерсона. Ряд собранных ими материалов использовал в «Историческом очерке Керенского края» (1882). Периодически печатался в «Пензенских губернских ведомостях», выступая главным образом со статьями краеведческого характера.

¹⁵ Речь идет о I томе «Философии общего дела».

¹⁶ Фрагменты писем В. А. Кожевникова Ф. Д. Самарину печатаются по: НИОР РГБ. Ф. 265. К. 191. Ед. хр. 4.

¹⁷ Речь идет о Кругжке ищущих христианского просвещения.

¹⁸ Печатается по: *Толстой*. 78, 48.

¹⁹ Н. П. Петерсон прислал Л. Н. Толстому свою брошюру «Правда о великом писателе земли русской — гр. Л. Н. Толстом, к 55-летнему юбилею его литературной деятельности» (Новочеркасск, 1908), резко полемичную по отношению к религиозно-этическому учению писателя.

²⁰ Брошюра содержала полемический разбор легенд Л. Н. Толстого «Ассирийский царь Ассархадон», «Три вопроса» и «Труд, смерть и болезнь».

²¹ Неточная цитата из 1 послания ап. Иоанна (1 Ин. 11:14—15).

²² Это и последующие письма Петерсона Л. Толстому печатаются по: Государственный музей Л. Н. Толстого (Далее ГМТ).

²³ Петерсон вспоминает о своей встрече с Л. Толстым в апреле 1899 г. в Москве (описана в совместной статье Федорова и Петерсона «Разговор с Л. Н. Толстым»: *Федоров*. IV, 33—37).

²⁴ См. примеч. 122 к переписке Кожевникова и Петерсона.

²⁵ Ошибка памяти. В Московский цензурный комитет статья Федорова представлялась Петерсоном в 1894 г. (см.: *Федоров. Доп.*, 298—299; здесь же приведены суждения цензоров).

²⁶ См. письмо Петерсона Кожевникову от 24 июня 1908 и примеч. 114.

²⁷ Содействия Петерсону в публикации его статьи Л. Толстой не оказал.

²⁸ О С. М. Северове см. примеч. 240 к переписке Кожевникова и Петерсона. Все письма Северова Петерсону, опубликованные в данном разделе, печатаются по: НИОР РГБ. Ф. 657. К. 5. Ед. хр. 43.

²⁹ 6 мая — день рождения императора Николая II.

³⁰ Публицист Михаил Осипович *Меньшиков* (1859—1918) с апреля 1901 г. был сотрудником газеты «Новое время», вел в ней рубрику «Из писем к ближним».

³¹ Здесь и далее в письмах Северова и других «Владимир Александрович» — В. А. Кожевников.

³² Фрагменты писем С. Н. Булгакова П. А. Флоренскому печатаются по: Архив священника Павла Флоренского. Вып. 4. Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергеем Николаевичем Булгаковым. Томск, 2001. С. 25—26.

³³ См. примеч. 121 к переписке Кожевникова и Петерсона.

³⁴ См. примеч. 122 к переписке Кожевникова и Петерсона.

³⁵ См. примеч. 124 к переписке Кожевникова и Петерсона.

³⁶ См. примеч. 26.

³⁷ Печатается по: *Толстой*. 78, 154—155.

³⁸ Письмо Толстого Кожевникову от 6 июня 1908 г. см.: *Толстой*. 78, 156. На это письмо Кожевников ответил 6 июля, что статьи разыскать пока не может, но, как только отыщет, пришлет (ГМТ).

³⁹ Печатается по: Петерсон, 98. Николай Николаевич Гусев (1882—1967) — историк литературы, биограф Л. Н. Толстого, мемуарист. В 1907 г. стал личным секретарем Толстого, отвечал на ряд писем писателю.

⁴⁰ Печатается по: НИОР РГБ. Ф. 386. К. 89. Ед. хр. 55.

⁴¹ Печатается по: Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М., 1997. С. 182.

⁴² Речь идет о статье С. Н. Булгакова «Загадочный мыслитель (Н. Ф. Федоров)» (Московский еженедельник. 1908. 5 дек.).

⁴³ Всеволод Евграфович *Чешихин* (1865—1934) — писатель, юрист, музыковед, критик, публицист, автор «Истории русской оперы» (1902).

Основатель и редактор-издатель международного ежемесячного журнала «Всемирный союз». Письма В. Е. Чешихина Н. П. Петерсону печатаются по: НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 74.

⁴⁴ Печатается черновик письма Петерсона В. Е. Чешихину, сделанный на обороте его письма от 6 января (Там же. Л. 4 об.).

⁴⁵ Письма М. Н. Петерсона Н. П. Петерсону печатаются по: НИОР РГБ. Ф. 657. К. 5. Ед. хр. 42; к. 6. Ед. хр. 52. О М. Н. Петерсоне см. примеч. 120 к переписке Кожевникова и Петерсона.

⁴⁶ 3 июля 1909 г. М. Н. Петерсон писал отцу: «Я теперь из Ф. О. Д. выписал места, где говорится о языке, и из филологических книг, которые у меня есть, привожу мнения согласные и не согласные с Н. Ф. Кончу — пришлю» (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 5. Ед. хр. 42. Л. 6—6 об.). В архиве Н. П. Петерсона сохранилась статья М. Н. Петерсона «О всемирном языке», датированная 17 июля 1909 г., где рассматривается мысль философа о создании единого языка через реконструкцию праязыка (Там же. К. 1. Ед. хр. 64).

⁴⁷ Рим 14:22.

⁴⁸ Обнаружить эту заметку В. Е. Чешихина нам не удалось.

⁴⁹ По желанию (*лат.*).

⁵⁰ Алексей Антонович *Гинкен* — библиограф, член Санкт-Петербургского библиографического кружка, историк библиотечного дела. В 1911 г. напечатал в №1 журнала «Библиотекарь» статью о Федорове под названием «Идеальный библиотекарь — Николай Федорович Федоров (Краткая характеристика покойного как человека и библиотекаря, по литературным данным)». Письмо А. А. Гинкена Н. П. Петерсону печатается по: НИОР РГБ. Ф. 657. К. 5. Ед. хр. 34.

⁵¹ Младший сын С. Н. Булгакова Ивашечка умер в Крыму 27 августа 1909 г. от дизентерии.

⁵² См. в наст. книге письма Кожевникова Петерсону от 20 сентября 1909 и Петерсона Кожевникову от 4 июля и 5 ноября 1909.

⁵³ *Кожевников В. А.* О значении христианского подвижничества в прошлом и настоящем (Христианское чтение. 1909. № 8—9; отд. изд.: Ч. 1—2. М., 1910).

⁵⁴ Цитата из стихотворения В. А. Кожевникова «Цель жизни» (1898). Опубликовано: Русский вестник. 1898. № 11—12 (републикация: *Федоров*. III, 728). В стихотворении, написанном как своеобразный ответ пушкинскому «Жизнь, зачем ты мне дана?», Кожевников писал:

Жизнь дана нам для победы
Над природою слепой,
Что родит болезни, беды,
Голод, смерть в семье людской.

Жизнь дана нам для спасенья
Жизни всех земных сынов;
Жизнь дана для оживленья
Наших братьев и отцов.

⁵⁵ Печатается по: Взыскующие града. С. 269.

⁵⁶ С 1911 г. журнал «Путь» начал издание серии монографий «Русские мыслители». Вышли монографии о А. С. Хомякове, А. А. Козлове, Г. С. Сковороде. Были запланированы монографии о Н. В. Гоголе, Ф. М. До-

стоевском, К. Н. Леонтьеве, Н. С. Лескове, Н. Ф. Федорове и др. Книга Кожевникова о Федорове в данной серии переиздана не была.

⁵⁷ Брошюра «К делу умиротворения, возбуждаемому нотою 12 августа 1898 г.», состоявшая из двух статей Федорова: «VI-я выставка Воронежского губернского музея...» и «Новая картина — “Да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне...”», — вышла в Воронеже без указания имени автора весной 1899 г.

⁵⁸ Федоров, придававший особое значение Первосвященнической молитве Спасителя, видя в ней призыв к совершенному единению по типу Троицы, считал, что изображение этой молитвы нужно ввести в иконописный канон. Он предложил свое видение будущей иконы или фрески, и по этому проекту летом 1898 г. в Воронеже живописец и иконописец Л. Г. Соловьев написал эскиз иконы-картины. Об этом эскизе Федоров и писал во второй статье, вошедшей в брошюру «К делу умиротворения...», а также вновь излагал свое видение иконы-картины Первосвященнической молитвы. Как можно заключить из письма С. М. Северова, он пытался подвигнуть А. Я. Сокола на написание такой иконы-картины.

⁵⁹ Печатается по: ГМТ.

⁶⁰ 29 июня 1910 г. в газетах «Современное слово» и «Утро России» было опубликовано письмо Л. Н. Толстого в адрес Славянского съезда, который открылся в Софии 24 июня. В письме был поднят вопрос об основах единения людей, причем Толстой подчеркивал, что подлинное единение есть единение «всего человечества во имя основы, общей всему человечеству», а такая основа не может быть найдена ни в политике, ни в экономике, ни в культуре, а только в религии. В статье «Единение людей может ли быть целью жизни человеческой?» (Туркестанские епархиальные ведомости. 1910. 15 сентября) Петерсон, соглашаясь с этой мыслью Толстого, интерпретировал ее в духе учения всеобщего дела, подчеркивая, что и экономика, и культура, и все частные объединения, будь то семья, община или государство, могут вести к совершенному единению, если люди, их составляющие, проникнутся сознанием религиозного долга. При этом он полемически касался статьи М. О. Меньшикова «Все или ничего» (Новое время. 1910. № 12320. 1 (14) июля), который подчеркивал, что вместо единения в человечестве с каждым годом растет и углубляется разъединение, и настаивал на неукоснительном исполнении «воли Бога и природы» (против этого смещения Бога со слепыми силами природы и восставал в своей статье Петерсон).

⁶¹ См. примеч. 161 к переписке Кожевникова и Петерсона.

⁶² Печатается по: Толстой. 82, 179—180.

⁶³ «Бог есть любовь» (1 Ин 4:13). Говоря о любви как сущности Божества, ап. Иоанн при этом никак не заявляет, что «любовь есть Бог».

⁶⁴ Просьбу не писать ему больше Толстой выражал в письме Петерсону от 14 сентября 1909 г. Сделано это было после получения от ученика Федорова письма от 1 сентября 1909 г., в котором, откликаясь на арест секретаря Толстого Н. Н. Гусева, Петерсон упрекал писателя в расхождении между проповедью и делами, в том, что тот не разделил ссылку с Гусевым. Учение Толстого было названо в письме «клеветой на истинное христианство», «играющим в руку <...> революционерам» (Петерсон, 115).

⁶⁵ Письма студента Вс. Аничкова, уроженца г. Верного, в начале 1910-х гг. учившегося в Санкт-Петербургском университете, печатаются по: НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 23.

⁶⁶ «Библиография. Знание популярное, энциклопедическое, мнимое, и знание действительное; переход от мнимого знания к знанию действительному» // *Философия общего дела*. I, 681—684; *Федоров*. III, 230—233.

⁶⁷ Речь идет о «Курсе физики» (4 т., 1892—1915), который был разработан физиком Орестом Даниловичем Хвольсоном (1852—1934) и содействовал поднятию уровня преподавания физики, в течение долгого времени оставаясь образцовым пособием для высшей школы.

⁶⁸ Печатается по: НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 24. Об А. П. Барсукове см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 1001, примеч. 28.

⁶⁹ А. П. Барсуков прислал Петерсону 22 книгу многотомного исследования Н. П. Барсукова «Жизнь и труды М. П. Погодина» (СПб., 1910).

⁷⁰ Николай Александрович *Демчинский* (1851—1915) — инженер, писатель, активно занимавшийся вопросами метеорологии. С 1907 г. являлся деятельным пропагандистом грядковой культуры хлебов.

⁷¹ Ошибка или описка Северова. Негативную реакцию на проект В. Н. Каразина «О приложении электричества к потребностям человека» выразил не А. А. Аракчеев, отнесшийся к его идее об искусственном вызывании дождя заинтересованно, а академик Н. Фусс (см.: *Федоров*. II, 261—262).

⁷² Землетрясение в Семиреченской области с эпицентром в г. Верный произошло 23 декабря 1910 г. Телеграммы о случившемся были напечатаны в российских газетах в тот же день (см., например: *Новое время*. 1910. № 12495. 23 дек.).

⁷³ Имеется в виду притча о работниках в винограднике.

⁷⁴ Об обычае безвозмездной помощи, всем миром, существовавшем в крестьянской общине, Федоров писал в статье «О значении обыденных церквей» (*Философия общего дела*. I, 689—694).

⁷⁵ Рим 12:19.

⁷⁶ См. примеч. 142 к переписке Кожевникова и Петерсона.

⁷⁷ Какие именно заметки имеет в виду С. М. Северов, установить не удалось.

⁷⁸ Книга о Федорове Бердяевым написана не была.

⁷⁹ См. примеч. 50. Заметка, о которой говорит М. Н. Петерсон, появилась в № 77 газеты «Русские ведомости» от 5 апреля 1911 г. в разделе «Библиографические заметки».

⁸⁰ Печатается по: НИОР РГБ. Ф. 657. К. 5. Ед. хр. 32. О К. П. Афонине см. примеч. 79 к переписке Кожевникова и Петерсона.

⁸¹ К. П. Афонин послал Петерсону фотографию наброска Л. О. Пастернака, сделанного с натуры в 1890-е гг. Набросок был воспроизведен в статье А. А. Гинкена «Идеальный библиотекарь» (см. примеч. 50).

⁸² Иван Иванович *Алексеев* (1885—1939) — инженер, краевед. Родился в г. Богородске (ныне — Ногинск Московской обл.), в 1910 г. окончил Императорское московское техническое училище, учась в котором увлекся учением Л. Толстого о непротвлении. С 1910-х гг. начал серьезно интересоваться идеями Федорова. Переписывался с Н. П. Петерсоном, общался с его сыном М. Н. Петерсоном. В 1920-е гг. состоял в переписке с М. Горьким, которому также писал о Федорове, и Н. А. Сетницким. Во многом под влиянием идей Федорова об отечествоведении и изучении «местной истории» возник интерес Алексеева к краеведению, в области которого он

сделал очень много. Как писал его сын, А. И. Алексеев, «он исходил пешком весь Богородский уезд и не только его, но и все Восточное Подмосковье. Еще до революции отец помещал в газете “Богородская речь” статьи о памятниках истории и культуры края. В частности, он обнаружил в районе усадьбы Глинки надгробие на могиле Я. В. Брюса работы Маргоса. Он собрал сведения об истории строительства и открытия железнодорожной ветки к городу, о народнице Т. И. Лебедевой, о матросе Железняке, о партизанах 1812 года» (Богородский край. 1997. № 1. С. 76). Был первым библиографом литературы о Богородском уезде. В 1922 г. по инициативе и при непосредственном участии И. И. Алексеева в Богородске был создан научно-педагогический институт краеведения. «Институт изучал экономику, быт, историческое прошлое и природные богатства края, выпускал печатный бюллетень “Богородский край” (вышло 8 номеров за 1928 г.)» (Там же). В 1925 г. познакомился с К. Э. Циолковским, переписывался с ним до самой смерти ученого, в 1935 г. начал переписку с Р. Ролланом. 18 февраля 1938 г. был арестован, 20 августа 1939 г. расстрелян.

Письма И. И. Алексеева Н. П. Петерсону печатаются по: НИОР РГБ. Ф. 657. Оп. 6. Ед. хр. 22. В архиве Петерсона хранятся черновики двух писем Алексееву и копия обширного письма от 24 декабря 1911 г., в котором он отвечает на вопросы своего корреспондента, ставимые им федоровскому учению.

⁸³ См. примеч. 121 к переписке Кожевникова и Петерсона.

⁸⁴ В г. Богородске в 1858—1864 гг. Н. Ф. Федоров работал учителем истории и географии местного уездного училища.

⁸⁵ В Богородске Н. П. Петерсон прожил и проработал учителем арифметики и геометрии того же училища с середины марта 1864 г. по первую декаду марта 1865 г.

⁸⁶ О брошюрах Петерсона см. примеч. 161 к переписке Кожевникова и Петерсона. *Письмо Толстого* — письмо Толстого Петерсону от 5 октября 1910.

⁸⁷ См. примеч. 172 к переписке Кожевникова и Петерсона.

⁸⁸ В семье Е. Б. Пастернака и Е. В. Пастернак хранится масляный этюд, по всей видимости, имеющий отношение к упомянутому проекту портрета Федорова. Однако законченный портрет маслом не известен. Известны два настольных портрета философа. Один, выполненный по заказу Ученой коллегии Румянцевского музея, относится к 1919 г. и хранится в Российской государственной библиотеке, другой находится в семье Е. В. Пастернака и Е. В. Пастернак.

⁸⁹ *Кони А. Ф. П. Гааз*. Биографический очерк. СПб., 1897.

⁹⁰ См. примеч. 178 к переписке Кожевникова и Петерсона.

⁹¹ Статья И. И. Алексеева «Светлой памяти философа-праведника Н. Ф. Федорова» была напечатана в № 23—25 газеты «Богородская речь» от 17, 24 и 31 июля 1911 г. Основное внимание Алексеев сосредоточил на личности мыслителя, его подвижническом образе жизни, бескорыстной заботе о ближних, писал о нем как о педагоге и библиотекаре, подчеркивал его влияние на Толстого, Достоевского и Соловьева. При этом он опирался как на книгу Кожевникова, так и на его устные рассказы. Кожевников рассказал Алексееву, что Федоров «покупал на *свои* деньги для публичной библиотеки те книги, которых не оказывалось в ней. Желая же поощрить к большей аккуратности служащих библиотеки, устанавливающих обратно книги на полки, Н. Ф.-ч платил двум из них по 3 руб. в

месяц за правильную расстановку книг из своего и без того скудного жалованья» (Богородская речь. 1911. № 24. 24 июля). В последней части статьи, говоря о трудностях восстановления биографии философа, Алексеев обращался с призывом к жителям г. Богородска: «если бы <...> нашлись люди, помнившие Н. Ф-ча или учившиеся у него», они «могли бы своими воспоминаниями заполнить пробел в биографии смиренной личности мыслителя и хоть тем исполнить свой долг в деле восстановления образа Н. Ф-ча в памяти людей» (Там же. № 25. 31 июля).

⁹² С Д. П. Кониси (см. примеч. 40 к переписке Кожевникова и Петерсона) И. И. Алексеев познакомился в пору своего увлечения толстовством. Состоял с ним в переписке. В 1914 г. написал статью «Небеса разные — люди одни (мысли, встречи, воспоминания)» о связях с толстовцами-японцами (см.: *Толстая С. А. Дневники*. М., 1936. С. 298).

⁹³ И. И. Алексеев имеет в виду фрагмент рассказа «Вечер» бельгийского поэта и писателя Жоржа Роденбаха (1855—1898), активно переводившегося в России в эпоху символизма: *Роденбах Ж.* Полн. собр. соч. Т. II. М., 1910. С. 97.

⁹⁴ Мария Константиновна (по другим сведениям — Степановна) Лебедева, в девичестве Протопопова, — жена Д. П. Лебедева, историка-архивиста, заведующего Отделением рукописей и славянских старопечатных книг Румянцевского музея, друга и сослуживца Н. Ф. Федорова. После смерти Д. П. Лебедева Федоров поддерживал теплые отношения с его семьей, навещая вдову и детей в Рязани и Егольниках. Письма М. Лебедевой Федорову опубликованы: *Федоров. IV*, 640—642. Письма Федорова к Лебедевой не разысканы.

⁹⁵ *Иов* 42: 17.

⁹⁶ Философ и историк философии Николай Яковлевич Грот (1852—1899) в 1892 г. познакомил Д. П. Кониси с Л. Толстым. Можно предположить, что и с Федоровым он познакомил его в том же году.

⁹⁷ Печатается по: Взыскующие града. С. 433.

⁹⁸ Речь идет о Н. А. Бердяеве. Из-за его конфликта с книгоиздательством «Путь» монография о Федорове, заявленная в планах издательства, так и не была написана.

⁹⁹ Указанный сборник планировался издательством «Путь», однако, по причине того же конфликта «Пути» и Бердяева, так и не состоялся (см. ниже письмо С. Н. Булгакова В. Ф. Эрну от 19 марта 1912).

¹⁰⁰ Фрагменты переписки В. А. Кожевникова и П. А. Флоренского печатаются по: *Вопросы философии*. 1991. № 6. С. 92—127.

¹⁰¹ Вероятно, речь идет о кандидатском сочинении П. А. Флоренского «О религиозной истине» (1908), позднее легшем в основу его магистерской диссертации «О Духовной Истине. Опыт православной теодицеи» (М., 1913. Вып. 1—2).

¹⁰² Архимандрит *Серапион (Машкин)* (1854—1905) — церковный писатель, религиозный мыслитель. П. А. Флоренский познакомился с о. Серапионом в последний год его жизни, готовил к печати философский труд о. Серапиона и работу о его жизни и творчестве.

¹⁰³ В письме Флоренскому от 14 марта 1912 г. Кожевников сетовал на груды незаконченных работ. Одной из причин этого, помимо личных жизненных обстоятельств, работы в Кружке ищущих христианского просвещения, было и сотрудничество с Федоровым, а затем занятия его наследием: «Затем Ник. Фед. Федоров взял меня на свою работу; я не

протестовал; помогал ему, писал, переписывал... Умер Н. Ф., завещавши мне свои рукописи; разбор их был медлителен и труден; издал 1-й том его; подготовил 2-й, издал свою книгу о нем; начал 2-ю часть ее... Все это взяло порядочно времени» (Вопросы философии. 1991. № 6. С. 95).

¹⁰⁴ Печатается по: Взыскующие града. С. 457.

¹⁰⁵ Речь идет о Н. А. Бердяеве.

¹⁰⁶ Поездка Петерсона в Крым, где летом жил Кожевников, планировалась для совместной работы над подготовкой II тома «Философии общего дела».

¹⁰⁷ Речь идет о Братстве святителей Московских (см. примеч. 276 к переписке Кожевникова и Петерсона).

¹⁰⁸ Письма Петерсону Дмитрия Филипповича *Попова*, преподавателя истории и географии Пензенского реального училища, печатаются по: НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 54.

¹⁰⁹ Елизавета Павловна *Добротина* — сестра Н. П. Петерсона, заведующая женской прогимназией в Нижнем Ломове.

¹¹⁰ См. примеч. 19.

¹¹¹ Фрагменты писем Е. Н. Трубецкого М. К. Морозовой печатаются по: НИОР РГБ. Ф. 171. Оп. 7. Ед. хр. 25.

¹¹² Е. Н. Трубецкой работал в это время над монографией «Мирозерцание Вл. С. Соловьева».

¹¹³ Д. Ф. Попов планировал повидать Н. П. Петерсона в Нижнем Ломове, где Николай Павлович, направляясь в Крым, должен был остановиться на короткое время у сестры, Е. П. Добротиной. Встреча не состоялась.

¹¹⁴ Попытка Д. Ф. Попова увидеться с Петерсоном в Воронеже также окончилась безрезультатно.

¹¹⁵ М. Н. Петерсон цитирует книгу М. А. Новоселова «Забытый путь опытного богопознания (в связи с вопросом о характере православной миссии)» (Вышний Волочек, 1902), составившую 1 выпуск издаваемой им серии «Религиозно-философская библиотека».

¹¹⁶ *Трубецкой Е. Н.* Жизненная задача Соловьева и всемирный кризис жизнепонимания // Вопросы философии и психологии. 1912. № 4.

¹¹⁷ Печатается по: НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 27. Об И. П. Брихничеве см. примеч. к его статье «Дело Иисуса» в разделе «Из истории «Вселенского Дела»».

¹¹⁸ См. примеч. 219 к переписке Кожевникова и Петерсона.

¹¹⁹ Письма В. Н. Хомутского Н. П. Петерсону см. в антологии ниже.

¹²⁰ Речь идет о бывшем секретаре Л. Толстого Н. Н. Гусеве.

¹²¹ Печатается по: Московский архив А. К. Горского и Н. А. Сетницкого. Письмо написано по следам разговора Нины Ивановны *Дорофеевой*, издательницы книг Брихничева, с Н. Н. Черногубовым о Н. Ф. Федорове. Визит Дорофеевой к Черногубову был связан с интересом И. П. Брихничева и А. К. Горского к идеям Федорова и их намерением издать сборник «Вселенское Дело».

¹²² Рисунок посмертной маски Федорова был опубликован в № 1 журнала «Весы», сопровождая публикацию фрагмента «О письменах», портрет-набросок с натуры — в № 2 вместе со статьей философа «Астрономия и архитектура». Фотографии для редакции «Вселенского Дела» были сделаны, и изображение посмертной маски было напечатано в 1 выпуске сборника.

¹²³ Аутентичный вариант этого высказывания Федорова см. в черновом письме Кожевникову от конца марта — начала апреля 1902 г. (Федоров. IV, 462). Поводом к нему послужила работа Кожевникова над «Очерками современного католицизма» (две главы исследования «Политические притязания и надежды современного католицизма» и «Политический католицизм в Германии» были напечатаны в журнале «Русский вестник» (1901. № 12; 1902. № 1).

¹²⁴ Удивительно, как оправдалось здесь опасение Федорова, что Черногузов не преминет пожаловать его в атеисты. Непонятно и сближение идей Федорова с неизменно критикуемыми им системами А. Шопенгауэра и Э. Гартмана, равно как и следующее ниже заявление о том, что Федоров «не признавал ни православия, ни самодержавия».

¹²⁵ Н. Н. Черногузов ошибается — см. примеч. 1 к его воспоминаниям о Федорове (*Pro et contra*. Кн. 1. С. 1033). Искажает он и причины, и время своего расхождения с В. А. Кожевниковым, фактически произошедшего сразу после смерти Федорова, в период обсуждения вопроса о том, как поступить с его рукописями.

¹²⁶ Речь идет о вдове поэта А. К. Толстого Софье Андреевне Толстой и ее племяннице Софье Петровне Хитрово, с которыми Соловьев сблизился в 1876—1877 гг. по возвращении из поездки в Египет. С С. А. Толстой Соловьев состоял в доверительной переписке, а С. П. Хитрово глубоко любил.

¹²⁷ Речь идет о великой княгине Елизавете Федоровне Романовой (1864—1918). После убийства супруга (4 февраля 1905 г.) распустила двор и посвятила себя благотворительности. В 1907 г. создала Марфо-Мариинскую обитель сестер милосердия. 11 апреля 1910 г. приняла постриг, стала настоятельницей обители. По ее инициативе в обители были устроены больница, амбулатория, аптека, приют для девочек, бесплатная столовая для бедных.

¹²⁸ Данное письмо Н. П. Петерсона Е. Н. Трубецкому открывало эпистолярный этап их полемики по поводу взаимоотношений В. С. Соловьева и Н. Ф. Федорова. Поводом к полемике послужила публикация на страницах того же журнала (1912. № 4) статьи Трубецкого «Жизненная задача Соловьева и всемирный кризис непонимания», представлявшей собой главу из подготовляемой им книги «Миросозерцание Вл. С. Соловьева» (Т. 1—2. М., 1913), в которой Трубецкой поставил своей задачей преодоление утопий — «утопий социального реформаторства», «национального мессианства», «посюстороннего преображения вселенной», составлявших, по убеждению автора, ахиллесову пяту мировоззрения Соловьева. В главе «Жизненная задача Соловьева и всемирный кризис непонимания» он стремился представить истоки соловьевского синтеза, движимого стремлением превратить вопрос о смысле жизни из отвлеченно-философского в религиозно-практический, напрямую связать его с вопросом о смысле и задаче истории (помимо Федорова Трубецкой рассматривал здесь немецкую мистику, религиозно-философские взгляды славянофилов, Чаадаева, Достоевского).

В главке «Соловьев и Федоров» Трубецкой относил религиозно-философские переключки двух мыслителей (нравственное истолкование догмата Троицы, концепция всеединства, стремление «распространить идеал царствия Божия на природу» и др.) к общехристианскому фундаменту их миросозерцания и подчеркивал, что основные идеи Соловьева сложи-

лись независимо от Федорова. Более того, если «в понимании конечной цели всеобщего воскрешения оба мыслителя сходятся», то мысли Федорова «о научных путях и способах достижения этой цели не оставляют ни малейшего следа в миросозерцании Соловьева» (Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 4. С. 278).

Статья Трубецкого вызвала полемический отклик Петерсона. Свою «Заметку по поводу статьи кн. Е. Трубецкого “Жизненная задача Соловьева и всемирный кризис непонимания”» он отправил самому Трубецкому с просьбой о напечатании этого текста в «Вопросах философии и психологии». В начале 1913 г. Трубецкой сообщил Петерсону о своей договоренности с Л. М. Лопатиным, редактором журнала «Вопросы философии и психологии», что заметка и его, Трубецкого, ответ на нее будут напечатаны весной или осенью (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 63. Л. 5). Так и произошло. Оба текста, статья Петерсона и ответ Трубецкого «Несколько слов о Соловьеве и Федорове», были опубликованы в 1913 г. в № 3 указанного журнала в рубрике «Полемика».

Петерсон в своей заметке сосредоточил основное внимание на тезисе Трубецкого о том, что, сходясь в области религиозных целей, мыслители расходились в области средств. Апеллируя к письму Соловьева Федорову от 12 января 1882 г. (точная дата письма тогда известна не была, и письмо датировалось учениками мыслителя то 1882 г., то «половиной восьмидесятых годов» — *Кожевников*, 317), написанному под впечатлением от чтения рукописи Федорова, в которой излагалась не только цель, но и средства всеобщего дела, Петерсон настаивал на том, что Соловьев принял проект Федорова целиком: по его собственным словам, «безусловно и без всяких разговоров». «Заявляя же о том, что поговорить нужно о первых *практических* шагах к осуществлению проекта, Соловьев признает, следовательно, что принятый им проект должен и может осуществляться такими именно способами, которые указаны в рукописи, т. е. естественными, научными. Из этого видно, что, по крайней мере тотчас по прочтении рукописи, и Соловьев был увлечен реализмом Федорова» (Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 3. С. 407). Кроме того, ученик Федорова рассказывал о контактах Соловьева и Федорова в первой половине октября 1891 г., незадолго до выступления Соловьева с рефератом «О причинах упадка средневекового миросозерцания»: «Соловьев уговаривал Николая Федоровича составить призыв к общему делу вместе, причем брался записать то, что продиктует ему Федоров», был назначен день для совместной работы, однако в этот день Соловьев не пришел, «а прислал письмо, в котором извещал, что обстоятельства публичного свойства воспрепятствовали ему быть у него» (Там же. С. 409). В завершение статьи Петерсон приводил обширную выписку из III части «Вопроса о братстве» (*Федоров*. I, 146), где речь шла об оправдании истории, представившей делом «осуществления “Благой вести”» («Воскресение Христа есть начаток всеобщего воскрешения, а последующая история — продолжение его»), а регуляция природы рассматривалась как часть христианского задания человека в мире.

Трубецкой в своем ответе Петерсону, опираясь на неверную датировку первого письма Соловьева Федорову, продолжал настаивать на том, что нельзя «говорить о влиянии Федорова» на Соловьева «ранее середины восьмидесятых годов». Разговор об отношении Соловьева к Федорову он вел на идейно-философском фоне второго, теократического периода, при

незыблемом убеждении, что ни в первом, ни тем более в третьем периоде никакого влияния Федорова на Соловьева быть не могло. Категорически отрицал философ и всякую возможность близости двух мыслителей в подходе к проблеме осуществления воскресительного идеала. По утверждению Трубецкого, Федоров намеревался «воскресить тело непрославленное, душевное», Соловьев же говорил о воскресении «прославленного, духовного тела». В доказательство того, что воскресение у Федорова не предполагает ни духовно-телесного преобразования человека, ни коренного изменения законов природного естества, Трубецкой приводил цитаты из второго письма Соловьева Федорову (также неверно датированного в то время серединой 1880-х гг.). По утверждению Трубецкого, Соловьев в своем письме «ставит Федорову на вид, что богочеловеческое дело воскресения должно быть понимаемо не как одностороннее действие человека, а как совместное, совокупное дело совершенного Бога и совершенного человека» (Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 3. С. 418, 419). Интерпретируя подобным образом письмо Соловьева, Трубецкой тенденциозно перетолковывал федоровские пометы на его полях и сознательно умалчивал о фразе Соловьева «С этим вы, конечно, совершенно согласны — это Ваша собственная мысль», недвусмысленно указывающей на то, что, рассуждая о необходимости воскресения людей «в должном виде», Соловьев не только не спорил с Федоровым, но просто пересказывал собственные утверждения философа всеобщего дела (подробнее см.: *Pro et contra*. Кн. I. С. 574—578).

Письмо Петерсона от 21 июля 1913 г. явилось ответом на статью Трубецкого «Несколько слов о Соловьеве и Федорове». Уточняя датировку писем Соловьева Федорову, сообщая ряд неизвестных данных к истории их взаимоотношений, он посвятил основную часть письма ответу на критические замечания Трубецкого в адрес воскресительного проекта. Однако, реагируя на главный и в высшей степени несправедливый упрек своего оппонента — в том, что у Федорова имманентное воскресение обходится без преобразования физического естества человека, он позволил себе в высшей степени произвольные суждения, не находящие опоры в текстах философа. Вместо того чтобы указать на очевидные aberrации в филиппике своего оппонента и продемонстрировать на конкретных примерах, насколько важным для Федорова в воскресительном процессе был именно момент преобразования и духовно-телесного состава человека, и мира в целом, Петерсон пустился в произвольные фантазии. По его утверждению, Федоров якобы полагал, что умершие воскресают в прежних телах, но затем, с помощью своих потомков, достигших полноты обожения, преобразуют свою плоть в «тело духовное».

Такая интерпретация, разумеется, не могла удовлетворить Трубецкого и лишь обострила его предубеждение против идей Федорова, вызвав письмо от 28 июля, в котором автор монографии о Соловьеве упрекает Петерсона, а вслед за ним и Федорова в непризнании идеала «новой твари» (о том, что на деле позиция Трубецкого по вопросу о воскресении не противоречила позиции Федорова, см. примеч. 230 к переписке Кожевникова и Петерсона).

Письмо от 21 июля 1913 г. Петерсон предназначал для печати, однако опубликовать его в журнале «Вопросы философии и психологии» не

удалось. В январе 1914 г. письмо было отправлено П. А. Флоренскому с просьбой поместить его в журнале «Богословский вестник» (см. ниже письмо Петерсона Флоренскому). Затем, по совету Флоренского, Петерсон переработал его в статью «По поводу статьи кн. Е. Н. Трубецкого “Несколько слов о Соловьеве и Федорове”» и вновь послал в «Богословский вестник». Однако статья так и не была напечатана (оригинал ее сохранился в Московском архиве А. К. Горского и Н. А. Сетницкого). Позднее Петерсон предпринял еще ряд попыток к публикации статьи, неизменно оканчивавшихся неудачей.

Текст письма печатается по копии рукой Ю. В. Петерсон: НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 18.

¹²⁹ Перерабатывая письмо Е. Н. Трубецкому в статью, Петерсон исправил эту неверную датировку: «...в настоящее время нашлось письмо от 12 января 1882 года [речь идет о письме Федорова Петерсону — *Федоров*. IV, 216] из которого видно, что в этот день, т. е. 12 января, Соловьев возвратил Н. Ф-чу рукопись, прочитав которую Соловьев обратился к Н. Ф-чу письмом, напечатанным в книге В. А. Кожевникова, под заглавием “Николай Федорович Федоров”, стр. 317—318, в котором Соловьев называет Федорова своим учителем и признает учение Федорова — “первым движением человеческого духа по пути Христову со времени появления Христа»» (*Петерсон Н. П.* По поводу статьи кн. Е. Н. Трубецкого «Несколько слов о Соловьеве и Федорове» // Московский архив А. К. Горского и Н. А. Сетницкого).

¹³⁰ Цитата из чернового письма Федорова Н. А. Энгельгардту (*Федоров*. IV, 389).

¹³¹ См. примеч. 215 к переписке Кожевникова и Петерсона. Данный эпизод приводится и в письме Петерсона Кожевникову от 24 декабря 1897 г. (*Федоров*. IV, 610).

¹³² То, что Петерсон называет письмом, является заметкой «Как назвать год, когда среди лета пели Пасху, исполняя пророчество Серафима?» (*Федоров*. IV, 165).

¹³³ Осмысле у Федорова этой фразы и неразрывной связи в его системе идей воскресения и преображения см. ниже в статье С. Г. Семеновой и А. Г. Гачевой «Н. Ф. Федоров и мифы о нем». Как выясняется из статей и заметок Федорова о Соловьеве, вошедших во II и предполагавшихся для III тт. «Философии общего дела», Федоров в вопросе о преображении был даже радикальнее Соловьева (см. вступит. статью к антологии, а также Федоров. II, 138; IV, 81—82).

¹³⁴ Данное Петерсоном толкование представления Федорова о воскресительном процессе превратно и не находит себе соответствия в текстах мыслителя. См. примеч. 133.

¹³⁵ Точная цитата: «Я есть воскресение и жизнь». Ин 11: 25.

¹³⁶ Рим 7: 15.

¹³⁷ Ин 3: 8.

¹³⁸ Цитата из чернового письма Петерсона Кожевникову, написанного после 8 мая 1902 г. (*Федоров*. IV, 464).

¹³⁹ В опущенном в данной публикации начале письма Петерсон, в частности, свидетельствовал, что 2-е письмо Соловьева Федорову было написано, по всей видимости, летом 1882 г., когда Соловьев «собирался приехать к своему приятелю князю Д. Н. Цертелеву, в Липяги, Спасского уезда, Тамбовской губернии, в тридцати верстах от г. Керенска, где

жил я, а у меня гостил Н. Ф. Федоров, — Соловьев и хотел из Липягов навесить нас в Керенске» (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 18).

¹⁴⁰ Печатается по: НИОР. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 63. Л. 3—3 об. Ответ на письмо Петерсона от 21 июля 1913.

¹⁴¹ Печатается по копии: НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 64. Л. 1 об.

¹⁴² 1 Кор 15: 41.

¹⁴³ Петерсон ссылается на свою статью «Философия общего дела» (*Петерсон*, 6).

¹⁴⁴ Внизу листа приписка рукой Н. П. Петерсона: «На это письмо ответа не получено».

¹⁴⁵ Печатается по: НИОР РГБ. Ф. 328. К. 6. Ед. хр. 13. Алексей Фролович *Филиппов* — журналист, редактор. В 1900 г. возобновил издание журнала «Русское обозрение» (1901. Вып. 1; 1903. Вып. 1—3). В 1910-х гг. был редактором «Нового журнала для всех» и одним из ведущих сотрудников еженедельника «Дым отечества». С Н. Ф. Федоровым был хорошо знаком по библиотеке Московского публичного и Румянцевского музеев.

¹⁴⁶ Печатается по: НИОР РГБ. Ф. 657. К. 10. Ед. хр. 28. Л. 63—66. Об иеромонахе Виталии (Старкове), бывшем помощнике Н. П. Петерсона по церковно-приходской школе грамоты в г. Верном, см. письмо Петерсона Кожевникову от 20 августа 1913 г. В архиве Петерсона хранятся еще два письма ему иеромонаха Виталия (Старкова) от 7 мая и 3 октября 1916 г.

¹⁴⁷ Речь идет о статьях Федорова «Наука и искусство», «Как началось искусство, чем оно стало и чем должно оно быть?», «Искусство подобий (мнимого, художественного восстановления) и искусство действительности (действительное воскрешение)», «Коперниканское искусство», «Музей, его смысл и назначение» (*Философия общего дела*. II, 238—244, 398—473; *Федоров* II, 228—236, 340—437).

¹⁴⁸ Иез 37: 4—10.

¹⁴⁹ Первая цитата — Мф 28: 20, вторая — Мф 18: 20.

¹⁵⁰ Сохраняем в этом и ряде других случаев написание слова «мир» в старой орфографии: «мир» — антоним войны, строй, порядок и «мир» — вселенная.

¹⁵¹ Речь идет о священнике *Михаиле* (Колобове), служившем в г. Верном и Асхабаде, редакторе неофициальной части «Туркестанских епархиальных ведомостей», члене духовной консистории, церковном публицисте.

¹⁵² См. примеч. 128.

¹⁵³ В. А. Кожевников неточен в определении того, что именно подвигло Е. Н. Трубецкого поставить дилемму: «Федоров или Евангелие»: См. в данной подборке переписку Петерсона и Трубецкого и комментарий к ней.

¹⁵⁴ С. Н. Булгаков.

¹⁵⁵ О какой именно статье Петерсона идет речь, установить не удалось. Возможно, это «Исповедание веры признающего воскрешение при участии самого человека» (см. примеч. 183).

¹⁵⁶ Михаил Николаевич — М. Н. Петерсон.

¹⁵⁷ Письма В. Н. Хомутского Н. П. Петерсону и его статья «Призыв жизни» печатаются по: НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 72. Василий Николаевич *Хомутский* (Хамуцкий, Хомуцкий) — крестьянин села Пехлец Рязанской губернии, бывший толстовец. После знакомства с идеями Федорова отказался от толстовства. Его имя встречается в переписке

Кожевникова и Петерсона и письмах Петерсону Д. Ф. Попова. Так, последний писал Петерсону в конце января: «Адрес крестьянина: станц. Рязан-Уральск ж.д. Кораблино-Пехлецкому крестьянину Василию Николаевичу Хомутскому; виделся с ним на Рождество, еще нашелся у него сотоварищ, вполне понявший Н. Ф. Федорова и теперь его изучающий...» (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 54. Л. 14). Как сообщил Кожевников Петерсону, Хомутский посетил его в Москве в сентябре 1913 г., и Владимир Александрович посоветовал ему написать, как он пришел к Федорову (см. письмо Кожевникова Петерсону от 10 октября 1913 г.). Статья «Призыв жизни» и была исполнением этого совета. В ней слышен голос тех «неученых» людей крестьянского, земледельческого сословия, которым, по убеждению Федорова, идея всеобщего дела должна быть внятна прежде всего.

¹⁵⁸ В. А. Кожевников и Н. П. Петерсон.

¹⁵⁹ В своей статье Хомутский опирается на IV часть «Вопроса о братстве...», где представлен образ идеальной общины всеобщего дела, вставшей на путь регуляции природы и воскрешения и потому сумевшей дать настоящее решение продовольственного вопроса: «Голод и смерть происходят от одних и тех же причин, а потому вопрос о воскрешении есть вопрос и об освобождении от голода. Человек, чтобы быть обеспеченным от голода, должен настолько познать себя и мир, чтобы иметь возможность производить себя из самых основных начал, на которые разлагается всякое человеческое существо; а чрез это он не только приобретает возможность, но и станет в необходимость воспроизвести и все умершие существа» (*Философия общего дела*. I, 276—277; *Федоров*. I, 250).

¹⁶⁰ «Санитарный вопрос» — один из фрагментов IV части «Вопроса о братстве...» (*Философия общего дела*. I, 276—281; *Федоров*. I, 249—253).

¹⁶¹ Черновик письма В. А. Кожевникова И. П. Брихничеву с отказом от сотрудничества в сборнике «Вселенское Дело» печатается по: НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 43. Л. 52—52 об. Поверх текста простым карандашом рукой Кожевникова сделана надпись: «Передано ему М. Н. Петерсоном лично в Москве 2 дек<абря> 1913 г. Копия того же числа послана А. К. Горскому в Одессу».

¹⁶² Речь идет о сборнике проповедей И. П. Брихничева «Огненный сеятель» (М., 1913) и его стихотворном сборнике «Капля крови» (М., 1912).

¹⁶³ Во введении к сборнику «Огненный сеятель» И. П. Брихничев бросал резкие упреки в адрес мира, исказившего заветы Христа. Господь приходит с проповедью «да будут все едино», люди же, в лице власть имущих, выбрасывают других «на голод и нужду, распространяют клевету, вырывают почву под ногами». Девятнадцать веков назад они обменяли на Него «более близкого» им «по духу» Вававву, а Ему, принесшему «Жизнь и Свет, — поднесли крест и гвозди, терния и укус, смешанный с желчью». «Но — вы забыли. “Милорды, я пришел сообщить вам новость”. Кроме вас существует еще Мир Божий, и хотите вы или не хотите этого — вы ответственны за все и за всех» (*Брихничев И. П. Огненный сеятель*. М., 1913. С. 5—6).

¹⁶⁴ Речь идет о сборнике «Вселенское Дело».

¹⁶⁵ Цитата из письма Н. Н. Страхова Л. Н. Толстому от 5 февраля 1892 г. Статья В. В. Розанова (Новое время. 1913. № 13544. 24 нояб.; № 13548. 28 нояб.), в которой она была приведена, строилась на разборе переписки философа и писателя.

¹⁶⁶ См. примеч. 251 к переписке Кожевникова и Петерсона.

¹⁶⁷ См. примеч. 162 и 163.

¹⁶⁸ В № 12 «Богословского вестника» за 1913 г. была напечатана рецензия С. А. Голованенко на I—II тома «Философии общего дела».

¹⁶⁹ Вслед за рецензией на «Философию общего дела» в том же номере «Богословского вестника» шла рецензия С. А. Голованенко на книгу С. Н. Булгакова «Философия хозяйства», разбирая которую, рецензент указывал на родство позиций Федорова и Булгакова: оба стремятся решить вопрос о «взаимоотношении Церкви Небесной (Триединство как догмат-заповедь) и Церкви Земной (Триединство как исполнение заповеди)», оба внимательны к проблеме хозяйства, религиозно осмысляют проблему труда человека в мире. При этом если Федоров говорит о воскрешении отцов и предков, то Булгаков обращает главное внимание на проблему воскрешения всей природы. Следующая рецензия, автором которой был Н. М. Соловьев, «Несколько слов о “философствованиях” проф. Мечникова», была посвящена критическому разбору книги Мечникова «Сорок лет искания рационального мировоззрения», и прежде всего его отношения к смерти, в которой ученый видел абсолютный конец каждой личности, но при этом полагал, что в глубокой старости в человеке исчезает страх смерти, а, напротив, возникает даже естественное стремление к ней. Против идей Мечникова Н. М. Соловьев выдвигал Воскресение Христово и приводил цитату из статьи Соловьева «Христос воскрес!»

¹⁷⁰ Письма студента Санкт-Петербургской духовной академии Михаила Михайловича Кроткова Н. П. Петерсону печатаются по: НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 45.

¹⁷¹ Книгу Кожевникова о Федорове Петерсон М. М. Кроткову прислал.

¹⁷² Речь идет о серии статей Голованенко о философии Н. Ф. Федорова. П. А. Флоренский рекомендовал эту серию книгоиздательству «Путь».

¹⁷³ Григорий Алексеевич Рачинский (1859—1939) — религиозный публицист, председатель Московского религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, член редакции книгоиздательства «Путь».

¹⁷⁴ Н. П. Петерсон предлагал М. М. Кроткову прислать копию своего письма Е. Н. Трубецкому от 21 июля 1913 г., в котором он полемизировал со статьей философа «Несколько слов о Соловьеве и Федорове (Ответ Н. П. Петерсону)».

¹⁷⁵ См. примеч. 168.

¹⁷⁶ Кстати (лат.).

¹⁷⁷ В рецензии на I том «Философии общего дела» С. А. Голованенко выдвинул на передний план гносеологический аспект учения всеобщего дела, указывая на стремление Федорова к «жизненному знанию», на имманентизм и проективизм его мысли, для которой неразрывны слово и дело, субъект и объект, на связь в его творчестве гносеологии с онтологией: «У Федорова — философия общего дела, а не общих понятий; поскольку мысль — проект дела, она — философия деловых понятий, явно излучающих свой онтологический свет. В философии Федорова гносеологическое вырастает из онтологического, вырастает прямо и свободно». Далее в результате критического разбора ряда положений учения всеобщего дела С. А. Голованенко приходил к странному выводу о том, что Федоров ставил знак равенства между воскрешением и познанием (по словам рецензента, «в познании — самое воскрешение, самая сущность жизни и смерти») и,

следовательно, его «борьба с рационализмом» превращалась в «утонченный гностицизм» (Богословский вестник. 1913. № 12. С. 842).

¹⁷⁸ Речь идет о I выпуске сборника «Вселенское Дело». И. П. Брихничев был одним из его составителей и редакторов.

¹⁷⁹ Переписка П. А. Флоренского и Н. П. Петерсона печатается по: НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 71.

¹⁸⁰ Петерсон послал Флоренскому возражение на рецензию С. А. Голованенко (см. примеч. 168).

¹⁸¹ Речь идет о статье Н. П. Петерсона «Заметка по поводу статьи кн. Е. Трубецкого — «Жизненная задача Соловьева и всемирный кризис непонимания...» и ответной статье Е. Н. Трубецкого «Несколько слов о Соловьеве и Федорове», напечатанных в № 3 «Вопросов философии и психологии» за 1913 г.

¹⁸² Речь идет о письме Петерсона Е. Н. Трубецкому от 21 июля 1913 г.

¹⁸³ Текст «Исповедания веры признающего воскресение при участии самого человека» сохранился в архиве Н. П. Петерсона (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 1. Ед. хр. 5). Приводим фрагменты этого текста:

«<...> Христос нисходил на землю ради нашего спасения и, думается, — не может быть спора, что Христос приходил спасти нас именно от последствий греха, искупленного Его страданиями и смертью, — от последствий греха, т. е. от смерти, и от смерти не духовной только, но и телесной, ибо Христос воскрес во плоти человеческой и вознес нашу плоть одесную Отца небесного. Объяснять же спасение, ради которого приходил Христос, как-то духовно, было бы умалением Христова дела, обращением христианства в иллюзию. — Вопрос заключается в том, почему же спасение еще не совершилось, и как может и должно быть осуществлено наше спасение от смерти?»

Спаси нас может только Бог, Создатель наш, но это спасение может быть совершено двояким образом: или без участия нас в нашем собственном спасении, без участия нас в самом деле спасения, или же при нашем в нем, в деле спасения, участии.

Мы говорим не о таком участии, которое состоит в делании правды, в исполнении лишь правил нравственности, за что спасение даруется, а не самими нами создается, мы говорим об участии в самом устройении нашего спасения, в самом деле устройства нашего тела, чтобы оно стало бессмертным носителем бессмертного духа, и в деле воссоздания тел умерших, дабы они были бессмертными жилищами бессмертных душ. До сих пор наше тело было «бессознательным производением наших пороков», как это говорится на стр. 61-й т<ома> I-го «Фил<ософии> Общего Дела», а «должно быть наше тело нашим делом, но не эгоистическим самоустройением, а делом, чрез возвращение жизни отцам устроаемым». <...>

Если бы Господь хотел спасти нас без нашего в том участия, в таком случае зачем бы Ему было сходить на землю, принимать плоть человеческую, страдать, умереть? И без всего этого Он мог бы одарить нас бессмертием, или всех, или только некоторых, приятных Ему (Деян. X, 35), а также и воскресить достойных этого. Но при этом мы навсегда остались бы бессильною тварью, существами презренными. Если же Господь удостоил нас своим пришествием, восприял нашу плоть, подверг себя страданиям и принял самую смерть, — становится очевидным, что нам уготована иная участь, Господь не хочет, чтобы мы навсегда остались тварью, рабами, —

своим пришествием, смертью и воскресением Он указал нам возможность из твари стать сынами Божиими.

<...> Принять на себя труд изучения тех сил, от коих зависит жизнь и смерть, — труд управления этими силами. Это невозможно для каждого в отдельности, но доступно, надо полагать, согласию всех людей, всего рода человеческого, объединенного в Боге во исполнение молитвы Господа Нашего Иисуса Христа — “Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и я в Тебе, так и они да будут в Нас едино” (Иоанн. XVII, 21). При таком единстве всех, при единстве всего рода человеческого в Боге, может ли быть что-либо недоступное нашей мощи?!.. К объединению в деле всеобщего воскресения и призывал нас Спаситель, положивший и начало этому на тайной вечери, ибо, как говорится на стр. 133 т<ома> I-го “Фил<ософии> Общ<его> Дела”, “христианство есть объединение живущих для воскресения умерших, т.е. соединение в любви ядущих и пьющих для возвращения к трапезе любви отшедших; затем и едят и пьют, чтобы иметь силу возвратиться к жизни умерших. Христос, соединив при своем отшествии поминовение или любовь к Себе (что значит ко всем отшедшим) с питанием, с тем, что дает жизнь и силу на труд, заповедал собрать всех живущих к этой вечери любви, любви к Нему, как ко всем умершим, такой любви, которая отдает все силы жизни для того, чтобы увидеть и услышать Его, Спасителя Нашего, со всеми отшедшими”. <...>

После вознесения Христа — Нашего Спасителя апостолы и ученики Его могли только свидетельствовать о Нем, об Его воскресении и тем приобщать уверовавших к трапезе любви, объединяющей, укрепляющей в единосущии с Нашим Спасителем наш братский во Христе союз, таинственно приобщающий уверовавших к жизни вечной, на что апостолы и получили дар Святого Духа. Этим и объясняется, почему первая христианская община все дело свое полагала только в проповеди Евангелия, т.е. в призыве к делу спасения, приступить же к осуществлению его, самого дела спасения, не могла по громадности этого дела, требовавшего и сил громадных, которых еще не было, не было и надлежащего знания для выработки средств, способов к осуществлению великого дела всеобщего воскресения.

Памятуя, однако, слова Господа Христа Спасителя нашего, что Он есть истина, путь и живот, святая Православная церковь наша отождествила свое служение с Пасхой страдания и с Пасхой Воскресения, в которых выразилось служение и Самого Спасителя нашего Господа Иисуса Христа, и в Страстной Седмице, неразрывно связанной с седмицею Пасхальной, Православная церковь начертала “полный нравственный кодекс, т.е. план или проект, воскресения, повторив его сокращенно и в прочих пятидесяти неделях, особенно же в неделях двух триодей, постной и цветной, имеющих глубокое нравственно-воспитательное значение <...> Пятидесятикратное повторение обряда в трояком проявлении (догматическом, этическом и эстетическом), т.е. переживание всех добродетелей: раскаяния во всякой мысли нечистой (Великая Среда — день раскаявшейся блудницы, “чин мироносицы взявшей”), братотворения у поминальной трапезы (Великий четверг), сострадания (Великий пяток), соумирания (Великая Суббота) и наконец, сорадования в воскресении (Велик День), — все это имеет цель педагогическую — преобразовать ветхого человека в сына человеческого, а вместе и в сына Божия...” Но все это оказывается пока бессильным, бессильным преобразовать самую жизнь нашу во всех ее проявлениях <...>

Что же нужно, чтобы это великое орудие, т. е. многократное богослужбное повторение, произвело бы благотворное на нас действие, объединило бы нас не в храмовой только службе, но и в жизни? Объединение состоится, очевидно, лишь тогда, когда будет сознана цель, и сознана непрерываемо, когда будет установлено, к чему люди призваны, не в отдельности каждый, а все в совокупности, когда будет установлено, в чем наше общее дело, и притом такое дело, которое способно захватить всю нашу жизнь, не ограничиваясь храмовой лишь службою, — такое дело, которое способно обратить на служение себе всю внехрамовую деятельность нашу, всю внехрамовую действительность. Если бы не было одного общего у всех призвания, дела, доступного только общему труду всех, то зачем нужно было бы объединение людей? Устанавливаемое же церковью единство во Христе предполагает именно одно общее у всех, одинаково всем дорогое и любимое дело, требующее соединенного усилия всех. <...>

<...> Христианство должно захватить всю жизнь людей, проникнуть во все отправления, в которых жизнь проявляется, а наука и искусство должны быть средствами осуществления христианства. Христос указывает цель — спасение от смерти, а наука должна изыскивать средства к спасению, искусство же должно найти пути, способы применить указанные наукою средства к делу спасения от смерти и всех зол, сопряженных со смертию и ведущих к ней. Придя, таким образом, от смерти в жизнь, пересоздав свои тела и воссоздав, воскресив умерших, т. е. перейдя от смерти в жизнь, мы и на суд не придем, по слову Нашего Спасителя (Иоанн. V, 24)».

¹⁸⁴ См. примеч. 102.

¹⁸⁵ Речь идет о серии статей С. А. Голованенко об учении Федорова, публикация которых началась с апрельской книги «Богословского вестника» за 1914 г.

¹⁸⁶ В рецензии на «Философию общего дела» С. А. Голованенко обвинял философа в магизме и утверждал, что в учении Федорова «вместе с умалением идеи спасения, воскресения — отстраняется христианская надежда» («Богословский вестник». 1913. № 12. С. 840).

¹⁸⁷ Иван Григорьевич Щегловитов (1861—1918) — в 1906—1915 гг. министр юстиции, председатель Государственного совета.

¹⁸⁸ Владимир Карлович Саблер (1845—1929) — статс-секретарь, в 1911—1915 гг. обер-прокурор Святейшего Синода.

¹⁸⁹ Речь идет о статье Петерсона «По поводу статьи кн. Е. Н. Трубецкого «Несколько слов о Соловьеве и Федорове»» (см. примеч. 128).

¹⁹⁰ В «Богословском вестнике» указанная статья Петерсона напечатана не была.

¹⁹¹ П. А. Флоренский, столкнувшись с трудностями публикации серии статей С. А. Голованенко о Федорове в «Богословском вестнике», пытался провести ее через книгоиздательство «Путь».

¹⁹² См. примеч. 173.

¹⁹³ Превосходящая сила, непреодолимые обстоятельства (лат.).

¹⁹⁴ Печатается по: НИОР РГБ. Ф. 386. К. 83. Ед. хр. 39. Черновик письма — Московский архив А. К. Горского и Н. А. Сетницкого.

¹⁹⁵ Речь идет о I выпуске «Вселенского Дела» (Одесса, 1914).

¹⁹⁶ В сборнике «Вселенское Дело» была помещен ответ Брюсова на анкету редакции под заглавием «О смерти, воскресении и воскрешении» (см. в наст. антологии ниже).

¹⁹⁷ В статье доктора медицины В. К. Недзвецкого «Метампсихоза», помещенной в сборнике «Вселенское Дело» в разделе «Приложения» (С. 31—42, вторая пагинация) против идеи переселения душ выдвигалась идея личности, которая, стоя на гребне рода, носит в себе «несколько индивидуальностей», предков, оставивших в ней свой след.

¹⁹⁸ В сборнике «Вселенское дело» (С. 140—207) под псевдонимом «Р. Манновский» была помещена первая часть работы Горского «Тяга земная» о жизненных и идейных взаимоотношениях В. С. Соловьева и Н. Ф. Федорова.

¹⁹⁹ Статья Вяч. Иванова «О границах искусства», представлявшая собой доклад в московском Религиозно-философском обществе и публичную лекцию в Петербурге (1913), была напечатана: Труды и дни. 1913. № 7. Далее Горский отсылает к полемике В. Я. Брюсова с Вяч. Ивановым и А. Блоком по вопросу о символизме: статья Брюсова «О “речи” рабочей, в защиту поэзии» («Аполлон». 1910. № 9), настаивавшая на том, чтобы видеть в символизме метод искусства, а не орудие теургии, была направлена против статей Вяч. Иванова «Заветы символизма» и А. Блока «О современном состоянии русского символизма» (обе: Аполлон. 1910. № 8).

²⁰⁰ Солнечный путь. Южный альманах. Кн. 1 / Под ред. Леонида Баткиса. Одесса, 1914. В альманахе, помимо лиц, перечисленных Горским ниже, приняли участие И. Брихничев, сам Горский (под псевд. «А. Горностаев»), Г. Иванов, Н. Клюев, З. Гиппиус.

²⁰¹ См. примеч. 249 к переписке Кожевникова и Петерсона.

²⁰² Помимо своего ответа Трубецкому (см. примеч. 174) Петерсон прислал Кроткову свою статью по поводу рецензии С. А. Голованенко на «Философию общего дела» и заметку Федорова «Как назвать год, когда среди лета пели Пасху, исполняя пророчество Серафима...» (опубликована: Федоров. IV, 165—168).

²⁰³ Речь идет о № 12 журнала «Бюллетени литературы и жизни» (февраль 1914), в котором появилась статья Петерсона «Идея всеобщего спасения от смерти». Кротков получил его от Петерсона в конце марта — начале апреля 1914 г.

²⁰⁴ *Философия общего дела*. II, 8; Федоров. II, 44.

²⁰⁵ 15 марта 1914 г. Петерсон отправил Розанову рукопись своей статьи «По поводу статьи кн. Е. Н. Трубецкого “Несколько слов о Соловьеве и Федорове”» с просьбой при возможности напечатать ее в «Новом времени». Статья напечатана не была, и от С. М. Северова Петерсон узнал, что Розанов в телефонной беседе с ним сказал по поводу этой статьи, что «статья для “Нового Времени” велика и что “Новое Время” не может сделаться миссионером идей Федорова». Тогда 7 июня 1914 г. он написал Розанову вторично, и тон его письма был горек и резок: «Ваше опасение, как бы не сочли “Новое Время” миссионером идей Федорова, для меня совсем непонятно, — разве напечатание одной статьи, содержащей притом довольно важные биографические сведения о таком лице, как В. С. Соловьев <...> разве напечатание такой статьи может быть названо миссионерством?!.. Отказ же напечатать статью не будет ли зажиманием рта говорящему не то, что желательным взявшим в свои руки ключи разумения?!..»

Теперь я окончательно убедился, что Вам не только антипатично, как Толстому, но, может быть, даже весьма противна “религия дела”,

которая составляет предмет всех произведений Федорова, — религия истинно православная. Для всех наших писателей, «этих иностранцев, пишущих о России», как их называет Федоров, доступна и понятна только религия чувства, которая находит свое крайнее выражение в американских ревивалях, тогда как религия дела, религия, повторяю, истинно православная, выражавшаяся когда-то, в моменты высших подъемов, в построении обывденных храмов, ныне совсем забытых», им чужда (РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 569. Л. 10 об.—11). В ответ на это письмо Розанов написал Петерсону (письмо это не сохранилось, далее Петерсон отчасти касается его содержания).

²⁰⁶ См.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 143.

²⁰⁷ Речь идет о журнале «Вопросы философии и психологии», где была напечатана полемика Трубецкого и Петерсона.

²⁰⁸ См. примеч. 254 к переписке Кожевникова и Петерсона.

²⁰⁹ Речь идет о падчерице В. В. Розанова А. М. Бутягиной, авторе статьи о Федорове в «Новом времени» (см. примеч. 207 к переписке Кожевникова и Петерсона).

²¹⁰ Черновик письма Н. П. Петерсона Ф. Д. Самарину печатается по: НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 13.

²¹¹ Речь идет о черновых материалах к статье-обращению Федорова к Александру Алексеевичу Кирееву (1833—1910), общественному деятелю, представителю позднего славянофильства (см.: Федоров. IV, 123—127). Поводом к обращению послужила полемика А. А. Киреева с С. Н. Трубецким по вопросу о славянофильстве, имевшая место в 1895 г. Сохранился также текст чернового письма Федорова Кирееву (Федоров. IV, 291—193).

²¹² См. примеч. 256 к переписке Кожевникова и Петерсона.

²¹³ Печатается по: НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 58.

²¹⁴ См. примеч. 211.

²¹⁵ Речь идет о М. Н. Петерсоне.

²¹⁶ См. примеч. 270 к переписке Кожевникова и Петерсона.

²¹⁷ Письмо отправлено не было (см.: Вопросы философии. 1991. № 6. С. 147).

²¹⁸ 15 июля 1915 г. отмечалось 900-летие со дня кончины св. равноап. князя Владимира.

²¹⁹ Так в оригинале.

²²⁰ Речь идет о статье Н. П. Петерсона «Христианство Н. Ф. Федорова, автора философии Общего дела» (об истории ее создания см. письмо Кожевникова Петерсону от 2 апреля 1915 г. и письма Петерсона Кожевникову от 8 апреля и 10 мая 1915 г. и комментарии к этим письмам). Статья была отправлена Флоренскому 4 мая 1915 г.

²²¹ Речь идет о статье С. А. Голованенко «О характере религиозного учения Н. Ф. Федорова (Ответ Н. П. Петерсону)», посвященной брошюре Петерсона «О религиозном характере учения Н. Ф. Федорова» (М., 1915). Статья не была напечатана. Ее рукопись ныне хранится в личном фонде Голованенко в НИОР РГБ (Ф. 582. Карт. 2. Ед. хр. 4. Л. 23—50).

²²² См. примеч. 292 к переписке Кожевникова и Петерсона.

²²³ Речь идет о статье Н. А. Бердяева «Пророчества Н. Ф. Федорова о войне» (Биржевые ведомости. 1915. № 15027. 15 авг.).

²²⁴ См. примеч. 94 к переписке Кожевникова и Петерсона.

²²⁵ Показания Н. Ф. Федорова по делу Д. В. Каракозова в настоящее время обнаружены в ЦИАМ богородским краеведом А. Н. Масловым. Показания Н. П. Петерсона хранятся в ГАРФ (Ф. 272. Оп. 1. Ед. хр. 21).

²²⁶ Печатается по: НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 59. Л. 1—2 об. Н. С. Созонтов — инженер, уроженец г. Верного, где и познакомился с Н. П. Петерсоном, заинтересовавшим его идеями Федорова.

²²⁷ В фонде Петерсона сохранилась машинопись статьи Н. С. Созонтова, предназначавшейся для отправки в газеты «Новое время» и «Русское слово»: «Меры борьбы с половодьем и заливанием рек, и с истощением почвы» (Там же. Л. 5—5 об.). Указывая на то, что причиной половодья является тающий весной снег, Созонтов предлагал собирать этот снег и, присыпая его землей и мусором, устраивать искусственные ледники. Таким образом, подчеркивал он, возможно будет предупредить быстрое и одновременное таяние снега: снег будет таять постепенно, в течение весны и части лета, влага будет просачиваться в почву и увлажнять ее. Кроме того, устройство искусственных ледников позволит избежать вымывания из почвы полезных веществ.

²²⁸ 28 апреля 1917 г. Н. С. Созонтов выслал Петерсону свою работу «Культурно-хозяйственные вопросы» (Там же. Л. 6—21), в которой предлагался ряд мер по борьбе с безводием, с разливами и вскрытием рек, с циклонами, предупреждению обезлесивания. Центральное место в работе заняла проблема создания искусственных ледников. Н. С. Созонтов подробно описывал технологию их создания, указывал на значение снегохранилищ в деле орошения, предупреждения половодья, борьбы с сыпучими песками, лесными пожарами, видел в создании искусственных ледников один из шагов к будущей регуляции климата. Во введении к работе Созонтов писал: «К сожалению, люди мало еще прониклись сознательным интересом к явлениям природы; они смотрят на многие из них как на стихийные силы, не поддающиеся разумному воздействию, а в то же время уже достаточно имеют примеров использования природных сил. <...> Жаль, что неограниченный разум и всеильная энергия людей выступают на работу только под беспощадными ударами тех законов природы, которые должны быть в их руках орудием против вредных ее сил. Хотя человек и называет себя “царем природы”, но он, жалкий раб ее, терпит лишения от всех ее прихотей и падает бездыханным только от разрядившегося над ним электричества» (Там же. Л. 7 об.).

²²⁹ В комментарии к публикации данного текста в «Вопросах философии» высказано интересное предположение: «Данная заметка Флоренского, собственно, не является письмом. Это запись скудных биографических сведений о Н. Ф. Федорове. В письме от 31 июля 1916 г. Кожевников пишет, что “рад встретить <...> сочувствие” со стороны Флоренского к составлению жизнеописания Федорова. Вероятно, Флоренский не только “сочувствовал”, но и хотел принять участие в этом деле» (Вопросы философии. 1991. № 6. С. 149).

²³⁰ Как следует из других источников, старший брат Федорова Александр Федорович Федоров (1828—1897) служил присяжным поверенным в Санкт-Петербурге.

²³¹ Письмо Н. П. Петерсону публициста А. А. Мощанского, автора статьи «Мысли и предсказания Н. Ф. Федорова» (Русская мысль. 1914. № 12), печатается по: НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 76. Л. 1—3.

²³² О какой статье Петерсона идет речь, не установлено.

²³³ Эта статья Мощанского о Федорове неизвестна.

²³¹ Черновое письмо Петерсона к П. А. Сергеенко (см. примеч. 121 к переписке Кожевникова и Петерсона) печатается по: НИОР РГБ. Ф. 657. К. 1. Ед. хр. 32. Л. 4 об.

²³⁵ О А. Л. Волынском и его интересе к идеям Федорова см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 1065—1069.

²³⁶ Речь идет о П. А. Сергеенко, см. выше письмо к нему Петерсона, датированное летом 1917 г.

²³⁷ Из этого упоминания следует, что Петерсону удалось издать отдельной брошюрой свое возражение на статью С. Н. Булгакова «“Проект” воскрешения в уч^ении Н. Ф. Федорова» (см. примеч. 304 к переписке Кожевникова и Петерсона). Однако обнаружить в библиотеках России эту брошюру пока не удалось.

²³⁸ В сейфе Купеческого банка В. А. Кожевников хранил рукописи Федорова. Очевидно, Петерсон собирался взять у А. В. Кожевниковой все остающиеся у нее бумаги Федорова, однако сделано это не было, и архив Федорова погиб вместе с архивом Кожевникова.

²³⁹ Намерение издать III том «Философии общего дела» в Петрограде не было осуществлено.

²⁴⁰ Речь идет о статье Федорова «Антиномия эгоизма и альтруизма...» (см. примеч. 1 к письму Кожевникова о последних часах жизни Федорова // *Pro et contra*. Кн. 1. С. 981).

²⁴¹ Печатается по: РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 1073. Патриарх Тихон (Белавин) (1865—1925) — патриарх Московский и всея Руси (с 1917). Избран Поместным собором Русской Православной Церкви. Копия обращения Петерсона патриарху сохранилась в фонде А. Л. Волынского, черновик обращения — в личном фонде Петерсона в НИОР РГБ. 19 апреля 1918 г. Петерсон писал в Москву М. Н. Петерсону: «Посылаю тебе, дорогой друг мой, копию письма Патриарху, которое я отправил еще 2-го апреля, т. е. семнадцать дней тому назад, но никакого отзвука на это письмо не получил. Посылаю также два экземпляра заметки “Что такое православие?”, а также статейку в газете “Асхабад”, которая приложена к письму Патриарха под заглавием “О свободе совести”. Прилагаю и статейку “Что такое свобода совести”, по поводу которой написана статья “О свободе совести”. Покажи все это Остроумову, не согласится ли он напечатать все это в “Миссионерском Сборнике”, а прилагаемые печатные статейки перепечатать» (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 5. Ед. хр. 29. Л. 7).

²⁴² Обе статьи принадлежали Н. П. Петерсону. Первая сохранилась в РГАЛИ в фонде А. Л. Волынского, вторая — в личном фонде Петерсона в НИОР РГБ.

²⁴³ Речь идет о статье Г. П. Георгиевского «Из воспоминаний о Николае Федоровиче (К 40 дню кончины)» (Московские ведомости. 1904. 23—26 янв.).

²⁴⁴ Цитата из статьи Федорова «Проект соединения церквей», во второй части которой приводится разбор реферата В. С. Соловьева.

²⁴⁵ Статья «О свободе совести» (Асхабад. 1902. № 8. 8 янв.), напечатанная в рамках «Асхабадской полемики» (см. Федоров. *Доп.*, 165—175), была написана не Федоровым, а самим Петерсоном.

²⁴⁶ 1 Кор 1:19.

²⁴⁷ Эта статья принадлежала Н. П. Петерсону.

²⁴⁸ Статья Н. П. Петерсона «Что такое православие» (без окончания) сохранилась в личном фонде А. Л. Вольнского в РГАЛИ (Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 1018).

²⁴⁹ Оригинал поврежден (оторвана часть листа). В квадратных скобках текст, восстановленный по смыслу.

²⁵⁰ Печатается по: НИОР РГБ. Ф. 657. К. 5. Ед. хр. 29. Л. 8—8 об.

²⁵¹ Н. П. Петерсон с женой, дочерью и внучкой выехал в Звенигородку летом 1918 г. Там, в Звенигородке, 4 марта 1919 г. Николай Павлович скончался.

²⁵² Речь идет о статье Федорова «Музей, его смысл и назначение».

²⁵³ *Елизавета Павловна* — Е. П. Добротина, сестра Петерсона.

²⁵⁴ *Люба* — Любовь Николаевна Петерсон, в замужестве Рутковская (1893—1991) — младшая дочь Н. П. Петерсона.

ИЗ ИСТОРИИ «ВСЕЛЕНСКОГО ДЕЛА»

В настоящем разделе печатаются наиболее интересные материалы 1 и 2 выпуска сборника «Вселенское Дело», посвященного памяти Н. Ф. Федорова. Оба выпуска, давно уже ставшие библиографической редкостью, представляют собой интересное и значительное явление федоровщины 1910—1930-х гг.

Вселенское Дело. Вып. 1

Замысел издания специального сборника, посвященного памяти Федорова, зародился в конце 1912 — начале 1913 г. в кругу молодых религиозно ищущих мыслителей, составлявших ядро журнала «Новое вино» (1912—1913). Этот журнал начал издаваться публицистом и поэтом, бывшим священником И. П. Брихничевым после запрещения властями религиозно-философской газеты «Новая земля», в которой сотрудничали В. П. Свенцицкий, И. И. Горбунов-Посадов, В. Я. Брюсов, Н. А. Клюев и др. «Новая земля» была органом так называемого «голгофского христианства». Голгофцы говорили о всеобщей ответственности за грех и зло мира и о необходимости всеобщего объединения для полной победы над грехом, злом и смертью, вошедшей в мир в результате греха. Федоров оказался им близок пафосом христианского делания, идеей богочеловеческого сотрудничества, призывом дополнить индивидуальное спасение спасением всеобщим, соборным. Подобно философу всеобщего дела, голгофцы последовательно отстаивали идею апокатастасиса, подчеркивали, что «христианство — активная сила», оно требует деятельного уподобления Христу-Воскресителю, наполняет смыслом историю, которая становится путем к Преображению, «к тому состоянию, когда, по слову апостола, — будет Бог всё во всех» (*Брихничев И. П.* Огненный сеятель. М., 1913. С. 22).

Инициаторами издания «Вселенского Дела» были И. П. Брихничев и А. К. Горский (см. о нем: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 1076—1077), познакомившиеся в 1912 г. Горский входит в число сотрудников «Нового вина», его стихи и статьи печатаются во втором и третьем номерах журнала. Он же готовит для второго номера подборку высказываний Н. Ф. Федорова в рубрику «Золотые слова».

15 декабря 1912 г. Брихничев отправляет письмо Н. П. Петерсону (см. его в наст. книге), а в мае 1913 г. в Москве печатается проспект «Вселенского Дела», воспроизведенный В. А. Кожевниковым в письме Н. П. Петерсону от 14 июня 1913 г. (см. там же).

Осуществить изложенную в проспекте обширную программу удалось лишь частично. Помимо текста «От редакции», своего рода *profession de foi* солдатей и издателей сборника, и статьи И. П. Брихничева «Дело Иисуса», представлявшей собой попытку раскрыть активно-творческий, воскресительный смысл евангельского благовестия, в первый выпуск «Вселенского Дела» вошли разнообразные материалы, долженствовавшие, по замыслу редколлегии, представить спектр теоретических и практических подходов к проблеме жизни и смерти. Среди них одно из центральных мест заняли материалы по анабиозу: печаталась статья П. И. Бахметьева, открывшего явление анабиоза, «Седалище души (анабиоз)», материалы к биографии ученого («К биографии П. И. Бахметьева»), обзорная статья доктора И. М. Луценко «Пределы жизни (Холод и его влияние на жизнь)». Ряд статей и заметок был посвящен отношению к смерти в культуре, осмыслению феномена смерти с точки зрения психологии (Р. Мановский [А. К. Горский] «Метерлинк о смерти», М. Вульф «О страхе смерти, идее бессмертия и самоубийстве (психоаналитический этюд)», теме бессмертия и воскресения в религиозных и мистических верованиях (В. Недзвецкий. «Св. Григорий Нисский о воскресении тела», «Метампсихоза»). Публиковалась первая часть исследования Горского «Тяга земная», посвященного теме «В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров». Из журнала «Новый путь» перепечатывалось религиозно-философское сочинение В. А. Хлудова «Чему учил Иисус Христос?», своеобразно трактовавшее идею Царства Божия на земле.

Притом что сборник посвящался памяти Н. Ф. Федорова, лишь часть его материалов была ориентирована на идеи и подходы философа «всеобщего дела». По отношению к проблеме жизни и смерти, бессмертия и воскрешения здесь присутствовала явная разноголосица мнений. Мы находим ее не только в ответах на анкету редакции современных писателей и поэтов (В. Брюсова, И. Горбунова-Посадова, А. Панкратова, Ф. Коган), но и в апологетических, программных статьях. Так, если воззвание «От редакции» и статья Брихничева «Дело Иисуса» в своей основе имели комплекс активно-христианских построений Федорова, а прозаический этюд А. Сорокина «И плакал в тот день Сатана (Памяти Н. Ф. Федорова)» выражал дорогую для мыслителя идею апокатастасиса, то уже в статье А. Водлингера «Когда мы, мертвые, воскреснем?» присутствовало явное противоречие между торжественно декларируемой воскресительной задачей («теряем ли мы легиа наши, как звук, выражаясь словами псалмопевца, или наша жизнь поглощается осуществлением великих заветов Христа о воскресении и преображении» (Вселенское Дело. Вып. I. С. 137)) и то и дело прорывающейся на поверхность глубинной убежденностью автора в недействительности, миражности смерти; между словом о том, что «наука и религия» — это «родные, но враждующие сестры», в бессмысленной ненужной вражде забывшие о вере, надежде и любви, или знающие лишь одну веру без надежды, без любви, без дел», и утверждением, что «вопрос о бессмертии и воскресении» может решить только религия, наука не имеет в нем своей части (Там же. С. 132, 136).

В сборнике было много стихов: стихи-посвящения (В. В. Бородаевский «Памяти Н. Ф. Федорова»; И. П. Брихничев «Льву Николаевичу Толстому»; А. К. Горский «Новое небо (Памяти П. И. Бахметьева), «Прентис Мюльфорд», «В. Хлудову», «Владимиру Соловьеву»), стихи-исповедания веры (А. К. Горский «Одно», «К Делу»; Л. Н. Столица — подборка из циклов «Страстные песни» и «Добрый Пастырь»), стихи-возражения — как стихотворение А. К. Горского «А. С. Панкратову»: поэтически-полемический отклик на заявление писателя-публициста о том, что «смерти нет». Разбросанные по всему сборнику, стихи выполняли организующую функцию, связывая (где апологетически, где полемически) разнородные, часто противоречившие друг другу тексты.

Ученики Н. Ф. Федорова В. А. Кожевников и Н. П. Петерсон с самого начала негативно отнеслись к замыслу «Вселенского Дела», опасаясь вулгаризации идей Федорова (см. в наст. книге их переписку за 1913—1914 гг. и письмо В. А. Кожевникова И. П. Брихничеву). Участвовать в сборнике они отказались, однако Петерсон все же передал инициаторам сборника фрагмент письма Федорова «О больнице» и разрешил перепечатать из газеты «Дон» 1898 г. предисловие Федорова к изданию письма Достоевского Петерсону от 24 марта 1878 г. и текст самого этого письма.

Сборник получился пестрым и эклектичным — и по составу, и по содержанию. Позднее сам Горский не раз критически высказывался в его адрес. Отчасти эклектичный характер сборника он вменял в вину Брихничеву, отчасти — той спешке, с которой велась работа. «Мы с Брихничевым тогда очень “гнали” выпуск сборника, подстегивая авторов, типografiю и друг друга и не отдавая должного внимания происходящему *внутри нас* — и в отношениях друг с другом и со всем окружением. А между тем тут каждое слово, каждый жест в каких-то невидимых сферах и магнитных полях нависших грозowych туч взвешивался и оценивался, и впоследствии — именно по линиям этих психологических трещинок пошли мировые разломы» (письмо к О. Н. Сетницкой от 26 марта 1937 г. — Московский архив А. К. Горского и Н. А. Сетницкого). Сетовал он и на обилие ужасающих опечаток: «Относительно корректуры “Вселенского дела” тебе надо знать, что держал ее Брихничев, “опытный” редактор ряда журналов, так как второй редактор был это время в отъезде, возвратившись же в Одессу, увидел сборник, вышедший с океаном опечаток, и своего товарища сбежавшим с поста. Этому бегству был ряд причин» (письмо к О. Н. Сетницкой от 30 июля 1938 — Там же). Последний фрагмент содержит важные сведения о размолвке А. К. Горского и И. П. Брихничева на последних этапах работы над сборником. Действительно, после выхода сборника в свет, сотрудничество редакторов-издателей прекратилось.

Сборник должен был появиться к 15 декабря (по ст. ст.) 1913 г., т. е. к десятилетию со дня кончины Н. Ф. Федорова. Однако выпустить его удалось лишь весной 1914 г. Начавшаяся спустя несколько недель Первая мировая война роковым образом повлияла на судьбу книги. Фактически она не успела дойти до читателя, так как владельцы типографии, где печатался тираж, подданные Германии и Австро-Венгрии, были арестованы, а сама типография опечатана. Из всего тиража уцелели лишь несколько десятков экземпляров: они были получены из типографии самими первыми и разосланы в некоторые библиотеки и ряду лиц. В 1920-е гг. у

Горского был один экземпляр сборника, пропавший при его аресте. Один экземпляр имелся у Н. А. Сетницкого, однако судьба его неизвестна. В настоящее время один экземпляр 1 выпуска «Вселенского Дела» хранится в фондах РГБ, один — в Славянской библиотеке в Праге. Копия выпуска имеется в фондах Музея-библиотеки Н. Ф. Федорова (Москва).

В настоящей антологии печатаются программные статьи первого выпуска сборника «Вселенское Дело», а также ответы А. С. Панкратова, И. И. Горбунова-Посадова и В. Я. Брюсова на анкету «Вселенского Дела».

От редакции

Печатается по: Вселенское Дело. Вып. 1. Одесса, 1914. С. VII—XII.

Редакционная статья была написана А. К. Горским (см.: *Hagemeister*, 235, 464).

¹ Цитата из «Евгения Онегина» А. С. Пушкина.

² Цитата из книги Ф. Ницше «Так говорил Заратустра» (1883).

³ Неточная цитата из черновых записей Н. В. Гоголя к I части «Мертвых душ» (см.: *Гоголь Н.В.* Полн. собр. соч. Т. VI. Л., 1951. С. 692).

И. П. Брихничев

Дело Иисуса
(Над Евангелием)

Печатается по: Вселенское Дело. Вып. 1. С. 1—22.

Иона Пантелеймонович *Брихничев* (1879—1968) — священник, поэт, публицист, лидер движения «голгофских христиан». В 1906 г. издавал в Тифлисе религиозно-философский еженедельник «Встань, спящий!». В 1907 г. за политическую деятельность был лишен сана. В 1906—1907 гг. сблизился с членами Московского религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева В. Ф. Эрном, В. П. Свенцицким и архимандритом Михаилом (Семеновым), с 1908 г. — с Д. С. Мережковским и З. Н. Гиппиус. С октября 1910 г. обосновался в Москве, был инициатором и организатором газеты «Новая земля», при которой издавал религиозно-философскую библиотечку, затем журнала «Новое вино». В 1913 г. был выслан из Москвы, жил в Одессе.

Автор стихотворных сборников «Капля крови» (Вып. 1. М., 1912), «Осанна» (Одесса, 1914), «Пути живые» (М., 1916), «Литургия целому» (М., 1917), книги проповедей «Огненный сеятель» (М., 1913), брошюры «Что такое голгофское христианство?» (М., 1912).

После революции принял Советскую власть, вступил в коммунистическую партию. В 1920-е гг. работал в советских учреждениях: Центральной комиссии помощи голодающим, редакции журнала «Безбожник», Всероссийском комитете ликвидации безграмотности, отделении Наркомпроса в Грузии и др. Автор брошюр «Методы и формы агитации в области ликвидации безграмотности» (М., 1920), «Патриарх Тихон и его церковь» (М., 1923), «Книга в жизни великих людей» (М., 1931). В последней содержится краткое упоминание о Н. Ф. Федорове (С. 23).

Статья «Дело Иисуса» печаталась в сборнике «Вселенское Дело» вслед за обращением «От Редакции».

¹ Здесь и в ряде других мест своей статьи И. П. Брихничев указывает в скобках те стихи Евангелия, которыми обнимается не только приводимая им цитата, но весь разбираемый в подглавке эпизод.

² Мф 27: 51—53.

³ Мф 27: 65.

^{3а} Мф 17: 22.

⁴ *Бахметьев* Порфирий Иванович (1860—1913)—русский физик и биолог, исследовал влияние переохлаждения на организм человека, впервые вызвал экспериментально анабиоз у насекомых, рыб, летучих мышей с последующим восстановлением их нормальной жизнедеятельности. Как сообщалось в редакционном примечании к напечатанной во «Вселенском Деле» статье П. И. Бахметьева «Седалище души (анабиоз)», ученый, который узнал о замысле издания сборника, находясь «уже на одре болезни», живо заинтересовался «идеей “Вселенского Дела”» и сам предложил эту статью для публикации (Вселенское Дело. Вып. 1. С. 85).

⁵ «Но еще не открылось, что будем» (1 Ин 3: 2).

⁶ И. П. Брихничев цитирует предисловие сэра Галахада к книге американского инженера и проповедника Прентиса *Мюльфорда* «На заре бессмертия» (Одесса, 1912. С. 7). Мюльфорд настаивал на безграничных возможностях человеческого духа, способного, при должном развитии, управлять телом человека, влиять на состояние организма, вплоть до преодоления старости и смерти. «То, что мы называем “смертью”, — не что иное, как неспособность содержать в хорошем виде телесное одеяние, постоянно возрождать наше тело жизненными элементами» (Указ. соч. С. 14). «Высшая цель человечества», по Мюльфорду, «заключается в том, чтобы при помощи постоянного процесса восстановления настолько одухотворить тело, чтобы оно соответствовало увеличивающимся потребностям духа» (Там же. С. 63). Концепция Мюльфорда, настаивавшего на раскрытии тающихся в человеке потенциалов духа и не считавшего необходимым «домогаться бессмертия какими-нибудь физическими средствами» (Там же. С. 163), испытала заметное влияние восточных учений: идея «бессмертия плоти» сочеталась здесь с трансформированной идеей реинкарнации: по Мюльфорду, человек сам, по своей воле управляет процессом сотворения себе нового, «более совершенного тела, когда клетки отработанного тела распадаются» (С. 63).

Одно из центральных мест в учении Мюльфорда о духовных возможностях человека занимало представление о силе мысли, способной влиять на материальный мир и судьбу человека, о «мысленных токах», перетекающих от человека к человеку и от человека к миру и формирующих как сам его организм, так и пространственную среду. Отсюда требование Мюльфорда: жить «в течении создающих мыслей», не допускать разрушительным помыслам и стремлениям взять власть над душой.

⁷ Мк 16: 17—18.

⁸ Речь идет о романе Герберта Уэллса «Человек-невидимка» (1897). Главный его герой Гриффин изобрел средство для обесцвечивания крови, в результате которого живое существо становилось невидимым.

⁹ Смутный и неточный отголосок электромагнитной теории света.

А. С. Панкратов

Жизнь не прекращается

Печатается по: Вселенское Дело. Вып. 1. С. 43—44.

Об А. С. Панкратове см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 1042—1043.**И. И. Горбунов-Посадов**Что я думаю о воскрешении
(Письмо к редакторам сборника «Вселенское Дело»)

Печатается по: Вселенское Дело. Вып. 1. С. 46.

Иван Иванович *Горбунов-Посадов* (наст. фамилия Горбунов; 1864—1940)—поэт, прозаик, издатель.**В. Я. Брюсов**О смерти, воскресении и воскрешении
(Письмо в ответ на вопрос)

Печатается по: Вселенское Дело. Вып. 1. С. 49.

О В. Я. Брюсове и его отношении к идеям Федорова см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 42—43, 979.

¹ В стихотворении «Искушение» из сборника «Urbi et Orbi» («Городу и миру» — *лат.*) (М., 1903) Брюсов рисует своего лирического героя идущим сквозь тернии жизни: он падает, спотыкается, изнемогает, а в уме и сердце его бьются вопросы: «Ты мне ответишь ли, о Сущий, / Зачем я жажду тех границ?», «Так, значит, за гранью — вторая граница, / И смерть, как и жизнь, только тень и черта? / Так, значит, за смертью такой же бесплодный, / Такой же бесцельный, бессмысленный путь?»

Вселенское дело. Вып. 2

Издание второго выпуска «Вселенского Дела» планировалось осуществить сразу же после выхода в свет первого. В конце этого первого выпуска было опубликовано следующее объявление:

«Готовится:
“ВСЕЛЕНСКОЕ ДЕЛО”
Вып. 2-ой.

Статьи:

Р. Бекка. Жизнь без смерти.
П. Мюльфорда. Еда и молитва.
Его же. Брак и воскресение.
Х. Л. Бялика. Задача воскрешения в талмудической литературе.
И. П. Брехничева. Лермонтов и проблема смерти.

Его же. Идея Воскрешения в русской поэзии.
 Р. Манновского. Данте и Маринетти.
 Д-ра М. В. Вульфа. О смерти Л. Н. Толстого и бессознательных самоубийствах вообще.
 А. К. Горностаева. Тяга земная (продолжение). Главы: Дело любви. Сизигия. Небесный Город.
 Стихотворения. Портреты. Библиография»

Однако осуществить указанный план не удалось — и из-за расхождений Горского и Брехничева, и из-за начала Первой мировой войны. Идея издания второго выпуска возобновилась лишь спустя несколько лет — в 1920 г., через 2 года после знакомства А. К. Горского и Н. А. Сетницкого. О том, как представляли себе этот выпуск Сетницкий и Горский, узнаем из печатаемой ниже статьи «Вселенское Дело в прошлом». Однако и этот замысел не был воплощен. О необходимости издания второго выпуска, центральной темой которого стало бы осмысление «Философии общего дела» в контексте современности, А. К. Горский писал Н. А. Сетницкому 8 марта 1928 г. (ФР.1.3.27), однако последовавший в январе 1929 г. арест Горского не позволил осуществиться этому проекту.

Вопрос о возобновлении «Вселенского Дела» был поднят еще через 4 года — в переписке Н. А. Сетницкого, который с 1925 г. жил в Харбине и поддерживал связи с эмигрантскими религиозно-философскими и общественно-политическими кругами (Н. А. Бердяев, Н. О. Лосский, П. П. Сувчинский и др.), и его пражским корреспондентом К. А. Чхеидзе, одним из активных деятелей евразийского движения 1930-х гг., серьезно увлеченным идеями Федорова. Эта переписка, частично помещенная в издании сочинений Сетницкого (*Сетницкий*, 382—350), дает целый ряд фактических сведений к истории составления и печатания второго выпуска «Вселенского Дела».

Непосредственную работу над сборником Сетницкий начал в 1933 г. Составление сборника целиком принадлежало ему. Философ сознательно стремился избежать идейной разногласности, которая отличала первый выпуск «Вселенского Дела». Сам он написал в сборник более 8 статей и заметок, поместив их под различными псевдонимами. Кроме того, в сборник вошли стихи Горского «Заклятие огней» и «Пустыня» (под псевд. «А. Горностаев» и «П. Лучицкий»), стихотворение А. Несмелова «Перед последним боем», написанное к 30-летию со дня смерти Федорова, а также статьи В. Муравьева, К. Чхеидзе, богослова В. Куликова (члена Парижской евразийской группы, заинтересовавшегося Федоровым через посредство Чхеидзе), эстонского евразийца С. И. Чуева и письмо Н. В. Устрялова, в котором родоначальник сменовеховства высказывал свое отношение к Федорову. Сборник содержал ряд публикаций: письмо В. С. Соловьева К. Н. Леонтьеву с упоминанием Федорова, фрагмент переписки Н. Ф. Федорова с В. А. Кожевниковым и Н. П. Петерсоном, письмо И. М. Ивакина Л. Н. Толстому «о дождевании и киджном обмене», письмо Н. П. Петерсона Н. А. Чаеву о Н. Ф. Федорове. Обширный раздел библиографии освещал харбинские издания Сетницкого, посвященные Федорову. А в разделе «Наши потери» были приведены некрологи Н. П. Петерсона и В. А. Кожевникова, В. Н. Муравьева и В. Н. Миронович-Кузнецовой.

28 декабря 1933 г., в день 30-летней годовщины со дня смерти Федорова, сборник был сдан в печать. Несмотря на то что печатался он в Харбине, Сетницкий не хотел выставлять на титуле это место издания. Во многом потому, что сам он, как советский служащий, этим ставил себя под удар. Ни одна из статей, написанных им в данный сборник, не была подписана его фамилией, все они имели псевдонимы, а под именем редактора стояло «Рафаил Мановский» — псевдоним А. К. Горского из первого выпуска «Вселенского Дела». По настоянию Сетницкого, на титуле сборника было обозначено «Рига».

Весной 1934 г. Сетницкий получил тираж (250 экз.) из типографии и полностью переслал его К. А. Чхеидзе в Прагу, который распространял сборник среди деятелей эмиграции и по эмигрантским культурным учреждениям. О том, как шло это распространение, а также об откликах эмигрантской общественности на «Вселенское Дело» см. раздел «Философия общего дела» Н. Ф. Федорова в духовных исканиях русского зарубежья» и комментарий к нему.

В настоящем издании печатаются основные статьи 2 выпуска «Вселенского Дела».

От редакции «Вселенского Дела»

Печатается по: Вселенское Дело. Вып. 2. [Харбин], 1934. С. VII—XII.

Редакционная статья, написанная Н. А. Сетницким, обозначает основную задачу сборника — оценка современности с позиций учения всеобщего дела.

¹ «Загадочный мыслитель» — название статьи С. Н. Булгакова, представлявшей собой рецензию на книгу В. А. Кожевникова о Федорове (*Pro et contra*. Кн. 1. С. 391—399).

² В 1929 г. были арестованы в Москве А. К. Горский, В. Н. Муравьев, а также члены федоровского кружка С. В. Соколов и В. И. Шманкевич. Все они были приговорены к разным срокам лагерей и ссылки (подробнее см. в наст. книге публикации раздела «Голоса из Советской России»).

Н. А. Сетницкий Христолюбие и война

Печатается по: Вселенское Дело. Вып. 2. С. 13—27. Статья была написана в 1933 г. Опубликована под псевд. «Г. Г. Гсжелинский».

О Н. А. Сетницком см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 1091—1092.

¹ Н. А. Сетницкий ссылается на «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» В. Соловьева (1900): первый разговор начинается репликой Генерала: «Нет, позвольте! Скажите мне только одно: существует теперь или нет *христолюбивое и достославное российское воинство?* Да или нет?» (Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 645).

² Откр 12: 1.

³ Н. А. Сетницкий имеет в виду один из финальных эпизодов «Краткой повести об антихристе» В. С. Соловьева: христиане под предводитель-

ством папы Петра, старца Иоанна и профессора Паули, следуя за видением «жены, облеченной в солнце», удаляются «в Аравийскую пустыню», где пребывают до момента сокрушения антихриста.

⁴ Ин 18:11; Откр 13:10.

⁵ Лк 22:36.

⁶ Речь идет об эпизоде, рассказанном Генералом, одним из героев «Трех разговоров...» В. Соловьева: Генерал вспоминал, как на Аладжинских высотах пустил своих солдат против отряда турок, вырезавших армянское село, и как, по воле Божией, истребив турецкий отряд, они смогли не допустить кровавой резни в другом селе.

⁷ Откр 6:7—8.

⁸ «Дело века было достигнуто, революция свершилась» (*франц.*).

⁹ Местность, расположенная вглубь от прибрежной полосы (*нем.*). Геополитический термин.

¹⁰ Цитата из рассказа В. В. Вересаева «На отдыхе» (1904), входящего в цикл «Рассказы о японской войне».

¹¹ Сциентифичная битва (*франц.*).

¹² Свинья учит Минерву (*лат.*) — т. е. невежда поучает сведущего.

¹³ Да здравствует Минерва, да погибнет свинья (*лат.*).

¹⁴ В своей критике гуманизма Сетницкий следует Федорову, отрицавшему достоинство самозаконного разума, формулу «человек есть мера всех вещей». В федоровской антропологии «человек», гордынно поставляющий себя над миром и одновременно существо несовершенное, промежуточное, «не зверь, не скот», «не ангел, не дух» (Федоров II, 197), заменяется «сыном человеческим», имеющим свой Первообраз — в Божьей природе Христе.

Н. А. Сетницкий

Евразийство и пореволюционники

Печатается по: Вселенское Дело. Вып. 2. С. 28—43.

Статья Сетницкого появилась под псевдонимом «Д. С. Кононов» (Кононова — девичья фамилия его матери — Анфисы Семеновны Сетницкой).

Одно из важных мест во втором выпуске «Вселенского Дела» занял вопрос о русской эмиграции, о ее отношении к совершающемуся в Советской России социалистическому строительству, о ее духовном и историческом назначении. В переписке Н. А. Сетницкого и К. А. Чхеидзе за 1933 г. активно обсуждался вопрос о необходимости дать печатную оценку пореволюционным исканиям эмиграции, и прежде всего тем течениям 1920—1930-х гг., которые стремились к выработке новой творческой идеологии, способной духовно противостать большевизму и, как они надеялись, сменить его у кормила власти. Уместность включения подобного разбора в сборник памяти Федорова объяснялась тем, что ряд представителей пореволюционных течений (от евразийцев до новоградцев и третьероссов) обнаруживал интерес к Федорову: порой этот интерес был глубок и серьезен, порой — весьма поверхностен, в печати появлялись как целые статьи, так и беглые упоминания без достаточного вникания в существо федоровских идей. Роль «Философии общего дела» в духовных исканиях русской эмиграции требовала осмысления, и Сетницкий это понимал.

Написать статью «Евразийство и пореволюционники» Николай Александрович решил не сразу. Замысел статьи созрел постепенно и непосредственное влияние на его становление оказал Чхеидзе. В письмах своему харбинскому корреспонденту он неоднократно сообщал о реакции на идеи Федорова в эмигрантской среде и первоначально даже настаивал на издании отдельного сборника, «посвященного критике и развитию пореволюционных идей» (*Сетницкий*, 405). Вскоре эта мысль была оставлена, и 23 мая 1933 г., получив от Сетницкого первые материалы к «Вселенскому Делу», Чхеидзе убеждает его в необходимости теперь уже в рамках Федоровского сборника дать «серьезную статью о духовной жизни всех тех групп и течений, о которых <...> уже несколько раз писал» (Там же, 409).

Однако Сетницкий довольно долго колебался, считая себя недостаточным знакомым с литературно-философской и идейно-общественной ситуацией эмиграции, даже пытался переадресовать статью самому Чхеидзе, и лишь после новых просьб последнего принял окончательное решение. 10 декабря он отправил Чхеидзе готовую статью, сообщая о своем намерении поместить ее «с дискуссионной оговоркой» (FR, I.3.37) на случай возможного несогласия своего корреспондента и в определенном смысле соиздателя с заявленными тезисами. Такая оговорка действительно была сделана, и в сборнике статья печаталась «в дискуссионном порядке» (Вселенское Дело. Вып. 2. С. 28).

¹ Данное высказывание — отголосок полемики Н. А. Сетницкого с Н. В. Устряловым по вопросу о смысле истории. В 1931 г. в «Известиях Юридического факультета» (Харбин, 1931. № 9. С. 33—70) была напечатана статья Устрялова «Проблема прогресса», в которой философ заявлял, что «проблема совершенного общественного строя на земле объективно неразрешима», и солидаризировался с критикой идеалов «земного рая», данной П. И. Новгородцевым в книге «Об общественном идеале» (1917). Н. А. Сетницкий в ответной статье, вошедшей в книгу «О конечном идеале» (Харбин, 1932), объявил Устрялова сторонником идеи «эсхатологического катастрофизма», которая логически обесмысливает историю, и противопоставил этой идее активно-христианскую идею истории как «работы спасения», идею онтологического совершенствования мира, эволюционного его восхождения к совершенству, соработничества Бога и человека в деле преображения.

² В статье «Евразийство и пореволюционники» Сетницкий сознательно ограничивает разбор построений Устрялова его статьями периода 1920-х гг. Отсюда — упреки в национализме и безусловном катастрофизме устряловского мирозерцания. Между тем в работах 1930-х гг., и в частности в статье «Пути синтеза», заметна отчетливая эволюция взглядов философа: от национализма и исторического пессимизма к провозглашению «нового всемирно-исторического синтеза», будущей «вселенской эпохи», фундаментом которой станет обновленное христианство, включившее в себя все духовно ценное из прежних идеократических систем, активно участвующее в творчестве истории, раскрывшее себя миру, культуре, науке и технике. Эта мировоззренческая эволюция Устрялова в начале 1930-х гг. была связана с критическим осмыслением им идеологии германского национал-социализма, а также с определенным воздействием взглядов Сетницкого, с которым Устрялова, несмотря на

мировоззренческие разногласия, связывала тесная дружба, возникшая в годы преподавания двух философов на Юридическом факультете в Харбине.

³ П. Н. Савицкий в целом ряде работ (статьи в евразийских сборниках, отдельные издания: «Россия — особый географический мир» (Прага, 1927), «Географические особенности России» (Прага, 1927), «Месторазвитие русской промышленности» (Берлин, 1932)) и др. дал обстоятельный очерк географического пространства Евразии, определяющего и особенности ее экономического склада: наличие трех равнин, единая степная полоса, пронизывающая Евразию с запада на восток, ограниченность с севера — тундрой, а с юга — горной грядой привели к необычайной пространственной целостности, что повлекло за собой — при наличии естественных богатств — и стремление к экономической самодостаточности.

⁴ Если в начале евразийского движения вопрос о роли религиозного начала в формировании самобытности России-Евразии был на втором плане (его подробно не касались ни Н. С. Трубецкой, ни П. Н. Савицкий, ни Г. В. Вернадский — историк, работавший над формулировкой исторической концепции евразийства), то уже с 1923 г., когда к движению примыкают М. В. Шахматов, В. Н. Ильин и затем Л. П. Карсавин, этот вопрос в евразийской теории становится одним из центральных. Стремясь к идеологии, «которая бы одушевляла пафосом абсолютно ценного», евразийцы выдвигают православие (с его установкой на соборность, на возможность преображения мира, в том числе общественной и государственной жизни) как основу духовного единства Евразии, считая, что «религиозно-культурный мир» ислама, язычества и буддизма, тоже входящий своими частями в ее территорию, тяготеет к православию «как к своему центру» (Евразийство. Опыт систематического изложения (1926) // Пути Евразии. Русская интеллигенция и судьбы России. М., 1992. С. 358, 365).

⁵ Здесь Сетницкий имеет в виду прежде всего воззрения П. П. Сувчинского, выдвинувшего в программной статье «Инобытие русской религиозности» («Евразийский временник». Кн. 3. Берлин, 1923) мысль о характерной для Древней Руси сплетенности христианства и всего бытового, повседневного уклада жизни («Домостроительство Божие было воспринято русской стихией как благословленное *бытостроительство*») — в отличие от западно-католического региона, где христианство оторвалось от быта, было спиритуализировано. Петровский период русской истории, ориентированный на европейский идеал, Сувчинский рассматривал под углом все углубляющейся секуляризации русского быта, как частного, так и государственного. Вехой на этом пути стала и революция, отделившая церковь от государства и активно разрушавшая бытовую православную традицию. Перед русской интеллигенцией, считает Сувчинский, встает проблема искания новых путей сближения христианской веры с «меркнущим бытом», при этом она сама должна дополнить свое духовное христианство «бытовым, “восточным” исповедничеством», должна обрести потребность «религиозно осознавать и запечатлевать всю совокупность жизненных явлений и личных действий» (Указ. соч. С. 104).

⁶ Речь идет о «левом» течении внутри евразийства, идеологически оформившемся в период издания в Кламаре близ Парижа газеты «Евразия» (1928—1929; вышло 35 номеров) и связанном с именами Л. П. Карсавина, П. П. Сувчинского, Д. П. Святополка-Мирского, П. С. Арапова и др.

⁷ Об отношении к Федорову левых евразийцев см.: *Pro et contra*. Кн. 1.

С. 68—71, а также: *Хаземейстер М.* Европейская эмиграция // Начала. 1993. № 1. С. 123—128; *Философский контекст*, 330—335.

⁸ Концепция «идеократии», выдвинутая в целом ряде работ Н. С. Трубецкого (1890—1938), а затем развивавшаяся Н. Н. Алексеевым, К. А. Чхеидзе и др., базировалась на представлении о том, что в основе каждой культуры лежит присущая ей органически идея, которая и формирует ее особый, непохожий на других облик, влияя также на становление общественных и государственных институтов. Большей частью это влияние идеи на культуру народа не является осознанным, будучи же переведена в область сознания, она образует особую систему власти — идеократию, в которой находящийся у державного руля «правлящий слой» спаян единством мировоззрения, а государственное строительство всецело руководится верховной идеей. Утвердившийся в Советской России строй евразийцы считали «ложной» идеократией, предполагая сменить его идеократией «истинной», основанной на евразийском учении.

⁹ Разногласия «левого» и «правого» крыла евразийцев, связанные прежде всего с отношением к Советам и большевизму, особенно обострились в период издания газеты «Евразия». 31 декабря 1928 г. Н. С. Трубецкой в письме в редакцию заявил о своем выходе из газеты, позиция которой далека от «ортодоксально-евразийской идеологии», а Н. Н. Алексеев, В. Н. Ильин и П. Н. Савицкий в начале 1929 года опубликовали в Париже брошюру «О газете “Евразия” (газета “Евразия” не есть евразийский орган)», в которой обвинили «левых» евразийцев в «некритическом» отношении к марксизму. Здесь же были опубликованы заявления пражских и белградских евразийцев, а также той группы парижских евразийцев, которая объявила о своем расхождении с «клармарским движением».

¹⁰ В первом случае имеется в виду Дмитрий Петрович *Святополк-Мирский* (1880—1939), публицист, историк, литературовед, один из вождей «левого» крыла евразийства. В 1920-е гг. он был организатором и руководителем евразийской группы в Лондоне. Уже на первых этапах своей деятельности внутри движения Д. П. Святополк-Мирский воспринимал евразийство не столько как историко-культурное и философское течение, сколько как новую целостную идеологию политического, государственного, общественного строительства, которая подобно «новому вину» должна быть влита в «старые мехи» «идеократического коммунистического государства». При этом его трактовка евразийского синтеза первоначально была достаточно широкой (он возводил евразийство к идеям славянофилов, к построениям Федорова, связывал его с идеалами православия, с идеей соборности, цельности знания и жизни и т. д.). Параллельно нарастал интерес Святополка-Мирского к марксизму, усиливалось стремление к реальной, практической деятельности. В начале 1930-х гг. он пересматривает свою точку зрения на евразийство, которое теперь представляется ему слишком обобщенным и оторванным от текущей жизни учением, слишком «идеалистическим»; тогда же сближается с коммунистическими партиями Франции и Англии, а в 1932 г. переезжает в Россию. Во втором случае речь идет о Петре Петровиче *Сувчинском* (1892—1985), публицистические выступления которого в конце 1920-х — начале 1930-х гг. приобретают все более отчетливую политическую окраску. Как писал идеолог «правого» крыла евразийства П. Н. Савицкий, в конечном итоге

«вожди “кламарцев” перестали называть себя евразийцами и пошли дальше, чем шли до тех пор в избранном ими направлении. П. П. Сувчинский стал “троцкистом”, Д. П. Святополк-Мирский поступил в коммунистическую партию Англии и затем уехал в Советскую Россию. <...> Л. П. Карсавин отошел от дел. С. Я. Эфрон поступил на коммунистическую службу за границей. П. С. Арапов уехал служить в Москву <...> Кламарские “массы” оказались без руководства и в полной растерянности» (Цит. по: Казнина О. А. Святополк-Мирский и евразийское движение // Начала. 1992. № 4. С. 87).

¹¹ Об оценке В. Н. Ильиным идей Федорова см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 71—73.

¹² Савицкий П. Н. Главы из «Очерка географии России» // Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. Кн. VII. Париж, 1931. Здесь П. Н. Савицкий указывал, что неблагоприятное географическое положение России в отношении морей (раздробленность ее побережья, заключающаяся в отсутствии сообщения между Черным и Балтийским морями и в замерзающем северном побережье, которое затрудняет сообщение между Балтийским, Баренцевым и Белым морями) может быть преодолено путем совершенствования ледокольной техники и построения беломоробалтийского канала. Преодоление раздробленности побережий, «воля к единому побережью», по мысли ученого, позволит России стать «перекрестком путей, на котором сойдутся магистрали, связывающие друг с другом <...> три периферические в отношении Евразии мира (Европу, Азию и Америку)», что «отвечает ее природе *срединного мира*» (Указ. соч. С. 100).

¹³ Н. Сетницкий рассматривает три «пореволюционных» течения парижской эмиграции, оформившиеся в начале 1930-х гг. Группа «новоградцев» объединялась вокруг журнала «Новый Град» (под ред. И. И. Бунакова (Фондаминского), Ф. А. Степуна, Г. П. Федотова), 1931—1939, 14 номеров); в нее входили также философы Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, писатели и публицисты В. С. Варшавский и В. С. Яновский. Своей главной задачей новоградцы считали обоснование идеи исторического, социального, хозяйственного делания на основе христианского учения, призывая «примирить внутри христианства свободу личности и правду общезначимости, национальное и вселенское начало» (Новый Град. № 1. Париж, 1931. С. 7). «Утвержденцы», возглавляемые князем Ю. А. Ширинским-Шихматовым, лидером национал-максималистов, в начале 1931 г. провозгласили лозунг объединения пореволюционных течений, которые, несмотря на разногласия, близки в своих исканиях «третьего» (не капиталистического и не коммунистического) пути для России; и призвали их к широкому диалогу в целях «оформления единой пореволюционной идеологии, формулировки Российской исторической идеи в ее проекции на современность» (Утверждения. 1931. № 1. С. 7). Группа выпускала журнал «Утверждения» (вышло три номера в 1931—1932 гг.), в котором сотрудничали Н. А. Бердяев, Ф. А. Степун, Е. Ю. Кузьмина-Караваева (мать Мария); в 1933 г. молодые «утвержденцы» основали свой орган — «Завтра». В 1932 г. группа народников-мессианистов, возглавляемая П. С. Боранецким, поначалу печатавшимся в журнале «Утверждения», основала собственный орган «Третья Россия», провозгласив в нем современную эпоху «эпохой синтеза», которая должна поднять вопрос о «Новом Высшем Обществе» и «Новом Высшем Человеке» и взамен

христианства, пассивно относящегося к земной жизни, выдвинуть идею «Становящегося Бога», «творческого преображения мира» усилиями человека.

¹⁴ Обзор упоминаний Н. Ф. Федорова и его идей в журналах «Новый град», «Утверждения», «Третья Россия» см.: *Hagemeister*, 444—453; см. также: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 82—87; *Философский контекст*, 350—357. Некоторые тексты см. в наст. книге в разделе «“Философия общего дела” Н. Ф. Федорова в духовных исканиях русского зарубежья».

К. А. Чхеидзе

Проблема идеократии

Печатается по: Вселенское Дело. Вып. 2. С. 44—60.

Константин Александрович Чхеидзе (1897—1974) — писатель, философ, один из лидеров евразийского движения 1930-х гг. По отцу — потомок грузинского княжеского рода, по матери — русский. До эмиграции — кадровый офицер, служил в Кабардинском конном полку (Дикая дивизия), в годы Гражданской войны был личным адъютантом начальника Кабардинских частей генерала Заурбека Даутокова-Серебрякова. Вместе с южными частями Белой армии эвакуирован в Константинополь, затем на о. Лемнос (1921). В 1922—1923 гг. был чернорабочим в Болгарии (позднее Чхеидзе вспоминал, что поменял за это время 14 профессий: дровосек, кочевар, каменщик, грузчик, землекоп и т. д.). В 1923 г. переехал в Прагу, окончил Русский юридический факультет. Активно участвовал в культурной жизни русской Праги, выступал с лекциями и докладами на литературные и философские темы, являлся членом Русского философского общества и литературного кружка «Далиборка», одним из создателей и руководителей Кружка по изучению современной русской литературы при Русском народном университете. Сотрудничал в русских и чешских периодических изданиях, налаживая культурные связи эмиграции с чешской интеллигенцией. Художественная проза Чхеидзе 1930-х гг. — книга «Страна Прометея» (Шанхай, 1932; чеш. пер. — Прага, 1933), романы «Глядящий на солнце» (чеш. пер.: Прага, 1935), «Навстречу буре» (чеш. пер. — Прага, 1940), «Пророк в отечестве» (частичная публикация на чеш. языке — 1941), рассказы, переложения кавказских легенд и сказок и др.

Выступив в 1924 г. в движение евразийцев, к началу 1930-х гг. становится влиятельной фигурой в евразийских кругах (он — член ЦК евразийской организации, один из наиболее активных членов Пражской группы, входит в редколлегия основных евразийских изданий). При этом деятельность Чхеидзе не ограничивается чисто организационной сферой. Вслед за Н. С. Трубецким и Л. П. Карсавиным он развивает концепцию евразийства, написав ряд статей по проблеме идеократии.

В поиске религиозно-философских оснований евразийского синтеза, стремясь разрешить вопрос о «подлинном содержании» евразийской идеократии, Чхеидзе обратился к философии Н. Ф. Федорова, углублению интереса к которой способствовало и его эпистолярное знакомство с Сеницким, переписка с которым началась в 1929 г. и продолжалась до отъезда Сетницкого из Харбина в Москву (май 1935 г.). Достаточно

быстро К. А. Чхеидзе становится убежденным сторонником федоровских идей, стремится проводить их в среде русской эмиграции, и особенно среди евразийцев, помогает распространению в Европе посвященных Федорову харбинских изданий. В апреле 1933 г., по инициативе Чхеидзе, в Чехословацком национальном музее в Праге было основано отделение «Fedoroviana Pragensia», главной задачей которого являлся «сбор и хранение материалов, относящихся к автору “Философии общего дела”» (Проект официального обращения Чехословацкого национального музея об открытии фонда Fedoroviana Pragensia // FR.I.3.37). Работы Сетницкого (и прежде всего книга «О конечном идеале») оказывают влияние на идеократическую концепцию Чхеидзе: философ-евразиец выдвигает понятие лжеидеократии, основанной на дробном, ущербном идеале (коммунизм, фашизм), и противопоставляет ему образ истинной, совершенной идеократии, которая несет в себе целостный религиозный идеал. Этот идеал — идеал активного христианства, «всеобщего дела», — по его убеждению, наиболее цельным и глубоким образом был развит в философии Федорова. Отсюда — тезис о необходимости «соразвития и взаимопроникновения» евразийства, выдвинувшего задачу общественного устройства на идеократических началах, и федоровской концепции общества по типу Троицы (см. ГАРФ. Ф. 5911. Оп. 1. Ед. хр. 46. Л. 2).

Во время Второй мировой войны Чхеидзе участвовал в движении Сопротивления, в 1945 г. был арестован органами «СМЕРШ» и несколько лет провел в советских лагерях, после чего вернулся в Прагу. В 1958 и 1968 гг. выходят сборники его сказок и легенд, в 1971 г. — роман «Невеста гор». В последние годы жизни Чхеидзе работал над обширными воспоминаниями, во второй части которых писал о жизни и культуротворчестве пражской эмиграции 1920—1930-х гг., евразийском движении, своем эпистолярном диалоге с Сетницким, создании фонда Fedoroviana Pragensia...

Статья «Проблема идеократии», присланная Чхеидзе Сетницкому в 1933 г., была напечатана в сборнике с некоторыми сокращениями. В ней выдвигается основной тезис писателя и философа — мысль о необходимости перерастания ныне существующих ущербных идеократий в целостную, совершенную идеократию.

¹ Выражение Эммануэля Жозефа *Sийеса* (1748—1836), аббата, деятеля Великой французской революции, автора брошюры «Что такое третье сословие?» (1789; рус. пер. — 1906), в которой он критиковал феодалный абсолютизм и выдвигал буржуазию в качестве основной политической силы.

² Цитата из «Так говорил Заратустра» Ф. Ницше.

³ «Universalis sunt realia» — формула средневекового реализма, настаивавшего на действительном и независимом от сознания существовании общих понятий.

⁴ Имеется в виду Поль *Ланжевен* (1872—1946), французский физик и общественный деятель, с 1925 г. бывший директором Школы индустриальной физики и химии, преобразованной им годом спустя в высшее учебное заведение.

⁵ См. примеч. 8 к статье «Евразийство и пореволюционники».

В. А. Куликов

Религия и наука

Печатается по: Вселенское дело. Вып. 2. С. 61—79.

О В. А. Куликове см. примеч. к его переписке с К. А. Чхеидзе, который и привлек молодого богослова к сборнику «Вселенское Дело». В сборнике статья появилась под псевдонимом «Владислав Александров».

¹ В брошюре «Материализм и материя», входящей в апологетическую серию издательства «УМСА-Press» «Христианство, атеизм и современность» (вып. 4), В. Н. Ильин выдвинул тезис о том, что материалистическая философия на деле глубоко равнодушна к материи, не имеет к ней ни попечения, ни любви. Материалисты ничего не дали точным и прикладным наукам о мире, а движение вперед научного знания осуществляли философы и ученые-идеалисты: Пифагор, «основатель мистико-религиозной секты», Декарт, Лейбниц, мистик и подвижник Паскаль, великий Пастер, гордившийся тем, «что веровал в Бога как простой крестьянин». А материалисты-марксисты, захватившие духовную власть в Советской России, яростно противятся «всякому движению наук о природе», «усовершенствованным учениям» о материи, не случайно в журнале «Под знаменем марксизма» так критикуются и теория относительности, и квантовые представления М. Планка (Указ. соч. С. 3—10).

² В печатном тексте статьи вместо «запретительного» стояло «школьного», однако, как следует из письма В. А. Куликова К. А. Чхеидзе от 25 марта 1934 (текст его см. ниже), это была редакционная правка, и Куликов досадовал на нее.

³ Образ жизни, условия существования (лат.).

⁴ Речь идет о статье В. Чухнина «Время, культура и тело (к познанию культурных задач современности)» (Тридцатые Годы. Утверждение евразийцев. Кн. 7. Париж, 1931. С. 147—190). Исходя из целостного представления о человеке как неразрываемом триединстве тела, души и духа, В. Чухнин говорил о необходимости воздвигания не только его нравственной природы, но и природы телесной. «Высший душевно-телесный строй личности» включает в себя и чистоту сердца и помыслов, и «организованность тела». Эта организованность — необходимая основа для полноты раскрытия «творческих потенциалов личности и преодоления ею <...> дурной временности предметного бытия» (Указ. соч. С. 188).

⁵ 1 Кор 15:28.

⁶ *Mutatis mutandis* — «с изменением того, что подлежит изменению» (лат.), с соответствующими изменениями.

Н. А. Сетницкий

Мессианство и русская идея

Печатается по: Вселенское дело. Вып. 2. С. 70—99.

Статья была напечатана под псевдонимом «Рафаил Мановский». Псевдоним был выбран Сетницким с намерением подчеркнуть преемственность между первым и вторым выпусками «Вселенского Дела» (в первом выпуске сборника, вышедшем в 1913 г., этим псевдонимом, как уже го-

ворилось выше, была подписана статья А. К. Горского «Метерлинк о смерти»).

В рамках «Вселенского Дела» статья «Мессианство и русская идея» является своеобразным продолжением статьи Сетницкого «Евразийство и пореволюционники» (см. в наст. книге). В стержневых же своих положениях она связана с богословским трактатом «Смертобожничество», написанном Горским и Сетницким в 1925 г. (издан в Харбине в 1926 г.) и работой А. К. Горского «Богословие общего дела», помещенной во втором выпуске серии его очерков «Федоров и современность». В статье «Мессианство и русская идея» Сетницкий стремится представить вызревание идеи творческого, активного, всепасающего христианства на материале истории русской церкви, понять срывы и катастрофы России XX века как следствие торжества пассивной апокалиптической установки, разрыва между словом и делом, храмовой и внехрамовой жизнью.

¹ В данной главке Сетницкий полемизирует со статьей философа и публициста Ивана Александровича *Ильина* (1883—1954) «Уроки революции» (Возрождение. Париж. 1933. № 2877. 18 апр.; перепечатано: Гун-Бао. Харбин. 1933. № 1980. 11 мая). Статья была написана в период нового всплеска в русском зарубежье «пореволюционных» настроений, к которым И. А. Ильин относился резко отрицательно, и обращена к тому поколению «несовращенной зарубежной молодежи», «которое не видело большевицкой революции», но, как и их отцы, преисполнено любовью к родине и жадной бескорыстного служения. Солидаризируясь с широко раздававшимися тогда в эмиграции призывами к «единолюбию и единомыслию» в деле «борьбы за Россию», философ указывал, что эти «единолюбие и единомыслие» должны быть основаны не на беспочвенных иллюзиях, а на «верном видении событий». А «верное видение событий» состоит прежде всего в том, чтобы признавать совершившуюся в России революцию «национальным бедствием», катастрофой, злом, причем злом абсолютным (как злом, по убеждению Ильина, является всякая революция, ибо она по своей сути безрелигиозна и деструктивна, основана на «разложении чувства права, чувства долга, ответственности, запретности и стыда», развязывает в человеке и народе низшие, темные страсти, ведет ко вседозволенности, «к разложению духа и общественного строя»). Россия, которая «за годы царствования императора Николая II <...> уже росла стремительно — и в культурном, и в хозяйственном, и в политическом отношении, — зрея, богатая и выходя на новые пути», не нуждалась в свержении самодержавия — это могло быть выгодно только врагам страны. Более того, только сильная, централизованная монархическая власть могла быть единственно возможной (кроме диктатуры) и целесообразной формой правления на огромной многонациональной и многоязычной территории, с малой плотностью населения, населения большей частью неграмотного, 50 лет как вышедшего из крепостного права «и совершенно неискущенного в государственно-корпоративном самоуправлении». Проводимые советской властью преобразования И. А. Ильин считал безусловно вредными и призывал русскую эмиграцию не обольщаться широким размахом «национального строительства», которое на деле есть «безнадежное проматывание» средств страны и «буквальное истощение и вымаривание русского народа».

² Сетницкий имеет в виду религиозно-этическую концепцию И. А. Ильина, развитую им в книге «О сопротивлении злу силою» (Берлин, 1925).

³ Ильин И. А. Уроки революции // Возрождение. 1933. № 2877. 18 апр.

⁴ Там же.

⁵ «Уроки Октября» — так называлось введение к книге Л. Б. Троцкого «1917 год». Речь в нем шла «о важнейших проблемах октябрьского переворота, имеющих международное значение», о «политических вопросах, связанных с подготовкой» революции, выяснялся «основной смысл разногласий, вырвавшихся на этой основе», намечались важнейшие моменты внутрипартийной борьбы (Троцкий Л. Б. Соч. Серия 1. Т. 3. Ч. 1. М.; Л., 1925).

⁶ Как греческое слово «Христос» (Χρῖστος), так и еврейское «Мессия» («машиах») означают «помазанник».

⁷ «Мы, крестившиеся во Христа, облеклись во Христа» (церковнослав.).

⁸ 1666 г. считается годом окончательного утверждения в русской церкви раскола на старо- и нововере. На Соборе русских архиереев, проходившем в Москве 29 апреля — 2 июля 1666 г. было узаконено исправление русских богослужебных книг и обрядов по греческим образцам и осуждены наиболее непримиримые деятели оппозиции во главе с протопопом Аввакумом. Состоявшийся в конце 1666 — начале 1667 г. новый Собор с участием восточных патриархов подтвердил решения Московского собора и осудил постановления Стоглавого собора 1551 г., в свое время унифицировавшего те самые обряды, которые в никоновскую эпоху подверглись исправлению.

⁹ Осуждению старообрядцев на Московском соборе 1666 г. предшествовали долгие увещания покориться решению церкви. Однако вожди оппозиции — протопоп Аввакум, диакон Федор, Никита Пустосвят — вели себя непримиримо и дерзко и не переставали обличать отцов собора, публично укоряя их в неправославии. Столь же резким и вызывающим было поведение староверов на знаменитом «прении о вере», состоявшемся 5 июля 1682 г. в Грановитой палате во время стрелецкого бунта.

¹⁰ Подобное «уточнение» — прием, при помощи которого Сетницкий, будучи истинным автором данной статьи, отводил от себя подозрение в авторстве и создавал иллюзию многочисленности авторов «Вселенского Дела». Такого же рода прием — следующая ниже ссылка на книгу Сетницкого «О конечном идеале» в связи со спорами о сугубой и трегубой аллилуйе.

¹¹ Никита Пустосвят (настоящее имя — Добрынин Никита Константинович; ? — 1682) — один из главных идеологов раскола. В 1682 г. принимал активное участие в староверческом стрелецком бунте и возглавлял раскольников на «прении о вере» (см. примеч. 9). 11 июля по приказу царевны Софьи был схвачен и казнен.

¹² «О том, чтобы “аллилуйя” произносить дважды» (церковнослав.). Староверы настаивали на том, что за богослужением возглас «аллилуйя» следует произносить два (а не три, как устанавливала реформа) раза, прибавляя затем равнозначное «Слава Тебе, Боже», чтобы не нарушать священную троичность.

¹³ «Возглашаемая троекратно аллилуйя и ответ на нее со стороны находящегося на престоле “Хвалите Бога нашего” показывает, что усвоен-

ная современной литургической символикой точка зрения на аллилуйю и ближе к Писанию (к Откровению), и построена на более углубленном подчеркивании связи божества с человечеством, чем это имеет место в учениях, отстаивающих двукратную (сугубую) аллилуйю. То обстоятельство, что Бог, сидящий на престоле, не молчит и принимает только похвалу, а на трехкратную аллилуйю человечества отвечает «хвалите Бога нашего» (т. е. аллилуйя), — подчеркивает возможность каких-то принципиально иных отношений между божеством и человечеством, чем только субординация человечества божеству» (*Сетницкий Н. А.* О конечном идеале. Харбин, 1932. С. 174).

¹⁴ Речь идет о *Стефане Яворском* (1658—1722), поставленном в 1700 г. по инициативе Петра I местоблюстителем патриаршего престола, и *Феофане Прокоповиче* (1681—1736), с 1716 г. ставшем ближайшим сподвижником царя в деле церковной реформы. Оба были выпускниками, а затем профессорами Киево-Могилянской духовной академии (Феофан Прокопович в 1711 г. стал ее ректором), богословие которой находилось под сильным западным влиянием. Но если в религиозном мировоззрении Стефана Яворского присутствовали явные католические тенденции, то Феофан Прокопович склонялся более к реформационному, протестантскому типу богословствования.

¹⁵ «Сумасброднейший, всешутейший и всепьянейший собор» был «учрежден» Петром I, который «старался облечь свой разгул с сотрудниками в канцелярские формы, сделать его постоянным учреждением». Собор «состоял под председательством набольшего шута, носившего титул князя-папы, или всешумнейшего и всешутейшего патриарха московского, кокуйского и всея Яузы. При нем был конклав 12 кардиналов, отъявленных пьяниц и обжор, с огромным штатом таких же епископов, архимандритов и других духовных чинов <...> Петр носил в этом соборе сан протодьякона и сам сочинил для него устав» (*Ключевский В. О.* Петр Великий, его наружность, привычки, образ жизни и мыслей, характер // *Ключевский В. О.* Исторические портреты. М., 1991. С. 184).

¹⁶ *Духовный регламент* — главный акт петровского законодательства относительно церкви, заменивший патриаршество коллегиальным управлением Синода и фактически поставивший церковное управление под власть государства. Составлен по поручению Петра I Феофаном Прокоповичем (см. примеч. 14), издан и вступил в силу в январе 1821 г.

¹⁷ С 1650-х гг. бывший Патриарх Всея Руси *Никон* (1605—1681) сосредоточился на грандиозной архитектурно-строительной деятельности, связанной с реализацией его замысла создания на Руси Нового Иерусалима, «подмосковной Палестины». Обладая особым символическим мышлением, стремясь к материально-зримому воплощению богословских идей, Никон воссоздал недалеко от Москвы, у реки Истры всю «топографию» святых мест, где проходила земная жизнь Христа и где совершилось Его победное воскресение: Вифлеем, реку Иордан, Фавор, Вифанию, Гефсиманию... спланировал архитектурный ансамбль, содержащий каменные стены с башнями, с надвратным храмом входа Господня в Иерусалим, палаты, кельи, каменные храмы. Центральное место среди них занял собор Воскресения. В самой глубине иконового замысла Новый Иерусалим предстал как архитектурный символ Иерусалима Небесного, несущего радость всеобщего воскресения и преображения Вселенной.

Постройка монастыря была напрямую связана с идеей «Москва — Новый Иерусалим», проникшей в русское церковное сознание в XVI в.

¹⁸ 1 Фес 5:51.

¹⁹ В своей оценке преп. Серафима Саровского Сетницкий продолжает Федорова, называвшего саровского подвижника «великим чителем Воскресения» (Федоров. Т. IV. С. 482), и А. К. Горского (см.: Федоров и современность // *Pro et contra*. Кн. 1. С. 535—538). В личности, деяниях и проповеди преп. Серафима Федоров и его последователи стремились увидеть ростки активно-христианского мироотношения, представляли их как начало нового этапа в Богопознании, связанного с требованием соучастия человека в Божественном домостроительстве, с выдвиганием на первый план идеи воскресения и обожения.

²⁰ См. примеч. 31 к очеркам Горского «Федоров и современность» (*Pro et contra*. Кн. 1. С. 1080).

²¹ 1 Пет 4:12.

²² Связь преп. Серафима Саровского с традицией исихазма отчетливо проявилась в записанной Н. А. Мотовиловым «Беседе о цели христианской жизни», в которой саровский подвижник поставил истинной целью христианского делания в мире стяжание Св. Духа, духовно-телесное обожение человека, восстановление его райского, догрехопадного богоподобия (см.: Угодник Божий Серафим. Т. I. М., 1993. С. 127). Причем не только словесно поведал о том, каковы плоды действия Св. Духа в человеке, вставшем на путь спасения, приведя для этого примеры из Священной истории, но и явил это зримо. Центральный момент «Беседы о цели христианской жизни» — описание сошествия Св. Духа на старца и, по молитве его, на Мотовилова (см.: Там же. С. 140).

²³ Об этих материалах Сетницкий узнал от Горского, который в 1926 г. побывал в Сарове и Дивеево и переписал некоторые хранившиеся там бумаги. «Правильность моего списка, — писал впоследствии А. К. Горский в письме к О. Н. Сетницкой, Е. А. Крашенинниковой и И. И. Тучинской от 28 июля—20 августа 1942 г., — в свое время удостоверил в Москве проф. прот. Илья Гумилевский, который знал об этом от С. А. Нилуса, в чьем распоряжении были все подлинники мотовиловских бумаг» (Московский архив А. К. Горского и Н. А. Сетницкого). Далее в подстрочных примечаниях Н. А. Сетницкий приводит обширный фрагмент письма к нему А. К. Горского от 15(28) августа 1926 г.

²⁴ Речь идет о биографии Федорова, первый вариант которой Горский закончил еще в 1923 г. Впоследствии эта «характеристика религиозных воззрений» выросла в главу «Богословие общего дела», вошедшую в серию его очерков «Федоров и современность».

²⁵ Начало *имяславия* положила вышедшая в 1908 г. книга старца-подвижника схимонаха Иллариона «На горах Кавказа», в которой он, на основании собственного духовного опыта, утверждал, что Имя Божие, произносимое в молитве, несет в себе энергию Божества, «в Имени Божиим присутствует Сам Бог — всем Своим существом и всеми Своими бесконечными свойствами». Книга вызвала ожесточенные споры среди русских насельников Афона, разделившихся соответственно на две партии — имяславцев, возглавляемых иеромонахом Антонием (Булатовичем) и имяборцев. В своей «Апологии веры во Имя Божие и во Имя Иисус» (М., 1913) иеромонах Антоний сравнивал возникшие споры со спорами о

фаворском умном свете, о действии, энергии Божества и утверждал, что всякое Имя Божие как Богооткровенная истина есть Сам Бог и Бог пребывает в Имени всем своим существом, поскольку — как установлено Григорием Паламой — действие, энергия Божия неотделима от Его сущности. Имяборцы — афонский инок Хрисанф, архиепископы Антоний (Храповицкий) и Никон (Рождественский), а также С. В. Троицкий — обвиняли имяславцев в язычестве, считая, что Бог выше всякого имени и в Божиих именах заключена лишь человеческая энергия. Взгляд имяборцев стал официальной точкой зрения Синода, и в июле 1913 года почти 600 монахов были насильно выселены с Афона и перевезены в Россию. Но несмотря на постановление Синода, осудившее имяславцев, они пользовались скрытой поддержкой как богословов, религиозных мыслителей, так и монашества. На стороне имяславцев были П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн, М. А. Новоселов, архиепископ Феофан (Быстров) и др. Осуждение имяславия, полицейско-репрессивные методы воздействия на его сторонников воспринимались как свидетельство неблагополучия церкви, духовной косности церковной иерархии. По вопросу об имяславии, вынесенному в 1918 г. на Всероссийский Церковный Собор, была сформирована специальная подкомиссия.

²⁶ Канонизация преп. Серафима Саровского состоялась 19(31) июля 1903 г.

²⁷ Смертобожничество. Корень ересей, разделений и извращений истинного учения церкви. Догматические очерки. Часть 1. Борьба словом. Харбин, 1926. Переиздана: *Сетницкий*, 53—126.

²⁸ *Вопрос об имяславии и имядействии* был поднят А. К. Горским и Н. А. Сетницким. См. их «Тезисы об имяславии» (*Сетницкий*, 476—478).

²⁹ По апологии имяславия см., напр.: Материалы к спору о почитании Имени Божия. Вып. 1. М., 1913 (Религиозно-философская библиотека); Имяславие. Богословские материалы к догматическому спору об Имени Божиим по документам имяславцев. СПб., 1914; Учение Св. отцов о Сладчайшем имени Господа нашего Иисуса Христа. Киев, 1914; Мысли отцов Церкви об Имени Божиим. Материалы к выяснению Афонского богословского спора. СПб., 1913; Святой мученик Иустин-философ об Имени Божиим. М., 1914; *Антоний (Булатович)*. Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус. М., 1913; *Его же*. Афонский разгром. — Церковное бессилие. СПб., 1913; *Его же*. Афонское дело. Пг., 1917; *Его же*. Моя борьба с имяборцами на Святой Горе. Пг., 1917; *Его же*. Оправдание веры в непобедимое, непостижимое, божественное Имя Господа нашего Иисуса Христа. Пг., 1917. Об истории имяславия в России и на Афоне см.: *Papulidēs K. K. Hoi Rōsoi Onomatolatrai tu Hagiu Orus. Thessalonikē*, 1977 (библиография: С. 197—210); *Schultze B. Der Streit um die Gottlichkeit des Namens Jesu in der russischen Theologie // Orientalia Christiana Periodica*. 17 (1951). S. 321—394. См. также: Начала. Религиозно-философский журнал. 1995. № 1—4 (номер посвящен имяславью); Имяславие: Антология. М., 2002. Из работ противников имяславия см.: *Мельников Ф. Е.* В тенетах ересей и проклятий (К современным спорам об именах Божиих). М., 1913; *Никон (Рождественский)*. Имебожники. Великое искушение около святейшего Имени Божия и плоды его. Сергиева Лавра, 1914; Сборник документов, относящихся к афонской имябожнической смуте. Пг., 1916; Святое православие и именовбожническая ересь. В 3-х частях. Ч. 1. Харьков, 1916; *Пахомий-афонец*. История афонской смуты

или имябожеской ереси. СПб., 1914; *Троицкий С.В.* Об именах Божиих и имябожниках. СПб., 1914; *Его же.* Учение афонских имябожников и его разбор. СПб., 1914; *Его же.* Учение св. Григория Нисского об Именах Божиих и «относительное поклонение». Пг., 1914; *Его же.* Как учат об именах Божиих имябожники и как учит о сем св. Церковь. Одесса, 1914; *Его же.* Новое исповедание имябожников. Пг., 1915; *Его же.* К истории борьбы с афонской смутой (Ответ В. М. Скворцову). Пг., 1916.

³⁰ Симпатии к имяславию питали члены Московского кружка ищущих христианского просвещения, созданного в 1907 г. М. А. Новоселовым и Ф. Д. Самариним: философы С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, В. А. Кожевников, Е. Н. Трубецкой и В. Ф. Эрн. Последний выступил с рядом статей в защиту имяславцев, в которых назвал вопрос об Имени Божием «мировой богословской темой», подводящей христианское сознание к новому и важному рубежу, открывающей «новый этап в ходе церковной истории» (*Эрн В.Ф.* Спор об Имени Божием // Христианская мысль. 1916. № 9. С. 101, 103). При этом резкую критику Эрн вызвала позиция Св. Синода, которую он считал не просто поверхностной и узкой, но противоречащей «всем основам христианского богомыслия», ибо она «исходит из чисто феноменологической точки зрения на человеческое естество, — по которой человек замкнут и безусловно ограничен сферой явлений своего сознания», построена на ложной антропологии, фактически отрицающей идею богосыновства, разрушающей богоподобие человека (*Эрн В.Ф.* Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божием. М., 1917. С. 10, 24). В 1916 г. Эрн задумал «большую работу об Имени Божием» (Там же. С. 3), однако смерть помешала ему осуществить этот замысел. Что касается сообщения Сетницкого о специальной статье Эрн, посвященной имяславию, в журнале «Вопросы философии и психологии», то это ошибка памяти: в данном журнале статьи Эрн об имяславии не появлялись.

³¹ Интерес к имяславию *А. Ф. Лосева*, ставший устойчивым и прочным в 1920-е гг., вылился в ряд фундаментальных лингво-философских работ: «Философия имени» (1923), «Вещь и имя» (вторая половина 1920-х гг.), перевод с греческого корпуса ареопагитских текстов (куда входил и трактат о божественных именах). В 1929 г. мыслителем было задумано новое исследование об имени (*Лосев А.Ф.* Из ранних произведений. М., 1990. С. 6), неосуществленное из-за ареста. Проблемы философии имени активно обсуждались Лосевым в докладах, с которыми он выступал в первой половине 1920-х гг. (см.: Начала. № 1—4. С. 206—217, 223—233, 253—261), а также в личном общении: с математиком Дмитрием Федоровичем *Егоровым* (1869—1931), разделявшим идеи имяславия, и философом П. А. Флоренским, которому в одном из писем (от 30 января 1923 г.) он прислал «Тезисы имяславческого учения» с просьбой прочесть и откорректировать их. Сам П. А. Флоренский включился в споры об Имени Божием еще в начале 1910-х гг. (см. его предисловие «От редакции» к книге Антония Булатовича «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус». М., 1913; статью «Архиепископ Никон — распространитель «ереси» (Материалы к спору о почитании Имени Божия. 2-е изд. М., 1913. С. 101—107)), а в 1920-е гг. разрабатывал проблему имяславия как философской предпосылки общечеловеческого мировоззрения (см. соответствующие главы работы «У водоразделов мысли», М., 1990), глубоко занимался философской теорией имен (Имена. М., 1993).

³² Желаящего (идти) судьба ведет, сопротивляющегося же тащит (лат.). Выражение Сенеки.

³³ Речь идет об архиепископе Никоне (Рождественском), прибывшем в мае 1913 г. на Афон по поручению Св. Синода для усмирения «смуты» в русском Пантелеймоновом монастыре, вызванной столкновением имяславцев и имяборцев.

С. И. Чуев

Человек и природа

Печатается по: Вселенское Дело. Вып. 2. С. 100—104.

Сергей Иванович Чуев — член эстонской евразийской группы. Состоял в интенсивной переписке с К. А. Чхеидзе, через посредство которого познакомился с идеями Н. Ф. Федорова и глубоко проникся ими. Статья «Человек и природа» была написана им в апреле 1933 г. 23 мая того же года Чхеидзе переслал ее Сетницкому, приложив ее к своему письму. Летом 1933 г. Сетницкий выпустил статью, предварительно им отредактированную, в виде листовки, а в конце года, еще раз подправив текст, включил во 2-й выпуск «Вселенского Дела».

¹ Первая цитата приписана Федорову.

² Автор цитирует по 3-му выпуску работы Горского «Федоров и современность» (С. 8). В 1 книге антологии мы писали, что данная цитата у Горского неточна и у Федорова во всех случаях употребления данной формулы вместо слова «смерти» стоит слово «вражды». Однако один случай употребления слова «смерти» в формуле: «Нет... вечной, а уничтожение временной...» все-таки существует. «Нет смерти вечной, а устранение смерти временной — наше дело и наша задача», — пишет Федоров в «Варианте статьи “Иго Канта”» (*Философия общего дела*. II, 56; Федоров. II, 84). По всей вероятности, Горский цитировал именно этот фрагмент, добавляя в скобках слово «абсолютной».

³ Цитату из второй части «Вопроса о братстве» Чуев приводит по тому же источнику.

⁴ Лк 2:14.

⁵ Чуев неточно цитирует статью Федорова «Повинность всеобщего возвращения жизни», приведенную в 3-м выпуске работы Горского «Федоров и современность» (С. 5).

Вселенское Дело в прошлом

Печатается по: Вселенское Дело. Вып. 2. С. 107—115.

Статья об истории «Вселенского Дела» была написана Н. А. Сетницким. Описывая историю создания первого выпуска «Вселенского Дела», Сетницкий опирался на свидетельство Горского; рассказывая о замысле второго выпуска в начале 1920-х гг., — на собственные воспоминания.

¹ Под поэтами, группировавшимися вокруг журнала «Новое вино» (1912—1913. № 1—3), органа движения голгофских христиан, Сетницкий

имеет в виду не только Н. Клюева, Л. Столицу, С. Городецкого, Ф. Коган, но и А. Горского и И. Брихничева, в творчестве которых в 1910-е гг. поэзия, трактуемая в соловьевском смысле — как пророчество о благобытии, как весть о преображении, — занимала одно из центральных мест.

² В первом выпуске «Вселенского Дела» среди ответов на анкету редакции были напечатаны ответы В. Брюсова, И. Горбунова-Посадова и А. Панкратова. В. В. Бородаевский, как уже говорилось выше, поместил в сборнике стихотворение «Памяти Н. Ф. Федорова». Что касается Л. Н. Столицы, то, возможно, своеобразным поэтическим ее ответом на вопросы о смерти, бессмертии и воскрешении стала напечатанная в сборнике подборка стихов из циклов «Страстные песни» и «Добрый пас-тырь».

³ В статье «Седалище души (анабиоз)» П. И. Бахметьев (см. примеч. 4 к статье И. П. Брихничева «Дело Иисуса»), опираясь на явление анабиоза, ставил вопросы о сущности жизни и природе души. В статье «О страхе смерти, идее бессмертия и самоубийстве» психиатр и психоаналитик, ученик З. Фрейда Моисей Владимирович Вольф (1878—1971) указывал на парадоксальную связь между идущей от архаической древности идеей бессмертия, понимаемой как вечное существование в ином, лучшем мире, и тягой к самоубийству, которое через смерть открывает двери «к новому блаженному существованию». В редакционном примечании к данной статье указывалось на то, что подобный парадокс, когда идея бессмертия «вместо избавления от смерти» толкает «прямо в пасть ее», оказывается возможен лишь потому, что эта идея перестала «быть проектом воскресения», оторвалась от дела.

⁴ Цитата из редакционной заметки «К статье “Чему учил” Христос» (Вселенское Дело. Вып. 1. С. 25 (2-я пагинация)).

⁵ Далее Сетницкий приводит открывавшую 1 выпуск «Вселенского Дела» статью «От редакции».

В. Н. Муравьев

Всеобщая производительная математика

Печатается с небольшими сокращениями в сносках по: Вселенское Дело. Вып. 2. С. 116—140.

Валериан Николаевич Муравьев (1885—1930) — философ, общественный и государственный деятель. Выпускник Императорского Александровского лицея. В 1907—1913 гг. — служил в русских посольствах в Париже, Гааге, Белграде. Во время первой мировой войны возглавлял Балканский отдел МИДа. После февральской революции 1917 г. — начальник политического комитета МИДа. Сотрудник журналов «Русская мысль» и «Народоправство», газеты «Утро России», участник сборника «Из глубины» (1918). Участвовал в работе Вольной Академии духовной культуры, преподавал в Институте живого слова. В 1920 г. был арестован в связи с делом «Тактического московского центра», приговорен к расстрелу, замененному тюремным заключением, вскоре освобожден по амнистии.

В 1919—1920 гг. в сознании В. Н. Муравьева, ранее — убежденного противника большевизма, назревает перелом. Апологет идеи «Третьего Рима, т. е. всемирного государства на теократической основе», он начинает

рассматривать социализм как неполную и ущербную попытку воплотить теократические чаяния и на этой почве приходит к принятию советской власти, упоывая на возможность ее перерождения (Заявление В. Н. Муравьева в Особый отдел ВЧК от 25 февраля 1920 // Вопросы философии. 2002. № 4. С. 117). В 1920-х гг. философ служит в различных государственных учреждениях: Народном комиссариате иностранных дел, Главлескоме, ВСНХ и др. После выхода в свет его книги *«Овладение временем»* по приглашению А. К. Гастева поступает на работу в Центральный институт труда ученым секретарем (служил там с 1926 по 1928 гг.). Параллельно продолжает углубленную научную и философскую деятельность Муравьева, целиком уходящая «в стол»: в личном архиве философа, ныне хранящемся в НИОР РГБ, — статьи, заметки, наброски: «Культура будущего», «Философия действия», «Овладение историей», «Искусство будущего» и т. д. В 1920-х гг. Муравьев работает над философской мистерией «Софья и Китоврас», завершает социально-утопический роман «Остров Буян», драму «Советник смерти».

Муравьев был репрессирован 29 октября 1929 г., а уже 10 ноября осужден Особым совещанием на трехлетнее заключение в исправительно-трудовой лагерь (см.: Макаров В. Г. Муравьев В. Н. Очеловеченное время // Вопросы философии. 2002. № 4. С. 103). Точное место и дата его смерти пока не установлены.

Статья «Всеобщая производительная математика» была написана Муравьевым для сборника «Трудоведение», составленного в 1923 г. Горским, Сетницким и С. А. Бекневым (см. примеч. 6) и посвященного проблемам научной организации труда, которую эти мыслители рассматривали в федоровском ключе, представляя человеческий труд как онтологическую категорию, начало сознательно-творческой космизации бытия (см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 66—67). Сборник не вышел в свет, однако у Сетницкого сохранился машинописный его экземпляр, что и дало Николаю Александровичу возможность напечатать статью Муравьева во 2 выпуске «Вселенского Дела».

¹ Тот же год смерти — 1932 — был приведен в некрологе Муравьева, помещенном во 2-м выпуске «Вселенского Дела» (С. 181). Там же указывалось, что философ умер в ссылке в Нарыме от сыпного тифа в 1932 г. В. Г. Макаров, опубликовавший материалы следственных дел В. Н. Муравьева, на основании имеющихся документов полагает, что смерть Муравьева последовала в 1930 г. (Вопросы философии. 2002. № 4. С. 103).

² Работа физика-теоретика, философа-космиста Николая Алексевича Умова (1846—1915) «Эволюция живого и задача пролетариата мысли и воли» вышла в Москве в 1906 году. Здесь проводилась одна из главных мыслей ученого, что человеческое творчество создает «новую, вторую природу среди старой», внешней, вовлекает мертвое, косное вещество в круговорот цивилизации и культуры.

³ В своих философских сочинениях «Дилетантизм в науке» (1843) и «Письма об изучении природы» (1845—1846) А. И. Герцен утверждал, что «история человечества — продолжение истории природы», что человеческий разум, возникая как завершение стремлений и усилий природы, становится органом ее самосознания. Сама в себе природа не заключает смысла, смысл этот раскрывается в человеке, который продолжает «необходимое развитие Вселенной».

⁴ *Теория йонного возбуждения* — см. примеч. 122 к работе А. К. Горского «Федоров и современность» в 1 книге антологии.

⁵ Всеобщую математику (*лат.*).

⁶ Муравьев ссылается на книгу инженера Сергея Александровича Бекнева, автора концепции трансформации нервной энергии, «Гипотеза о нервной энергии и ее значение в деле образования рабочих коллективов максимальной производительности труда» (М., 1923). В человеческом организме, подчеркивал Бекнев, совершается непрерывный процесс превращения энергии: энергия световая, тепловая, механическая переходит в нервную, а нервная в свою очередь может трансформироваться в механическую, тепловую, световую. Процесс этот протекает спонтанно, вне участия сознания и воли, однако, целенаправленно овладев им, человечество откроет для себя новые, невиданные возможности развития — уже не технического, идущего через усовершенствование механизмов и машин, призванных заменить трудовое усилие человека, чему во многом и служит идея НОТ, а органического, когда сам человек обретает всемогущество, способность к прямому, непосредственному воздействию на мир: «Человеку не нужен больше свет, он сам является источником такового. Где он появляется, там светло и тепло»; человеку «нетрудно будет устранить силу притяжения, а следовательно, вопросы передвижения без каких-либо приборов легко осуществляются сами собой только как результат мышления»; станет возможным «электро-химическое влияние на видоизменение строения материи, на произрастание растений, на образование не только новых живых организмов, но и различных, весьма сложных (космического типа) систем микромасштаба» (Бекнев С. А. Указ. соч. С. 19).

⁷ Человеком творящим (*лат.*).

⁸ О П. И. Бахметеве см. примеч. 4 к статье И. П. Брихничева «Дело Иисуса». Воронцов Даниил Семенович (1886—1965) — русский физиолог, занимался фундаментальными проблемами физиологии нервной деятельности и электрофизиологии. Кольцов Николай Константинович (1872—1940) — русский биолог, занимался физико-химической биологией и генетикой, основоположник экспериментальной биологии в России, организатор Института экспериментальной биологии. Кравков Сергей Васильевич (1893—1951) — русский физиолог и психофизиолог, ученик П. П. Лазарева, занимался физиологией зрения.

⁹ В книге «Межплантные путешествия. Полеты в мировое пространство и достижение небесных светил» (Пг., 1923) Я. И. Перельман, рассматривая идею космического полета на ракете, писал о проектах Н. И. Кибальчича и К. Э. Циолковского, а в приложении поместил извлечения из рукописи Кибальчича и подробное описание ракеты, проект которой был предложен Циолковским (Указ. соч. С. 74—77, 113—117).

¹⁰ Гульельмо Маркони (1874—1937) — итальянский радиоинженер и предприниматель. Занимался проблемами радиосвязи, в 1901 г. осуществил первый трансатлантический сеанс связи.

¹¹ О В. Н. Каразине см. примеч. 16 к статье А. С. Панкратова «Философ-праведник» (*Pro et contra*. Кн. 1. С. 1044).

¹² Паттен Вильям (1861—1932) — американский биолог и палеонтолог, свои эволюционные идеи изложил в книгах «Эволюция позвоночных и их родство» (1912) и «Великая стратегия эволюции. Социальная философия биолога» (1920).

¹³ *Гекслей*, Гексли Томас Генри (1825—1895) — английский естествоиспытатель, соратник Ч. Дарвина и популяризатор его учения. *Кропоткин* Петр Алексеевич (1842—1921) — русский ученый-географ, путешественник. В работе «Взаимная помощь как фактор эволюции» (1902) утверждал, что все биологические формы жизни основываются на взаимной помощи, солидарности особей.

¹⁴ Власть над всем (от греч. *παν* — все и *κρατω* — быть мощным, обладать силой, повелевать).

Н. А. Сетницкий

О смерти и погребении

Печатается по: Вселенское Дело. Вып. 2. С. 141—146.

Статья появилась в сборнике за подписью «Н. С-кий».

¹ Это примечание сделано Сетницким «для отвода глаз». Один машинописный экземпляр статьи, действительно, был послан им в Прагу К. А. Чхеидзе для размещения в собрании *Fedoroviana Pragensia* (в настоящее время хранится — *FP.I.3.24*), но у Сетницкого был и другой экземпляр.

² Н. А. Сетницкий приводит ту же цитату из Фрейда, что и А. К. Горский в 3-м выпуске очерков «Н. Ф. Федоров и современность». Возможно, ее источником для него как раз и послужил этот выпуск.

³ Алексис *Каррель* (1873—1944) — французский хирург, биолог, патофизиолог. Занимался разработкой методов сшивания кровеносных сосудов, позволяющих проводить пересадку органов с сохранением их функций. Занимался проблемой сохранения кровеносных сосудов и органов в жидкой среде для их последующей пересадке, делал опыты по поддержанию функций изолированных тканей при помещении их в специальную среду. В 1930—1935 гг. совместно с Ч. Линдбергом сконструировал искусственное сердце.

⁴ Алексей Александрович *Кулябко* (1866—1930) — русский физиолог. В 1902 г. впервые оживил изолированное сердце человека через 20 часов после смерти. В 1913 г. Ф. А. Андреев предложил способ оживления собаки с помощью центрипетального введения в сонную артерию жидкости Рингер-Локка с адреналином. Позднее он же оживил человеческое сердце через 99 часов после смерти.

⁵ *Брюхоненко* Сергей Сергеевич (1890—1960) — физиолог. Создатель метода искусственного кровообращения и разработчик соответствующего аппарата, который использовался им при оживлении собак.

⁶ Речь идет о повести Б. Пильняка «Штосс в жизнь» (Красная новь. 1928. № 10). В печатном тексте повести, хотя и упоминается в одной фразе профессор Федоровский, нет изображения тех проектов, о которых пишет Сетницкий. Возможно, рукописный вариант романа был более полон, и там присутствовала федоровская линия (узнать об этом варианте Сетницкий мог от Горского).

⁷ «Берлин» как место написания данной статьи, по всей видимости, такая же приписка «для отвода глаз», что и начальное примечание. Причем приписка, имеющая всю видимость правдоподобия: в 1928 г.

Н. А. Сетницкий, действительно, побывал в Берлине во время командировки в Западную Европу.

Н. В. Устрялов

Из письма

Печатается по: Вселенское дело. Вып. 2. С. 162—166.

В том же году в сокращении под заглавием «О философии Федорова в свете современности» перепечатано в сб. статей Устрялова «Наше время» (Шанхай, 1934. С. 197—202).

Об отношении к идеям Федорова Николая Васильевича *Устрялова* (1890—1937), философа и правоведа, идеолога сменовеховства, см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 79—82; *Философский контекст*, 344—349; *Hagemester*, 363—367.

¹ В книге «Россия (у окна вагона)» (Харбин, 1926) Устрялов, рассматривая идейные споры, шедшие в 1925 г. в московской среде, под углом полемики славянофилов и западников и подчеркивая, что нынешние «славянофилы» остро ощущают катастрофизм эпохи, исчерпанность европейских путей культуры и видят в русской революции предвестие «новой эры в истории человечества», писал: «Культурные традиции «славянофилов» известны. Но попадают и некоторые индивидуальные симпатии. Один особенно упоен Достоевский, другой исходит от Вл. Соловьева, третий увлекается «евразийскими» перспективами, четвертый опирается на Н. Ф. Федорова. Оригинальное учение последнего, насколько я успел заметить, довольно часто упоминается в душевных разговорах. В свете этого учения современная эпоха представляется началом некоего универсального перерождения и возрождения человеческого рода» (Указ. соч. С. 46).

² Соответствующий фрагмент из работы «Проблема прогресса» см. в антологии ниже.

³ Речь идет о главе «Идеал и трагедия» из книги Н. А. Сетницкого «О конечном идеале» (Харбин, 1932), в которой философ вел полемику с Устряловым.

⁴ Герман *Кайзерлинг* (1880—1946) — немецкий философ и писатель, выдвигал идеал «нового синтеза духа и души», выступал за возвращение к целостности бытия через обращение к древней и особенно восточной философии.

⁵ В книге «*Овладение временем*» В. Н. Муравьев рисовал образ синтетической культуры будущего, стремящейся к победе над пространством, временем, смертью. Опираясь на теорию множеств Г. Кантора, он настаивал на обратимости времени, которое есть не что иное, как показатель динамики множеств. Возобновляя ту комбинацию элементов вещей и существ, которая имела место до их гибели, исчезновения, мы тем самым преодолеваем время, воскрешаем жившее и бывшее.

⁶ Первая цитата — Быт 3:5, вторая — Пс 81:6.

⁷ *Сетницкий Н. А.* О конечном идеале. Харбин, 1932. С. 86.

⁸ Мы больше большевики, чем сами большевики (*франц.*).

⁹ Цитата из I части «Вопроса о братстве...» (*Федоров. I*, 53).

¹⁰ Цитата из статьи Федорова «Кто наш общий враг, единый, везде и всегда присущий, в нас и вне нас живущий, но тем не менее враг лишь временный?» (Федоров. II, 239).

Fedoroviana Prahensia

Печатается по: Вселенское Дело. Вып. 2. С. 176—177.

Статья об открытии при Национальном музее в Праге архивного собрания Fedoroviana Pragensia, созданного по инициативе К. А. Чхеидзе, была написана Н. А. Сетницким. Помещена под псевдонимом «О. Д-а» (может быть расшифрован, как «Ольга Дубяга» — так до замужества звали супругу Н. А. Сетницкого).

Подробнее о Пражской Федоровиане см. в наст. книге подборку «Из истории Fedoroviana Pragensia» и примеч. к ней.

¹ Милослав *Новотный* (1894—1966) — чешский историк литературы и литературный критик, редактор журнала «Rozhledy po literatuře a umění». С 1924 г. — библиотекарь Чехословацкого Национального музея, затем — заведующий отделением рукописей и архивных материалов.

² Йозеф *Вольф* (1878—1937) — чешский историк и библиограф, директор Чехословацкого Национального музея.

³ Полностью текст обращения Чехословацкого Национального музея к лицам и организациям об открытии архивного собрания Fedoroviana Pragensia от 22 мая 1933 г. см. ниже в подборке «Из истории Fedoroviana Pragensia».

⁴ Документы, касающиеся Н. Ф. Федорова и деятельности его последователей в Москве и Харбине, были переданы в Национальный музей Н. А. Сетницким, что касается эпистолярных материалов и книг, то часть их была передана Музею Н. А. Сетницким, а часть — К. А. Чхеидзе.

⁵ См. преамбулу примечаний к подборке «Из истории Fedoroviana Pragensia».

ГОЛОСА ИЗ СОВЕТСКОЙ РОССИИ

В настоящем разделе печатаются материалы, дающие представление о восприятии идей Федорова в Советской России 1920-х — начала 1940-х гг.

Хотя в силу идеологических и цензурных причин его имя в 1920—1930-е гг. практически не упоминалось в печати, многие из высказанных им идей и проектов — труда как планетарно-космического преобразования, регуляции природы, победы над смертью — оказывались созвучны эпохе, приходившей к этим идеям объективно, без прямого влияния философа вобщеого дела; к тому же выдвигавшей их в без всякой опоры на христианство (как то было у Федорова), сообщая им дух титанизма и человекобожия, которого собственно федоровские построения были чужды. Тем не менее указанное созвучие улавливалось современниками и накладывало свою печать на те оценки Федорова и его философии, которые рождались в первое пореволюционное десятилетие. Если для эпохи Серебряного века, одушевленной идеями социального реформаторства, Федоров оказывался слишком консервативен и архаичен (недаром Н. П. Петерсон замечал, что его статья «Самодержавие» вы-

звала настоящую ненависть в Д. С. Мережковском), то писавшие о нем в эпоху 1920-х гг. стремились осовременить философа, подчас представляя его чуть ли не отцом преобразовательных проектов Советской власти. Между тем сама эта власть отнюдь не испытывала потребности взять идеи Федорова в качестве фундамента своей социально-экономической и духовно-культурной программы. Напротив, как показывают данные Центрального архива ФСБ России, те, кто разделял идеи Федорова и тем более пытался их продвигать, были под неусыпным наблюдением ГПУ, и судьбы их оказались трагичны. Философы А. К. Горский, Н. А. Сетницкий, В. Н. Муравьев, трудам которых многим обязана федоровиана 1920-х гг., были репрессированы. Через аресты, для многих обернувшиеся ссылками, прошли и члены федоровского кружка 1920-х гг. (П. Н. и Н. П. Мироновичи, С. В. Соколов, О. Н. Маслова, В. И. Шманкевич), а также члены кружка по изучению русской культуры, созданного Муравьевым в 1924 г., так или иначе знакомые с идеями Федорова (В. П. и Л. Н. Савельевы, И. Н. и Н. И. Сорокины, Н. С. Гойлов и др.). Чудом не были арестованы подруги О. Н. Сетницкая и Е. А. Крашенинникова, в 1939–1943 гг., в содружестве с Горским, распространявшие идеи Федорова в среде московской творческой интеллигенции и студенчества.

Впрочем, и в 1920-е гг. звучали оценки Федорова как мыслителя христианского, предлагающего целостный религиозный проект. Так его воспринимали Горский, Сетницкий и Муравьев (хотя в текстах, предназначенных для печати, и были вынуждены выдвигать отдельные, более практические и прагматические стороны проективной философии Федорова), так видели его художник В. Н. Чекрыгин и поэт Вяч. Иванов, отстаивавший в споре с М. О. Гершензоном («Переписка из двух углов») значение культуры как «культы предков» и «воскрешения отцов». Идеи активного творчества христианства звучали в проповедях А. Д. Радынского.

О том, как вплетались идеи Федорова в поэтические и художественные искания литературы метрополии, коротко сказано во вступительной статье к антологии (*Pro et contra*. Кн. 1). Однако, несмотря на то что «Философия общего дела» оказала большее влияние на литературу Советской России, нежели на социальную и философскую мысль (в культуре русского зарубежья было как раз наоборот), представить в антологии художественный материал мы, по понятным причинам, не имеем возможности. Соответственно там, где не удалось обнаружить прямых высказываний о Федорове того или иного творца или они оказывались единичны и кратки, его имя в оглавлении отсутствует. Так выпали из раздела Н. Клюев и В. Хлебников, В. Маяковский и А. Платонов, художественное слово которых гораздо полнее, глубже, а подчас и точнее передает пафос федоровской мысли, нежели дискурсивное, прямое, линейное слово писем, заметок, статей. О судьбе идей Федорова в литературе Советской России см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 42–59; Семенова, 519–553.

Декларации биокосмистов

Движение биокосмистов зародилось в Москве в 1921 г. 17 апреля 1921 г. 26 биокосмистов во главе с поэтом-анархистом А. Святогором (наст. фамилия — Агиенко) и поэтом и публицистом П. И. Иваницким, интересовавшимся имморталистическими и регулятивными идеями Федорова, создали в Москве клуб под названием «Креаторий биокосмис-

тов». В группу также входили Н. Дегтярев, В. Зикеев, Е. Грозин, Б. Гейго-Уран, П. Лидин, В. Петров и др. В течение 1921—1922 гг. биокосмисты активно участвовали в религиозно-философской и литературной жизни Москвы, выступали с докладами и декларациями, печатались на страницах анархистского журнала «Универсал». Группа выпустила журнал «Биокосмист» (№ 1—4. М., 1922), брошюры «Биокосмизм. Материалы. № 1» (М., 1921) и «Два (Биокосмизм, материалы № 2)» (М., 1922).

В 1922 г. к движению примкнул поэт А. Ярославский, который вскоре образовал в Петрограде Северную группу биокосмистов, разорвавшую с московской группой. При петроградской группе начал выходить журнал «Бессмертие», где также активно звучали идеи иммортализма, печатались статьи по проблеме практического бессмертия. Группа организовывала лекции и поэтические вечера. Был издан поэтический сборник «Биокосмисты. Десять штук» (Пг., 1922), книги Ярославского «На штурм вселенной» (Пг., 1922), «Поэма анабиоза» (Пг., 1922), «Святая бестияль» (Пг., 1922), «Миру поцелуй» (Пг., 1923).

Движение биокосмизма по своей идеологии было прометеистическим, отражая господствующие настроения первых пореволюционных лет, в нем были сильны титанические, «человекобожеские» мотивы, что, в сущности, и предопределило отталкивание адептов течения от автора «Философии общего дела», религиозной установки которого они не принимали. Даже там, где биокосмисты явно заимствовали его идеи (регуляции природы, воскрешения), они радикальным образом меняли их этический фундамент, и тогда место «братства и родства» заступало чувством товарищества, а место любви к отцам и Богу отцов — «любовь к себе», из которой, с точки зрения А. Святогора, идеолога московских биокосмистов, и рождается «жажда личного бессмертия», стремление «защищаться, противостоять смерти» (Биокосмист. 1922. № 2. С. 2).

Об истории движения биокосмизма и имморталистических декларациях его адептов см.: *Hagemeister*, 300—317 (глава «Die Biokosmisten»); *Вишев И.В.* «Иммортализм и интерпланетаризм» — устремление человечества и личности // Вишев И.В. Проблема бессмертия человека в русской философии: Персоналии и идеи. Учебное пособие. Ч. II. Челябинск, 2000. С. 118—135 (в приложении к I и II части данной книги опубликованы № 1—4 журнала «Биокосмист»); *Крусанов А.В.* Русский авангард 1907—1932: В 3 т. Т. 2. М., 2003. С. 382—395; *Русская поэзия и проза*, 28—29.

А. Святогор

Биокосмическая поэтика

Печатается по: Биокосмизм. Материалы. № 1. М., 1921. С. 3—9.

Александр *Святогор* (Александр Федорович Агиенко; 1889—после 1937) — поэт-анархист, лидер движения анархистов-биокосмистов и главный его идеолог. Автор поэтических сборников и деклараций «Стихеты о Вертикали» (М., 1914), «Петух революции» (М., 1917), «Жеребец» (1919) и др. В 1922 г., стремясь к пропаганде идей биокосмизма, участвовал в создании Свободной трудовой церкви. В 1930-е гг. работал библиографом при Центральном антирелигиозном музее в Москве. Репрессирован в 1937 г.

Вдвигаемые биокосмистами лозунги новой поэтики лежали в общем русле исканий отечественного авангарда, центром которых была идея искусства как преобразования и творчества жизни. Утрачивая религиозный пафос, который в нее влагали младосимволисты А. Белый и В. Иванов, она сохранила присущий ей пафос активизма, веру в созидательную силу слова, его способность к реальному воздействию на бытие.

П. И. Иваницкий

Пролетарская этика

Печатается по: Биокосмизм. Материалы. №1. М., 1921. С. 12—14.

Павел Иванович *Иваницкий* (1885—?) — поэт, публицист, один из лидеров Московской группы биокосмистов. В 1905—1917 — член партии эсеров. Был выслан за участие в политической деятельности в Вологодскую губернию. После окончания срока высылки окончил Московский университет, работал в Московской военной монархической гимназии Сергиевско-Пантелеевского братства. После февральской революции 1917 г. сотрудничал в газете «Вертоград» и других изданиях левых эсеров. Во второй половине 1920-х гг. работал в ЦИТе, а также переводчиком в институте прикладной минералогии. В 1930 г. репрессирован, с 1930 по 1933 г. был в лагере в Казахстане. 18 августа 1933 г. освобожден, вернулся в Москву. Дальнейшая судьба его неизвестна. (Биографические данные сообщены *В. Г. Макаровым*.)

Особый интерес у Иваницкого вызывали регулятивные идеи Федорова, причем не столько в теоретическом, сколько в прикладном аспекте. В первой половине 1920-х гг. он активно занимается проблемами искусственного дождевания. Выступает на эту тему публично и на страницах печати (по свидетельству Н. А. Сетницкого (*СССР, Китай и Япония*, 205), в 1922—1925 гг. ему удалось опубликовать почти 40 статей и заметок и добиться специального заседания в Наркомземе РСФСР «для заслушивания его доклада на тему об искусственном дождевании» — впрочем, сам доклад был встречен весьма критически). В 1925 г. в Москве в издательстве «Новая деревня» выходит отдельным изданием работа Иваницкого «Искусственное вызывание дождя и управление погодой посредством регуляции атмосферного и земного электричества» (М., 1925).

Печатаемая статья П. И. Иваницкого представляет собой рецензию на брошюру Н. Н. Кошкарёва «О пролетарской этике». Впервые брошюра под криптонимом «N. N.» была издана в 1906 г. книгоиздательством Е. Д. Мягкого «Колокол». В 1918 г. она была переиздана издательством ВЦИК, а в 1920 г. вышла в Германии в переводе на немецкий язык. Еще одно издание появилось в Харькове в 1923 г.

В основе этической концепции Кошкарёва лежала мысль о человеке как существе, противостоящем смерти, ведущем на протяжении истории с ней борьбу. Сама потребность в развитии социальных форм жизни связана, подчеркивал он, со стремлением противодействовать «органической стихии»: «чем выше общественный организм, тем больше власть человека над природой». Задача новой этики — формирование «активно-этической личности», в которой в высшей степени будут развиты «чувство

жизненности, воля к жизненности», жажда творчества, вера в идеал и воля к его осуществлению (*N. N.* О пролетарской этике. М.: ВЦИК, 1918. С. 40).

¹ П. И. Иваницкий указывает страницы издания 1918 г.

² Эйген Штейнах (1861—1944) — австрийский физиолог и биолог; был особенно известен своими работами по перевязке семенного протока, связанными с проблемой омоложения. Об опытах Ф. А. Андреева см. примеч. 4 к статье Н. А. Сетницкого «О смерти и погребении».

А. Агиенко

Голод и биокосмизм

Печатается по: Биокосмист. Орган организации: Креаторий Российских и Московских Анархистов-биокосмистов. № 2. М., 1922. С. 4.

В журнале «Биокосмист» А. Агиенко печатался и под псевдонимом «А. Святогор», и под собственной фамилией, как в случае с данной статьей, представлявшей реакцию биокосмистов на трагедию голода 1921 г.

Внимание лидера биокосмистов к идеям регуляции природы, и в частности к проблеме управления погодой, по всей вероятности, было вызвано выступлениями П. И. Иваницкого. В 1921 г. Иваницкий и Агиенко выступали в клубе левых эсеров, и в то время как первый говорил о «биокосмической поэтике», второй делал доклад «об искусственном вызывании дождя» (Биокосмист. № 1. С. 7). В том же номере журнала «Биокосмист», где печаталась статья «Голод и биокосмизм», была помещена и заметка Иваницкого «Об искусственном вызывании дождя» (Биокосмист. № 2. С. 5—6).

¹ Эти сведения А. Агиенко мог получить от П. Иваницкого, непосредственно знакомого с сочинениями Федорова. В статье «Разоружение» и ряде других статей, посвященных проблеме «обращения орудий разрушения в орудия спасения», философ ссылаясь на работы и выступления А. Старкова, члена Одесского отделения Императорского русского технического общества, который в начале 1890-х гг. писал о проблеме искусственного дождевания (брошюры «Опыты вызывания искусственного дождя в Америке», «Можно ли вызывать дождь искусственным путем» — обе: Одесса, 1892).

А. Святогор

«Доктрина отцов» и анархизм-биокосмизм

Печатается по: Биокосмист. Орган организации: Креаторий Российских и Московских Анархистов-биокосмистов. № 3—4. М., 1922. С. 3—21.

Статья А. Святогора (А. Агиенко) имела своей целью идейное размежевание с анархизмом. «Доктриной отцов» он называл анархическую мысль XIX в. в лице ее идеологов М. Штирнера, М. Бакунина, П. Кропоткина и др. Выдвигая против классического анархизма концепцию биокосмизма и выражая надежду на то, что современные адепты анархизма

примут ее как живую, творческую идеологию будущего, Святогор параллельно отмежевывался и от философии Федорова.

¹ См. примеч. 8 к работе Муравьева «Всеобщая производительная математика», 4 к статье Сетницкого «О смерти и погребении», 2 к статье П. Иваницкого «О пролетарской этике».

² О том, что биокосмисты в сознании их современников подчас, действительно, воспринимались как последователи идей Федорова, свидетельствует, к примеру, следующая запись в дневнике М. Пришвина 1922 г. о встрече в редакции журнала «Красная новь» с М. Шагинян: «У нее в руках был журнал “Биокосмист”, орган анархо... кажется спиритов (правильно: анархо-универсалистов. — А.Г.), куда вошло и воскрешение отцов Федорова» (Пришвин М.М. Дневники 1920—1921. М., 1995. С. 267). В воспоминаниях Н. А. Бердяева о диспуте в Клубе анархистов говорится о «последователях Н. Федорова, соединявших идею о воскрешении с анархо-коммунизмом», а выступавший на диспуте с докладом «Христос биокосмиста» А. Агиенко назван «федоровцем, который именовал себя биокосмистом» (Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 235). В письме И. И. Алексеева сыну Н. П. Петерсона М. Н. Петерсону от 12 мая 1923 г. читаем: «Я слышал, что в Москве выходит журнал “Био-космист”, так, кажется, называется, где неким Святогором проводятся идеи Николая Федоровича» (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 11. Ед. хр. 4. Л. 1).

³ Вырванная из контекста цитата из работы Н. Ф. Федорова «Супра-морализм» (Философия общего дела. I, 442; Федоров. I, 421). О смысле, который вкладывал философ в выражение «какие они имели при своей кончине», см. примеч. 133 к «Письмам разных лиц».

И. П. Брихничев

К голодной проблеме

Печатается по: Известия ВЦИК. 1922. № 162, 22 июля.

С мая 1922 г. И. П. Брихничев (см. примеч. к его статье «Дело Иисуса») работал секретарем Центральной комиссии помощи голодающим (Помгол). В рамках этой деятельности и был им поставлен вопрос о «Практическом институте по борьбе с голодом», изложенный в данной статье.

¹ Брихничев упомянул имя Федорова и в «Отчете ЦК Помгол», опубликованном в 1923 г.: «В связи с пережитым нами тягчайшим голодом и неурожаем, настало время вспомнить идеи великого старика Федорова» (Цит. по: СССР, Китай и Япония, 210).

В. Н. Муравьев

Об использовании воинской силы для борьбы с природой

Печатается по: НИОР РГБ. Ф. 189. К. 20. Ед. хр. 10.

Поводом к написанию данной записки послужила печатаемая выше статья И. П. Брихничева «К голодной проблеме». Для какого учреждения или печатного органа предназначалась записка, не установлено.

В. Н. Муравьев, неоднократно поднимавший в своих работах 1920-х гг. проблему регуляции природы в федоровском ключе, достаточно редко, из соображений цензуры, упоминал в них имя философа всеобщего дела. Тем не менее в его архиве сохранилась подготовленная им к печати в первой половине 1920-х гг. обширная подборка цитат и фрагментов из I и II тт. «Философии общего дела» под названием «Мысли Николая Федоровича Федорова об управлении погодой и космосом посредством регуляции электро-магнитных сил природы» (Ф. 189. К. 12. Ед. хр. 16. Л. 2—27). Фрагменты объединены в тематические разделы, названия которых даны составителем: «Мифическая и научная стадия развития», «Роль океанических и континентальных стран в истории и схема объединения человечества в борьбе с природой», «Философия электричества», «Облака и звезды», «Управление вселенной», «Проблема воинской повинности, просвещения, разоружения и интернационализма» и др. Возможно, Муравьев планировал издать эту подборку отдельной брошюрой, так как в машинописи отдельно выделен раздел «Содержание».

Основываясь на идеях Федорова, в 1920-е гг. Муравьев подготовил еще две записки: «Об организации Международного Института мира», который способствовал бы умиротворению больших и малых держав, утверждению во взаимоотношениях между ними высоких этических норм (Ф. 189. К. 12. Ед. хр. 7), и «Учреждение комиссии по управлению природой» (Ф. 189. К. 14. Ед. хр. 6), где речь шла о преодолении разрыва между наукой и искусством, о возможности создания особого государственного органа, объединяющего научное знание и искусство в деле всецелого преобразования жизни.

И. И. Алексеев

Письмо А. В. Луначарскому

Печатается по: РГАЛИ. Ф. 1303. Оп. 1. Ед. хр. 123. Л. 1—3 об.

Об И. И. Алексееве см. примеч. 82 к «Письмам разных лиц».

Публикуемое письмо Алексеева наркому просвещения А. В. Луначарскому хранится в личном фонде А. К. Виноградова, писателя, в 1921—1925 гг. — директора Библиотеки Румянцевского музея.

Из приложенных к письму документов выясняется любопытная история его путешествия по советским инстанциям. 4 января 1923 г. письмо было направлено историку, зам. наркома просвещения, председателю президиума Социалистической академии М. Н. Покровскому. В сопроводительном письме на бланке Секретариата Народного комиссара по просвещению значилось: «При сем препровождается поступивш^{ее} в [адрес] тов. Луначарского на Ваше усмотрение письмо и вырезка из “Известий” от 4 дня I месяца 1923 г. О результатах благоволите уведомить как можно скорее» (Там же. Л. 5). Вырезка, отправленная Покровскому вместе с письмом, представляла собой статью В. Рихтера «Эпоха и книга», напечатанную в «Известиях» (1923. № 2. 4 янв.) в рубрике «Москва». Автор статьи писал о плачевном состоянии Румянцевского музея, на финансирование которого Наркомпрос отпускает слишком скудные средства, указывал на

необходимость всесторонней поддержки главного московского книгохранилища, а затем переходил к его истории, в связи с чем и упоминал имя Федорова: «Музей-библиотека влачил жалкое существование — казна скупилась отпускать на подобные цели средства; и тому, что наши книжные богатства не погубил окончательно, мы обязаны, главным образом, любителю-библиографу и большому оригиналу — хранителю музея Н. Ф. Федорову, оставившему после себя большой труд — систематический каталог. Н. Ф. — тип необыкновенно любопытный и характерный, страстный любитель книги, не признававший на нее частной собственности в те реакционные времена; получал он гроши, которые сейчас же раздавал окружающим его беднякам; чем он питался, на что жил, никто не мог понять. Обронив деньги однажды после получки жалованья, он даже никому об этом не сказал и месяц прожил на хлебе и воде; ходил он в затрапезном халате; когда последний окончательно изнашивался, друзья покупали ему новый. На руки денег Н. Ф. давать было бесполезно: они немедленно исчезали на благотворительность... Миновали столетия, войны, изменялись политические течения, группировки, государственный строй; сошел в могилу Н. Ф. Федоров — хранитель музея, а его преемник и почитатель Яков Герасимович Квасков побелел сединами; нет больше Льва Толстого и Владимира Соловьева, любивших, бывало, поспорить на философские темы над раскрытой книгой, а юные, безвестные тогда студентки и постоянные посетители Румянцевской библиотеки: Покровский, Преображенский, Фриче, Коган и многие другие наши профессора превратились в известных маститых ученых, а белый дом — красавец на Моховой, выглядит совершенно таким, каким он изображен на старинных гравюрах Антинга и Де-ла-Барти, сделанных по специальному заказу императора Павла». По всей видимости, упоминание в данной статье фамилии историка М. Н. Покровского и предопределило то, что письмо Алексеева было отправлено именно к нему.

Письмо поступило в Секретариат Академического центра 15 января, а 16-го на нем появилась резолюция Покровского: «В Главнауку». После этого оба материала — и письмо Алексеева, и вырезка из газеты «Известия» — были направлены в Главное управление научных учреждений, находящееся в ведении Наркомпроса, где и оставались еще полтора месяца, до тех пор пока не были посланы директору Румянцевского музея А. К. Виноградову вместе с сопроводительной бумагой из Главнауки следующего содержания: «Препровождая при сем отношении Секретариата Народного Комиссара по Просвещению за № 61 вместе с приложенными к нему письмом И. И. Алексеева и вырезкой из газеты “Известия” от 4 января с <его> г <ода>, прошу Вас, по поручению И. И. Гливенко, сообщить имеющиеся сведения о бывшем сотруднике Музея Н. Ф. Федорове, а также об его трудах» (Там же. Л. 4).

¹ «Я горжусь, что живу в одно время с подобным человеком». Это выражение Л. Н. Толстого приведено в письме А. А. Фета Н. Ф. Федорову от 6 декабря 1887 (*Pro et contra*. Кн. 1. С. 103).

² Статьи о Н. Ф. Федорове А. В. Луначарский не написал.

³ Речь идет об издании: *Короленко В. Г. Письма к Луначарскому*. Париж: Задруга: Загранич. отдел, 1922.

С. А. Голованенко

Философ и философия общего дела

Печатается по: НИОР РГБ. Ф. 582. К. 2. Ед. хр. 4. Л. 1—8.

Сергей Александрович *Голованенко* (1888—1937) — богослов, историк литературы. Окончил Якутскую духовную семинарию (1908), Московскую духовную академию (1912), в последние годы пребывания в академии параллельно учился в Петроградском университете на историко-филологическом факультете, который окончил в 1914 г. С 1914 г. преподавал в Ярославской духовной семинарии. С 1917 г. — преподаватель светских учебных заведений: Ярославского педагогического института (кафедра лингвистики), педагогического факультета Ярославского университета. С 1930 г. — профессор, руководитель кафедры Северного краевого пединститута. Автор статей по русской литературе XIX — первой трети XX вв. (о Е. Боратынском, К. Батюшкове, Ф. Тютчеве, А. Майкове, Я. Полонском, Н. Языкове, поэзии В. Соловьева, В. Брюсова, С. Есенина, Н. Клюева и др.). Брошюры: Памяти В. Г. Короленко (общая схема художественного творчества). Ярославль, 1923; С. Е. Салтыков-Щедрин (психологический этюд). Ярославль, 1926; Язык Некрасова. М., 1930.

В 1913—1916 гг. Голованенко — активный сотрудник «Богословского вестника», рецензирует вновь выходящие религиозно-философские книги: «Миросозерцание Вл. С. Соловьева» Е. Н. Трубецкого, «Философию хозяйства» С. Н. Булгакова, «Смысл творчества» Н. А. Бердяева и др. В числе этих рецензий была и рецензия на I—II тт. «Философии общего дела», помещенная одновременно с рецензией на «Философию хозяйства» (Богословский вестник. 1913. № 12. С. 832—844).

В 1914—1915 гг. С. А. Голованенко выступил на страницах «Богословского вестника» с серией статей об учении Федорова: Философия смерти и воскрешения (Проективизм Н. Ф. Федорова) // Богословский вестник. 1914. № 4. С. 664—688; Православие и культ предков // Там же. 1914. № 5. С. 83—109; Имманентизм и христианская философия (О реал-философских предпосылках Н. Ф. Федорова) // Там же. 1914. № 7—8. С. 569—592; Тайна сыновства (О христианстве Н. Ф. Федорова) // Там же. 1915. № 3. С. 498—516; Проект или символ? (О религиозном проективизме Н. Ф. Федорова) // Там же. 1915. № 6. С. 294—314. Публикация этих статей, инициатива которой принадлежала П. А. Флоренскому (Голованенко был его учеником по Московской духовной академии), встретила резкое сопротивление со стороны ректора Академии епископа Феодора (Поздеевского). Флоренскому удалось преодолеть сопротивление отца ректора, однако статьи выходили с заметными перерывами и Голованенко пришлось усилить тон своей критики. Две первые статьи еще достаточно объективно излагали существо федоровских идей, так что даже С. Н. Булгаков, ознакомившись с ними, собирался, по просьбе Флоренского, обратиться к нему после изъятия статьи «Философия смерти и воскрешения» из февральского номера «Богословского вестника», рекомендовать работу Голованенко книгоиздательству «Путь», — впрочем, этого дела до конца он так и не довел (см. в подборке «Письма разных лиц» письмо С. Н. Булгакова П. А. Флоренскому от 13 марта 1914 г.). Однако, начиная с третьей статьи, Голованенко, не без давления со стороны академического начальства, перешел к нападкам на Федорова, местами явно

форсированным, построенным на софистических приемах, логически противоречивым (см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 33—35, а также переписку Петерсона с Кожевниковым 1914—1915 гг. в наст. книге).

О том, что критика Федорова, данная в работе Голованенко, в немалой степени была вынужденной и на деле интерес молодого богослова к учению Федорова был достаточно глубок и серьезен, свидетельствуют обнаруженные в его личном фонде в НИОР РГБ две неопубликованные статьи о философе, написанные уже после революции. Первая из них — «Философ и философия общего дела» — относится к 1921 г., вторая — «Педагогические идеи Федорова» — к 1925 г. Обе статьи существенны для понимания того, как интерпретировались идеи Федорова в начале 1920-х гг.

¹ Цитата из «Песни офитов» (1876) В. С. Соловьева.

² Первая цитата — из письма В. С. Соловьева Н. Ф. Федорову от 12 января 1882 (*Pro et contra*. Кн. 1. С. 100). Вторая цитата — из письма Ф. М. Достоевского Н. П. Петерсону от 24 марта 1878 (Там же. С. 95).

³ С. А. Голованенко воспроизводит одну из версий рождения Н. Ф. Федорова, согласно которой его матерью была крепостная крестьянка (по другой — пленная черкешенка). Ни та, ни другая версия неверны (см. примеч. 8 к «Воспоминаниям» Н. П. Петерсона: *Pro et contra* Кн. 1. С. 997—998).

⁴ Когда Федоров умер, ему было 74 года.

⁵ Здесь и далее указанием в скобках «(В. Кожевников)» или «(Кожевников)» С. А. Голованенко ссылается на книгу В. А. Кожевникова «Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам» (Ч. 1. М., 1908).

⁶ Здесь и далее указанием в скобках «(И. Толстой)» С. А. Голованенко ссылается на книгу И. Л. Толстого «Мои воспоминания» (М., 1913). Фрагмент воспоминаний см. в I книге антологии.

⁷ Далее в рукописи небольшой пропуск: по всей видимости, С. А. Голованенко намеревался вписать иностранное слово.

⁸ Цитата из некролога Федорова, написанного Ю. П. Бартеневым (Русский архив. 1904. № 1). См. его в I книге антологии.

⁹ Эти слова Л. Толстого С. А. Голованенко приводит по статье А. С. Ланкратова «Философ-праведник» (см. в I книге антологии).

¹⁰ Цитата из книги Н. П. Петерсона (*Петерсон*, 89).

¹¹ Цитата из стихотворения В. В. Бородаевского «Памяти Н. Ф. Федорова» (1910—1913).

¹² Цитата из стихотворения пролетарского поэта, члена петроградской группы «Космист» Игоря Ивановича *Садюфьева* (1889—1965) «Утренняя молитва».

¹³ Первая цитата — из поэмы С. Есенина «Инония» (1918), вторая — из его трактата «Ключи Марии» (1918).

¹⁴ Цитата из стихотворения С. А. Клычкова «На чужбине, далеко от родины...» (1914, 1918).

¹⁵ О планетарно-космических мотивах поэзии первых лет революции см. подробнее вступит. статью к I книге антологии, а также: *Русская поэзия и проза*, 8—46.

¹⁶ Эту цитату Голованенко приводит по книге В. А. Кожевникова (*Кожевников*, 55—56).

¹⁷ Обе цитаты из писем Федорова даны по: *Кожевников*, 214.

¹⁸ Цитата из стихотворения В. Бородаевского «Памяти Н. Ф. Федорова».

¹⁹ Цитату из заметки Н. Ф. Федорова «Философия как выражение неродственности и родство» Голованенко приводит по книге Кожевникова (С. 60—61).

²⁰ Помни о жизни (*лат.*).

²¹ Помни о смерти (*лат.*). Излагая философию Федорова, С. А. Голованенко стремится максимально адаптировать ее для эпохи начала 1920-х гг.: отсюда характерная трактовка идеи регуляции природы в духе «классовой борьбы», отсюда и совершенно невозможная для Федорова положительная интерпретация античного «*memento vivere!*» как «борьбы за бессмертную жизнь». Сам Федоров видел в этой формуле законченное выражение эгоизма живущих, забывающих о долге перед умершими, равно как и формула «*memento mori!*» означала для него не просто памятование о реальности смерти, но призыв помнить всех ее жертв: «помни умерщвленных».

²² См.: *Кожевников*, 117.

²³ О преобразовательных идеях философа и социолога Александра Александровича *Богданова* (1873—1928), в частности о его концепции «тектологии», «всеобщей организационной науки», см.: *Семенова С. Г.* Идеал социализма и пролетарского искусства А. Богданова // *Философский контекст*, 165—180.

²⁴ О внимании А. Белого к идеям Федорова и их отражении в его творчестве см.: *Гречишкин С. С., Лавров А. В.* Андрей Белый и Н. Ф. Федоров // *Творчество А. А. Блока и русская культура XX века. Блоковский сборник III. (Ученые записки Тартуского гос. университета. Вып. 459). Тарту, 1979. С. 147—164; То же: Гречишкин С. С., Лавров А. В.* Символисты вблизи. Статьи и публикации. СПб., 2004. С. 96—116.

С. А. Голованенко

Педагогические идеи Федорова

Печатается по: НИОР РГБ. Ф. 582. К. 2. Ед. хр. 4. Л. 9—22.

Как и в статье «Философ и философия общего дела», в статье «Педагогические идеи Федорова» С. А. Голованенко широко опирается на книгу В. А. Кожевникова, а именно на главы «Библиограф и библиотекарь», «Музейский деятель», «Воспитатель и учитель». При этом, исходя из условий времени, он в значительной степени ослабляет данную учеником Федорова религиозно-философскую трактовку библиотечных, музейных, краеведческих проектов мыслителя.

¹ Указывая годом рождения Федорова 1813 год, Голованенко исходит из убеждения, что философ умер «80-летним старцем» (см. статью «Философ и философия общего дела»). Данное убеждение возникло у него, по всей видимости, на основе свидетельства Г. П. Георгиевского, написавшего в статье «Из воспоминаний о Николае Федоровиче», что философ прожил «более восьми десятка лет».

² Иоганн Генрих *Песталоцци* (1746—1827) — швейцарский педагог, один из основоположников дидактики начального обучения. Настаивал

на природосообразности воспитательного процесса, строить который следует в соответствии с естественным ходом развития самой человеческой природы. Воспитание, в представлении Песталоцци, должно начинаться с младенчества, учитывать все духовные и физические силы ребенка, опираться на его стремление к всесторонней деятельности. Ссылок на И. Г. Песталоцци в работах Федорова нет.

Фридрих Фребель (1792—1852) — немецкий педагог, теоретик дошкольного воспитания, автор философско-педагогического труда «О воспитании человека» (1826). Н. Ф. Федоров не был сторонником идей Фребеля. В «Вопросе о братстве...» он критикует фребелевские «детские сады» с их жесткой регламентацией деятельности детей, формализмом и педантизмом: «Немецким педагогам точно не нравится вертикальное положение человека, возможность обращать взоры к небу; они действуют как раз в противоположность тому направлению, которое заставило человека принять его настоящее, вертикальное положение; они употребляют всевозможные усилия, чтобы отвратить его от неба и поместить в изобретенные и созданные Фребелем миры, эти мизерные каюты» (Федоров. I, 260).

³ С. А. Голованенко приводит строки Н. Ф. Федорова, поставленные В. А. Кожевниковым в его книге эпиграфом к главе «Музейский деятель» (Кожевников, 11).

⁴ Выражение Федорова, приведенное в книге Кожевникова (С. 3).

⁵ Цитата из несохранившейся статьи Н. Ф. Федорова «Уважал или презирал книгу XIX век?». С. А. Голованенко приводит ее по книге Кожевникова (С. 7).

⁶ Выражение Н. Ф. Федорова, приведенное в книге Кожевникова (С. 24).

⁷ Цитату из несохранившейся статьи Федорова Голованенко приводит по книге Кожевникова (С. 30—31).

В. Н. Чекрыгин

О Соборе Воскрешающего Музея

Василий Николаевич Чекрыгин (1897—1922) — художник и мыслитель, представитель русского авангарда. Один из главных идеологов объединения художников и поэтов «Маковец» (основано в 1921 г.), платформа которого созидалась на основе идеи синтеза искусств и в которое 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. Несмотря на раннюю гибель оставил около 1300 работ, по преимуществу графических. Наибольшая их часть представляет собой эскизы к монументальной фресковой росписи «Собора Воскрешающего Музея». Замысел создания такого Собора, которое, с точки зрения Чекрыгина, должно было быть коллективным творческим актом, сложился в поле идей Федорова, с трудами которого Чекрыгин познакомился в последние два года жизни. Под влиянием теoантропоургической эстетики Федорова рождается художественная концепция Чекрыгина: она опирается на представление о воскресительной сущности искусства, зовет к переходу

от «искусства подобий», творящего прекрасные, но неживые шедевры, к «искусству действительности», преображающему самое бытие.

В центр нового синтетического искусства, поистине вселенского и по заданию, и по масштабу, Чекрыгин, следуя Федорову, выдвинувшему чеканный тезис: «Наша жизнь есть акт эстетического творчества» (*Федоров*. II, 162), ставит самого человека. Человек для него и субъект, и объект искусства. В нем — «высший синтез живых искусств», 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 создателем своей собственной, еще смертной природы, а в конечном итоге — устройтеlem и кормчим всего мироздания.

Чекрыгин проповедует столь же безграничные возможности человека, как и прометеизм, громогласно заявлявший себя в начале 1920-х гг. в пролетарской поэзии, в выступлениях биокосмистов, однако при этом он твердо отстаивает религиозную составляющую творчества жизни. В отличие от апологетов «Железного Мессии», идущего свергнуть Бога с небес и сотворить свой атеистический рай на земле, Чекрыгин говорит именно о благой, богочеловеческой мощи, видит в человеке сотворца, соратника Божия в деле преображения мира. Вслед за Федоровым и Флоренским выдвигает идею литургического синтеза искусств. При этом если Флоренский, опубликовавший в № 1 журнала «Маковец» программную статью «Храмовое действо как синтез искусств», видит в храме и храмовой службе полный и законченный синтез, то Чекрыгин, подобно Федорову, выводит литургию за стены храма. Храм, в котором совершается литургия, есть «план Воскрешения». Художество, в союзе с наукой, должно идти ко Внехрамовой литургии, т. е. 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».

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 воскресающих, в которой, по Федорову, заключается и благо, и истина, и прекрасное в их полном единстве и совершенстве» (*Федоров*. I, 136).

«О Соборе Воскрешающего Музея» — подлинная поэма в прозе, питающаяся лучшими образцами 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 «Екклесиаст», и христианские молитвы, и акафисты, и каноны.

Параллельно в работу «О Соборе Воскрешающего Музея» органически влетают образы Федорова: «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»... Чекрыгин переносит их в свою поэму, исполняя заветную мечту философа о том, что найдется творец, который сможет вырезать «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.

В своем поэтично-философском изложении учения Федорова Чекрыгин опирается на II том «Философии общего дела», особенно на статьи «Горизонтальное положение и вертикальное — смерть и жизнь», «Как может быть разрешено противоречие между наукою и искусством?», «Падающие миры и противодействующее падению существо», «Музей, его смысл и назначение». Подчас он творчески перелагает большие федоровские пассажи, в других случаях — органически влетает микроцитаты из Федорова в собственный текст.

Текст работы «О Соборе Воскрешающего Музея» печатается по фотоконпии, предоставленной внучкой художника *Н. А. Колесниковой*, которой мы приносим глубокую и искреннюю благодарность.

¹ См. примеч. 150 к подборке «Письма разных лиц».

² Цитата из статьи Федорова «Горизонтальное положение и вертикальное — смерть и жизнь» (*Философия общего дела*. II, 267; *Федоров*. II, 255).

³ Неточная цитата из послания ап. Павла Римлянам (Рим 7: 15, 19).

⁴ Неточная цитата из статьи Федорова «Музей, его смысл и назначение» (*Философия общего дела*. II, 401; *Федоров*. II, 373).

⁵ Неточная цитата, почти пересказ фрагмента заметки Федорова «Порабощение Творца творению в новейшем протестантизме» (*Философия общего дела*. II, 40—41; *Федоров*. II, 70).

⁶ Неточная цитата из статьи Федорова «Творение и воссоздание» (*Философия общего дела*. II, 47; *Федоров*. II, 77).

⁷ Неточная цитата из статьи Федорова «К вопросу о двух разумах» (*Философия общего дела*. II, 69; *Федоров*. II, 94).

⁸ Источник первой цитаты не найден: скорее всего Чекрыгин своими словами передает здесь мысль Федорова. Вторая цитата — из статьи Федорова «В чем свобода?» (*Философия общего дела*. II, 48; *Федоров*. II, 78).

⁹ Различение между птоломеевским и коперниканским миропредставлением Чекрыгин дает по статье Федорова «Как может быть разрешено противоречие между наукою и искусством?» (*Философия общего дела*. II, 348—349; *Федоров*. II, 234).

¹⁰ Эта и две следующих цитаты в данной главке — из той же статьи (*Философия общего дела*. II, 349—351; *Федоров*. II, 235, 236).

¹¹ Первый эпитафия — из проповеди митр. Московского и Коломенского Филарета (Дроздова) «в день празднования Пресв. Богородице в Страстном монастыре, июня 2 дня 1834 года». Она была поставлена Федоровым в качестве эпитафия к одной из частей работы «Самодержавие» (*Философия общего дела*. I, 355; *Федоров*. II, 5), второй — из статьи «О злоупотреблении словами “господство над природою” и словом братство» (*Философия общего дела*. II, 279; *Федоров*. II, 282—283), четвертый — неточная цитата из статьи «Творение и воссоздавание» (*Философия общего дела*. II, 47; *Федоров*. II, 77).

¹² Первая цитата эпитафия — из статьи Федорова «Музей, его смысл и назначение», вторая цитата — из статьи «Падающие миры и противодействующее падению существо» (*Философия общего дела*. II, 405, 258; *Федоров*. II, 375—376, 247).

¹³ Цитата из статьи Федорова «Падающие миры и противодействующее падению существо» (*Философия общего дела*. II, 257; *Федоров*. II, 246).

¹⁴ Цитата из той же статьи (*Философия общего дела*. II, 256; *Федоров*. II, 245—246).

¹⁵ Первая цитата эпитафия — из той же статьи Федорова, вторая — из проповеди митрополита Филарета (Дроздова): цитируемый фрагмент см. в статье Федорова «Беседа на новый 1899 год» (*Философия общего дела*. II, 258, 319; *Федоров*. II, 247, 313).

¹⁶ Цитата из статьи Федорова «Как может быть разрешено противоречие между наукою и искусством?» (*Философия общего дела*. II, 351; *Федоров*. II, 236).

¹⁷ Эпитафия — из статьи Федорова «Повинность всеобщего возвращения жизни» (*Философия общего дела*. II, 315; *Федоров*. II, 310).

В. Н. Чекрыгин

<Из «Мыслей» и писем>

Фрагменты «Мыслей» и писем В. Н. Чекрыгина 1921—1922 гг. печатаются по: *Мурина Е., Ракитин В.* Василий Николаевич Чекрыгин. М., 2005.

¹ Лев Федорович *Жегин* (1892—1969) — художник. Друг Чекрыгина, с которым учился в Московском училище живописи, ваяния и зодчества. Участвовал в организации «Маковца». Сохранил часть наследия В. Н. Чекрыгина, оставил воспоминания о художнике.

² Николай Николаевич *Пунин* (1888—1953) — критик, теоретик «левого искусства».

³ Российская Академия художественных наук (РАХН), позднее Государственная Академия художественных наук, учреждена в 1921 г. Бывшее в ее составе «физико-психологическое отделение», во главе которого

стоял В. В. Кандинский, а позднее А. В. Бакушинский, специально занималось проблемами синтетического изучения искусств.

⁵ По предположению В. Ракитина, речь идет о «Книге рисунков» Чекрыгина со вступительным его текстом, которая так и не вышла в свет (Мурина Е., Ракитин В. Василий Николаевич Чекрыгин. С. 218).

⁶ В. А. Гаврилко и А. Е. Степанов — товарищи Чекрыгина по Московскому училищу живописи, ваяния и зодчества.

⁷ Владимир Евграфович *Татлин* (1885—1953) — живописец-график, художник-конструктор, театральный художник, один из лидеров русского авангарда, автор знаменитой модели памятника Октябрьской революции — «башни III Интернационала», в замысле которой воплотился вселенски-космический и одновременно прометеистский пафос первых пореволюционных лет.

⁸ Письмо Чекрыгина художнику Михаилу Федоровичу *Ларионову* (1881—1964), небольшой фрагмент которого здесь представлен, посвящено развернутому изложению эстетической концепции Федорова. Не имея возможности, в силу ограниченности объема книги, дать его целиком, отсылаем читателя к его публикации: Мурина Е., Ракитин В. Василий Николаевич Чекрыгин. С. 191—195.

П. А. Флоренский

<Из лекций конца 1910—1920-х гг.>

Об отношении П. А. Флоренского к идеям Федорова см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 30—31; см. также: *Никитин В. А.* Храмовое действо как синтез искусств. Свящ. Павел Флоренский и Николай Федоров // Символ. 1988. № 20. С. 219—236; то же: *Экология культуры. Теоретические и проектные проблемы*. М., 1991. С. 16—30.

¹ Печатается по: *Свящ. Павел Флоренский*. Соч.: В 4 т. Т. 3(2). М., 2000. С. 57—58. Фрагмент конспекта лекций «Об историческом познании», которые Флоренский читал в Московской духовной академии в 1916/1917 уч. году.

² По преимуществу (*греч.*).

³ Печатается по: *Свящ. Павел Флоренский*. Собр. соч. *Философия культуры* (Опыт православной антропологии). М., 2004. С. 156—157.

⁴ Частное дело (*нем.*).

⁵ Печатается по: *Свящ. Павел Флоренский*. Соч.: В 4 т. Т. 3(2). С. 362—365, 379—381. Выдержки из конспекта цикла лекций Флоренского, прочитанного в Московской духовной академии с 24 августа по 1 декабря 1921 г. Сквозная идея лекций — противоборство в истории двух типов мировоззрения и двух типов культуры: средневекового (онтологического, теоцентрического, цельного) и возрожденского (с его автономией личности, все углубляющимся разладом христианства и жизни). Конец XIX — начало XX в., по мысли о Павла Флоренского, воочию демонстрирует симптомы кризиса возрожденской секулярной культуры и перехода к Новому Средневековью, органически цельной эпохе, где будет восстановлено единство Бога и человека и христианство вновь, как и в исторические Средние века, будет пронизывать собою все сферы жизни.

⁶ В «Автореферате», написанном в середине 1920-х гг. для энциклопедического словаря «Гранат», о. Павел Флоренский писал: «Основным законом мира Флоренский считает второй принцип термодинамики — закон энтропии, взятый расширительно, как закон Хаоса во всех областях мироздания. Миру противостоит Логос — начало эктропии. Культура есть сознательная борьба с мировым уравниванием: культура состоит в изоляции, как задержке уравнительного процесса Вселенной, и в повышении разности потенциалов во всех областях, как условия жизни, в противоположность равенству — смерти» (Флоренский П. А. Автореферат // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 114). Представление о явлениях жизни, сознания, культуры как о факторах возрастания энергии, космизации мира сближает Флоренского с традицией активно-эволюционной, ноосферной мысли XX века, к которой принадлежал и Федоров.

⁷ Жак Леб (1859—1924) — американский биолог, занимавшийся проблемой регенерации тканей.

В. Н. Муравьев

<Из архивных заметок>

О В. Н. Муравьеве см. преамбулу к его статье «Всеобщая производительная математика».

¹ Печатается по: НИОР РГБ. Ф. 189. К. 18. Ед. хр. 18. Л. 5—8. Статья неокончена.

² Печатается по: Там же. Л. 10—15. Публикуемый текст представляет собой фрагмент рукописного автографа философской мистерии Муравьева «Софья и Китоврас», датируемой первой половиной 1920-х гг. (о содержании мистерии см.: *Философский контекст*, 100—105).

³ Царство Пресвитера Иоанна — одно из царств, которые проходят София и Китоврас в поисках идеального социального устройства. Диалог в этом царстве, воздвигнутом «на камне, указанном Христом», ведется о судьбах христианства в истории, о кризисе церкви, в течение веков предпочитавшей поддержку и внешнюю мощь государства внутренней силе евангельской веры. Герои Муравьева подчеркивают, что христианство не смогло справиться с неуклонным процессом секуляризации жизни, захлестнувшим цивилизацию Нового времени, отвергло науку, ограничило культуру, признав для себя только сакральное, богослужбное искусство, абсолютизировало аскетический, монашеский путь. Однако замкнувшись в самом себе христианство фактически предало свое назначение в истории. И если церковь не хочет оставаться лишь малым островком веры в океане погибающего в безбожии мира, она «должна дать какой-то ответ на вопрос о культуре», включая в нее «не только искусство, но и науку и технику», признав в них орудия «реального преобразования мира не только в духовной, но и в материальной его природе» (НИОР РГБ. Ф. 189. К. 15. Ед. хр. 8).

А. К. Горский, Н. А. Сетницкий

Письмо Г. Уэллсу

Печатается по машинописной копии, хранящейся в Московском архиве А. К. Горского и Н. А. Сетницкого.

Поводом к написанию письма стал выход в 1923 г. в Петрограде в издательстве «Мысль» книги английского писателя-фантаста Герберта Уэллса (1866—1946) «Спасение цивилизации». Называя современную ему эпоху кризисной и переломной, подчеркивая, что необходимо извлечь уроки из трагического опыта Первой мировой войны, воочию продемонстрировавшего совершенство технических средств истребления, их способность в перспективе уничтожить цивилизацию, он писал о необходимости объединения человечества, создания всемирного государства, «мировой общины». Создание такого государства с единым законодательством и управлением, экономической и финансовой системой, почтовым и транспортным сообщением, с министерством Мира вместо военных министерств враждующих стран, с точки зрения Уэллса, откроет новую эру в истории: «Весь мир стал бы нашим жилищем, и люди, освободившись от массы забот, направили бы свою энергию, все более и более усиленно, на накопление научных познаний и их применение», на «рост сил человека» и его совершенствование. «Мы могли бы жить во всемирном дворце, который был бы нашим садом, местом для игр и прогулок». Важную роль при создании мирового государства Уэллс отводил воспитанию и образованию, созданию новой этики, для чего предлагал создать Библию цивилизации, которая раскроет современному человеку ту картину истории земли и мироздания, к которой пришла современная наука, покажет ему панораму истории человечества и увенчается «Книгой Предвидения», где будет дан проект будущих судеб земли.

В собрании *Fedoroviana Pragensia* хранится чистовая машинопись письма Уэллсу с предисловием Сетницкого, написанным в 1928 г. для так и не осуществленного издания письма (предполагавшееся заглавие брошюры — «Открытое письмо г. Уэллсу»):

«Письмо, которое мы печатаем ниже, имеет свою историю. Оно написано еще в 1923 году, но по обстоятельствам времени не могло быть отпечатано и не могло быть переслано лицу, к которому оно направлено. Г. Уэллс — достаточно известный писатель, романист и публицист, и имя и репутация его таковы, что нет надобности особенно подробно объяснять, почему именно к нему адресовано это письмо. Это — человек, значительнейшая часть деятельности и жизни которого оказалась посвященной вопросу о будущем существовании человечества. Это — писатель, который особенно трепетно вглядывался в грядущее, силясь разглядеть и наметить образы, по которым оно должно осуществляться. Образы эти порой были столь ярки, что жизнь, казалось, осуществляла их и как бы развертывалась по намеченным им планам, иногда они бледнели, казались и кажутся странными призраками, вызванными к жизни фантазией автора. Однако сила всякого автора не в том, что он предсказывает, а в том, что он предугадывает. В этом отношении Г. Уэллс является не только художником-писателем, но и публицистом-проповедником. В этом качестве он выступает в книге, сборнике статей, «Спасение Цивилизации», пытается предугадать пути в будущее, не губительно-ужасное, а действительно-спасительное.

Нельзя не признать, что наметить пути к благополучному разрешению всех тех противоречий, в которых бессильно путается современное человечество, значительно труднее, чем показать те печальные результаты, к которым оно придет в результате своей слепоты и блужданий. Спасение цивилизации задача бесконечно более трудная, чем разрешение ее, хотя

бы уже потому, что она предполагает суд (кризис — и значит суд) над этой цивилизацией и решение того, что же в ней достойно сохранения.

Нельзя не признать, что поставить на правильные рельсы вопрос о спасении цивилизации Г. Уэллсу не удалось. Не удалось ему и изображение человечества, доведенного до высших ступеней возможного совершенства. В романе «Люди-боги» («Яко боги»*) им сделана такого рода попытка. Эта неудача особенно тягостна, когда ее терпят такие люди, как Уэллс. Она обескураживает многих. Их неудача — неудача фатальная, связывающая силы тех, кто мог бы кое-что сделать на этом пути. Такие поражения сеют отчаяние. Что можно сделать, если сильнейшие в мысли, в воображении, не в силах не то что осуществить, а хотя бы лишь вообразить сколько-нибудь совершенный и упорядоченный мир.

Печатаемое ниже письмо имеет своей задачей обратить внимание и самого Г. Уэллса, и тех, кто вдумчиво присматривается к его творчеству, на причины столь печальной и столь трагической неудачи. Нужно найти те основания, которые даже таким увлекательным писателям, столь глубоко заглядывающим в будущее, как Уэллс, фатально препятствуют увидеть светлые и творческие возможности в этом будущем.

Мы думаем, что Г. Уэллс далеко не исчерпал творческих возможностей своего воображения. Мы убеждены при этом, что правильное направление воображения, особенно таких людей, как Уэллс, является делом первостепеннейшей важности. Ведь всякое осуществление должно пройти через воображение. Воображение есть необходимый и неотменимый этап на пути воплощения. И все дефекты воображения в воплощении дают уродливые, исковерканные и искаженные воплощения. Наша действительность безобразна, бессмысленно-кровава и безумна, ибо она развивается по ущербным, половинчатым и искривленным образам развращенного, растленного и тленного воображения.

Указать на некоторые выпрямляющие моменты и обратить внимание на ответственность, которую несет всякий автор, всякий, кто бросает в жизнь образы своей фантазии и не думает о последствиях, было задачей печатаемого ниже письма. В нем мы хотели бы остановиться на некоторых принципах, которые могли бы объединить всех тех, кто в настоящее время уже чувствует необходимость полнейшей и бесповоротной перестройки мира и спасения всего достойного в нем. Особенно же важной нам кажется задача усвоения этих принципов теми, кто решается возвысить свой голос и говорить о спасении (пусть цивилизации) и об обожании («Люди-боги» — «Яко боги») человечества.

Печатаемое ниже письмо написано несколькими лицами, по разным причинам не считающими удобным сейчас ставить под ним свои имена. Пишущий эти строки в свое время принимал участие в его написании и, по уполномочию остальных соавторов, подписывает его.

Н. Сетницкий.

Преподаватель экономических наук
на Юридическом Факультете в г. Харбине»

(ФР.І.3.22).

* Роман этот, равно как и книга «Спасение Цивилизации», известны нам в русском переводе.

¹ Роман Г. Уэллса «Люди-Боги» (рус. пер. — Пг.; М., 1923) рисует утопический мир, жители которого занимаются экспериментальной химией. Благодаря опытам над внешней природой и над собственным организмом, они создали новые породы скота, укротили и приручили животных, окультурили ландшафт, создали искусственные озера, уничтожили эпидемии и болезни, научились летать и читать мысли друг друга, так что слова оказались им не нужны. У них нет централизованной власти и нет принуждения, они сократили рождаемость, но разрешили свободную любовь, у них свой этический кодекс: они чтят Христа, но не как Бога, а как Учителя. Однако созданная гармония оказывается непрочной. В новый мир попадают несколько земных жителей, а вместе с ними — микробы, против которых у утопийцев нет иммунитета, в результате чего в Утопии разыгрывается страшная эпидемия.

² Вот какие мысли приходят в голову главному герою романа мистеру Барнстэплу, одному из «земных», попавших в Утопию, при виде прекрасных мужчины и женщины, погибших в результате взрыва: «Поразительно было то, что первые два обитателя, которых они увидели в этом мире покоренной природы, лежали мертвые, — по-видимому жертвы какого-то научного опыта» (Указ. соч. С. 32).

³ Речь идет о разговоре мистера Барнстэпла с девушкой-утопийкой. На его вопрос, как их хоронят, она без всяких эмоций отвечает: «Нас сожигают». А герой никак не может избавиться от мысли о своих живых и умерших друзьях.

⁴ Все цитаты данного абзаца см.: Указ. соч. С. 191—194.

⁵ Цитата из 21 главы Откровения (Откр 21:4).

⁶ В 1920-е гг. Горский и Сетницкий разрабатывали идею «активной апокалиптики», истолковывая Откровение Иоанна Богослова в оптимистическом, воскресительном духе. С их точки зрения, текст Откровения есть произведение свыше вдохновенного, религиозно-художественного творчества и в образно-символической форме несет в себе представление о высшем, божественном благе, о конечной цели, выдвигаемой перед человеческим родом, о путях ее достижения. Эта конечная цель дана в образе Иерусалима Небесного, «нового неба и новой земли» (21 глава Откровения), олицетворяющего преображенную, обоженную вселенную. Путь к ней пролегает через «победу над стихией, над природной беспорядочностью хаоса», воплощенной в образе «зверя из бездны» (видение праведных, «победивших зверя и образ его, и начертание его и число имени его»; они стоят на огнестеклянном море, «держат гусли Божии, и поют песнь Моисея, раба Божия, и песнь Агнца» (Откр 15: 2—3)), через преодоление смерти, всеобщее воскрешение, одухотворение мира.

Из переписки С. Т. Григорьева

Сергей Тимофеевич *Григорьев* (1875—1953) — писатель, журналист. В 1920-е гг. приобрел известность рассказами и повестями для детей «С мешком за смертью», «Красный бакен», «Амба-полосатый» и др. Автор повестей «Коммуна Мар-Мила» (М.: Круг, 1926), «Гибель Британии» (М.: Л., 1926).

¹ Фрагмент переписки С. Т. Григорьева и А. М. Горького печатается по: Литературное наследство. Т. 70. Горький и советские писатели. Неизданная переписка. М., 1963. С. 134—136.

² См. примеч. 22 к переписке Кожевникова и Петерсона.

³ В 1920-х — начале 1930-х гг. Горький испытывал к идеям Федорова серьезный и длительный интерес. И хотя в религиозно-философской системе мыслителя он многого не принимал, ему был близок имморталистический пафос «Философии общего дела», «проповедь "активного" отношения к жизни» (А. М. Горький — М. М. Пришвину, 17 октября 1926 г. // Литературное наследство. Т. 70. Горький и советские писатели. Неизданная переписка. С. 335), идеи регуляции природы. Подробнее об отношении Горького к идеям Федорова см.: *Сухих С. И.* «Жизнь Клина Самгина» М. Горького и «Философия общего дела» Н. Ф. Федорова // М. Горький и вопросы литературных жанров. Межвузовский сборник. Горький, 1978. С. 3—38; *Сухих С. И.* М. Горький и Н. Ф. Федоров // Русская литература. 1980. № 1. С. 160—168; *Семенова С. Г.* Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990. С. 358—363; *Семенова С. Г.* Мыслительные диапазоны Максима Горького // *Русская поэзия и проза*, 248—289; *Hagemeister*, 368—379, 392—403; *Бочарова И. А., Гачева А. Г.* М. Горький и мир философских идей Н. Ф. Федорова // *Горький и его корреспонденты*, 501—519. См. также: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 53—54.

⁴ Печатается по: РГАЛИ. Ф. 2194. Оп. 1. Ед. хр. 402.

⁵ Футурологическая повесть С. Т. Григорьева «Гибель Британии» (М.; Л., 1926) представляла утопическую картину будущего Советской России: бесшумные машины, вечноцветущие яблони, ювенильная вода, тысячи культурных растений, созданных в результате биотехнологий. Людям удалось растопить ледники Гималаев и Памира, повернуть реки, соединяя «работу солнца с работой воды», и оросить пустыню. Обнаруживая знакомство с идеями В. И. Вернадского, Григорьев писал: «Груд человека стал геологическим фактором: мы способны сдвигать горы, участвовать в горообразовательных процессах» (Указ. соч. С. 82).

Демонстрировал С. Т. Григорьев и опасности, подстерегающие человечество, еще не умеющее до конца предвидеть последствия своих действий в природе. Происходят смещения в земной коре, и вот уже роду людскому грозит мировая катастрофа, вызывая размышления героев повести: «Нависшая над нами катастрофа еще раз с особой силой показывает, что земной мир должен быть объединен для регуляции природы: работы, вроде тех, что провели мы, меняют физическое состояние всей земли» (Указ. соч. С. 84). Звучит мысль об обращении военной силы не на межчеловеческие конфликты, а на борьбу со стихийными бедствиями. Однако капиталистический мир не спешит объединяться с Советской Россией, напротив, грозит ей войной. Что и предопределяет финал: в результате проводимой в СССР операции по срытию одной из гор (только так можно было предотвратить угрожающий цветущим долинам обвал) происходит землетрясение — и Британия гибнет.

⁶ Письмо Н. А. Сетницкого было написано на почтовой открытке с портретом Н. Ф. Федорова работы Л. О. Пастернака (эти открытки Сетницкий выпустил в Харбине и часто писал на них письма).

Из переписки А. М. Горького и О. Д. Форш

Печатается по: Литературное наследство. Т. 70. Горький и советские писатели. Неизданная переписка. М., 1963. С. 584—590. Фраг-

менты письма О. Д. Форш от 3 ноября 1926 г. печатаются по: Архив А. М. Горького в ИМЛИ РАН, КГ-П-82-15-2.

Ольга Дмитриевна *Форш* (1873—1961) — писательница. Автор романов «Одеты камнем» (1924—1925), «Современники», «Горячий цех» (1926), «Сумасшедший корабль» (1930), «Ворон» (1933) и др.

¹ Эти сведения А. М. Горький получил от Н. А. Сетницкого, с которым состоял в переписке (*Горький и его корреспонденты*, 526). Издать третий том «Философии общего дела» Сетницкому не удалось.

² Эта оценка дана в письме Горького Форш от 5 сентября 1926 г. (Литературное наследство. Т. 70. С. 584).

³ Речь идет о брошюре «Смертубожничество. Корень ересей, разделений и извращений истинного учения церкви. Догматические очерки. Ч. 1. Борьба словом» (Харбин, 1926). Текст этой работы был написан А. К. Горским и Н. А. Сетницким в 1925 г. В настоящее время текст работы републикован: *Сетницкий*, 53—126.

⁴ Речь идет о статьях одного из идеологов евразийства Н. С. Трубецкого в сборниках «Исход к Востоку» (Прага, 1921), «На путях» (Берлин, 1922) и др.

⁵ Неточная цитата из II тома (*Философия общего дела*. II, 206; *Федоров*. II, 203).

⁶ Павел Петрович Чистяков (1832—1919) — живописец и педагог.

⁷ Анна Николаевна *Шмидт* (1851—1905) — автор религиозно-мистических сочинений, опубликованных после ее смерти. Считала себя Софией, Девой Третьего завета и т. д.

⁸ Юлия Николаевна *Данзас* — знакомая Горького.

М. М. Пришвин

<Из дневников>

Фрагменты дневников М. М. Пришвина печатаются по: *Пришвин* М. М. Дневники. 1920—1922. М., 1995; Дневники. 1923—1925. М., 1999; Дневники. 1926—1927. М., 2003; Дневники. 1928—1929. М., 2004.

Об интересе М. М. Пришвина к идеям Федорова и федоровских мотивам в его творчестве см: *Семенова С. Г.* «Жизнь, пробивающая себе путь к вечности...» (Михаил Пришвин — мыслитель) // *Русская поэзия и проза*, 428—470; см. также: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 54—55.

¹ К скульптору Сергею Тимофеевичу *Коненкову* (1874—1971) Пришвин ходил вместе с А. К. Горским.

² Запись связана с работой над повестью «Мирская чаша» (1922).

³ Пришвин читал трактат А. К. Горского и Н. А. Сетницкого «Смертубожничество» (см. примеч. 3 к переписке М. Горького и О. Форш).

⁴ О толстовских штудиях Горского см. примеч. к «Материалам к обсуждению в ГАХН...» его доклада о Толстом и Федорове.

⁵ Речь идет об Евдокии Тарасовне Александровой, жене А. А. Александрова, поэта, исследователя жизни и творчества К. Н. Леонтьева.

⁶ Речь идет об автобиографическом романе Пришвина «Кощеева цепь» (1923—1928).

⁷ Подробнее эта мысль выражена в работе А. К. Горского и Н. А. Сетницкого «Заметки об искусстве» (*Сетницкий*, 247—250).

⁸ Запись относится к работе над романом «Кащеева цепь», в подтексте которого ощутимы федоровские мотивы. Примечательно, что в сохранившемся первоначальном плане романа было и такое: «Звено 6-е. Воскресение отцов».

⁹ Речь идет о замысле последней, третьей книги «Кащеевой цепи», где автор собирался довести Алпатова до жизненного поворота, когда тот «понял себя как художника».

Материалы обсуждения в ГАХН доклада А. К. Горского
«Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров»

Печатается по: РГАЛИ. Ф. 941. Оп. 6. Ед. хр. 59. Л. 33—36 об.

Доклад А. К. Горского «Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров» был прочитан на подсекции истории литературы Литературной секции Государственной академии художественных наук 10 февраля 1928 г.

Темой, вынесенной в заглавие доклада, Горский начал заниматься во второй половине 1920-х гг. В начале 1926 г. он писал Сетницкому в Харбин: «Между прочим, к 15-летию Л. Н. Толстого состряпал нечто о нем и Н. Ф. по неизданным материалам, из коих, как дважды два, следует, что Л. Н. хотел и мог бы вполне принять учение Н. Ф., но был остановлен в этом испугом и смехом общества» (ФР.І.3.27; далее письма Горского цитируются по этой единице хранения). В марте он делал доклад о Толстом и Федорове в кружке «Камена». А к маю 1927 г. была написана статья «Перед лицом смерти: Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров», которая была принята в сборник о Толстом, однако так и не вышла в свет. Справедливо опасаясь того, что цензура статью не пропустит, осенью того же года Горский переслал ее Сетницкому в Харбин, который в 1928 г. издал ее отдельной брошюрой под псевдонимом «А. К. Горностаев». Сообщая о посылке статьи, Горский писал и о своих дальнейших планах: «За ней будет следовать еще ряд статей о Л. Толстом, в которые я сейчас все больше и больше влезаю. В общем, должна получиться книга под общим заглавием «На краю старого заказа». Статьи 1) Пред лицом смерти (Л. Н. Т. и Н. Ф. Ф.). 2) Корень вопроса (Л. Н. Толстой и Вл. С. Соловьев). 3) Внушительное молчание. 4) Мольба о пощаде (Л. Н. Т. и Петерсон). 5) Зеленая палочка (анализ ухода и смерти). 6) Война и войско (взгляды Л. Н. Т<олсто>го, Вл. С<оловье>ва и Н. Ф<едоро>ва). Сейчас написана половина второй статьи (“Корень вопроса”» (А. К. Горский — Н. А. Сетницкому, 5—8 декабря 1927).

Доклад в ГАХН был сделан на основе статьи «Перед лицом смерти». В письмах Сетницкому Горский так сообщал об этом событии: «В ГАХН было прочтено “Пред ли<це>м смерти” в виде доклада в лит<ературной> секции. Оппоненты возражали слабо — толстовцы — скорее по долгу службы — за Толстого не обиделись — скорее наоборот. Предс<едатель> секции Гудзий заявил, что если докладчику удастся в дальнейшем развить и обосновать свою точку зрения, то это целое открытие, переворот в толстоведении. Но самое главное, что на доклад пришли некоторые люди, много лет искавшие, где есть продолжатели Н. Ф. Ф<едоро>ва, — и сооб-

щившие потом вещи столь исключительной важности и интереса, что я до сих пор опомниться не могу. Это все происходило под знаком Сретения — праздник встреч — и можно сказать — ныне отпускаеши!» (письмо от 4 (17) февраля 1928). «В виде доклада она (работа “Перед лицом смерти”. — А. Г.) была прочтена в ГАХН и наделала много шума. Резонанс до сих пор не прекращается, причем очень благоприятный даже со стороны толстовцев, которые пригласили уже прочесть то же самое у них в Толстовском Музее и в Вегетарианском Обществе. Между прочим, Шохор-Троцкий сказал мне, что Толстовский музей ведет сейчас переговоры с художником Пастернаком о приобретении большого портрета Н. Ф., варианта того, что висит в каталожной Румянцевского Музея. Я получаю письма от людей, доклада не слышавших, а только в газете читавших его заглавие и упоминание имени Н. Ф. Сообщаю Вам адрес одного из таких лиц: *г. Богородск, Московской губ., Рабочая ул., д. 33, Ив. Ив. Алексееву*» (письмо от 8 марта 1928).

17 декабря 1928 г. Горский сделал еще один доклад в ГАХН — о Достоевском и Федорове на основе своей работы «Рай на земле. К идеологии творчества Ф. М. Достоевского. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров» (издана: Харбин, 1929, псевд. «А. К. Горностаев»). Тезисы доклада см.: РГАЛИ. Ф. 941. Оп. 2. Ед. хр. 23. Л. 190—191.

¹ В протоколе даны фамилии только членов ГАХН. В следующем за протоколом явочном листе имеются росписи 32-х человек (вместе с членами ГАХН).

² Описка стенографа: должно быть «А. К. Горностаева».

³ В своем докладе, стремясь доказать тезис о том, что «знакомство с мировоззрением Федорова» ослабило пассионарность Толстого в проповеди его собственного учения, Горский ссылаясь на воспоминания толстовца Исаака Борисовича *Файнермана* (1862—1925), который в книге «Живые речи Л. Н. Толстого» (Одесса, 1908; под псевд. «И. Тенеромо») приводил слова художника Н. Н. Ге о том, что «Л. Н. говорит о внутреннем перерождении» и «служении Богу в душе» как-то бледно, слабо и надуманно. Говоря о неотступно преследовавшем Толстого страхе смерти, Горский приводил обширные выдержки из воспоминаний М. Горького о Толстом, где писатель представал человеком, который «с величайшим напряжением всех сил духа своего одиноко всматривается в самое главное: в смерть». См.: *Перед лицом смерти*, 10, 17.

⁴ Цитата из статьи Г. В. Плеханова «Толстой и природа» (*Плеханов Г. В. Соч. Т. 24. М.: Л., 1927. С. 253*). Г. В. Плеханов подчеркивал важность для Толстого «мысли о личном бессмертии», причем бессмертия не спиритуального, но материального, духо-телесного. «И едва ли не величайшей трагедией его жизни явилась та очевидная истина, что такое бессмертие невозможно». В работе Горского цитата из статьи Плеханова приведена на С. 11.

⁵ См. примеч. 11 к «Воспоминаниям» И. М. Ивакина: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 1016—1017.

⁶ Обе эти фразы Толстого были приведены в совместной статье Федорова и Петерсона «Разговор с Л. Н. Толстым» (Асхабад. 1899. № 285). В работе Горского они приведены на С. 8.

⁷ В своем докладе Горский приводил эпизод, запись о котором есть в бумагах Федорова. В 1884 г. Толстой излагал учение всеобщего дела перед членами Московского психологического общества. «Конечно, в смешном виде», — оговаривался при этом Федоров (Федоров. IV, 46). Комментируя этот эпизод, Горский настаивал на том, что данная характеристика — «всецело плод позднейшего раздраженного отношения» Федорова к Толстому и «ни о какой шутке, ни о каком оттенке насмешки над самим учением» со стороны Толстого в данном случае говорить нельзя (*Перед лицом смерти*, 16).

⁸ Эту фразу Л. Толстого из беседы с Г. А. Русановым Горский привел в работе *«Перед лицом смерти»* (С. 9).

⁹ Этот листок с пометами Федорова не разыскан. Пометы и комментарий к ним приведены в работе Горского *«Федоров и современность»* (Вып. 2. С. 5).

¹⁰ Речь идет об ответе Л. Н. Толстого на письмо народника Льва Павловича *Никифорова* (1848—1917), который весной 1885 г. обратился к писателю с письмом, где ставил вопросы о воскресении, будущей жизни и догмате о вечных муках. «Чем добрее моя жизнь, — писал Толстой, — тем вернее воскресение и будущая жизнь, и тем спокойнее я встречаю эту смерть. <...> Будем жить так, чтобы воскреснуть. Дальше никогда никто не пойдет, да и некуда» (*Толстой*. 63, 328).

¹¹ В настоящее время год рождения Федорова уточнен — 1829.

А. М. Горький

Еще о механических гражданах

Печатается по: Известия. 27 ноября 1928. № 275.

Несмотря на интерес к идеям Федорова, углубившийся в 1920-е гг., заговорить о нем в печати, да еще в советских изданиях, Горький не решался. Однако в 1928 г., который, как тогда считалось, был годом 100-летнего юбилея со дня рождения философа «всеобщего дела», А. К. Горский и Н. А. Сетницкий предприняли ряд усилий для того, чтобы подвигнуть Горького написать статью или хотя бы упомянуть о мыслителе в печати. Сетницкий просил об этом и прямо, и намеками (см. его письма Горькому от 30 января и 2 августа 1928 г. — *Горький и его корреспонденты*, 532—533), а Горский, после возвращения писателя в Советскую Россию, лично встречался с ним. С просьбами высказаться о Федорове трижды обращался к писателю и богородский краевед И. И. Алексеев: «Ваше слово заставит обратить внимание на этого забытого замечательного нашего русского мыслителя» (Архив А. М. Горького, КГ-уч-1-8-8.). Трехсторонний натиск возымел действие. 27 ноября 1928 г. в газете «Известия» была напечатана статья Горького «Еще о механических гражданах». Она представляла собой продолжение статьи Горького «Механические граждане» (Известия. 1928. № 234. 7 окт.), в которой он указывал на опасность обмещания революции, утраты того вселенски-преобразовательного пафоса, который звучал в ней, прежде всего благодаря литературе (Есенин, Маяковский, пролетарские поэты), в первое пореволюционное десятилетие, редукции революционных чаяний до «дешевенького и уютного» потребительского идеала. В статье «Еще о механических гражданах», рас-

смаывая капитализм как одно из воплощений мещанства, Горький подчеркивал: в капитализме мы имеем законченное проявление эгоистического, эксплуатирующего природу хозяйствования, которое неуклонно ведет к истощению естественных ресурсов земли, и ставил вопрос о должных ориентирах развития, об ответственном отношении к хозяйству, в связи с чем и приводил слова Н. Ф. Федорова из его статьи «В чем свобода?»: «Свобода без власти над природою и без управления ею — то же, что освобождение крестьян без земли».

Последователи идей Федорова надеялись, что Горький не ограничится этим упоминанием. Однако писатель был трезв и осторожен. 15 декабря 1928 г. он отвечал богородскому краеведу И. И. Алексееву на его просьбу посвятить Федорову отдельную статью: «Писать о Н. Ф. Федорове не могу, не имею времени. Да и напечатать негде» (Архив А. М. Горького в ИМЛИ, ПГ-рл-1-18-3). За последующие 7 лет жизни в стране Советов Горький упомянул Федорова лишь однажды — в статье «О женщине», опубликованной в 1930 г. в журнале «Наши достижения». Впрочем, в ряде публицистических статей и выступлений писателя начала 1930-х гг. федоровские темы звучали, хотя и без прямого упоминания его имени: борьба с засухой и регуляция метеорологического процесса («О борьбе с природой», 1931; «Засуха будет уничтожена», 1931; «О “праве на погоду”», 1932), преодоление разрыва между делом и знанием, борьба со смертью («О “Библиотеке поэта”», 1931).

¹ Источником этой цитаты был второй выпуск работы Горького «Федоров и современность» (Вып. 2. С. 7). В библиотеке писателя имеется данный выпуск, фраза, приведенная в тексте статьи, специально подчеркнута Горьким. Дальнейшие рассуждения писателя — о капитализме, который истощает землю и «добывается власти над силами природы только для того, чтоб укрепить свою власть над источником живой силы, над физической силой трудового народа», и социализме, задача которого — не истощать ресурсы земли, а учиться добывать энергию из ветра, «морских приливов и отливов», использовать «энергию солнца», — восходят, хотя и в достаточно редуцированном, спрямленном виде, к тезису о различии капиталистического и социалистического строя как двух принципов отношения к природе (хищнически-эксплуататорского и регулятивного), выдвинутому в работе Н. А. Сетницкого «Эксплоатация», отправленной автором Горькому в конце июля 1928 г.

М. И. Калинин

Из доклада на IV сессии ЦИК Союза СССР IV созыва

Печатается по: Известия. 14 декабря 1928. № 290.

Михаил Иванович Калинин (1875—1946) — политический деятель. С 1919 г. — председатель ВЦИК, с 1922 г. — председатель ЦИК СССР.

Доклад М. И. Калинина был произнесен на IV сессии ЦИК 11 декабря 1928 г.

Судя по характеристике Федорова, данной в этом докладе и фактически повторявшей сведения из статьи А. М. Горького «Еще о механических гражданах» («известный мыслитель, автор многочисленных

афоризмов» — над последней характеристикой добродушно иронизировал Горский в письме к Н. А. Сетницкому от 14 декабря 1928 г.: «Диалог: *Н. Ф. Ф.*: Я не ждал, не гадал, я нежданно попал в “авторы многочисленных афоризмов”. *М. И. К.*: Я коня разнуздал, наудачу погнался вслед М. Горькому» — *ФР.І.3.27*), председатель ЦИК вряд ли пользовался каким-либо другим источником, кроме этой статьи. Впрочем, нельзя исключить, что Калинин имел какой-то разговор о Федорове с Горьким, однако документально это не установлено.

В выступлении Калинина был полностью сведен на нет тот этико-философский пласт, который, пусть и в ослабленном виде, присутствовал в рассуждениях Горького о задачах социализма. В качестве высшей цели социализма выдвигалось материальное — мецанское — благосостояние, которое Федоров (да, кстати, и Горький) считал губительным как для отдельного человека, так и для общества.

А. К. Горский

Н. Ф. Федоров

Печатается по: Известия. 28 декабря 1928. №300.

Небольшая статья А. К. Горского была напечатана в газете «Известия» в день 25-летней годовщины смерти Н. Ф. Федорова. Протолкнуть статью в печать удалось благодаря предшествующим упоминаниям имени Федорова в статье М. Горького «Еще о механических гражданах» и речи М. Калинина на IV сессии ВЦИК.

Главная цель публикации состояла в том, чтобы хотя бы напомнить о Федорове, заинтересовать как можно больше людей неординарной фигурой мыслителя. Об учении «всеобщего дела» Горский писал самым общим и неопределенным образом, христианский аспект этого учения, по понятным соображениям, не затрагивался (в прессе повсюду шла антирелигиозная кампания), что предопределило односторонность и неизбежную тенденциозность подачи образа Федорова-мыслителя, отмеченную, в частности, С. Н. Дурьлиным (см. в антологии ниже).

Тем не менее даже маленькая заметка повлекла за собой тяжелые последствия. Спустя две недели после ее публикации Горский был арестован. Как сообщил Н. А. Сетницкий в сопроводительной записке к письмам А. К. Горского 1925—1928 гг., переданным им в 1933 г. в Чехословацкий Национальный музей для фонда *Fedoroviana Pragensia*: «Заметка привлекла внимание весьма широких кругов, в редакцию стали поступать письма с запросами по поводу этого автора. Политическая полиция заинтересовалась этим делом. Некто Знаменский, московский юрист и знаток философии, в прошлом адвокат, а в дальнейшем коммунист и советский дипломат, уверил редакцию, что Н. Ф. Федоров — яркий контрреволюционер и что редакция Известий была введена в заблуждение относительно этого автора» (*ФР.І.3.27*).

¹ Как сообщал Горский Сетницкому в письме от 28 декабря 1928 г., написать в статье, что 28 декабря — день рождения Федорова, было решено в редакции «Известий» для большего эффекта (выходило, что философ умер в день своего рождения и получался «двойной юбилей» — 100 лет со дня рождения и 25 лет со дня смерти).

А. Н. Маслов

Фантаст или провидец
(К двойному юбилею Н. Ф. Федорова)

Печатается по: РГАЛИ. Ф. 602. Оп. 1. Ед. хр. 1284.

Александр Викторович Маслов, литературный псевдоним — Миних (1895—1941) — поэт. Сын О. Н. Масловой, актрисы, одесской знакомой А. К. Горского.

Статья была написана А. В. Масловым для журнала «Красная новь», по всей вероятности, с прямой подачи Горского. Возможность поместить статью открылась после опубликования в «Известиях» 28 декабря 1928 г. статьи Горского о Федорове. Однако статья так и не была напечатана.

¹ См. примеч. 1 к статье Горского «Н. Ф. Федоров».

² Пьер Леру (1797—1871) — французский мыслитель, социальный философ и экономист, автор концепции «христианского социализма».

³ 28 декабря — дата смерти Федорова не по старому, как утверждает А. В. Маслов, а по новому стилю. По старому стилю философ умер 15 декабря.

⁴ Цитата из IV части «Вопроса о братстве» (*Философия общего дела* I, 328; *Федоров*. I, 289).

⁵ В статье «Фантаст или провидец?» А. В. Маслов сознательно «подгоняет» идеи Федорова под свою эпоху. Федоров выступал не против «поголовного разоружения», а за «переоружение» армии, обращение ее в естествоиспытательную силу. Тот же сдвиг смысла происходит у А. В. Маслова и в пассаже о трудовых армиях, и в трактовке федоровского «коллективизма» (который на деле есть не коллективизм, а соборность).

⁶ В ноябре 1927 г. на заседании IV сессии Подготовительной комиссии Конференции по разоружению в Женеве российская делегация выдвинула проект конвенции о последовательном всеобщем и полном разоружении.

⁷ В мае—июле 1928 г. знаменитый советский ледокол «Красин» участвовал в операции по спасению членов экспедиции полярного исследователя Умберто Нобиле. Ледоколу удалось пройти в самую глубь Арктики, достигнув 82 градуса северной широты.

С. Н. Дурылин

В своем углу

Печатается по: *Дурылин С. Н. В своем углу*. М., 2006. С. 551—552, 639—640, 689—691.

Сергей Николаевич Дурылин (1886—1954) — историк литературы и искусства. В 1910-е гг. участвовал в работе Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, Кружка ищущих христианского просвещения. В 1920 г. принял священнический сан. Дважды ссылался — в 1924 и 1927 г.

О Федорове и его идеях Дурылин должен был знать еще в 1910-е гг., так как был знаком с В. А. Кожевниковым, о котором позднее написал воспоминания.

Приведенные записи Дурьлина о Федорове относятся к 1928 г. и сделаны в ссылке в Новосибирске. На оценку Федорова, фактически сливающуюся у Дурьлина в первом фрагменте с оценкой «федоровства», свой отпечаток наложило его предвзятое отношение к деятельности А. К. Горского (Горностаева). Думается, эта предвзятость тянулась еще с 1910-х гг. Кожевников, мнению которого Дурьлин доверял, крайне негативно высказывался о деятельности редакции первого «Вселенского Дела» (Одесса, 1914), в которую входил Горский, и не раз высказывал свои опасения по поводу возможной вульгаризации идей Федорова (правда, Владимир Александрович всегда выносил Горского за скобки и главные упреки адресовал И. П. Брихничеву и В. П. Свенцицкому, которого ошибочно причислял к сотрудникам «Вселенского Дела»). В тоне заметок Дурьлина чувствуется и личная неприязнь к Горскому, с которым он мог пересекаться в Москве в 1925—1927 гг.

¹ Речь идет о серии очерков Кожевникова о Федорове, печатавшихся в журнале «Русский архив» в 1904—1906 гг. и в 1908 г. выпущенных отдельной книгой. Вторая часть очерков, в которой предполагалось уделить основное место раскрытию религиозных взглядов Федорова, так и осталась не написанной.

² П. И. Бартенев, главный редактор и издатель «Русского архива».

³ См. выше материалы к данному докладу и комментарии к ним.

⁴ О хронологическом «смещении», допущенном здесь Дурьлиным и приводящем к смещению смысловому, см. ниже в статье С. Г. Семенов и А. Г. Гачевой «Н. Ф. Федоров и мифы о нем».

⁵ См. примеч. 6 к статье В. А. Куликова «Религия и наука».

⁶ Текст заметки и комментарий к нему см. выше.

**О. Алексей (Б.)
(Анатолий Радынский)**

<Из проповедей, бесед, заметок>

Печатающиеся материалы: автобиографическая заметка, проповедь в неделю жен мироносиц и беседа о таинствах — весной 1928 г. были присланы в Харбин Н. А. Сетницкому. Переписанные рукой В. Н. Миронович-Кузнецовой, они были вложены в два ее письма Сетницкому от 19 марта и 2 апреля 1928 г. А. К. Горский, по инициативе которого и была отправлена рукопись, сообщал своему харбинскому корреспонденту, что ее автор «появился на горизонте» после доклада в ГАХН о Л. Толстом и Федорове (Письмо от 8 марта 1928 // ФР.І.3.27). Однако уже в следующем письме, посланном спустя месяц, 6 апреля 1928 г., прикровенно говорилось о его аресте: «Автора я еще не видел, он далеко от Москвы» (Там же).

Сетницкий хранил присланные материалы в своем архиве, не давая им хода в печать, поскольку боялся осложнить положение арестованного, однако спустя пять лет, в ноябре 1933 г., все же отправил Н. А. Бердяеву, главному редактору журнала «Путь», проповедь в неделю мироносиц и заметки о таинствах (см. ниже письма Сетницкого Бердяеву). В 1934 г. в № 42 журнала «Путь» оба материала были опубликованы под заглавием «“Аз есмь хлеб животный” (Проповедь священника в советской России)» и следующим примечанием редакции: «Печатаемые проповеди и

заметки о таинствах принадлежат священнику одной из московских церквей от Алексею Б., служившему в ней с 1925 по 1930 год, после чего он был арестован и в настоящее время находится в Соловках. Проповедь эта произнесена была в 1928 году, а заметки о таинствах записаны одной из слушательниц на беседах, которые велись им после служб. Обе вещи отражают то направление мысли, которым в СССР живут довольно широкие круги верующих. Несомненно сильное влияние идей Н. Ф. Федорова» (Путь. № 42. Париж, 1934. С. 68).

В автобиографических заметках «Нечаянная радость» содержится указание, позволяющее установить личность о. Алексея Б. Автор пишет о том, что он был свидетелем составления завещания Л. Н. Толстого. Это окончательное завещание писателя, согласно которому все права на его произведения передавались дочери А. Л. Толстой, было подписано Толстым 22 июля 1910 года, и свидетелями выступили трое: композитор А. Б. Гольденвейзер, секретарь В. Г. Черткова А. П. Сергеенко (сын П. А. Сергеенко) и Анатолий Дионисиевич *Радынский* (1888—1954). Он был сыном военного, учился в Главном инженерном училище в Петербурге. Увлечение учением Толстого привело его к отказу от воинской службы. В 1910 г. Радынский стал одним из помощников В. Г. Черткова. Много общался с Толстым, приезжая в Ясную Поляну, был постоянным партнером писателя по игре в шахматы. Не удовлетворяясь учением Толстого, много читал по истории религий. Евангелие, причем «не перевод и исследование Льва Николаевича», а «Евангелие издания церковного» было настольной книгой (см.: *Радынский А.* «...Начать искать правду» // Религиозные и мифологические тенденции в русской литературе XIX века. М., 1997. С. 176; публикация и примеч. Л. В. Гладковой; пользуюсь случаем выразить благодарность Л. В. Гладковой, указавшей мне на эту публикацию и сообщившей ряд сведений об А. Д. Радынском). В 1911 г. был в Оптиной Пустыни, беседовал с о. Анатолием (Потаповым), получил из его рук книгу о покаянии и иконку с изображением великомученицы Варвары (Там же. С. 178). В 1910-е гг. как вольнослушатель посещал лекции в Московской духовной академии, «выполняя все задания, который давались студентам» (С. 176). В конце 1910-х — начале 1920-х гг. принял священство.

Установить, когда именно и при каких обстоятельствах познакомился Радынский со взглядами Федорова, сложно. Он мог слышать о Федорове и от П. А. Сергеенко, и от самого Толстого, тем более что в 1909 и 1910 гг. Льву Николаевичу несколько раз писал ученик Федорова Н. П. Петерсон. Впрочем, знакомство с идеями философа могло состояться и позднее, в 1910-е гг.

Проповеди, произнесенные в 1928 г., обнаруживают явные следы федоровского влияния. Говоря о христианском задании человека в мире, А. Д. Радынский опирается на истолкование Федоровым догмата о Троице, его представление о христианстве как религии всеобщего воскресения, мысль о сыновне-отеческом долге, понимание покаяния как делания, исправления последствий греха, идею «положительного целомудрия» и др.

В настоящем издании перепечатываются материалы, появившиеся в «Пути» (1934. № 42. С. 68—79), с добавлением неопубликованной автобиографической заметки. В основу публикации положена машинописная копия, хранящаяся в архиве Н. А. Сетницкого (ФР.1.3.24).

¹ Речь идет об о. Валентине (Амфитеатрове; ок. 1839—1908), настоятеле Архангельского собора в г. Москве. По признанию А. Д. Радынского, его семья «близко знала отца Валентина Амфитеатрова» (*Радынский А.* «...Начать искать правду». С. 173).

² Данное высказывание обнаруживает знакомство А. Д. Радынского с работами Н. П. Петерсона, по крайней мере, с его брошюрой «О религиозном характере учения Н. Ф. Федорова» (М., 1915), где ученик философа, в частности, писал: «Федоров признавал только один закон — закон Божий и никаких самодовлеющих и самостоятельных законов природы не допускал. В природе он видел только силы, которыми *свободно* мог и должен был располагать человек, подчиняясь, однако, закону Божию, заповеди Бога, создавшего жизнь, создавшего и силы природы, предназначив их служить жизни, а не смерти, и отдав управление этими силами человеку. Таким образом человек должен быть законодателем природы, но тем самым и проводником в природу закона Божия» (Указ. соч. С. 22).

³ Выражения из «Слова во святой и светоносный день Воскресения» свт. Иоанна Златоуста, читаемого в храме после пасхальной заутрени.

⁴ Празднование св. жен мироносиц и праведных Иосифа Аримафейского и Никодима совершается во второе воскресенье после Пасхи. В проповеди «Аз есмь хлеб животный» («Я есмь хлеб жизни») о. Алексей приводит по «Триоди Цветной» выражения из церковных чтений и песнопений, исполняемых на богослужении этого дня с указанием в скобках типа текста (из тропаря, канона, ексапостилария). Более всего он цитирует Канон мироносиц, поемый на утрени, приводя в скобках в сокращении название канона — «Ин. Кан.» («Иный Канон мироносиц») — и номер песни канона.

⁵ Ин 6:38.

⁶ Мк 16:1.

⁷ Слова церковного песнопения, исполняемого в Страстную седмицу на службе Великого вторника.

Из материалов следственных дел А. К. Горского 1927 и 1929 гг.

Печатается подборка документов из двух следственных дел А. К. Горского, ныне хранящихся в Центральном архиве ФСБ Российской Федерации. Ранее опубликовано: Вопросы философии. 2002. № 8 (вступ. ст., публ. и примеч. В. Г. Макарова).

В наст. издании подборка документов из следственных дел Горского подготовлена В. Г. Макаровым. Примечания составлены В. Г. Макаровым и А. Г. Гачевой.

¹ Впервые Горский был арестован 10 июня 1927 г. по обвинению в «контрреволюционном саботаже» и помещен в Бутырку. В тюрьме он пробыл до 17 августа, после чего был освобожден под подписку о невыезде.

² Горский ездил в Дивеево летом 1926 г.

³ *Гумилевский* Илья Иосифович (1881—1963) — протоиерей, профессор Московской духовной академии. В 1928 г. служил в храме святых мучеников Флора и Лавра на Зацепе в Москве. Арестован 20 декабря

1928 г. 22 февраля 1929 г. по обвинению в “контрреволюционной агитации”. По решению Особого Сопещения при Коллегии ОГПУ направлен на 3 года в ссылку в Сибирь, где находился до 2 декабря 1931 г.

^{3а} Как указано в протоколе ниже, вместо «христиане» нужно читать «русские».

⁴ Речь идет о работе А. К. Горского и Н. А. Сетницкого «Смертобожничество» (Харбин, 1926). В мае 1926 г. в письме Сетницкому Горский писал: «Смертопокл<онство> непременно послать следует (скажите Жезлову) в редакцию “Пути” для каждого поименно. А также штук 10 экземпляров для Евразийцев. Вообще, Вам следовало бы подобрать всю евразийскую литературу. Недавно мне пришлось прочесть книгу некоего И. Р. (говорят, что это Н. С. Трубецкой) — “Наследие Чингисхана”... Там, между прочим, есть полный перечень всех Евразийских изданий. Эта книга написана блестяще и открывает возможность крайне интересных разговоров» (ФР.І.3.27).

⁵ 31 мая 1927 г. Сетницкий обратился к Горькому с письмом, в котором сообщал о том, что в его руках находится рукопись работы Горского «Федоров и современность», которую он собирается выпустить отдельным изданием, и просил написать к ней предисловие. Горький, узнав о рукописи, попытался найти издателя для книги Горского в России, включив имя Федорова в задуманную им серию биографий людей науки. 15 июля он писал А. Н. Тихонову: «Не хотите ли издать биографию Н. Ф. Федорова? Книга — 250 стр. Озаглавлена: “Н. Ф. Федоров и современность”. Фед<оров> — автор “Философии общего дела”, один из талантливейших русских мыслителей. Л. Н. Толстой считал его гениальным» (Архив А. М. Горького ИМЛИ, Пг-рг, 44-10-54). Но эта попытка оказалась, увы, неудачной. 23 июля 1927 г. Тихонов ответил так: «Биографию Н. Ф. Федорова напечатать не можем, т<ак> к<ак> это не входит в рамки нашего издательства. Главлит не разрешит» (Там же. КГ-П-77-1-10). В конечном итоге работа Горского была издана в Харбине и без предисловия Горького.

⁶ Горский был арестован 10 января 1929 г.

⁷ Второй арест Горского был связан с ликвидацией в конце 1928 г. в Ленинграде религиозно-философского кружка А. А. Мейера «Воскресенье» и религиозно-философского общества «Братство Серафима Саровского», основанного С. А. Аскольдовым.

⁸ Речь идет об А. Ф. Лосеве. Беседы, которые упоминает Горский, были связаны с обсуждением проблемы имяславия. На новом витке имяславческих споров Горский и Сетницкий выдвинули задачу перехода от имяславия к имядействию (подробнее см.: *Сетницкий*, 20—21, 476—479).

⁹ О В. Н. Муравьеве см. примеч. к его работе «Всеобщая производительная математика», о П. И. Иванецком см. примеч. к его статье «Пролетарская этика».

¹⁰ Любовь Дмитриевна Блок (урожд. Менделеева; 1881—1939) — жена А. А. Блока.

¹¹ Мария Андреевна Бекетова (1862—1938) — литератор, переводчица, тетка и биограф А. А. Блока.

¹² Дмитрий Михайлович Пинес (1891—1937) — литературовед, библиограф, один из первых исследователей творчества А. Белого. О своем докладе 31 мая 1927 г. Горский писал Сетницкому в свойственной ему при-

поднятой манере: «...колоссальный прорыв был на блоковском фронте, где я читал доклад в присутствии всех питерских блокистов, произвел переворот в блоковедении, вошел в контакт с Люб<овью> Дмитр<иевной>, которая сочла нужным покаяться, что о Федорове она понятия не имела до 1923, когда я запросил ее о том чрез Бекетову. А с А. А. никогда речи не было о Н. Ф. Ф. и, по-видимому, он знал его лишь понаслышке» (ГР. I.3.27).

¹³ Доклад о Блоке и Гоголе Горский читал и в ГАХН.

¹⁴ Борис Львович *Модзалевский* (1874—1928) — литературовед, пушкинист, член-корреспондент АН СССР.

¹⁵ Василий Леонидович *Комарович* (1894—1942) — литературовед. Окончил Петроградский университет (1917), в 1924—1928 гг. преподавал в Ленинградском институте истории искусств. Занимался историей создания романа «Братья Карамазовы», плодом которого стало опубликование в Германии огромного тома «Неизвестный Достоевский», где впервые были воспроизведены подготовительные материалы к роману, в том числе и те, в которых ощущался след воздействия федоровских идей. В данном томе Комарович поместил обширную статью по поводу воздействия идей Федорова на братья Карамазовы: *Komarovitsch V. L. Der Vatermord und Fjodoroffs Lehre von der «Fleischlichen Auferstehung» // F. M. Dostojevski. Die Urgestalt der Brüder Karamasoff. Dostojevskis Quellen, Entwürfe und Fragmente. München, 1928. S. 3—58.*

¹⁶ Вероятно, речь идет о фотографии с картины Л. О. Пастернака «Н. Ф. Федоров, Л. Н. Соловьев и Л. Н. Толстой». В 1928 г. картина была приобретена Государственным музеем Л. Толстого, и Горский планировал организовать ее пересъемку.

¹⁷ Возможно Игорь Евгеньевич *Аничков* (1891—?) — научный сотрудник НИИ языков ЛГУ; сын известного историка литературы, критика и фольклориста Евгения Васильевича Аничкова (1866—1937).

¹⁸ Сергей Алексеевич *Аскольдов* (наст. фамилия: Алексеев; 1870—1945) — философ, один из авторов сборников «Проблемы идеализма» (1902), «Из глубины» (1918). С 1917 г. — профессор Петроградского университета. В 1918—1920 гг. жил в Казани. По возвращению в Петроград принял активное участие в работе философского общества при университете, сотрудничал в журнале «Мысль» (1922), альманахе «Литературная мысль» (1922—1925). Основал религиозно-философское общество, в 1926 г. получившее название «Братство Серафима Саровского». Преподавал химическую технологию в Ленинградском политехническом институте. В 1928 г. сослан в Коми АССР.

¹⁹ Так в тексте. Правильно — Иван Михайлович *Андреевский* (1894—?) — педагог. Окончил Психоневрологический институт (1918) и славяно-русское отделение историко-филологического факультета Петроградского университета (1921). Один из организаторов интеллигентского кружка 1920-х гг. «Хильфернак» (Художественно-литературно-философско-религиозная научная академия), преобразованного в 1927 г. в «Братство Серафима Саровского». В идейном плане кружок был тесно связан с кружком А. А. Мейера «Воскресенье».

²⁰ Мария Михайловна *Шкапская* (урожд. Андреевская; 1891—1952) — поэтесса.

²¹ Борис Александрович *Садовский* (псевд. Садовской; 1881—1952)— поэт, прозаик, критик, историк литературы, был близок к символизму.

²² Имеется в виду Антоний (Алексей Павлович Храповицкий; 1864—1936)— известный церковный деятель и писатель; архиепископ Волынский, Житомирский и Харьковский, митрополит Киевский, глава Русской зарубежной церкви.

²³ *Евлогий* (Георгиевский Василий Семенович; 1868—1946)— церковный и политический деятель; митрополит. В 1921 г. святейшим Патриархом Тихоном назначен временно управляющим русскими приходами в Западной Европе. В 1921—1922 гг. — в Берлине. В 1923 г. — в Париже. В 1931 г. перешел в юрисдикцию Константинопольской патриархии; назначен экзархом Западной Европы. В 1945 г. воссоединился с Русской Православной церковью.

²⁴ Поездка Н. А. Сетницкого в Западную Европу по делам службы состоялась в мае — июле 1928 г. Как по пути в Европу, так и на обратном пути, Сетницкий проезжал через Москву, где встречался с Горским.

²⁵ Речь идет о письме Л. Толстого И. М. Ивакину от 12 ноября 1891 г., в котором он сочувственно высказался по поводу идеи Федорова о возможности использования военной техники для искусственного вызывания дождя и борьбы с неурожаями.

²⁶ Горский имеет в виду выступление М. И. Калинина и свою собственную заметку о Федорове в газете «Известия» (см. в наст. книге).

²⁷ Григорий Иванович *Чулков* (1879—1939)— прозаик, поэт, литературный критик.

²⁸ Борис Михайлович *Зубакин* (1894—1938)— поэт, скульптор, мистик и оккультист.

²⁹ Василий Петрович *Савельев*, будущий архим. Сергей (1899—1977). После революции вместе с женой Лидией учился в Институте живого слова, где познакомился с В. Н. Муравьевым, там преподававшим. Как вспоминал о. Сергей, «это был образованный человек, живший в идеях замечательных русских философов и писателей — Н. Ф. Федорова, Вл. С. Соловьева, Ф. М. Достоевского — и вообще в религиозно-философских идеях прошлой русской культуры» (*Архим. Сергей (Савельев)*). Далекий путь: История одной христианской общины. М., 1998. С. 19). В 1924—1927 гг. Савельев и его молодые друзья, в том числе поэты Борис и Всеволод Шманкевичи, сестры Ирина Ивановна (1904—1988) и Наталья Ивановна (1905—1987) *Сорокины*, работали в закрытом семинаре по изучению истории русской культуры, организованном по инициативе Муравьева, в котором принимали участие также А. К. Горский и Н. А. Сетницкий. «Мы побродили мыслью, изучая Хомякова и других славянофилов, Чаадаева, Гоголя, Пушкина, Достоевского, Федорова, Владимира Соловьева и даже таких “вольнодумцев”, как Радищев и Герцен» (Там же. С. 20). Семинар помог молодым людям прийти к вере. Они, так же как и Горский, были прихожанами церкви Иконы Грузинской Божией матери, где служил прот. Сергей (Голощапов). Во второй половине 1920-х гг., отчасти под влиянием идей Федорова о совершенном общежитии по образу и подобию Пресв. Троицы, В. П. Савельев, его жена Лидия, сестра Евдокия, Наталья и Ирина Сорокины образовали братско-сестринскую общину. Вскоре все они приняли монашеский постриг.

Поездка в Саров, состоявшаяся летом 1926 г., была организована по инициативе В. П. Савельева. Помимо упомянутых в показаниях Горского

лиц, среди которых были Олег Павлович *Богоявленский*, впоследствии иеромонах о. Федор (1904—1934), и Всеволод Николаевич *Галкин* (1906—1928), младший брат жены В. П. Савельева Лидии, ездил еще Всеволод Иванович *Шманкевич* (см. ниже примеч. 33).

³⁰ Сергей Петрович *Преображенский* (1899—1961), с 1918 по 1924 г. служил в Красной Армии, в 1925 г. окончил в МГУ курс музейного работника. Знакомый Савельевых, участник их общины. В 1927 г. был сослан на 3 года в Устюг. В 1947 г. поселился в Троице-Сергиевой лавре и принял монашество с именем Никон.

³¹ О А. В. Маслове см. примеч. к его статье «Фантаст или провидец?».

³² Ольга Николаевна *Маслова* (1868/78—?) — актриса. Одесская знакомая А. К. Горского, интересовавшаяся идеями Н. Ф. Федорова. Уроженка г. Тамбова. Из семьи чиновника (мирового судьи). Окончила гимназию и драматическую школу при Малом театре (1892). Мать поэта Александра Викторовича Маслова (лит. псевдоним — «Миних»).

³³ Всеволод Иванович *Шманкевич* (1892/1894—1933) — поэт и журналист. Уроженец местечка Балта Подольской губернии, из дворян. Образование незаконченное высшее (в 1911 г. учился в Московском университете). В 1910-х гг. участвовал в работе кружка молодых поэтов, объединявшихся вокруг Вяч. Иванова. В 1920—1921 гг. был членом ВКП(б), вышел из партии из-за религиозных убеждений. В 1917—1921 гг. — в Одессе, занимался журналистикой, сотрудничая в редакции «Огонька» и профсоюзных журналах. Арестовывался денкинскими разведорганами «по подозрению в большевизме», сидел в тюрьме в течение 4-х месяцев. В 1920-е гг. был членом семинара по изучению русской культуры, организованного Муравьевым. Арестован в Москве 14 февраля 1929 г., сотрудниками СО ОГПУ по обвинению в совершении преступления, предусмотренного ст. 58-11 УК РСФСР. По решению Коллегии ОГПУ от 22 июля 1929 г., из-под стражи освобожден. Всеволод Иванович *Шманкевич* и его брат — поэт Борис Иванович *Шманкевич* (1890-е—1932) интересовались идеями Федорова, были членами федоровского кружка, в который входили Горский, Сетницкий, Муравьев, О. Н. Маслова, В. Н. Миронович-Кузнецова и ее брат П. Н. Миронович, В. В. Куликов.

³⁴ Сергей Владимирович *Соколов* (1898—?) — техник Северокавказского энергетического управления. Уроженец г. Макарьева. Велikoross. Из семьи священника. В 1920—1921 гг. проходил военную службу в должности моториста радиостанции в армии Врангеля. Образование незаконченное высшее, обучался в Высшем техническом училище. Был членом федоровского кружка. Вместе с А. К. Горским по решению Особого совещания при ОГПУ от 1929 г. по ст. 58-11 заключен в ИТЛ на три года. Повторно арестован 15 февраля 1933 г. органами ОГПУ в Москве. По решению Особого совещания при ОГПУ от 27 апреля 1933 г. по ст. 58-10 и 58-11 заключен в ИТЛ на 3 года. Реабилитирован по заключению Прокуратуры СССР от 4 мая 1989 г.

³⁵ *Иванов-Разумник* (наст. имя и фам. Разумник Васильевич Иванов; 1878—1946) — критик, публицист, историк литературы и общественной мысли.

³⁶ Хилиаст.

³⁷ Горский прочел на описываемом им собрании главы из книги Н. А. Сетницкого «О конечном идеале». «Последнюю ночь пред

отъездом, — писал он Сетницкому 31 мая 1927 г., — я читал в одном доме — две присланные Вами главы акт<ивной> апок<алиптики>. Там собрался цвет всех мыслящих в этой сфере индивидуумов. Было принято с исключительным вниманием — и трепетом. <...> Там было двое людей, пишущих большие работы о хилиазме. Один из них блестяще доказывает хилистическую точку зрения с помощью ряда авторитетнейших св. отцов и позднейших церковных учителей, вплоть до Филарета московского. Он дал мне целый ряд справок и ссылок, по которым я хочу сделать выписки — и прислать их Вам для работы» (РР.І.3.27).

³⁸ Речь идет о семинаре по изучению русской культуры, организованном В. Н. Муравьевым (см. примеч. 29).

³⁹ Возможно, сын известного русского писателя-фольклориста Николая Николаевича Златовратского (1845—1911).

⁴⁰ *Волынский* (наст. фамилия Флексер) Аким Львович (1861—1926) — литературный критик, философ, искусствовед. Об интересе Волынского к идеям Федорова в конце 1910-х — первой половине 1920-х гг. см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 1065—1069.

⁴¹ Александр Александрович *Мейер* (1875—1939) — философ, публицист, глава религиозно-философского кружка «Воскресенье».

⁴² Елена Евгеньевна *Семенова* (1889—?) — художник «Всехудожника». Уроженка Рязани. Окончила Художественное училище живописи, ваяния и зодчества в Москве. В 1918—1922 гг. — учительница рисования и черчения в Крыму, затем — художник.

⁴³ Так в тексте. Речь идет о Шноль Элле Георгиевне, знакомой М. А. Волошиной.

⁴⁴ Возможно, Михаил Алексеевич *Кузмин* (1875—1936) — писатель, поэт, критик, композитор и переводчик.

Из переписки Н. А. Сетницкого и А. М. Горького

Переписка Н. А. Сетницкого с А. М. Горьким длилась более восьми лет (с 1926 по 1934 г.). Она началась в августе 1926 г., когда Сетницкий послал Горькому в Сорренто экземпляр «Смертобожничества». В письме, сопровождавшем брошюру, он подробно остановился на своих издательских планах, прося Горького, давно интересовавшегося идеями Федорова, написать заметку или статью к столетнему юбилею мыслителя, а также предисловие к харбинскому переизданию его сочинений. Там же Сетницкий упомянул, что в бумагах Федорова есть письмо, в котором речь идет о Горьком; позднее, по просьбе писателя, выслал отрывок федоровского письма. Ободренный заинтересованным и внимательным отношением Горького, в течение 1927—1934 гг. Николай Александрович периодически пишет ему, посылает выходящие в Харбине издания, вновь обращается просьбами по возможности упоминать имя Федорова в печати.

В преддверие возвращения в СССР и после своего возвращения Горький из соображений осторожности перестал писать Сетницкому, однако все присылаемые ему из Харбина книги и брошюры читал с карандашом в руках (о чем свидетельствуют пометки на полях).

Полностью переписка Сетницкого и Горького опубликована: *Горький и его корреспонденты*, 526—549.

¹ Печатается по: ГР. I.3.30. Черновое письмо Горькому написано на оборотной стороне бланков Экономического Бюро КВЖД. Начало письма не сохранилось.

Письмо написано во второй половине 1932 г. Этот год, начавшийся довольно удачно — Н. А. Сетницкому удалось наконец издать свою главную книгу «О конечном идеале», — был омрачен цепью тяжелых событий. В апреле скончалась В. Н. Миронович-Кузнецова («В. Н. для меня оставалась последней ниточкой, связывавшей меня с друзьями», — написал он по этому поводу ее племяннице Н. П. Миронович (ГР. I.3.28)); в июле Н. П. Миронович сообщила ему о том, что Горский не выйдет на свободу ранее 1939 г. (письмо от 8 июля 1932 // Там же). В том же году пришло известие о смерти В. Н. Муравьева. Нарастало чувство безысходности и одиночества. В ситуации этого глубокого душевного кризиса и созрело в нем намерение обратиться к Горькому с обширным и откровенным письмом, касающимся вопроса о возможности или невозможности распространения идей Федорова в СССР, о его последователях, подвергшихся репрессиям, о собственном сложном положении советского служащего, не желающем переходить на эмигрантское положение и в то же время внутренне несогласного с узколобой идеологией власти. Но, написав письмо, Сетницкий так и не отправил его — по-видимому, осознав всю небудуманность и рискованность подобного шага.

² В работе «СССР, Китай и Япония (Начальные пути регуляции)» Н. А. Сетницкий посвятил целую главу истории постановки вопроса об искусственном дождевании в Советской России 1920 — начала 1930-х гг.: касался «Плана капитального строительства в СССР», в котором прямо говорилось о борьбе «с языком пустыни» (см. примеч. 14), программы «восстановления и сооружения ирригационных систем Туркестана, Поволжья и Украины», выдвинутой в первом пятилетнем плане, разбирая публикации по проблеме дождевания, упоминал «Всесоюзное Совецание по искусственному дождеванию, положившее начало широкому развертыванию научно-исследовательских и опытных работ, осуществление которых должно привести», по мысли Сетницкого, «к величайшей победе — к планомерному воздействию на стихийные силы природы»; излагал историю создания в Москве в 1932 г. Института искусственного дождя, организованного по постановлению НКЗема СССР при Гидрометеорологическом Комитете СССР и ставившего своей задачей «искусственное вызывание дождя в засушливых районах», «искусственное прекращение затяжных дождей в районах с избыточной влажностью», «стабилизацию облаков», «борьбу с туманами — на аэродромах, в гаванях и городах», «искусственное образование туманов для борьбы с заморозками», «борьбу с градобитием» и т. п. (СССР, Китай и Япония, 198—207).

³ Здесь и ниже Н. А. Сетницкий рассказывает о деятельности по разработке идей Федорова в свете современности, которая велась им в 1923—1925 гг. в Москве совместно с А. К. Горским, В. Н. Муравьевым, П. И. Иваницким.

⁴ Можно предположить, что такая широкомасштабная перспектива была выдвинута В. Н. Муравьевым: она же присутствует в его книге «Овладение временем» (М., 1924) и неопубликованной работе «Культура будущего».

⁵ О П. И. Иваницком см. примеч. к его статье «Пролетарская этика».

⁶ О попытках П. И. Иваницкого поставить вопрос об искусственном

дождевании в Народном комиссариате земледелия Н. А. Сетницкий писал в работе «СССР, Китай и Япония» (С. 205—206).

⁷ *Иваницкий П. И.* Искусственное вызывание дождя и управление погодой посредством регуляции атмосферного и земного электричества. М., 1925. Проблема искусственного дождевания ставилась в 1923—1924 гг. не только Иваницким. Не менее внимателен к ней был Н. А. Сетницкий. В собрании *Fedoroviana Pragensia* сохранилась его статья «Урожай и управление погодой», предназначавшаяся в 1924 г. для журнала «Октябрь мысли». В этой статье, ссылаясь на статьи Иваницкого в «Известиях ВЦИК», Сетницкий говорил о необходимости широкой теоретической и практической постановки проблем метеорологической регуляции, особенно актуальных как раз для России, климат которой «находится под постоянной угрозой двух противоположных течений: то сухие иссушающие дыханья Азии и ее пустынь, то влажные, вымачивающие посевы ветры Атлантики» (ФР.І.3.21).

⁸ Статья Сетницкого под таким названием неизвестна. По всей вероятности, она вошла в его обобщающую работу «СССР, Китай и Япония» (С. 205, 210—216).

⁹ Речь идет о статье А. М. Горького «Еще о механических гражданах» (Известия. 1928. № 275. 27 нояб.).

¹⁰ Имеется в виду речь М. И. Калинина на четвертой сессии ЦИК Союза СССР IV созыва (Известия. 1928. 14 дек.).

¹¹ Речь идет о заметке Горского о Федорове (Известия. 1928. 28 дек.).

¹² Речь идет о В. Н. Муравьеве. Материалы к истории его ареста см. в публикации В. Г. Макарова: *Макаров В. Г.* Муравьев В. Н. Очеловеченное время // Вопросы философии. 2002. № 4. С. 100—128.

¹³ См. примеч. 24 к материалам следственных дел А. К. Горского.

¹⁴ В брошюре «СССР, Китай и Япония (Начальные пути регуляции)», касаясь упомянутого «Плана капитального строительства в СССР», опубликованного в 1924 г. Госпланом, Н. А. Сетницкий писал, что помимо «программы практических мероприятий» в него были включены и заметки «чисто теоретического и описательного порядка тех вопросов, которые должны быть в первую очередь поставлены как кардинальные и разрешение которых независимо о сроков должно быть выдвинуто как главная задача власти». И на первом месте среди этих вопросов стоял вопрос о «борьбе с языком пустыни», о предотвращении той тенденции обезлесивания и иссыхания плодородных земель юга России, на опасность которой в последней трети XIX в. указывали В. В. Докучаев, А. С. Ермолов, В. С. Соловьев, Н. Ф. Федоров (СССР, Китай и Япония, 199—200).

¹⁵ Во второй половине 1920-х гг. Н. А. Сетницкий серьезно занимался проблемами использования в пищевой промышленности культуры сои. Ряд статей на эту тему был опубликован им в «Вестнике Маньчжурии» и др. изданиях. В 1930 г. в Харбине вышла его книга «Соевые бобы на мировом рынке», имевшая широкий научный резонанс как в Советской России, так и за рубежом. В результате Н. А. Сетницкий получил ряд предложений о сотрудничестве из профильных институтов и организаций, в том числе и от Центрального научно-исследовательского института пищевой и сельскохозяйственной промышленности (см. письмо директора Института С. О. Гнатовского Н. А. Сетницкому от 19 июня 1930 г. // ФР.І.3.30).

¹⁶ Этот проект был изложен Н. А. Сетницким в работе «СССР, Китай и Япония» (С. 200—203).

¹⁷ В сентябре 1931 г. Япония начала оккупацию Маньчжурии. 6 февраля 1932 г. японские войска вступили в Харбин, и 1 марта того же года было создано марионеточное, «буферное» государство Маньчжоу-Го, фактически находившееся в полной зависимости от Японии.

¹⁸ Здесь Н. А. Сетницкий высказывает мысль, неоднократно проводившуюся А. К. Горским: философ считал, что и Первая мировая война 1914 г., и революция 1917 г. по какому-то высшему, метафизическому счету явились следствием того, что идеи Федорова, интерес к которым в 1910-е гг. был столь силен, так и не были положены во главу угла исторического и духовного развития России.

¹⁹ Данное письмо Н. А. Сетницкого А. М. Горькому отчасти вбирает в себя темы предыдущего, неотправленного письма 1932 г., однако освещает их нейтральнее, в цензурно приемлемой форме.

²⁰ Речь идет о I Всесоюзном съезде советских писателей, состоявшемся в Москве 17 августа — 1 сентября 1934 г.

²¹ Книга «О конечном идеале» была послана Н. А. Сетницким А. М. Горькому еще в начале мая 1932 г.

²² Речь идет о статьях А. М. Горького «Еще о механических гражданах» и «О женщине»: последняя статья вошла в первое (М., 1931) и второе (1933) издания его сборника «Публицистические статьи». В указанной статье, касаясь вопроса о месте женщины в капиталистическом обществе, Горький приводит выдержку из работы Н. Ф. Федорова «Выставка 1889 года...», отметив при этом в подстрочном примечании, что цитирует по брошюре Н. А. Сетницкого «Капиталистический строй в изображении Н. Ф. Федорова» (*Горький М. Собр. соч.*: В 30 т. Т. 25. М., 1953. С. 161—162).

²³ См. об этом: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 66—67.

²⁴ Подобную же точку зрения Н. А. Сетницкий стремился провести в работе «СССР, Китай и Япония (Начальные пути регуляции)», где был выдвинут проект возможного сотрудничества этих стран в области регуляции атмосферы, в частности — ирригации и борьбы с тихоокеанским муссоном. Однако, представляя федоровские идеи чуть ли не лозунгами социалистического строительства, он сознательно выдавал желаемое за действительное, надеясь таким весьма уязвимым путем сделать их общепризнанными. Ученый полностью отдавал себе отчет в том, насколько «не дотягивали» лозунги плановой экономики и «борьбы с природой», поставленные на очередь социалистического строительства, до идеи истинного, разумно-творческого, богочеловеческого преображения мира, насколько корежащей, искажающей, как в кривом зеркале, идею соборности, была выдвигаемая здесь проповедь коллективизма, интернационалистского братства народов. Ведь при всех широковещательных призывах к тотальному обновлению, мыслилось оно на той же падшей природной основе, в бытии, где «вся тварь совокупно стенает и мучится донныне» (Рим. 8:22), в рамках все той же, по выражению Федорова, «эксплуатирующей, но не восстанавливающей», цивилизации, которая «не может иметь иного результата, кроме ускорения конца» (*Федоров*, I, 197). Еще в статье «Эксплоатация», критикуя «зооморфную», основанную на тотальной эксплуатации (и человеком природы, и человеком человека) капиталистическую систему, Сетницкий высказывает не меньше упреков в адрес системы со-

циалистической которая, по его мысли, есть лишь система ограниченной эксплуатации, где это право с отдельного человека перенесено на все общество, на коллектив, а отношение к природным ресурсам остается столь же хищническим, как и при капитализме, пожалуй, даже усугубляется необдуманными, ультрарадикальными проектами. А потому это «организованное коллективное хищничество», поставленное в социалистическо-коммунистическом строе на место индивидуального и идущее как бы в параллель с разрушительным действием стихийных сил естества, неизбежно должно привести ко все большему «расстройству природного процесса, к истощению ресурсов и потере возможности поддерживать жизнь», и в конечном итоге станет не чем иным, как «домостроительством гибели» (Сетницкий Н. А. Эксплоатация // Известия Юридического факультета. Т. 5. Харбин, 1928. С. 256, 257), не только не приближающим человечество к новой благодатной эпохе, но вольно или невольно толкающим его к реальности самоуничтожения.

²⁵ Когда в 1884 г. на одном из заседаний Психологического общества при Московском университете Толстой излагал идеи Федорова и «на обычное возражение, как же уместятся на земле воскрешенные поколения», отвечал: «Царство знания и управления не ограничено землею», раздался «неудержимый смех всех присутствующих» (Федоров. IV, 46).

²⁶ Об истории идейных и творческих взаимоотношений Соловьева и Федорова Горький должен был «знать» из работы Сетницкого «Русские мыслители о Китае: В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров» (Известия Юридического факультета. Т. 3. Харбин, 1926. С. 199—222), посланной ему Сетницким еще в 1926 г.

²⁷ Речь идет о письме Н. Ф. Федорова к В. А. Кожевникову от 3 июля 1900 г., в котором философ указывал на экзистенциальные грани творчества раннего Горького, на неприятие им обыденной, мещанской морали, смиряющейся со смертью: «У Горького ставится вопрос уже не о богатстве и смерти, а о добродетели и смерти, и если эта добродетель — не восприятие (т. е. если смерть сильнее добродетели), то издевательство Горького над нею вполне основательно. <...> Мне кажется, что у Горького гораздо сильнее отвращение к действительному злу (смерти), чем любовь к мнимому благу (власти и богатству)» (Федоров. IV, 430—431). По просьбе Горького текст письма Н. Ф. Федорова от 3 июля 1900 г. был ему прислан Сетницким, и 16 марта 1927 г. Алексей Максимович благодарил своего харбинского адресата за это «интереснейшее письмо» (Горький и его корреспонденты, 529).

²⁸ Это высказывание — типичная настройка Сетницкого «на волну» адресата. В поддержке идей Федорова религиозными философами и богословами он был заинтересован не меньше, чем в продвижении его идей в Советскую Россию. Регулярно посылал Н. А. Бердяеву, С. Н. Булгакову, В. Н. Ильину, Н. О. Лосскому и др. харбинские издания, как лично, так и через К. А. Чхеидзе, отслеживал все отклики и рецензии, прилагал максимум усилий к пробуждению внимания к учению «всеобщего дела» в религиозно-философских кругах русской эмиграции.

²⁹ Так в оригинале. Черновик ответа на письмо Сетницкого от 29 октября 1934.

³⁰ Постановление Совнаркома СССР о реорганизации Государственного Института экспериментальной медицины Наркомздрава СССР во Всесоюзный Институт экспериментальной медицины при Совнаркомом СССР

(ВИЭМ) было принято 15 октября 1932 г. (См.: Правда. 1932. № 287. 16 окт.).

³¹ Алексей Дмитриевич *Сперанский* (1888—1961) — известный физиолог, академик.

³² Вероятно, имеется в виду книга: *Сперанский А. Д.* Элементы построения теории медицины. М.; Л.: Изд-во ВИЭМ, 343 с., вышла в начале 1935 г.

³³ Об обстоятельствах написания этого последнего, неотправленного письма А. М. Горькому Е. Н. Берковская, дочь Н. А. Сетницкого, сообщала следующее: «В июне 1935 года Николай Александрович вернулся в Москву, где тотчас же погрузился в сложности московской жизни. Сразу по приезде он тяжело заболел миокардитом и вынужден был лечь в больницу. Квартиры не было. Пришлось снять 2 комнаты в дачном доме в Пушкине. <...> Работать пришлось экономистом на Казанской железной дороге с мизерным окладом. Ежедневные поездки на электричке, неустроенность быта, а главное, полная невозможность заниматься своей работой. Старых близких друзей не было: одни умерли, другие рассеяны по лагерям и ссылкам. Все это вызывало тяжелейший душевный разлад <...>».

Все время его угнетал вопрос о практической невозможности в какой бы то ни было форме продвинуть идеи Федорова в жизнь. В связи с этим он решил обратиться с письмом к А. М. Горькому, так как попытки увидеться с Горьким, не один раз предпринимаемые Николаем Александровичем, не увенчались успехом. В письме он излагал все свои соображения. Месяц носил письмо с собою, колебался — посылать или нет, надеялся на встречу, но Горький умер» (*Берковская Е. Н.* Н. А. Сетницкий. Машинопись. Московский архив А. К. Горского и Н. А. Сетницкого).

³⁴ Летом 1935 г. Н. А. Сетницкий тяжело заболел и почти месяц пробыл в больнице. Вероятно, кто-то из общих знакомых Н. А. Сетницкого и А. М. Горького (может быть, С. Г. Скиталец) сообщил писателю о болезни Николая Александровича, в результате чего Горьким был прислан к нему врач. Возможно, и в больницу Николая Александровича удалось поместить благодаря хлопотам Горького.

³⁵ Было: «столкновения».

³⁶ Было: «в 20 году».

³⁷ В 1933—1935 гг. Сетницкий переправил большую часть материалов своего харбинского архива в Чехословацкий Национальный музей для хранения их в собрании *Fedoroviana Pragensia*. Вероятно, перед отъездом из Харбина в Советскую Россию философ уничтожил все, что не было отправлено в Прагу. Московский архив А. К. Горского и Н. А. Сетницкого содержит очень немного материалов харбинского периода жизни Николая Александровича.

³⁸ Среди материалов к III тому «Философии общего дела», находившихся в распоряжении Н. А. Сетницкого, было и черновое письмо Федорова В. А. Кожевникову (датируемое временем после 11 августа 1903 г.), в котором философ упоминал о сожжении некоторых своих рукописей, имевшем место в Воскресенске летом того же года. Подробнее об этом эпизоде см.: *Федоров. Доп.*, 409—410.

³⁹ Речь идет об очерке А. М. Горького «Лев Толстой» (1923), одна из центральных тем которого — отношение Л. Н. Толстого к смерти.

⁴⁰ Н. А. Сетницкий имеет в виду статью А. М. Горького «О женщине» (см. примеч. 22). О других статьях Горького см. примеч. к его статье «Еще о механических гражданах».

⁴¹ При характеристике фашизма Н. А. Сетницкий пользуется образами германо-скандинавской мифологии. *Побоище в Вальгалле* — светлом обиталище богов-асов — в эсхатологической концепции древних скандинавов знаменует гибель мира. *Бальдр* — один из богов-асов, убитый в результате козней коварного Локи, но оживающий в новом мире, который должен возникнуть после гибели старого.

⁴² Степан Гаврилович *Скиталец* (настоящая фамилия — Петров; 1869—1941) — писатель-«знаньевец», друг А. М. Горького. С Н. А. Сетницким познакомился в Харбине, где жил эмигрантом до 1934 г., после чего вернулся в Советскую Россию. В подборке переписки Н. В. Устрялова «с разными людьми», присланной им в числе других своих бумаг в Прагу для хранения в составе фонда *Fedoroviana Pragensia*, находятся копии нескольких писем С. Г. Скитальца 1934—1935 гг., написанных после его возвращения. В письме от 3 сентября 1934 г. он сообщает Устрялову: «Дня через три по приезде был у А. М. в знаменитом имении Горки. Встреча была задушевная: восстановлена прежняя дружба.

Провел у него весь день до глубокой ночи в числе большой компании гостей. Расспрашивал о Харбине: первый вопрос был об Устрялове и Сетницком, книги которых он читал и знает. Я рассказал довольно подробно» (ФР.1.3.36).

Е. Н. Берковская

«Судьбы крещения»
Воспоминания

Печатаются фрагменты воспоминаний Е. Н. Берковской, готовящихся к выходу в издательстве «Возвращение» (публикация Ю. Р. Берковского).

Елена Николаевна *Берковская* (1923—1998) — младшая дочь Н. А. Сетницкого, историк, библиограф, работала в Библиотеке иностранной литературы. После смерти старшей сестры, О. Н. Сетницкой, занималась архивом отца и его друга А. К. Горького, подготовила ряд публикаций.

¹ *Пуна* — домашнее прозвище Н. А. Сетницкого.

² Ольга Николаевна *Сетницкая* (1916—1987) — старшая дочь Н. А. Сетницкого, историк, библиограф, работала в Библиотеке Московского педагогического государственного института. Последовательница идей Н. Ф. Федорова. Вместе с подругой Е. А. Крашенинниковой сохранила и разобрала архив отца и А. К. Горького, написала их биографии, составила библиографии их трудов, а также библиографии литературы по Федорову и проблемам иммортологии.

³ Речь идет о совместной статье Горького и Сетницкого «Творческий марксизм и ликвидация хвостизма в биологии» (1937). Сохранилась в Московском архиве А. К. Горького и Н. А. Сетницкого.

⁴ См. примеч. к публикации «Из писем Е. А. Крашенинниковой».

⁵ В архиве семьи Сетницких сохранились черновики писем, написанных рукой Е. А. Крашенинниковой и адресованных Владимиру Ивановичу Вернадскому (1863—1945), ученому, создателю концепции ноосферы (1 письмо 1942 г., печатается ниже), и философу Георгию Федоровичу Александрову (1908—1961), автору книг «Философские предшественники марксизма» (М., 1939), «Аристотель» (М., 1940), «Формирование философских взглядов Маркса и Энгельса» (М., 1940), который тогда возглавлял Отдел агитации и пропаганды ЦК КПСС (1 письмо 1940 г.).

⁶ Письмо американскому писателю Полю де Крайфу (1890—1971), автору книг «Деятели нашей медицины» (1922), «Охотники за микробами» (1926, рус. пер. 1928), «Борцы с голодом» (1928, рус. пер. 1937), «Борцы со смертью» (1932, рус. пер. 1936), «Борьба за жизнь» (1938, рус. пер. 1941), было написано А. К. Горским в 1937 г.

⁷ Борис Аронович Бялик (1911—1988) — российский критик, литературовед, доктор филологических наук (1947). К 1940 г. он был автором работ по русской литературе XIX—XX вв., книги «Эстетические взгляды Горького» (1939). В архиве семьи Сетницких сохранилось развернутое письмо А. К. Горского Т. Л. Мотылевой, составлявшей от имени Института мировой литературы официальный ответ-отзыв на его статьи «Преодоление Фауста» и «Воинствующий оптимизм», посвященные творчеству Горького. В письме он объясняет замысел своих статей и отвечает на ряд возражений и замечаний, высказанных в отзыве Мотылевой.

⁸ Письмо И. В. Сталину от 27 апреля 1942 г., черновик которого сохранился в Московском архиве А. К. Горского и Н. А. Сетницкого, было ходатайством за Н. А. Сетницкого. Ни Горский, ни Ольга Сетницкая не знали, что он уже давно был расстрелян.

⁹ Следы общения Е. А. Крашенинниковой и О. Н. Сетницкой с революционером-народником, ученым, писателем-шлессельбуржцем Николаем Александровичем Морозовым (1854—1946), писателями М. Пришвиным и И. Эренбургом можно отыскать в письмах А. К. Горского за 1939—1942 гг. В архиве семьи Сетницких хранится переписка Е. А. Крашенинниковой и О. Н. Сетницкой с Н. А. Морозовым и его женой, а также Катино письмо И. Эренбургу от 10 июня 1942 г. (печатается ниже).

¹⁰ Речь идет о Викторе Константиновиче Аркасове: в мае 1942 г. он приехал в Калугу к Горскому, сказался киножурналистом, внимательно беседовал с ним, затем еще приезжал несколько раз, а к осени исчез. А. К. Горский порицал О. Н. Сетницкую и Е. А. Крашенинникову за то, что они недолголюбивают Аркасова, а те интуитивно его сторонились, считая провокатором. Спустя несколько месяцев Горского арестовали.

¹¹ *Эпаминонд* (ок. 418—362 до н. э.) — древнегреческий полководец и политический деятель.

¹² Источник цитаты не установлен.

¹³ Неточная цитата из второй части воспоминаний А. Белого «Начало века». *Стирфорс* — персонаж романа Ч. Диккенса «Дэвид Копперфилд».

¹⁴ Цитата из поэмы А. Белого «Первое свидание» (1921).

¹⁵ Религиозно-философская поэма «*Эпафродит*», воспроизводящая духовную атмосферу Москвы первой половины 1920-х гг., была написана Н. А. Сетницким в 1925 г., напечатана в Харбине в 1927 г. без указания имени автора.

¹⁶ Эта и две следующие цитаты — из поэмы А. Белого «Первое свидание».

¹⁷ Переписка А. К. Горского с О. Н. Сетницкой, а затем с О. Н. Сетницкой и Е. А. Крашенинниковой за 1937—1943 гг. насчитывает 108 писем. Хранятся в Московском архиве А. К. Горского и Н. А. Сетницкого.

¹⁸ «Огромный очерк» — философская работа А. К. Горского, развивающая идеи «Смысла любви» В. С. Соловьева, посвященная воскресительной сущности любви и творчества. Первая часть работы была написана в 1924 г., вторая писалась в конце 1930-х — начале 1940-х гг. Текст работы см.: Горский А. К., Сетницкий Н. А. Сочинения. М., 1995. С. 185—266.

¹⁹ Александр Иванович Введенский (1888—1946), церковный деятель. Один из лидеров «обновленчества» в Русской православной церкви. Еще в дореволюционные годы выступал за преодоление косности официального православия. Участвовал в разработке литургической, канонической и приходской реформ. После раскола так называемой «Живой церкви» (1922) возглавил «Союз общин древлеапостольской церкви».

^{19a} Сын А. И. Введенского.

²⁰ «Преодоление Фауста» — работа А. К. Горского о М. Горьком (написана в 1939—1940 гг.), в творчестве которого он увидел преодоление европейской «фаустианской» культуры с ее языческим культом настоящего и «убеждением в неустрашимости смерти». Опубликована не была. Текст сохранился в Московском архиве А. К. Горского и Н. А. Сетницкого.

²¹ Рукопись работы «Преодоление Фауста» А. К. Горский передал в Институт мировой литературы (ИМЛИ) 28 сентября 1940 г. вместе с другой своей статьей — «Воинствующий оптимизм». В официальном ответе, составленном Т. Л. Мотылевой 27 января 1941 г., было указано, что, несмотря на различные достоинства обеих работ, они нуждаются в радикальной переработке.

²² *Облачность* — термин А. К. Горского, связанный с его концепцией магнитно-облачной, «воскресительной» эротики, развитой в работе «Огромный очерк» и в письмах 1938—1943 гг. (см. об этом: Семенова С. Г. Преобразовательная эротика А. К. Горского // Семенова С. Г. Тайны Царствия Небесного. М., 1994. С. 372—381; Гачева А. Г. <Предисловие к «Огромному очерку»> // Путь. 1993. № 4. С. 241—247).

²³ Владислав Всеволодович Кротошкин (1925—1993) — соученик Е. Н. Берковской по истфаку, археолог, впоследствии доктор наук, работал в Институте археологии АН СССР.

²⁴ Начальные строки стихотворения А. Блока «У забытых могил пробивалась трава...» (1903).

²⁵ Ирина Тучинская — Ирина Ивановна Софроницкая (в девичестве — Тучинская; р. 1920). Подруга Е. А. Крашенинниковой и Е. Н. Берковской. Католичка. В сталинское время пострадала за веру — была арестована в 1948 г. и осуждена на 25 лет лагерей особого режима. Реабилитирована в 1956 г. Работала научным сотрудником в музее А. Н. Скрябина.

²⁶ Цитата из поэмы В. Соловьева «Три свидания» (1898).

²⁷ Владимир Владимирович Софроницкий (1901—1961) — пианист. В 1936—1942 гг. — профессор Московской консерватории. В историю исполнительского искусства вошел как музыкант-романтик. Большое место в его программах занимала музыка А. Н. Скрябина.

²⁸ Речь идет о Э. Н. Нейгауз, второй жене Б. Л. Пастернака.

²⁹ Мария Вениаминовна Юдина (1899—1970) — пианистка, педагог, близкий друг Б. Л. Пастернака.

³⁰ Николай Павлович *Анциферов* (1889—1958) — историк, литературовед, краевед, один из организаторов экскурсионного дела в России. Александр Леонидович *Пастернак* (1893—1982) — архитектор, младший брат Б. Л. Пастернака. Михаил Владимирович *Алпатов* (1902—1986) — искусствовед, доктор наук.

³¹ Речь идет о рассуждениях дяди Юрия Живаго Николая Николаевича Вденяпина о том, что «надо быть верным бессмертию, этому другому имени жизни, немного усиленному» и что история есть «установление вековых работ по последовательной разгадке смерти и ее будущему преодолению». В речах Вденяпина слышны отголоски идей Федорова (см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 57—58; *Семенова*, 547—553).

Из писем Е. А. Крашенинниковой

Екатерина Александровна *Крашенинникова* (1918—1997) — историк, библиограф, работала в Библиотеке Иностранной литературы и в Библиотеке им. В. И. Ленина. В 1939 г. познакомилась с О. Н. Сетницкой, а через нее — с А. К. Горским. Духовное общение подруг с философом продолжалось 4 года, и все это время в его центре стояли идеи Федорова, которыми Е. А. Крашенинникова увлеклась со всей присущей ей страстностью. Сетницкая и Крашенинникова, «дочерне-творческий актив», как называл их Горский, распространяли идеи Федорова в среде московского студенчества, обращались к писателям, ученым, деятелям культуры. Это были и личные встречи, и письма, мастером которых считалась Е. А. Крашенинникова. В Московском архиве А. К. Горского и Н. А. Сетницкого сохранились черновики писем Е. А. Крашенинниковой В. И. Вернадскому, И. Г. Эренбургу, Вс. Иванову, О. Д. Форш, Б. Л. Яворскому, В. Н. Яхонтову и др. В 1943 г. Екатерина Александровна даже обращалась к патр. Сергию (Страгородскому), познакомив его с работой Горского и Сетницкого «Смертобожничество».

Позднее, в 1960—1980-е гг., Е. А. Крашенинникова также неоднократно писала письма, в которых звучали идеи Федорова и Горского, прозаикам, поэтам, философам, ученым.

В наст. книге печатается несколько писем Е. А. Крашенинниковой начала 1940-х гг., хранящихся в Московском архиве А. К. Горского и Н. А. Сетницкого.

¹ Илья Григорьевич *Эренбург* (1891—1967) — писатель, журналист.

² Е. А. Крашенинникова имеет в виду себя и О. Н. Сетницкую.

^{2a} Первая цитата — из стихотворения А. Блока «Художник» (1913), вторая — из стихотворения С. Есенина «Проплясал, проплакал дождь весенний...» (1917).

³ Об общении Е. А. Крашенинниковой с Б. Л. Пастернаком см. подробнее в ее воспоминаниях: *Крашенинникова Е. А.* Крупицы о Пастернаке // *Новый мир*. 1997. № 1. С. 204—214. См. также: *Берковская Е. Н.* Мальчики и девочки 40-х годов // *Знамя*. 1999. № 11.

^{3a} Неточная цитата из стихотворения Б. Пастернака «Любимая — молвы слащавой...» (1931).

⁴ 1 июля 1941 г. состоялся первый визит Е. А. Крашенинниковой и О. Н. Сетницкой к Пастернаку в Москве на квартиру в Лаврушинском пер. Письмо поэту с вопросами о назначении искусства и способности ху-

дожника противодействовать смерти и распаду было передано в третью встречу — 18 августа 1941 г. в Переделкино. Запись об этом имеется в дневнике О. Н. Сетницкой (Московский архив А. К. Горского и Н. А. Сетницкого; а этом архиве хранится и черновик первого письма Е. А. Крашенинниковой Б. Л. Пастернаку).

⁵ Поводом к данному письму послужил выход в свет книги В. И. Вернадского «Биогеохимические очерки. 1922—1932» (М.; Л., 1940). В своем письме Е. А. Крашенинникова цитирует фрагменты данной книги с указанием страниц. В. И. Вернадский был знаком с идеями Федорова. Идеи ученого о живом веществе, о космичности жизни, о биосфере и переходе ее в ноосферу своими творческими корнями уходят в новую, начавшуюся активно создаваться с конца XIX — начала XX в. философскую традицию осмысления явлений жизни и задач человека как вершинного его порождения, одним из ярких представителей которой был философ всеобщего дела. Размышляя о возникшей в это время атмосфере «неудовлетворения узкими размерами Земли и даже Солнечной системы, искания мировой космической связи», выразившейся, в частности, в романных утопиях, Вернадский писал: «Оно (это неудовлетворение. — *Сост.*) сказывается в увеличении значения этих идей в некоторых философских исканиях конца XIX — начала XX в. у философов различной подготовки, например, с одной стороны, у Бергсона, а с другой — у таких искателей истины, как, например, Н. Ф. Федоров» (*Вернадский В. И. Живое вещество*. М., 1978. С. 308). Примечание подготовлено С. Г. Семеновой.

⁶ Цитата из стихотворения А. Блока «О, я хочу безумно жить...» (1914).

⁷ Е. А. Крашенинникова приводит цитату из IV части «Вопроса о братстве...» (*Философия общего дела*. I, 292—294, 315).

⁸ В другом варианте письма В. И. Вернадскому Е. А. Крашенинникова писала: «Может быть, Вы считаете, что наука, наоборот, дает в руки материал, позволяющий наметить дальнейшие пути развития и науки, и людей. Между прочим, Ваши статьи меня как раз в этом убеждают. В них нет ни одного слова, которое не тащило бы за собой огромные вопросы и страшно нужные. Мне не с кем из ученых сравнивать Ваши слова, что «с появлением на нашей планете одаренного разумом живого существа планета переходит в новую стадию своей истории. Биосфера переходит в ноосферу». Даже больше можно сказать: все Ваши статьи как раз намечают план мировоздействия: автотрофность человечества, размножение и т. п. Поэтому мне и кажется необходимым поставить все точки над “i”, чтобы ясна была все время единая цель и для ученого, и для человека».

Из материалов следственного дела А. К. Горского 1943 г.

Печатаются документы из архивного следственного дела № Р-17724 (1943 г.). Публикация и примечания В. Г. Макарова. Первопубликация: Вопросы философии. 2002. № 8.

Третий раз Горский был арестован 4 февраля 1943 г. и помещен в тюрьму № 1 УНКВД по Тульской области. Дважды ему вручались постановления о предъявлении обвинения; первый раз следователь инкриминировал «работу по внедрению идей Федорова», отвлекающую «студенческую и научную молодежь Москвы и др. городов страны... от вопросов соци-

алистического строительства и идей марксистско-ленинского учения»; второе обвинение — в шпионской деятельности по «заданию немецкой разведки». 2 июня 1943 г. следственное дело было передано на рассмотрение Особого совещания при НКВД СССР. Однако после тщательной проверки из Секретариата Особого совещания в январе 1944 г. дело было возвращено на доследование. В постановлении от 5 января 1944 г., подписанном старшим помощником главного военного прокурора Красной Армии, указывалось на допущенные недостатки при проведении следствия и «небрежность при оформлении следственных документов». В это время Горского уже не было в живых. 24 августа 1943 г. он скончался в тюремной больнице.

¹ Высшая мера наказания. Сетницкий был расстрелян 4 ноября 1937 г. См.: *Макаров В.Г.* Русский философ Николай Сетницкий: от КВЖД до НКВД // *Вопросы философии*. 2004. № 7. С. 136—157.

² СПО — секретно-политический отдел.

³ Ошибка стенографа. В 1909 г. Горский учился в Московской Духовной академии.

⁴ Михаил Ефимович *Кольцов* (наст. фам. Фридлянд; 1898—1942) — писатель, журналист и общественный деятель. В 1928—1938 гг. возглавлял Жургаз (Журнально-газетное объединение), член-корреспондент АН СССР (1938).

⁵ Николай Николаевич *Зарудин* (1899—1937) — публицист, писатель, журналист.

⁶ Обе встречи имели место в 1928 г.

«ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕГО ДЕЛА» Н. Ф. ФЕДОРОВА В ДУХОВНЫХ ИСКАНИЯХ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

Раздел посвящен рецепции наследия Федорова философами, писателями, общественными деятелями эмиграции первой волны (см. об этом: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 60—90; *Философский контекст*, 320—374; *Hagemeister*, 363—367, 417—457). Значительная часть текстов подготовлена по материалам архивного собрания *Fedoroviana Pragensia*, хранящегося в Литературном архиве Музея национальной литературы (Чешская Республика).

Дополнительные тексты и комментарии к данному разделу см.: *Сетницкий*, 360—363, 382—450, 504—513, 568—616.

Из переписки Н. А. Бердяева и Н. А. Сетницкого

Впервые частично опубликовано: *Сетницкий*, 360—363.

В настоящей антологии печатаются все известные на настоящий момент письма Бердяева Сетницкому и Сетницкого Бердяеву. Публикация, подготовка текста и примеч. — *Е. В. Бронниковой* и *А. Г. Гачевой*.

¹ Печатается по: РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 729. Л. 1—6 об. В собрании *Fedoroviana Pragensia* имеется черновик этого письма (опубликован: *Сетницкий*, 360—361).

² Совет послать «Смертобожничество» «в редакцию “Пути” для каждого поименно» был высказан в письме А. К. Горского Н. А. Сетницкому от 9 (22) мая 1926 г. (ФР.І.3.27).

³ Экземпляры «Смертобожничества», с которыми нам удалось ознакомиться, не содержат предисловия «От издателя». По всей вероятности, предисловие было напечатано не во всех экземплярах брошюры — по крайней мере, по цензурным соображениям, оно могло отсутствовать в тех экземплярах, которые предназначались к распространению в Советской России. В собрании *Fedoroviana Pragensia* сохранился набросок предисловия (см. *Сетницкий*, 457—458).

⁴ С осени 1915 г. до сентября 1922 г. Бердяев и его семья арендовали квартиру из шести комнат в первом этаже дома Великовского в Москве в Большом Власьевском переулке между Гагаринским переулком и улицей Сивцев Вражек. А. К. Горский, в 1922 г. перебравшийся из Одессы в Москву, мог бывать на философских собраниях, которые еженедельно происходили на квартире Бердяева. Мог туда попасть и Н. А. Сетницкий, в 1922 г. также приехавший в Москву.

⁵ *Тарановский* Федор Васильевич (1875—1936) — юрист, историк, в прошлом профессор права Тартуского и Петроградского (с 1917 г.) университетов. Эмигрировал в 1920 г. в Югославию, преподавал в Белградском университете историю права славянских народов. С 1928 г. председатель правления и профессор Русского научного института в Белграде, председатель правления Зарубежного союза русских писателей и журналистов.

⁶ Н. А. Сетницкий слушал курсы Н. О. Лосского по истории философии во время учебы в Санкт-Петербургском университете (1908—1913).

⁷ В письме Н. А. Сетницкому, датированном мартом—апрелем 1926 г., А. К. Горский сообщал: «...на старом Афоне в Пятидесятницу в мае созывается 8-й Вселенский собор» (ФР.І.3.27).

⁸ Сетницкий имеет в виду рукописные работы А. К. Горского, В. Н. Муравьева и свои собственные, связанные с проблемой имяславия, хилиазма, апокалиптики (частично сохранились в собрании *Fedoroviana Pragensia*).

⁹ Речь идет о поэме Сетницкого «Эпафродит» (см. примеч. 15 к воспоминаниям Е. Н. Берковской).

¹⁰ Машинопись поэмы «Месяцеслов», принадлежащей Сетницкому, хранится в собрании *Fedoroviana Pragensia* (ФР.І.3.18).

¹¹ В. Н. Муравьев.

¹² Глеб Сергеевич *Бердяев* (лит. псевдоним Гл. Глебов; 1897—кон. 1950-х) — литератор, член Государственной академии художественных наук, сын старшего брата Бердяева — Сергея Александровича, поэта и публициста. Назван в честь писателя Г. Успенского, некоторое время жил в семье Н. А. Бердяева.

¹³ Печатается по: ФР.І.3.33. Второй машинописный экземпляр письма (первый отправлен адресату) был приложен Н. А. Сетницким к черновой и второму экземпляру чистой машинописи подборки «Из III тома “Философии общего дела”».

¹⁴ Посланная подборка (напечатана: *Путь*. 1928. № 10. С. 3—42) содержала черновую статью Н. Ф. Федорова «Религиозно-этический календарь» и серию связанных с ней заметок. В кратком предисловии к публикации Н. А. Сетницкий подчеркивал, что печатаемые тексты «относятся

к тем частям богословия», которые Федоров назвал «богословием педагогическим и эстетическим», и представляют собой «попытку осмыслить календарь как историко-воспитательное орудие» (Там же. С. 3—4).

¹⁵ См. примеч. 10 к переписке Кожевникова и Петерсона.

¹⁶ Печатается по: ФР.І.З.27. Ответ на предыдущее письмо Н. А. Сетницкого.

¹⁷ Н. А. Бердяев заинтересовался наследием Федорова в первой половине 1910-х гг. В 1915 г. в седьмом номере журнала «Русская мысль» была опубликована его статья «Религия воскрешения. “Философия общего дела” Н. Ф. Федорова», 15 августа того же года в «Биржевых ведомостях» появилась статья «Пророчества Н. Ф. Федорова о войне» (обе статьи см. в 1 книге антологии), а спустя год в книге «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916) философ указал на Федорова как на мыслителя, поставившего творческое призвание человека в мире на небывалую высоту. Упоминания о Федорове, краткие и более развернутые характеристики его идей содержатся в большинстве религиозно-философских статей и книг Бердяева эмигрантского периода: от «Философии неравенства» (Берлин, 1923), «Смысла истории» (Берлин, 1923) до «Опыта эсхатологической метафизики» (Париж, 1947) и «Экзистенциальной диалектики божественного и человеческого» (Париж, 1952). Неоднократно Бердяев выступал с докладами о Федорове в созданной им Религиозно-философской академии (1930, 1935, 1938, 1939), участвовал в прениях по докладам о Федорове других деятелей эмиграции.

¹⁸ Рецензия на «Смертобожничество», написанная Бердяевым, появилась в №7 журнала «Путь» за 1927 г. Бердяев высоко оценил «Смертобожничество», «примечательную и заслуживающую серьезного внимания книгу», увидев в ней «живое направление, для которого православие не есть только консервирование, не только верность отвлеченному исповеданию веры, а есть активное жизненное дело». Однако финальные «анафематствования смертобожников» его покорили: «Воля к анафематствованию, — замечал он в рецензии, — есть воля противоположная воле к всеобщему воскрешению и спасению» (Путь. 1927. № 7. С. 123, 124).

¹⁹ Н. А. Сетницкий последовал просьбе Бердяева и регулярно посылал ему харбинские издания. То же советовал другу и Горский: «Н. А. Бердяеву» посылайте на рецензию все Вами выпущенное — особенно “Русские мыслители о Китае”» (ФР.І.З.27). В свою очередь Н. А. Бердяев поместил в журнале еще две рецензии на харбинские издания Н. А. Сетницкого: вышедшую в 1929 г. книгу А. К. Горского «Рай на земле. К идеологии творчества Ф. М. Достоевского. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров» (Путь. 1929. № 19. С. 114—116) и книгу Н. А. Сетницкого «О конечном идеале» (Путь. 1932. № 36. С. 93—95). Обе они были написаны им самим.

²⁰ Печатается по: РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 729. Л. 9. Письмо на почтовой карточке с изображением портрета Н. Ф. Федорова работы Л. О. Пастернака. Почтовый штемпель пропечатан плохо. Датируется на основании письма Сетницкого А. М. Горькому от 30 января 1928 и письма Горского Сетницкому от 17 февраля 1928.

²¹ См. предыдущее письмо Бердяева Сетницкому и примеч. 19.

²² Сетницкий послал Бердяеву сокращенный текст работы Горского (Горностаева) «Перед лицом смерти: Лев Толстой и Н. Ф. Федоров», опубли-

ликованный им в харбинской газете «Новости жизни» (1928. № 20—22).

²³ Этот план книги о Федорове и Толстом Горский сообщил в письме Сетницкому от 5—8 декабря 1927 (ФР.1.3.27).

²⁴ Печатается по: ФР.1.3.27.

²⁵ Данное письмо Сетницкого Бердяеву не сохранилось. По всей вероятности, Сетницкий просил Бердяева выслать оттиски публикации в «Пути» не в Харбин, а в Берлин, поскольку в середине мая 1928 г. он должен был приехать туда по служебным делам в составе делегации сотрудников КВЖД.

²⁶ Речь идет о книге Сетницкого «О конечном идеале».

²⁷ *Поволоцкий Яков (Якоб) Евгеньевич* (1881(1882)—1945)—в 1910 г. создал в Париже «Издательство Я. Поволоцкого и К^о» и открыл книжный магазин, специализировавшийся на издании и продаже русских книг. Член бюро Общества друзей русской книги (с 1924), член Совета Объединенных издательств (с 1924) и Товарищества объединенных русских издательств (с 1935), один из основателей в Париже масонской ложи «Серверная звезда».

²⁸ Печатается по: РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 729. Л. 7—8 об. Датируется по содержанию.

²⁹ Посланная подборка, содержащая религиозно-философские заметки и письма Федорова об обыденных храмах, «О празднике и службе Троице», о праздновании 500-летнего юбилея преп. Сергия Радонежского, под заглавием «Из посмертных рукописей Н. Ф. Федорова» была опубликована: *Путь*. 1929. № 18. С. 3—24.

³⁰ Сюжет, о котором упоминает Сетницкий, таков. 26 сентября 1892 г. архимандрит Антоний (Храповицкий), выступавший за необходимость правдивого объяснения догматов («раскрыть влияние церковных установлений на совершенствование нашего сердца»), подчеркивавший идею христианской общественности, читал в Московской духовной академии по случаю 500-летнего юбилея со дня кончины преп. Сергия Радонежского речь «Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы», в которой указал, что Пресвятая Троица дает пример идеального, благого единства: «то блаженнейшее и истиннейшее бытие, где свобода и вечность Лиц не сокрушает единства и естества, где есть место и свободной личности, но где нет места безусловной личной самозамкнутости», и уподобил Троическому единству, нераздельному и неслиянному, — Св. Церковь, «единую по естеству, но множественную по лицам», соединяющую ангелов и пророков, апостолов и мучеников, всех живых и умерших в вере, надежде и любви. Речь эта привлекла внимание Федорова, в центре учения которого стояло требование обращения догмата в заповедь «для руководства мыслей, чувств, воли и дела, словом — всей жизни нашей», образ устройства человеческого общежития «по типу Троицы». Федоров обратился к архимандриту с письмом (письмо было составлено от имени Н. П. Петерсона, посредником в передаче письма был Ю. П. Бартевев), в котором, солидаризируясь с мыслью о. Антония, в то же время критиковал его за умозрительность и метафизичность некоторых его формулировок, за то, что Троица остается в его построениях лишь «нравственной идеей», идеалом, а не «планом объединения всех во многоединстве по подобию Божественного Троиинства»: «В идее, в идеале указывается то, что должно быть, но не указывается средства, пути, способа осуществления этого должно; это философия, а не религия. Христос же есть не только истина, но и

путь к ее осуществлению» (позднее текст письма составил 5-е примечание к 1 части «Вопроса о братстве...» — Федоров. I, 62—64). В своем ответе о. Антоний, сочтя, что полученное им письмо есть письмо профана, выразил снисходительное пожелание своему корреспонденту освоить философскую и богословскую терминологию, приобретя учебник философии для семинарий. В ответном письме Федоров писал: «Достигнет ли род человеческий такого состояния, при котором не будет нужды ни в надзоре, ни в наказании, т. е. состояния совершеннолетия? С требованием быть большим, совершеннолетним обращаются к каждому ребенку, ко всем детям, обращаются люди простые сердцем, нищие духом. Или же род человеческий, не достигнув совершеннолетия, навсегда останется в состоянии несовершеннолетия, т. е. под игом слепой силы, поражающей нас голодом, язвою и смертью? <...> И для выражения таких мыслей, пред важностью которых исчезает всякая разница между учеными и неучеными, между светскими и духовными, — для постановки таких вопросов, без разрешения коих сама жизнь обращается в ничто, мне нет надобности ни в какой другой терминологии, кроме общепонятной. По-Вашему же выходит, что христианство, или понимание его, есть принадлежность только *наших*, доступ в среду которых открывает, или может лишь открыть, учебник философии, составленный для семинарий, ибо Вы говорите, будто без изучения этого учебника нам и говорить с Вами нельзя, мы не поймем друг друга. Но в таком случае какое же значение будет иметь учебник, предназначенный для всех, т. е. храм, иконопись, богослужение; разве все это христианству не учит, понимания о нем не дает?!.. Если бы для понимания христианства нужно было изучить учебник философии, т. е. если бы христианство было понятно только ученым, то это был бы уже не тот свет, который во тьме светит и тьма его не обьяла, это не был бы свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Федоров. IV, 256).

³¹ Речь идет о 1 выпуске харбинского переиздания I тома «Философии общего дела» (Харбин, 1928). В него вошла биография Федорова, написанная Горским, и текст 1 части «Вопроса о братстве...».

³² Сетницкий повторяет здесь мнение Горского, который писал ему еще весной: «Мне думается, в связи с юбилеем Толстого нет надобности начинать с печатания тех свирепо-язвительных отзывов Н. Ф. о Л. Н., какими переполнены почти все статьи первого тома» (письмо от 8 марта 1928 // ФР. I.3.27).

³³ Речь идет о статье Бердяева «Три юбилея: Л. Толстой, Ген<рих> Ибсен, Н. Ф. Федоров» (Путь. 1928. № 11 (июнь). С. 76—94).

³⁴ Речь идет о Г. С. Бердяеве (см. примеч. 12).

³⁵ Об этой подборке см. примеч. к статье П. П. Сувчинского «По поводу писем Н. Ф. Федорова».

³⁶ Печатается по: РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 729. Л. 10—11 об. Письмо написано на личном бланке Сетницкого, «старшего агента Экономического бюро КВЖД, преподавателя Юридического факультета в Харбине».

³⁷ Сетницкий послал Бердяеву именной экземпляр своей книги «О кощепном идеале» (Харбин, 1932). См. о ней: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 1092. «Активная апокалиптика» — вторая часть книги, где Сетницкий дает развернутое толкование на Откровение Иоанна Богослова. Судя по данному

письму, во время встречи с Бердяевым в Кламаре летом 1928 г. Сетницкий излагал ему главные идеи книги.

³⁸ См. примеч. 37 к подборке «Из материалов следственных дел А. К. Горского 1927 и 1929 гг.»

³⁹ На книгу «О конечном идеале» появились отзывы Бердяева в «Пути» (см. примеч. 19) и Н. О. Лосского в журнале «Новый Град» (1934. № 9).

⁴⁰ Печатается по: РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 729. Л. 12—13.

⁴¹ Это письмо Бердяева Сетницкому не разыскано.

⁴² Либ Фриц (1892—1970) — швейцарский протестантский теолог, знаток русской духовной культуры, библиофил. С 1915 г. член социалистической партии Швейцарии, профессор Боннского университета в 1930—1933 гг., выслан из Германии, в 1933—1937 гг. жил во Франции, с 1937 г. профессор в Базеле. Друг семьи Бердяевых. Редактор журнала «Orient und Occident. Государство. Общество. Церковь», который издавался с 1929 по 1934 г. в Лейпциге (17 номеров) и в 1936 г. в Париже (3 номера при участии Н. А. Бердяева). Журнал был призван знакомить западного читателя с русской общественной и религиозной мыслью. Бердяев просил Сетницкого отправить Ф. Либу его книгу «О конечном идеале».

⁴³ Сетницкий послал Бердяеву статью Федорова «Что такое добро?», которая была напечатана в № 40 журнала «Путь» за 1933 г. (С. 3—15).

⁴⁴ Имеется в виду работа Сетницкого «СССР, Китай и Япония». В ней Сетницкий ставил вопрос о необходимости выработки нового хозяйственного принципа, призванного лечь в основу системы мирового хозяйства, контуры которой все отчетливее обозначали себя в первые десятилетия XX века. Связывая экономическую задачу построения мировой хозяйственной системы с задачей исторической и нравственно-религиозной: объединение человечества, становление планетарной общности, преодолевающей этническую, классовую и религиозную рознь, философ провозглашал переход от принципов эксплуатации, интереса и торговли, что определяют развитие существующих «общественно-хозяйственных объединений», к принципам регуляции, цели и производства, которые станут ориентирами экономики будущего (заметим в скобках, что производство при этом понималось расширительно — «как творчески-преобразовательный акт, создающий условия для обеспечения жизни, как таковой» и ее будущего преобразования). В трактовке Сетницкого, ни общность интересов, ни эффективная торговля не могут «удовлетворительно направить и организовать как междучеловеческие, так и международные отношения», обеспечить действительное единство земель: «торговля, связывая отдельные страны друг с другом, <...> в дальнейшем обуславливает возникновение эксплуатации, высасывания соков у слабейшего», а «установка на интерес», если в нее вдуматься, представляет собой апелляцию к низшим, до-человеческим «стремлениям и влечениям» — «индивидуально-зооморфического, если не инстинктивно-зоологического» порядка. В то же время «общность цели, задач и дела» — не сиюминутных делишек, а единого, истинного, вселенского дела — дела регуляции стихийных, разрушительных сил в природе и самом человеке, утверждения неветшающей жизни — может и должна стать основой подлинного всечеловеческого единства. Первым, предварительным шагом на этом пути Н. А. Сетницкий полагал сотрудничество мировых держав в решении задач управления погодой, предотвращения засух, наводнений, землетрясений. В частности,

в работе был предложен конкретный план взаимодействия Советской России с Китаем и Японией по созданию системы искусственного орошения и борьбы с тихоокеанским муссоном.

⁴⁵ Второй выпуск сборника «Вселенское Дело» был издан Сетницким в Харбине в начале 1934 г.

⁴⁶ Печатается по: РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 729. Л. 14.

⁴⁷ См. примеч. 43.

⁴⁸ Комментарий к данному сюжету см. в преамбуле к публикации: о. Алексей (Б.) (Анатолий Радынский) «Из проповедей, бесед, заметок». Сетницкий получил подборку текстов А. Д. Радынского в 1928, а не в 1929 г.

⁴⁹ Присланные Сетницким материалы были опубликованы в № 42 журнала «Путь» за 1934 г.

Н. А. Бердяев

Три юбилея

Впервые: Путь. 1928. № 11. С. 76—94.

В архиве Бердяева в РГАЛИ хранится рукопись данной статьи (РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 159). При подготовке статьи к републикации была произведена сверка с рукописью.

¹ См. примеч. 31 к переписке Бердяева и Сетницкого.

² Статья Бердяева «Религия воскресения (“Философия общего дела” Н. Ф. Федорова)» была напечатана в № 7 «Русской мысли» за 1915 г.

³ В рукописи далее следует фраза: «Это есть в высшей степени активное понимание апокалипсиса, не допускающее пассивных мистических предчувствий».

С. Н. Булгаков

Догматическое обоснование культуры

Впервые: Вестник РСХД. 1930. № 7. С. 8—12. Печатается по: Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 637—643.

Доклад С. Н. Булгакова на Съезде Лиги православной культуры, состоявшемся 17—19 мая 1930 г.

¹ Цитата из IV части «Вопроса о братстве...» // *Философия общего дела*. I, 335; *Федоров*. I, 295.

² Притч 8:31.

³ Ин 3:16.

⁴ Ин 1:9.

⁵ 1 Ин 2:15.

⁶ Искусство (лат.).

⁷ *Феодор (Бухарев)* — русский богослов и философ, занимавшийся проблемой соотношения философского и богословского опыта и доказывавший возможность их взаимодействия, автор книг «Несколько статей о св. апостоле Павле» (1860), «О православии в отношении к современности» (СПб., 1860), «О современных духовных потребностях мысли и жиз-

ни, особенно русской» (М., 1865) и др. Богословский труд «Исследование Апокалипсиса», запрещенный Св. Синодом, был опубликован лишь в 1916 г.

⁸ Ин 15: 5.

⁹ Фил 4: 13.

Из переписки П. П. Сувчинского и Н. А. Сетницкого

Впервые: *Сетницкий*, 364—365.

Сувчинский Петр Петрович (1892—1985)—культуролог, философ, музыковед, один из идеологов левого крыла евразийства.

¹ Печатается по: ФР.І.3.33.

² Сетницкий послал П. П. Сувчинскому для возможной публикации в «Верстах» подборку писем Н. Ф. Федорова В. А. Кожевникову, написанных в 1899—1900 г. в Асхабаде и передающих впечатления философа о Туркестане, его размышления на тему «Россия и Азия» (была опубликована в № 3 альманаха «Версты» (Париж, 1928. С. 278—288).

³ Речь идет о работе А. К. Горского «Федоров и современность».

⁴ Печатается по: ФР.І.3.29

⁵ Это письмо П. П. Сувчинского Н. А. Сетницкому неизвестно, однако о его существовании свидетельствует письмо Сувчинского Н. В. Устрялову от 2 августа 1927 г.: «Н. А. Сетницкому пишу отдельно. Переписку Федорова напечатать с большой благодарностью в сентябрьской книге «Верст» (ФР.І.3.36).

⁶ Речь идет об отдельном оттиске статьи Н. А. Сетницкого «Капиталистический строй в изображении Н. Ф. Федорова», напечатанной в «Известиях юридического факультета» (Т. 3. Харбин, 1926. С. 9—25). Статья была перепечатана в «Верстах» (№ 3. С. 259—277).

А. С. Адлер

Н. Ф. Федоров

Печатается по: Евразийская хроника. 1928. № 10. С. 101—102.

Алексей Севастьянович Адлер—член парижской евразийской группы, сотрудник еженедельника «Евразия».

¹ Цитата из поэмы В. Пастернака «Девятьсот пятый год» (июль 1925—февраль 1926).

Статьи в газете «Евразия»

Н. А. Сетницкий

Письма из России

Печатается по: Евразия. 1928. № 3. 8 дек.

Данный текст открывает в наст. антологии подборку материалов о Федорове, появившихся на страницах газеты «Евразия». Подробнее об

обсуждении идей Федорова на страницах этой газеты см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 68—71; *Философский контекст*, 330—334; *Сетницкий*, 504—510; *Хагемейстер М.* Европейская эмиграция // Начала. Религиозно-философский журнал. 1993. № 1. С. 123—129.

«Письма из России» были присланы Сетницким в ответ на настойчивые призывы Сувчинского, обращенные к нему и Н. В. Устрялову, принять участие в работе нового евразийского органа (см.: *Сетницкий*, 506). Написаны они были в Харбине (среди бумаг Сетницкого в собрании *Fedoroviana Pragensia* обнаружены их черновые автографы), однако по содержанию составлены так, чтобы создать впечатление, будто автор непосредственно живет в Советской России. Решился на эту мистификацию философ из соображений тактических, зная о том, насколько были внимательны пореволюционники ко всем проявлениям живой творческой мысли, исходящим из СССР. По каждому письмом стоят даты, по всей видимости, снятые при публикации.

В газете «Евразия» письма печатались без подписи.

Поскольку при публикации в «Евразии» некоторые фрагменты «Писем из России» выпали при наборе, тем самым создав в печатном тексте «темные места», текст печатается по рукописи (ФР.1.3.23). Основные различия рукописного и печатного текстов даны в комментариях.

¹ Текст от редакции написан П. П. Сувчинским.

² О какой именно «поездке на юг» идет речь, установить трудно. Можно предположить, что здесь Н. А. Сетницкий имеет в виду впечатления от своей поездки в 1925 г. из Москвы в Одессу, где жили его родители.

³ В черновом автографе в конце текста проставлена дата: «Из письма от 15 мая 1927 г.»

⁴ Возможно, речь идет о недошедшем до нас письме П. П. Сувчинского Н. А. Сетницкому.

⁵ В тексте, напечатанном в газете «Евразия»: «“Самодержавие” у Федорова — не есть монархия».

⁶ Неточная формула из работы Федорова «Самодержавие» (на эту работу Сетницкий прямо опирается далее): «Самодержавие в первоначальном смысле есть диктатура, вызванная опасностью не от других себе подобных людей, а от силы слепой, всем без исключения грозящей смертью» (Федоров, II, 20). Федоров трактовал самодержавную власть проективно-символически: царь, стоящий «в праотца место», водительствоует свой народ в общем деле регуляции природы и воскрешения.

⁷ Этот лозунг был выдвинут А. К. Горским и И. П. Брехничевым в предисловии к I выпуску сборника «Вселенское Дело», посвященного памяти Н. Ф. Федорова (Одесса, 1914), и затем повторен в 1920 г. в проспекте второго выпуска «Вселенского Дела», издать который планировала тогда А. К. Горский и Н. А. Сетницкий.

⁸ В тексте, напечатанном в газете «Евразия»: «Не случайно мнение».

⁹ Н. А. Сетницкий имеет в виду трактовку идей Федорова, данную в книге С. Н. Булгакова «Свет невечерний. Созерцания и умозрения» (М., 1917).

¹⁰ В черновом автографе в конце текста поставлена дата: «Из письма от 27 янв. 1927 года».

¹¹ Нижеследующий текст до конца абзаца отсутствует в публикации в «Евразии».

¹² Н. Ф. Федоров не раз вспоминал выражение Л. Н. Толстого «Люблю эту курноску», прозвучавшее в одной из бесед писателя и мыслителя в 1880-е гг. (см.: *Федоров*. IV, 34).

¹³ В черновом автографе в конце текста поставлена дата: «Из письма от 25 февр. 1927».

В. Н. Ильин

Революция и техника

Печатается по: Евразия. 1928. №4. 15 дек.

О В. Н. Ильине и его отношении к идеям Федорова см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 71—73, 1095—1096; *Философский контекст*, 334—337.

В 1920—1930-е гг. проблемы «техника и современный мир», «техника и христианство», «техника и культура» широко обсуждались в религиозной мысли русского зарубежья. Выступая против дехристианизированной цивилизации, где место Бога занимает машина, где утрачивается цельность и органичность мирозерцания и духовное начало отступает перед бездушным механизмом, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, В. Н. Ильин ставили вопрос о месте техники в другом, облагороженном социуме, в человечестве, ставшем на Божьи пути, о ее возможности служить делу жизни. Техника — тоже материя, но материя «организованная», и в этом качестве она, как и жизнь, противостоит разрушительным, энтропийным процессам в природе. Более того, техника — одно из тех орудий, которые даны человеку на нынешней, далеко не последней, ступени развития, а значит, будет оно разрушительным или благим, охраняющим и жизне-спасительным, зависит прежде всего от нравственного и религиозного выбора существа сознающего. Огромной заслугой Федорова религиозные философы и писатели русского зарубежья: Н. А. Бердяев («Человек и машина»), С. Н. Булгаков («Душа социализма»), Н. В. Устрялов («Пути синтеза»), В. С. Яновский («Общее дело»), В. С. Варшавский («Незамеченное поколение»), В. Н. Ильин (он писал об этом и в своих статьях, и в неопубликованной книге о Федорове) считали выдвижение вопроса о христианстве и технике, стремление поставить эти области человеческой мысли и дела, все сильнее определяющие облик земной истории, на службу христианскому делу. Они подчеркивали, что «Философия общего дела» открывает путь христианизации научно-технического прогресса, который в секулярной, обезбоженной цивилизации неизбежно приобретает уродливые, искаженные формы (господство машины над человеком, создание «машинизированных коллективов», утилитаристски-безжалостное отношение к природе и т. д.).

Интересен поворот, который в 1920-е гг. придавал философии техники, понятой религиозно, П. А. Флоренский. В работе «У водоразделов мысли» он рассматривал понятие органопроекции, выдвинутое немецким ученым и философом Э. Каппом в его книге «Философия техники». Суть органопроекции в том, что человек создает технические орудия

«по образу и подобию» естественных органов. «Орудия расширяют область нашей деятельности и нашего чувства тем, что они *продолжают* наше тело». При помощи техники человек стремится активно воздействовать на окружающую среду, сознательно овладевать ею, целенаправленно ее перестраивать. Организм словно жаждет распространиться в пространстве, наложить свои контуры на все вещи мира. Отчего? Оттого, что чувствует себя несовершенным; «граница нашего тела, — пишет Флоренский, — есть признак, производное, последствие ограниченности нашей власти над самими собою».

Но техника не просто посредник между человеком и природой, она еще и своего рода средство человеческого самопознания. Конструируя инструменты и машины, мы пытаемся глубже и точнее понять устройство наших собственных органов. То, что в организме бессознательно, рефлексивно, делается здесь сознательно воспроизведенным, построенным по осмысленному проекту и плану. Более того, воспроизводя в технике те из наших органов, которые рудиментарны или вовсе еще не развиты и не выявлены, претворяя их в совершенные, стройные механизмы, мы вольно или невольно открываем для себя дремлющие пока возможности нашего собственного организма. «Линия техники и линия жизни идут параллельно друг к другу», — утверждает Флоренский (*Флоренский П. А. Органопроекция // Русский космизм. Антология философской мысли. М., 1993. С. 149, 150, 162*).

Эта-то родственность, схожесть строения и функций органов и орудий, выраженная идеей органопроекции, как раз и подводит к мысли о возможности нового, уже не технического, а органического типа развития, на необходимость перехода к которому также указывал Федоров. Овладев умением создавать орудия-органы *вовне* (ступень техники), человек должен применить это умение к своему телу, овладеть направленным органосозиданием, точность, силу и прочность механизма сообщить организму, не мертвое, а живое сделать совершенным. При этом органический прогресс необходимо требует религиозно-нравственного возрастания личности, внутренней саморегуляции: в будущем совершенном порядке творенья дух должен управлять материей на всех его уровнях: от макрокосма — вселенной до микрокосма — человека.

Н. С. Трубецкой

Письмо в редакцию

Печатается по: Евразия. 1929. № 7. 5 янв.

Николай Сергеевич *Трубецкой* (1890—1938) — лингвист, филолог, культуролог, этнограф, один из родоначальников и идеологов евразийства.

Отрицательное отношение Н. С. Трубецкого к перспективе синтеза евразийских установок с идеями Федорова было устойчивым на протяжении всей истории евразийства. Оно сохранилось и в 1930-е гг., когда он вернулся в евразийское движение и принимал участие в деятельности пражской евразийской группы (см. ниже письма Трубецкого П. Н. Савицкому и его выступления в прениях по докладу К. А. Чхеидзе).

Д. П. Святополк-Мирский

Путь евразийства

Печатается по: Евразия. 1929. № 8. 12 янв.

Дмитрий Петрович Святополк-Мирский (1890—1939, по другим сведениям — 1946 или 1952) — литературный критик, публицист, один из идеологов левого крыла евразийства и ведущих сотрудников «Евразии».

¹ В евразийской теории государства *демотия* — форма правления, предполагающая непосредственное волеизъявление и широкое участие в государственной жизни народа, понимаемого не как совокупность обособленных индивидуумов, граждан, а как целостный духовно-культурный организм, живое единство всех поколений, прошлых, настоящих и будущих. Принцип демотии евразийцы противопоставляли как олигархии, так и либеральной демократии и считали, что ряд элементов политической системы советского государства (система советов и профсоюзов, опора на трудящиеся слои, федерализм, признание равноправия народностей и т. д.) может быть плодотворно использован в построении евразийского идеократического государства, где правящий слой, объединенный единством миросозерцания, в то же время близко стоит к населению, принимающему через систему советов, общественных организаций, профессиональных союзов, автономных округов, самое прямое участие в государственном строительстве.

В. Иванов

О новой эстетике

Печатается по: Евразия. 1929. № 9. 19 янв.

От редакции

Печатается по: Евразия. 1929. № 10. 26 янв.

Д. П. Святополк-Мирский

Наш марксизм

Печатается по: Евразия. 1929. № 11. 2 февр.

Передовая статья в «Евразии» (напечатана без подписи), написанная в ответ на упреки, брошенные в адрес левого евразийства П. Н. Савицким в статье «Газета “Евразия” не есть евразийский орган», вошедшей в коллективную брошюру Н. Н. Алексеева, В. Н. Ильина, П. Н. Савицкого «О газете “Евразия”» (Париж, 1929). Фрагмент статьи Савицкого см. в антологии ниже.

¹ Цитата из статьи П. Н. Савицкого (Указ. соч. С. 4).

Н. А. Сетницкий

Письмо из России

Четвертое «Письмо из России», помещенное без подписи в газете Евразия (1929. № 22. 20 апр.), вызвано той трактовкой темы «Федоров и Маркс», которую давали левые евразийцы на страницах газеты «Евразия». Сетницкий стремится вывести сопоставление двух фигур философии XIX в. на уровень разговора «о конечном идеале», точнее, об идеалах дробных, ущербных, и идеале целостно-религиозном, освящающем творческую активность человека не только в пределах социума, но — в природе и космосе. Письмо касалось и раскола в евразийском движении, имевшего место в начале 1929 г. Прямую причину нестроений внутри евразийства Сетницкий видит в его политизации, в том, что из широкого религиозно-философского течения оно превращается в течение общественно-политическое, стремится стать «партией», утопически надеясь сменить большевистскую власть новым «правящим отбором». Между тем как вопрос о совершенном общественном строе, к созданию которого, подобно другим пореволюционникам, идут евразийцы, не может быть удовлетворительно решен на путях партийной борьбы. Более того, для Сетницкого, последователя идей Федорова, полагавшего корни зла и несправедливости не столько в недостатках межчеловеческих отношений, сколько в самом смертном, вытесняющем порядок природы, этот вопрос вообще неразрешим только в социальной плоскости, вне вопроса о совершенном бытии, о целостном, а не частичном преображении.

Проблемы «Федоров и евразийство» Сетницкий позднее коснулся в статье «Евразийство и пореволюционники» (см. раздел «Из истории “Вселенского Дела”»). Активно обсуждалась она и в его переписке с К. А. Чхеидзе (см. особенно черновое письмо, написанное между 28 февраля и 2 марта 1934: *Сетницкий*, 445—450).

В собрании *Fedoroviana Pragensia* сохранился черновой автограф «Письма из России». При этом, если первые три «письма из России», опубликованные в газете «Евразия», имеют незначительные текстовые расхождения с их черновыми автографами, то разночтения чернового автографа и печатного текста в последнем письме весьма ощутимы, так что можно говорить о двух редакциях этого письма. Кроме того, характер сокращений и правки, сделанной в печатном тексте (опущены места, где дана критика политической линии евразийства, сглажена критика коммунистов), позволяет предположить, что письмо в редакции «Евразии» было подвергнуто цензурным вмешательствам. Поэтому в качестве основного источника текста мы избираем черновой автограф, но в комментариях приводим некоторые фрагменты текста печатной редакции — обычно в тех случаях, когда разночтения особенно существенны.

¹ Сетницкий проводит причинно-следственную связь между арестом А. К. Горского и В. Н. Муравьева в 1929 г. и упоминаниями о Федорове в эмигрантской печати, в частности — в газете «Евразия». В фонде К. А. Чхеидзе в ГАРФ в папке писем П. Н. Савицкому хранится машинописная копия письма из Харбина следующего содержания: «Спешу поблагодарить Вас за присылку мне брошюры “О газете “Евразия””. Одновременно пользуюсь случаем сообщить Вам, что пока что в связи с

тем интересом, который вызвало упоминание в газете «Евразия» имени Н. Ф. Федорова, в Москве арестован Александр Константинович Горностаев (если не ошибаюсь — лично Вам известный) с несколькими близкими ему лицами. Сообщение это не для печати, ибо появление известий об его положении только усугубит угрожающие ему неприятности. Харбин. 12.II.29» (ГАРФ. Ф. 5911. Оп. 1. Ед. хр. 94. Л. 8). Подпись перепечатавшие письмо не разобрали, но, судя по содержанию, оно было написано Сетницким.

² В печатном тексте первый абзац письма дан так: «Что касается материалов, то их я до сего дня не получил и, можно думать, судя по срокам, не получу. Как бы то ни было, но оживление вокруг имени Н. Ф. Федорова наблюдается не только за границей. Здесь тоже заметно некоторое движение воды. В «Известиях» была маленькая заметка, и даже Калинин на заседании во ВЦИК'е уважительно упомянул его имя. Это, конечно, мало, но это симптомы пробуждающегося интереса. Существенно, однако, то, что оживление за пределами вокруг имени Н. Ф. заинтересовало здесь тех, кому сие ведать надлежит, и в степени большей, чем это нужно. На нас этот интерес отозвался вполне реальными воздействиями, обычными для наших условий существования».

³ Нижеследующий текст до конца абзаца в «Евразии» опущен.

⁴ Весь последующий текст до конца абзаца в «Евразии» опущен.

⁵ Год выхода в свет первого выпуска «Вселенского Дела», который Н. А. Сетницкий и А. К. Горский считали началом федоровского движения.

⁶ В печатном тексте эта фраза дана так: «Для меня такое соединение, несмотря на многие возможные возраженья и даже нарекания, единственно приемлемое».

⁷ В печатном тексте: «и направили на разрушение».

⁸ В печатном тексте: «Если бы Евразийцы склонны были считать интерес к Марксу и Федорову лишь тактическим ходом (в чем мы, впрочем, не уверены), то для нас это не так».

⁹ Ниже в печатном тексте следует: «Такая опасность сорваться в фашизм присуща не только Евразийцам, но и самим коммунистам». Нижеследующий текст до конца абзаца опущен.

¹⁰ В печатном тексте этот абзац дан так: «Без верховного и высшего освящения, без ясно поставленной и отчетливо конкретизированной последней задачи (а такую задачу ставит только Федоров) евразийцы превратятся в фашистов второго сорта. Еще скорей они превратятся в них, отвергнув Маркса и Федорова, вдвоем или одного из них. Ведь за фашизмом в итоге ничего нет, кроме национализма. Национализм итальянский (и тому подобный) представляет все же живую монолитную силу. На русском национализме далеко не уедешь, создать же своеобразный евразийский национализм (так сказать, «комплексный») дело и само по себе сложное, да и овчинка выделки не стоит, а ждать поколения никто ведь не захочет. При таком положении Евразийцы превратятся в фашистов, лишенных всякого идеологического оправдания со всеми их недостатками и без единого их достоинства. Без Федорова и Маркса голое евразийство не может рассчитывать на сколько-нибудь прочное единство».

¹¹ В печатном тексте: «Та часть евразийцев, которая отвергает Федорова, может занять единственную позицию. Она будет отвергать прежде всего Маркса (вернее, ее будет отталкивать активность марксизма), а

затем, отрицая возможность соединения Маркса и Федорова, она будет отодвигать Федорова на задний план, откладывая и отлагая на неопределенные сроки даже постановку федоровских вопросов. Сделать это сравнительно легко. Федоров против революции, Федоров против безбожья, Федоров и Маркс — антиподы.

¹² Отсылка к евангельской притче о двух сыновьях, которых отец посылал работать в его винограднике. Первый сказал: «не хочу»; а после, раскаявшись, пошел», а второй сказал: «иду, государь»; и не пошел» (Мф 21:29—30).

¹³ В печатном тексте: «Это обычный путь скрытых и явных отступников, смертобожников и тому подобных поклонников антиномической ереси. Это путь жизненного осуществления той самой антиномической ереси, которой болны почти все наши современники в разных формах и степенях».

¹⁴ В печатном тексте: «Маркс (через Фейербаха) и Федоров (через Герцена) — оба гегельянцы».

¹⁵ Текст: «противоречия и противоборства стихийно-слепой экономики» вставлен по печатному тексту «Евразии».

¹⁶ В печатном тексте: «Отсюда для всех его рядовых противников полная невозможность».

¹⁷ В печатном тексте: «эпигонами Маркса».

¹⁸ В печатном тексте: «что-то делать, особенно в России, надлежит уяснить себе: почему же марксизм оказался такой действенной силой и какой и как направленной силой будет то, чем завершится и чем оправдается не только русская революция, но и все существование России».

¹⁹ Текст «мы с неизбежностью упираемся в следующий вопрос» дан по печатной редакции.

²⁰ Текст «кто указал бы путь ~ ведущими к гибели» вставлен из печатной редакции. Черновой автограф кончается словами: «поставленных перед миром русской революцией!»

П. П. Сувчинский

По поводу писем Н. Ф. Федорова

Печатается по: Евразия. 1929. № 24. 4 мая.

Поводом к написанию статьи стала присланная Сетницким Сувчинскому для публикации подборка из 5 писем Н. Ф. Федорова В. А. Кожевникову. В письмах говорилось о миссии России в истории, религиозно-символическом значении Москвы и Кремля, а смысловым центром публикации стали два варианта «Величания и похвалы Пасхе», написанного Федоровым по образцу стихир Пасхи, исполняемых во время пасхальной заутрени. Подборка была напечатана в том же номере, что и статья Сувчинского.

¹ Речь идет о картине художника Н. С. Матвеева «Король Прусский Фридрих Вильгельм III с сыновьями благодарит Москву за спасение его государства» (1895), воспроизводившей исторический эпизод, имевший место в 1818 г. Прусский король с балкона Румянцевского музея прекло-

няет колена перед Кремлем и, приказывая исполнить то же двум своим сыновьям, говорит: «Вот наш спаситель». Картина Матвеева была посвящена статье В. А. Кожевникова «Международная благодарность» (Русский архив. 1896. № 2), написанная по мыслям Федорова.

² «Духовная опера» А. Г. Рубинштейна «Христос» (опыт в области жанра, который, с точки зрения композитора, должен был стать основой религиозного театра, демонстрирующего зрителю события Ветхого и Нового заветов), представляла основные вехи земной жизни и проповеди Спасителя (закончена в 1893 г.). Федоров в письме Кожевникову от 22 марта 1896 г. писал о необходимости ввести в оперу сцену Воскресения.

³ В письме Кожевникову от 27 декабря 1895 г., в очередной раз касаясь своего проекта международного книгообмена, Федоров писал, что «всеобщий обмен» «есть лишь слабое выражение международной благодарности», а вторым шагом должен быть союз в деле атмосферической регуляции (Евразия. 4 мая 1929).

⁴ Сувчинский ошибается. «Величание Пасхе» было написано Федоровым как раз с ориентацией на формы богослужебной, литургической поэзии.

П. Н. Савицкий

Газета «Евразия» не есть евразийский орган

Печатается по: Алексеев П. Н., Ильин В. Н., Савицкий П. Н.
О газете «Евразия» (Газета «Евразия» не есть евразийский орган).
Париж, 1929. С. 5—7.

Петр Николаевич Савицкий (1895—1968) — экономист, географ, социолог, один из основателей и идеологов евразийства. Председатель ЦК евразийской организации и глава Пражской евразийской группы.

Статья «Газета “Евразия” не есть евразийский орган» открывала программную брошюру «О газете “Евразия”», обозначившую окончательное размежевание правого и левого крыла евразийства.

¹ В начале своей статьи П. Н. Савицкий критиковал следующие тезисы, выраженные в ряде статей газеты «Евразия»: «руководящим практическим принципом» евразийства является «дуализм» религии и «политики» или «социологии», «Наше понимание исторического процесса определяется основным первично религиозным дуализмом, в силу которого область собственно религиозной и церковной жизни четко отделяется от проблем и потребностей социально-политической жизни». Савицкий подчеркивал, что «идеология *отделенной от жизни* религии не является евразийским принципом» (Указ. соч. С. 5).

² Ниже Савицкий разбирает первые три письма из России, напечатанные в № 3 газеты «Евразия» от 8 декабря 1928 г. См. их в антологии выше.

³ Под «диктатурой спасения» Сетницкий, апеллируя к Федорову, понимал не диктатуру над личностью, ограничивающую свободу духа, а борьбу против слепых, смертоносных сил падшей природы.

В. Н. Ильин

О религиозном и философском мировоззрении Н. Ф. Федорова

Печатается по: Евразийский сборник. Прага, 1929. С. 17—23.

«Евразийский сборник», вышедший в свет уже после кламарского раскола, был подготовлен правыми евразийцами. В редакционную коллегию, помимо П. Н. Алексева, В. Н. Ильина и П. Н. Савицкого, авторов брошюры «О газете “Евразия”», вошли представитель президиума парижской евразийской группы Н. А. Клепинин и член пражской евразийской группы К. А. Чхеидзе. В программной статье «Задание евразийства» П. Н. Савицкий писал: «Величайшая задача нашего времени — это насыщение *современных* социальных процессов религиозным содержанием. <...> *Коммунистический атеизм должен быть преодолен в революционном процессе*» (Указ. соч. С. 5). Хотя в полемике с левыми евразийцами представители правого крыла утверждали, что подлинному евразийству чужды хилиастические упования, тем не менее, отмежевываясь от левых, они вновь ставят в центр своего внимания историю и социальное делание, ища освящения их «Божеской правдой».

Статья Ильина о Федорове была одним из заглавных материалов сборника. В редакционном примечании к ней указывалось: «Евразийский сборник» посвящает философии Федорова «отдельную статью», однако тут же была сделана и оговорка: «Подчеркивая все положительные стороны учения Федорова, нельзя не отметить, что глубокий синтез, им совершенный, все же не может быть признан исчерпывающим и непогрешимым». Далее воспроизводилась шедшая еще со времен полемики Е. Н. Трубецкого и Н. П. Петерсона абберация: у Федорова, по мнению редакции, была «мысль о воскрешении мертвых *без преобразования мира*» (С. 17). Можно предположить, что подобное убеждение сформировалось в среде правых евразийцев не без влияния Н. С. Трубецкого, племянника Е. Н. Трубецкого. Впрочем, в 1930-е гг., когда в евразийской среде с идеями Федорова начал выступать К. А. Чхеидзе, оно в значительной мере рассеялось.

¹ В. Н. Ильин был автором полемической рецензии на книгу В. Н. Муравьева «Овладение временем как основная задача научной организации труда» (М., 1924), напечатанной в 1928 г. в № 9 журнала «Путь».

² См. примеч. 30 к переписке Н. А. Бердяева и Н. А. Сетницкого.

³ Иван Иванович *Лапшин* (1870—1952) — философ. В 1922 г. был выслан из России. Поселился в Чехословакии. Профессор Русского юридического факультета в Праге. В. Ильин имеет в виду его статью «О трусости в мышлении (этюд по психологии метафизического мышления)» (Вопросы философии и психологии. 1900. Кн. 5(55)).

Из переписки П. Н. Малевского-Малевича и К. А. Чхеидзе

Печатается по: ГАРФ. Ф. 5911. Оп. 1. Ед. хр. 48.

Петр Николаевич *Малевский-Малевич* (1891—1974), бывший участник Белого движения, поселившийся в Англии, был привлечен к евразийскому движению в 1924 г. П. С. Араповым. Получил у английского поклонника евразийства Генри Сполдинга (профессора Оксфордского уни-

верситета) 10 тыс. фунтов стерлингов на нужды евразийцев. До 1928 г. входил во все руководящие органы евразийского движения. Занимался проблемами внешней политики с евразийской точки зрения. См. его работы: Записка по военному вопросу // Евразийская хроника. Вып. 9. Париж, 1927; К международным проблемам (интервенция) // Евразия. 1928. №3, 5; Пятилетка и Америка // Новая эпоха. Идеократия. Политика. Экономика. Обзоры. Нарва, 1933. С. 27—20; Письмо по внешнеполитическим вопросам // Евразийские тетради. Вып. 6. Париж, 1936. С. 28—30.

¹ Чхеидзе имеет в виду свою переписку с Н. А. Сетницким (завязалась в 1929 г., длилась до мая 1935 г.) и Н. В. Устряловым (фрагменты и комментарий см. ниже). Обоих мыслителей он предлагает в качестве корреспондентов евразийского Бюро печати, которое планировалось создать в начале 1930-х гг.

² Статья «Велимир Хлебников (К десятилетию со дня смерти)» вошла в сборник Чхеидзе «На литературные темы» (Прага, 1932). Какую свою статью о Федорове упоминает Чхеидзе, не установлено.

³ Для памяти (франц.).

⁴ Здесь и далее «ЕА», «еа» — евразийство, евразийский.

⁵ Речь идет об ученом-химике и социальном философе Дмитрие Ивановиче Менделееве (1834—1907), историософские и социологические взгляды которого (метод исторического реализма, периодизация всемирной истории, признание фактора мультикультурности человечества, требование взаимосвязи науки и жизни) учитывались евразийцами в их собственных построениях, и географе, картографе, статистике, музееведе Вениамине Петровиче Семенове-Тяньшаньском (1870—1942), редакторе-составителе многотомного издания «Россия. Полное географическое описание нашего Отечества». В своих историко-географических работах он высоко ставил значение восточно-славянской колонизации; видел в России, вводящей в орбиту своего экономического, духовного, культурного влияния северо-восток Евразии, силу, фактор равновесия и стабильности в Старом Свете.

⁶ П. П. Сувчинский.

⁷ Н. А. Сетницкий регулярно посылал К. А. Чхеидзе харбинские издания, связанные с Н. Ф. Федоровым, и тот распространял их в русской эмигрантской среде.

⁸ Доклад К. А. Чхеидзе о Федорове в Пражском философском обществе состоялся 8 февраля 1933 г. (стенограмма доклада печатается ниже).

⁹ Речь идет о Н. О. Лосском (о его интересе к идеям Федорова см. *Pro et contra*. Кн. 1. С. 1098—1099).

Н. С. Трубецкой

Из писем П. Н. Савицкому

¹ Печатается по машинописной копии, хранящейся в собрании Fedoroviana Pragensia (FP.I.3.27).

² Горностаев А. К. [А. К. Горский]. Рай на земле. К идеологии творчества Ф. М. Достоевского. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров. Харбин, 1929.

³ Горностаев А. К. [А. К. Горский]. Перед лицом смерти: Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров. Харбин, 1928.

⁴ Остромиров А. [А. К. Горский]. Н. Ф. Федоров и современность. Вып. 3. Организация мировоздействия. Харбин, 1932.

⁵ Фраза Н. С. Трубецкого весьма характерна. Русской эмиграции идеи Федорова зачастую становились известны не из собственных его работ (дореволюционное издание I—II томов «Философии общего дела» было тогда практически недоступно, а новое издание, предпринятое Сетницким в Харбине, остановилось на третьем выпуске, включив в себя лишь третью часть I тома), а из книг и статей его последователей — Горского, Сетницкого, в меньшей степени — В. Муравьева. Это накладывало свой отпечаток на восприятие идей мыслителя, определяя и линии критической оценки, которая нередко оказывалась критикой *интерпретации*, а не первоисточника, полемикой с авторскими построениями Горского, Сетницкого, Муравьева, а не с самим Федоровым.

⁶ Ин 5:29.

⁷ Печатается по: ФР.1.3.27. Этот фрагмент письма Трубецкого Савицкому, перепечатанный на машинке К. А. Чхеидзе, был вложен в его письмо Н. А. Сетницкому от 22 июня 1934 г. На тексте имеются пометы Чхеидзе.

Письмо Трубецкого было написано в преддверии евразийского совещания, состоявшегося в Праге в июле 1934 г. Облик евразийства 1930-х гг., значительно эволюционировавшего по сравнению с евразийством эпохи «Исхода к Востоку», не удовлетворял родоначальника движения. Выдвинутая К. А. Чхеидзе концепция «совершенной идеократии», в фундамент которой легли идеи Федорова, раздражала его: в ней достигла своего апогея та тенденция к «оправданию истории», построению целостной религиозной концепции социального действия, которая развивалась в евразийстве еще с середины 1920-х гг. и вступала в конфликт с установками теоретиков раннего евразийства Г. В. Флоровского и самого Трубецкого (см. подробнее: *Гачева А. Г.* Неизвестные страницы евразийства 1920—1930-х гг. К. А. Чхеидзе и его концепция «совершенной идеократии» // Вопросы философии. 2005. № 9). Наконец, раздражало Трубецкого и то внимание, которое уделяла Пражская евразийская группа обсуждению федоровской темы. Так, 23 января 1934 г., по инициативе К. А. Чхеидзе и П. Н. Савицкого, пражане обсуждали статью Н. А. Сетницкого «Евразийство и пореволюционники» и вопрос о «евразийстве и федоровстве» звучал там полногласно. Члены группы активно знакомились с харбинскими изданиями. Предполагали посвятить отдельный семинар второму сборнику «Вселенское Дело». Идеи Федорова горячо обсуждались в эстонской и брюссельской евразийских группах (см. ниже фрагменты переписки Чхеидзе с эстонскими евразийцами). В 1933—1934 гг. они звучали на страницах «Евразийца», «дискуссионного внутри-евразийского органа». В № 22 (май 1933) печатались выдержки из письма о Федорове эстонского евразийца С. И. Чуева, а в примечании от редакции выражалась благодарность за «последнюю брошюру А. Остромирова “Н. Ф. Федоров и современность”» и говорилось об актуальности идей Федорова. В № 24 (май 1934) была помещена рецензия Н. А. Перфильева на «Вселенское Дело» (С. 20—24): Перфильев подробно разбирал сборник, представляющий, по его мнению, «ценный труд» для евразийцев, и констатировал, что правое крыло евразийства, «долго боровшееся против федоровства», в конечном

итоге «приняло его» (С. 20). В № 25 (июнь 1934) печатались «Мысли федоровца» за подписью «Идеократ». Скрывшийся под сим псевдонимом член эстонской евразийской группы И. С. Снетков призывал тех евразийцев, которые «восприняли учение Н. Ф. Федорова как непреложную истину, которой суждено лечь в основу великого будущего нашей страны», работать над собой, нравственно воспитывать себя, так, чтобы слово не расходилось с делом: «Борьба объединенного человечества с тлением, распадом, смертью; борьба с темными силами природы должна начаться борьбой человека с самим собой» (С. 7).

⁸ К этой фразе Чхеидзе делает на полях приписку: «Фраза “сделана” по немецкому образцу!»

⁹ Комментарий Чхеидзе: «Это словечко показывает градус несправедливого раздражения е<вр>а<зийско>го Юпитера».

¹⁰ Комментарий Чхеидзе: «Сие не произойдет!»

¹¹ Комментарий Чхеидзе: «А “подлаживания” и вовсе нету».

Из протокола евразийского совещания
(Прага, июль 1934 г.)

Печатается по: Евразийские тетради. № 4. Прага, 1934 (Приложение. С. 28—34).

7—10 июля 1934 г. в Праге состоялось совещание членов Президиума ЦК евразийской организации с членами Пражской евразийской группы. На совещании обсуждалось наличное состояние евразийской организации, отношение евразийцев к пореволюционным течениям эмиграции и идейно близким деятелям русского зарубежья, стратегия действий на будущее.

9 июля на очередном заседании совещания был поставлен вопрос об отношении к деятельности Н. В. Устрялова как бывшего идеолога сменовеховства и Н. А. Сетницкого как представителя федоровского движения. Говоря о своей переписке с Сетницким, К. А. Чхеидзе, в частности, сказал: «Н. А. С<етницк>ий текущей политикой не занимается, он строит конечный идеал, он популяризатор Федоровских идей. Я сам в свое время был против Федоровства, познакомившись с ним в трактовке П. П. Сувчинского, с которым Н. А. С. был в переписке. <...> Позднее я лично вступил в переписку с Н. А. С<етницк>им и продолжаю с ним сотрудничать; идейно он мне ближе Устрялова. Желательно было бы, чтобы совещание ответило на вопрос, считаем ли мы, что работа Федоровцев помогает восстановлению духовных связей с Россией и духовных тканей самой России. Желательно, чтобы совещание уполномочило меня заявить Н. А. С<етницко>му, что мы считаем его идеократом и одним из самых близких по духу людей». После краткого обсуждения вопроса об отношении евразийства к федоровству (специальное заседание по этому вопросу было решено провести отдельно), в котором прозвучали как положительные, так и отрицательные мнения, П. Н. Савицкий предложил следующую резолюцию, которая и была принята: «Предлагаю совещанию выразить глубокую признательность К. А. Ч. за создание отношений с группировками Н. В. У. и Н. А. С. Эти дальневосточные связи К. А. Ч. установил и поддерживал единолично. Предлагаю просить К. А. Ч. продолжать и интенсифицировать эти отношения, отнюдь, однако, не смешивая

и не отождествляя ЕА с устряловством и Федоровством. ЕА должно быть от них независимым. Но надо разграничить наше отношение к устряловству, с одной стороны, и к Федоровству — с другой, т<ак> к<ак> устряловство противоречит практическому ЕА, в то время как Федоровство в этом смысле ЕА не противоречит. Принятие Федоровства — дело личного убеждения каждого евразийца, совершенно так же, как, напр<имер>, отношение к Достоевскому. Предлагаю просить К. А. Ч. поддержать и развить дружеско-информативные связи с федоровцами, но самому ЕА надлежит отграничиться от Федоровства, считая в то же время, что принятие Федоровства отдельными евразийцами не может рассматриваться как противоречие совокупности Е<вр>а<зийс>ких идей» (Протокол совещания наличных в Праге членов Президиума ЦК с представителями Пражской ЕА группы // Евразийские тетради. № 4. Прага, 1934. С. 9—11).

9 июля в рамках обсуждения вопроса «о дальнейшем развитии теории идеократии» Чхеидзе снова поставил вопрос о Федорове. Его выступление и приложенная к протоколу записка о философии Федорова печатаются в наст. изд.

¹ См. ниже примеч. 5.

² См. примеч. 30 к переписке Сетницкого с Бердяевым.

³ Чхеидзе ссылается на книгу философа, правоведа, теоретика культуры Евгения Васильевича *Спекторского* (1875—1951) «Христианство и культура» (Прага, 1925). Рассматривая культуру как проявление сверхприродной, религиозной сущности человека, как усилие «к творческому преодолению материи», внесению в нее духа и красоты, ее космизации, философ распространял дело культуры не только на художественную и социальную области жизни, но и на природу как «материальную среду для Царствия Божия». Культивация природы вытекает из христианского отношения к миру. «Христос не подчинялся пассивно природе и не проповедовал пассивного натурализма, а учил и действовал как власть имеющий, так что и ветер и море ему повиновались». Другое дело, что творчество материальное не может быть оторвано от возделывания духовного естества человека, и когда они идут параллельно, то приносят невиданные результаты. Чем больше у человека «духовной культуры, духовной силы, тем покорнее ему природа. Тогда не она ему повелевает, а он ей. Тогда возможна техника. Тогда возможно и чудо. Всякая культура сверхприродна. Если первые опыты преодоления природы дали доисторические каменные стрелы, топоры и черепки, то его венеч это преобразование и воскресение природы». Спекторский подчеркивал, что Новый завет не выступает против техники, что «техника и чудо» — «понятия, не исключают друг друга и различающиеся скорее количественно, чем качественно. Многие завоевания современной техники, вероятно, показались бы во времена оно чудесами не меньшими, чем те, которые творились Спасителем и апостолами. И наоборот, иные чудеса того времени, не удивительны с точки зрения современной техники». (Указ. соч. С. 303—304).

⁴ Неточная цитата из Ин 1: 46.

⁵ Пересказ фрагмента I части «Вопроса о братстве» (*Философия общего дела*. I, 288; *Федоров*. I, 258).

⁶ Неточная цитата из Ин 14: 12.

⁷ Мысль о человеке как возникшей в результате восходящего движения эволюции совершенной форме, «которая вместе с наибольшей телесною красотою представляет и высшее внутреннее потенцирование света и жизни, называемое самосознанием», Соловьев выражает в работе «Красота в природе» (1889). В продолжающей ее работе «Общий смысл искусства» (1890) он говорит о назначении человека, призванного одухотворить и преобразить бытие на началах красоты и гармонии.

⁸ Слова свт. Василия Великого.

К. А. Чхеидзе. Из письма П. Н. Савицкому

1 октября 1934. Прага

Печатается по: Документы к истории русской и украинской эмиграции в Чехословацкой республике (1918—1939). Прага, 1998. С. 64.

¹ ФОД — Философия общего дела.

² Проблема создания совершенной идеократии на основе синтеза евразийства и идей Федорова красной нитью проходит через все печатные и публичные выступления Чхеидзе в евразийских кругах, а также в его переписке с евразийцами. Так, в 1937 г. при обсуждении на одном из евразийских собраний письма эстонского евразийца Н. А. Макшеева он говорил: «В течение ряда лет некоторые из ЕА друзей, к числу коих отношу и себя, настойчиво утверждали неизбежность и необходимость со-развития и взаимного проникновения ЕА и Философии Общего Дела. Такая необходимость в особенности ясна с точки зрения идеократической, возобладавшей в последнее время у нас. — Ведь идеократический строй мысли и действия нуждается в концепции совершенной идеократии. При осмыслении же совершенной идеократии, в условиях духа, времени и места России-Евразии, обходить творения Н. Ф. Федорова *невозможно*» (ГАРФ. Ф. 5911. Оп. 1. Ед. хр. 46. Л. 2).

Стенограмма доклада К. А. Чхеидзе
«Философия общего дела» Н. Ф. Федорова»
(Евразийский семинар, 10 октября 1934, Прага)

Печатается по: ФР. I. 3. 37.

¹ Здесь и далее в стенограмме — Вселенское Дело. Вып. 2. [Харбин,] 1934. Об этом сборнике, его авторах и материалах см. раздел «Из истории «Вселенского Дела»».

² Речь идет о молодом чешском филологе Я. О. Калоусковой, знакомой К. А. Чхеидзе, написавшей для сборника «Вселенское Дело» рецензию на брошюру Горского и Сетницкого «Заметки об искусстве».

³ Речь идет об активистах возвращения Екатерине Дмитриевне Куковой (1869—1959), ее муже С. Н. Прокоповиче, писателе М. А. Осоргине и др. В 1925 г., опираясь на идеологию сменовеховства, надежды на перерождение большевизма, они призывали «зарыть ров» между большевистской Россией и эмиграцией» (Назаров М. В. Миссия русской эмиграции. Т. I. Ставрополь, 1992. С. 228).

⁴ Энциклика «*Regim novatum*» была издана в 1891 г. папой Львом XIII, выступавшим за активную роль католичества в разрешении социального вопроса. Папа требовал от духовенства энергичной работы в пользу народа и рассматривал рабочие союзы и рабочие законодательства как два главных фактора социальной реформы. В 1931 г. к сорокалетию «*Regim novatum*» была выпущена энциклика «*Квадрагезимо анно*». Папа Пий XI говорил в ней о «великой трагедии XIX века, заключавшейся в том, что церковь потеряла рабочий класс», который недолго находился «в состоянии нерешительности, а вскоре обратился к антитезе церкви, то есть к коммунизму». Резко подвергая критике социализм, коммунизм, классовую борьбу, он указывал на необходимость взаимодействия в социальном строительстве всех слоев общества.

⁵ Прямое влияние на этот тезис Чхеидзе оказала концепция «конечного идеала», предложенная Н. А. Сетницким в его книге «О конечном идеале» (Харбин, 1932). См.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 1092.

⁶ Эта мысль высказывалась прежде всего самим Чхеидзе: см. его статью «Проблема идеократии» (Вселенское Дело. Вып. 2. С. 60).

⁷ П. Н. Савицкий.

⁸ Иван Семенович *Белецкий* — юрист, член Пражской евразийской группы.

⁹ Александр Петрович *Антипов* (1895—1945) — юрист, публицист; член Пражской евразийской группы. Печатался в евразийских изданиях «Новая эпоха», «Евразийские тетради» и др. (сообщено *В. Г. Макаровым*).

¹⁰ Николай Сергеевич *Ирманов* (1888—1942) — горный инженер, журналист, корреспондент газеты «Последние новости», член Союза русских писателей и журналистов в Чехословакии.

¹¹ См.: 1 Кор 4: 16.

Из переписки членов литовской и эстонской евразийских групп
с К. А. Чхеидзе и А. П. Антиповым

Фрагменты писем печатаются по: ГАРФ. Ф. 5911. Оп. 1. Ед. хр. 13, 59, 66, 81, 87.

В настоящей подборке печатаются выдержки из переписки литовских и эстонских евразийцев с К. А. Чхеидзе, связанные с «Философией общего дела», а также фрагмент письма В. А. Пейля А. П. Антипову. Наиболее активными членами литовской евразийской группы были публицист Дорофей Дорофеевич Бохан, редактор выходивших в Вильно газет «Новая искра», «Наша жизнь», председатель литературно-художественной секции Виленского Русского Общества, и его дочь — филолог, публицист Софья Дорофеевна Бохан. В эстонскую евразийскую группу входили Владимир Александрович Пейль, инженер-экономист, приобщившийся к евразийству во время учебы в Праге, Владимир Акимович Простосердов, Сергей Иванович Чуев, Иван Сергеевич Снетков и Артур Клементьевич Прейнвальц. Двое из них, Чуев и Снетков, жили в Кохтла-Ярве и были вынуждены работать шахтерами. В 1931—1932 г. группа издавала газету «Свой путь», в 1933 г. в Нарве под ред. В. А. Пейля вышел сборник «Новая эпоха. Идеократия. Политика. Экономика. Обзоры», представивший позицию евразийцев по основным идеологическим, политическим

ким, экономическим проблемам эпохи. В сборнике приняли участие как представители евразийства в лимитрофах (В. А. Пейль, С. Д. Бохан), так и ведущие деятели евразийского движения 1930-х гг. (П. Н. Савицкий, П. Н. Малевский-Малевич, К. А. Чхеидзе).

Интерес к идеям Федорова пробуждается у евразийцев в Прибалтике после знакомства с харбинскими изданиями, которые К. А. Чхеидзе и Н. А. Сетницкий им регулярно пересылали. В 1932 г. имя Федорова уже регулярно звучит в переписке эстонских евразийцев с Чхеидзе, который стал их своеобразным духовным патроном. Ему они писали о своей деятельности, с ним делились замыслами, к нему обращались как к арбитру в идейных спорах. Эстонские евразийцы активно знакомили с идеями Федорова лиц из своего окружения, в 1934 г. собирались издавать федоровскую газету на манер «Своего пути» (из-за отсутствия средств издание не было осуществлено), а в 1935 г. выступили с идеей издания федоровского сборника (вдохновляющим фактором стал для них выход 2 выпуска «Вселенского Дела», где среди прочих материалов была помещена статья С. И. Чуева «Человек и природа»). Примкнувший к евразийцам в 1934 г. Николай Александрович Макшеев, по поручению эстонцев, поставил вопрос об этом издании перед Пражской евразийской группой, в 1930-е гг. наиболее авторитетной в движении и курировавшей евразийство в Эстонии. Письмо Макшеева от 1—2 января 1936 г. обсуждалось на заседании евразийского семинара, но П. Н. Савицкий, опасавшийся, что издание подобного сборника будет воспринято как подобный союз евразийства и федоровства, заявил: «Сплав ЕА с федоровством тактически невозможен, это значит лишиться Трубецкого; кроме того, есть ряд ЕА групп, где к федоровству нет никакого отношения, в других группах — скорее отклоняющее отношение. Это значило бы внести раскол в ЕА среду, т. е. сделать прямо обратное идее Федорова. Не очень тактически правильно издавать дискуссионный сборник, т. е. сосредоточивать внимание на вопросе, органически не слитном с ЕА. Федоров не менее интересен, чем Хомяков, Достоевский, можем брать у него, как и у них. <...> Может быть, лучше, что эстонская группа издала бы сборник без нашего участия как сборник эстонской группы» (ГАРФ. Ф. 583. Оп. 1. Ед. хр. 469. Л. 93, 94).

В 1938 г. группа, вошедшая в контакт с прозаиком Владимиром Ефимовичем Гущицом, издала первую книгу сборника «Поток Евразии» (см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 76). Готовили к печати вторую книгу, однако события лета 1940 г. стали концом евразийства в Эстонии. Многие члены группы были репрессированы и погибли в лагерях.

¹ П. Н. С. — П. Н. Савицкий. *Антиповы* — А. П. Антипов (см. примеч. 9 к докладу Чхеидзе о философии Федорова на евразийском семинаре) и его жена Мария Степановна Антипова.

² Речь идет о книге Г. Н. Полковникова «Диалектика истории» (Прага, 1931).

³ ПЦКЕО — Президиум Центрального комитета евразийской организации.

⁴ Концепция «идеократического интернационала» возникла в евразийстве в конце 1920-х — начале 1930-х гг.: объединение государств-материков и населяющих их больших и малых народов мыслилось здесь как путь к всеземному единству, открывающему новую творческую эру истории. К. А. Чхеидзе, активно поддерживавший эту концепцию, пе-

реосмыслил в ее духе само понятие «месторазвитие», расширяя его до планетарных масштабов: «Человечество, занимающее поверхность земного шара, представляет собою объект геополитического исследования. Причем в этом случае месторазвитием будет весь земной шар, а субъектом истории — все человечество» (Чхеидзе К. А. Из области русской геополитики // Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. Кн. VII. Париж, 1931. С. 109). Ставил Чхеидзе и вопрос о задачах рода людского, осознающего свою планету как месторазвитие, и решал его, прямо опираясь на Федорова: «Интегральное изучение и освоение» земного шара, регуляция «его природы, его сил» (Там же).

⁵ Речь идет об отдельном оттиске главы «Целостный идеал», входящей в книгу Сетницкого «О конечном идеале» (Харбин, 1932).

⁶ О статье В. Чухнина «Время, культура и тело» см. примеч. 4 к статье В. Куликова «Религия и наука».

⁷ Речь идет о статье В. А. Пейля «Когда мы, мертвые, воскреснем?.. (К 30-летию со дня смерти мыслителя Н. Ф. Федорова)», напечатанной под псевд. «В. Орг.» в газете «Старый нарвский листок» 21 декабря 1933 г.

⁸ В газете «Таллинский русский голос» 31 декабря 1933 г. (№ 60) было напечатано «Письмо в редакцию следующего содержания: «М<илостивый> Г<осударь>, г<осподин> Редактор. Разрешите через Вашу уважаемую газету выразить сердечную благодарность О. Филомафитскому, С. Г. Снеткову, А. Я. Яковлеву, С. Данилову, Н. Полякову, певчим и всем присутствовавшим на панихиде по проповеднику-мыслителю, автору «Философии Общего Дела» Николаю Федоровичу Федорову, состоявшейся в Кохтла-Ярве 24 декабря в память 30-летия со дня его кончины. Евразийцы. 27. XII. 33».

⁹ Речь идет об издании: *Алексеев П. Н., Ильин В. Н., Савицкий П. Н.* О газете «Евразия» (Газета «Евразия» не есть евразийский орган). Париж, 1929.

¹⁰ См. примеч. 6 к протоколу евразийского совещания.

¹¹ Лк 12:31; 17:21.

¹² Цитату из IV части «Вопроса о братстве» Снетков приводит по II выпуску работы Горского «Федоров и современность» (С. 35).

¹³ Текст записки см. в антологии выше.

¹⁴ *Рерих Н. К.* Пути благословения. New York; Paris; Riga; Harbin: Алатаас, 1924. С. 144—145.

¹⁵ В. А. Простосердов.

¹⁶ В. А. Пейль.

¹⁷ О реакции пражской евразийской группы на письмо Н. А. Макшеева см. преамбулу. На тезис эстонцев о том, что надо сохранить Федорова за евразийством, П. Н. Савицкий ответил: «Неверно утверждение, что нельзя отдавать федоровство другим, ведь были и есть федоровцы не евразийцы, критиковавшие ЕА. Будут федоровцы чистые и пошедшие за ними на буксире евразийцы» (ГАРФ. Ф. 583. Оп. 1. Ед. хр. 469. Л. 94).

¹⁸ И. С. Белецкого.

¹⁹ 19 мая 1935 г. Н. А. Сетницкий и Н. В. Устрялов, с которыми Чхеидзе состоял в регулярной переписке, уехали из Харбина в СССР, в результате чего связь с ними прервалась.

²⁰ В. Е. Гущик.

²¹ Речь идет о первом выпуске сборника «Поток Евразии». Статья Чуева в сборник не вошла.

Н. В. Устрялов

Проблема прогресса

Печатается по: Устрялов Н. В. Проблема прогресса. Харбин, 1931.

¹ Цитата из работы Федорова «Супраморализм» (*Философия общего дела*. I, 419—420; Федоров. I, 404).

² Цитата из I части «Вопроса о братстве...» (*Философия общего дела*. I, 22—23; Федоров. I, 53).

³ Неточная цитата из работы «Самодержавие» (*Философия общего дела*. I, 364; Федоров. II, 12).

Из переписки Н. В. Устрялова и К. А. Чхеидзе

Печатается по: ГР. I. 3. 37; ГАРФ. Ф. 5911. Оп. 1. Ед. хр. 78.

Переписка К. А. Чхеидзе с Н. В. Устряловым началась в 1930 г. и длилась до момента отъезда Устрялова из Харбина в Россию в мае 1935 г.

¹ Здесь и далее Н. А. С. — Н. А. Сетницкий. Речь идет о его книге «О конечном идеале» (Харбин, 1932).

² О П. С. Боранецком и журнале «Третья Россия» см. комментарий к переписке Боранецкого и Чхеидзе.

³ Статью «Судьба Европы», печатавшуюся в № 3 журнала «Россия» за 1924 г., Устрялов цитирует по второму изданию сборника своих статей «Под знаком революции» (Харбин, 1927), указывая в скобках страницы издания.

⁴ См. примеч. 4 к переписке Боранецкого и Чхеидзе.

⁵ Николай Александрович Сетницкий.

⁶ См. ниже письмо Боранецкого Чхеидзе от конца апреля 1932 г.

⁷ Чхеидзе цитирует статью Устрялова «Судьба Европы» также по второму изданию сборника «Под знаком революции».

⁸ О М. М. Тарееве см. примеч. 41 к работе Горского «Федоров и современность»: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 1081—1082.

⁹ Чхеидзе послал Устрялову свою статью «Комментарий к Маяковскому», вошедшую в сборник его статей «На литературные темы» (Прага, 1932. С. 13—34). В начале статьи Чхеидзе ссылаясь на статью Устрялова «Религия революции», напечатанную в декабре 1920 г. в харбинском журнале «Окно» и затем включенную в сборник «Под знаком революции».

¹⁰ Вероятно, речь идет о книге П. Н. Савицкого «Месторазвитие русской промышленности» (Берлин, 1932).

¹¹ В статье «Комментарий к Маяковскому» Чхеидзе дал анализ темы смерти и бессмертия в творчестве Маяковского, затронув и проблему перекличек с Федоровым. По этому поводу Н. А. Сетницкий, получивший статью через Устрялова, писал: «Статью о Маяковском я прочел. Конечно, для утверждения о том, что он читал “Вселенское дело”, оснований нет, но что он его видел и мог видеть, то это очень вероятно (это могло быть у Брюсова и других). Но кроме того он знал о всех этих делах и более непосредственно с 1921 года от братьев Шманкевичей, которые общались с А. К. Горн <остаевым>. Помнится, однако, что они отмечали,

что по поводу разговоров на федоровские темы он гаерствовал довольно безобразно. Но, конечно, это не обозначает того, что он ничего не усвоил из него» (письмо от 28 декабря 1932 г. — *ФР.1.3.37*). В другом письме, откликаясь на сообщение Чхеидзе о его докладе «О современной русской литературе» (см. примеч. 12), Сетницкий замечал: «Особенно приятно мне слышать (читать) о Вашей предполагаемой работе по литературе. — Этим вопросом особо и усиленно занимался А. К. Горн<остаев>. Ваша схема совпадает с его построениями до мелких деталей и слов. Не знаю только, включил бы он в нее Маяковского так близко к центральному звену» (письмо от 11 января 1933 — *ФР.1.3.37*).

¹² Речь (доклад), о котором говорит Чхеидзе, был прочитан им в Праге на открытии Кружка по изучению современной русской литературы 20 декабря 1932 г. Исправленную стенограмму доклада «О современной русской литературе» Чхеидзе поместил в сборнике своих статей «На литературные темы» (Прага, 1932). Чхеидзе писал о литературе как искании и творчестве идеала, о стремлении русской классики найти «идеальный образ человеческого общежития» и «идеальный образ — “проект” — человека, каким он должен быть»; подчеркивал, что эта воля к идеалу сохраняется и в советской литературе (Указ. соч. С. III).

¹³ Стенограмма этого доклада печатается ниже.

¹⁴ В письмах Сетницкому Чхеидзе неоднократно просил его прислать свою фотографию, однако Сетницкий игнорировал его просьбу. В конце концов он выслал ему коллективную фотографию профессоров и преподавателей Юридического факультета в Харбине (см.: *Сетницкий*, 392).

¹⁵ Точка опоры (*нем.*).

^{15a} Николай Николаевич *Трифонов* — философ, преподаватель Политехнического института и Юридического факультета в Харбине. Статья «Смерть В. Маяковского. Психологический анализ некоторых мотивов творчества поэта» была упомянута в Т. IX Известий Юридического факультета (Харбин, 1931. С. 356) как готовящаяся к печати.

¹⁶ Книга Б. П. Вышеславцева «Этика преображенного Эроса» вышла в Париже в издательстве YMCA-Press в 1931 г.

¹⁷ Сергей Иванович *Метальников* (1870—1946) — биолог, основоположник психонейроиммунологии, занимался проблемами старения (обосновал тезис о бессмертии клетки). В 1920 г. эмигрировал во Францию, возглавлял лабораторию в Институте Пастера в Париже. В книге «Проблема бессмертия и омоложения в современной биологии» (Берлин, 1924) С. И. Метальников на основе целого ряда научных данных приходил к выводу о том, что смерть в природе не изначальна, возникла на определенном этапе эволюции и, являя собой «огромное индивидуальное зло», должна быть преодолена человечеством. С. И. Метальников предлагал создать «специальное исследовательское учреждение» — «институт экспериментального исследования старости и смерти», в котором эта задача решалась бы «коллективной работой многих ученых» (Указ. соч. С. 136, 170).

¹⁸ Устрялов послал Чхеидзе свою статью «Пути Синтеза (К познанию нашей эпохи)» (вошла в его сборник статей «Наше время»: Шанхай, 1934. С. 61—115).

¹⁹ Н. В. Устрялов был автором обширной статьи «Этика Шопенгауэра», напечатанной в «Известиях Юридического факультета» (Т IV. Харбин. 1927. С. 235—283); отд. отт.: Харбин, 1927.

²⁰ Н. В. Устрялов ссылается на книгу П. И. Новгородцева «Об общественном идеале» (1917).

²¹ Несмотря на столь категоричное заявление, отстаивающее старые позиции, точка зрения Устрялова в тексте статьи «Пути синтеза» и по отношению к проблеме «исторического оптимизма», и по отношению к Федорову, была вовсе не столь непримиримой (см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 81—82).

²² Н. В. Устрялов ссылается на отдельный оттиск своей статьи «Проблема прогресса» (*Устрялов Н. В.* Проблема прогресса. Харбин, 1931. 38 с.), имея в виду следующий текст: «Каждая эпоха имеет свою душу. Каждая эпоха знает свой прогресс и свой регресс. И все эпохи, *полно-та времен* — вот образ торжествующего бытия: “что есть, что было, что грядет вовеки...” Как в океане волны вздымаются и падают, так и в истории, творя свою драму, плещется в вечность раздробленный временем, пространством и категориями, воплощенный человеческий дух. И в лучах Всеединства брызги рассеянных ценностей играют сияющей радугой» (Указ. соч. С. 18—19).

²³ Работа о Субъект-субъектном отношении была дипломной работой К. А. Чхеидзе.

²⁴ Подобная реплика К. А. Чхеидзе в адрес «Философии общего дела» несправедлива: преобразование духовно-телесного состава человека составляет у Н. Ф. Федорова «необходимое условие» бессмертия и воскрешения. По всей видимости, представление о том, что Федоров предлагает «бессмертия и воскрешения без преобразования» сложилось у Чхеидзе под влиянием Г. В. Флоровского, в семинаре которого по истории философии он занимался в период учебы на Русском юридическом факультете. Впрочем, данное обвинение могло быть произнесено Чхеидзе, так сказать, в рендант Устрялову, так как в письмах другим своим корреспондентам, с интересом относящимся к идеям Федорова (эстонским евразийцам А. К. Прейвальцу, С. И. Чуеву, И. С. Снеткову), а тем более Н. А. Сетницкому, он, развивая идею преобразования мира и человека, всегда ссылается именно на Федорова.

Из переписки П. С. Боранецкого и К. А. Чхеидзе

Печатается по: ГАРФ. Ф. 5911. Оп. 1. Ед. хр. 13.

Петр Степанович *Боранецкий* (ок. 1900 — не ранее 1965) — философ, публицист. Перейдя в конце 1920-х гг. советскую границу, обосновался в Париже, выступив в качестве лидера группы народников-мессианистов. Отталкиваясь от идеологии большевизма, провозглашал необходимость нового конструктивного этапа Революции, призванной вывести Россию, а за ней и все человечество, в «эру подлинной Пореволуционности, эру Мира, Свободы и Строительства новых высших форм жизни». Движущую силу «Третьей национальной Народной революции» видел в крестьянстве, «целинной, органически мощной стихии», противостоящей ломпенизированному, опустошенному и разложившемуся пролетариату, продукту «западно-европейской капиталистической цивилизации». В 1932—1939 г. издавал журнал «Третья Россия», «орган исканий нового синтеза». В отличие от представителей других пореволуционных течений 1920—1930-х гг. — евразийцев, новгородцев, национал-макси-

малистов, основывавших свое видение третьего, некоммунистического и некапиталистического, пути России на христианстве и традициях русской религиозно-философской мысли (идеи богочеловечества, активного христианства, истории как «работы спасения»), — Боранецкий полагал этот путь в разрыве с христианской традицией, с его точки зрения, безнадежно отжившей, дискредитировавшей себя в истории, неспособной дать человеку план и проект созидательного действия. В противовес «теологическому мирозерцанию», которое воспитывает человека-раба, лишает его уверенности в собственных силах и обещает рай только в потустороннем бытии, лидер «Третьей России» выдвигал новое прометеевское, титаническое мирозерцание, одушевленное пафосом человека-творца, организующего мир и историю.

Об отношении Боранецкого к идеям Федорова см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 82; *Философский контекст*, 350—351; *Hagemester*, 448—453. Расширенную публикацию переписки Боранецкого и Чхеидзе см.: Диаспора. Вып. VII. М., 2005. С. 437—486.

¹ В предыдущем письме Боранецкий предлагал Чхеидзе писать для журнала «Третья Россия».

² Выпады против евразийства в первом номере «Третьей России» содержались как в программной декларации «От группы Народников-мессиянистов» (здесь евразийству был предъявлен упрек в сочетании «православия и чекизма»), так и в статье Боранецкого «Новый класс или новый народ спасет мир?», нападавшей на «церковнический “мессианизм” евразийцев», не желающих, по мнению автора, отдать себе отчет в том, что «современный великий кризис человечества на последней духовно-культурной глубине своей <...> есть кризис христианства», неспособного более править историей (Третья Россия. 1932. № 1. С. 31).

³ На указанных Чхеидзе страницах Боранецкий предлагал «*третье синтетическое* решение изначальной и трагической русской антиномии самобытности и западничества», призывая не только к «творческому преодолению дореволюционной и революционной России», но и к «органическому вмещению, синтезу того лучшего, положительного, что было в первой и второй России». Данная позиция прямо перекликалась с позицией евразийства, так же как и высказанный далее тезис о том, что чаемое примирение и «синтетическое единство» Востока и Запада осуществится именно «на почве русской евроазиатской территории» (Там же. С. 6, 7).

⁴ Чхеидзе имеет в виду статью Боранецкого «В поисках нового мирозерцания» (Третья Россия. 1932. № 1. С. 63—68), в которой выдвигалась идея активности человечества в истории, призванной стать путем к «Совершенному Обществу», к «Царствию Божию на земле». Следует сказать, что проповедуемая Боранецким религия «Становящегося Бога», которая «учит людей не смирению», а «трансцендентной гордости» и демонстративно отталкивается от христианства, более близка богостроительству Горького, Луначарского и Богданова, нежели «философии общего дела» Н. Ф. Федорова: последняя содержит в себе качественно иные акцепты, выступая не за гордынное возвеличение автономного человечества, а за его служение «делу Божию», за сотрудничество божественных и человеческих энергий в деле спасения.

⁵ Чхеидзе имеет в виду свою переписку с Сетницким.

⁶ В письмах Боранецкого Чхеидзе, так же как и в его статьях, присутствует двойное написание его фамилии: «Боранецкий» и «Баранецкий».

⁷ В 1950—1960-е гг. Боранецкий выпустил несколько книг, излагающих основы его прометеистского мировоззрения и вобравших в себя все те главные темы, на которые он писал в журнале «Третья Россия»: «Философия техники. Техника и новое миросозерцание» (Париж, 1947), «Ценность и человек. Принцип сохранения ценности» (Париж, 1948), «О достоинстве человека. Основания героической этики» (Париж, 1950), «Религия, материализм и прометеизм. Основания синтетического миросозерцания» (Париж, б/г), «О самом важном. Конечное назначение человека» (Париж, 1956), «Основные начала. Онтология творческого миросозерцания» (Париж, б/г), «Социальный идеал. Основы социальной философии» (Париж, 1965).

⁸ Неточная цитата из: 1 Фес 5:21.

⁹ Речь идет о докладе Боранецкого «В поисках третьей России» на заседании общества «Зеленая лампа», состоявшемся 19 апреля 1932. В прениях по докладу приняли участие В. С. Варшавский, З. Н. Гиппиус, Д. С. Мережковский, Г. П. Федотов, Б. Ю. Поплавский и др.

¹⁰ Речь идет о письме Боранецкого Чхеидзе от конца апреля 1932 (см. выше).

¹¹ Речь идет о статье Боранецкого «О новом жизненном идеале» (Третья Россия. № 2. С. 47—60), ставшей очередным изложением прометеистской системы идей идеолога «Третьей России». Резко критикуя христианство, Боранецкий настаивал на том, что только прометеизм стремится к «царству Божию на земле» к «творческому преображению мира». Чхеидзе, которому была близка идея преображающей активности человека в истории, в то же время резко возражал против трактовки христианства в статьях Боранецкого. По его убеждению, представление о христианстве как о религии пассивной и нетворческой, зовущей прочь от мира и жизни, хотя и сложилось во многом под влиянием «исторического христианства», подчас, действительно, этим грешившего, в реальности не соответствует истинному содержанию «благой вести» Христа, которое не только не претит историческому деланию человечества, но напротив, оправдывает и озаряет его светом конечного идеала.

¹² Мф 5: 48.

¹³ В статье «О новом жизненном идеале» Боранецкий, выдвигая идею «организации Истории как победы над временем», писал: «каждый акт творчества, труда есть акт Воскрешения. Этот второй момент напоминает <...> идею Федорова, идею Воскрешения — несомненно, наиболее современную русскую идею. Но дело в том, что на почве христианского теологического миросозерцания Федорова эта идея и не нужна, потому что, согласно этому миросозерцанию, уже было воскресение Христа и преодоление им смерти» (Третья Россия. № 2. С. 59). Упомянул Федорова Боранецкий и в декларации «От группы народников-мессианистов» (Третья Россия. № 1. 1932. С. 13), выдвигая задачу построения нового миросозерцания, идею «Третьего Завета», к чему, по мысли Боранецкого, шли и Блок, и Федоров, и Достоевский, и Бердяев, и Мережковский, и Толстой, но не смогли выйти за рамки христианства.

¹⁴ В финале статьи «О новом жизненном идеале» Боранецкий обвинял Федорова в натурализме, в «грубо позитивистическом способе трактовки»

ния» идеи Воскрешения, «при котором от нее отдает подобием какого-то промышленно-технического предприятия, безвкусной фантастикой в духе романов Ж. Верна» (Третья Россия. № 2. С. 60). К. А. Чхеидзе, по всей видимости, недалек от истины, подозревая, что подобные упреки Федорову Боранецкий делает «с чужого голоса». Из парижского окружения Боранецкого о «натурализме» Федорова писал и говорил Н. А. Бердяев, в семинаре которого регулярно принимал участие идеолог «Третьей России» (см.: *Бердяев Н. А. Религия воскрешения. («Философия общего дела» Н. Ф. Федорова) // Русская мысль. 1915. № 7; Pro et contra. Кн. 1. С. 437, 441—443).*

¹⁴ Речь идет о статье Г. П. Федотова «Пореволюционная пресса» (Новый Град. 1933. № 6. С. 88—90), негативно оценивавшей «прометеистское» миросозерцание Боранецкого: «свобода от христианской этики развязывает руки откровенному политическому аморализму», «мессианизм, оторванный от христианства, теряет свой последний смысл» (Там же. С. 90).

¹⁵ Статья Боранецкого о федоровстве («О юродивых чудачествах федоровства и о замысле преодоления смерти») появилась только в 1938 г. в № 8 журнала «Третья Россия». В ней Боранецкий окончательно и бесповоротно противопоставил свое «титаническое миросозерцание», утверждающееся принципиально вне христианства, воскресительному учению Федорова, стоящему на почве «теологического сознания», федоровскому «культу прошлого» «пафос и откровение о будущем», «воскрешению предков» — «рождение Человека».

¹⁶ Речь идет об открытом заседании «Кружка идеологических исканий при “Третьей России”», состоявшемся 13 июня 1934 г. Заседание было посвящено дискуссии на тему «“Федоровство” и современный пафос преобразования мира. Проблема нового миросозерцания (к ликвидации марксизма в России)». Вступительное слово на этом заседании произнес П. С. Боранецкий (Русское зарубежье. Хроника научной, культурной и общественной жизни. 1920—1940. Т. 1. М., 1995. С. 589).

¹⁷ Речь идет о статье «Fedoroviana Pragensia», напечатанной во втором сборнике «Вселенское Дело» (см. ее в разделе «Из истории “Вселенского Дела”»).

¹⁸ См. ниже публикацию «Из истории Fedoroviana Pragensia» и комментарии к ней.

Из переписки Ю. А. Ширинского-Шихматова и К. А. Чхеидзе

Печатается по: ГАРФ. Ф. 5911. Оп. 1. Ед. хр. 84.

Юрий Алексеевич *Ширинский-Шихматов* — князь, лидер движения национал-максималистов. В 1931—1932 г. издавал в Париже журнал «Утверждения», «орган объединения пореволюционных течений» (см. примеч. 13 к статье Сетницкого «Евразийство и пореволюционники»). Один из основателей и руководитель русского Пореволюционного Клуба в Париже, открытого в 1932 г. Погиб в нацистских лагерях.

Обмен письмами между Ю. А. Ширинским-Шихматовым и К. А. Чхеидзе имел место в июне 1934 г. Хотя поводом к нему послужило конкретное обстоятельство: Чхеидзе, по просьбе Н. А. Сетницкого, выслал Ширин-

скому-Шихматову экземпляр сборника «Вселенское Дело» и Ширинский-Шихматов откликнулся благодарственной открыткой, — обращаясь к главе утвержденных, Константин Александрович имел в виду гораздо более общую цель: содействовать конструктивному диалогу пореволюционников, а в качестве первого шага на этом пути привлечь Ширинского-Шихматова к заочному участию в евразийском совещании, которое должно было состояться в Праге в июле 1934 г.

¹ В сборнике «Вселенское Дело» (Вып. 2. 1934) была помещена статья К. А. Чхеидзе «Проблема идеократии».

² Четвертая книга альманаха «Утверждения» в печати так и не появилась. В анонсе ее содержания, помещенном в № 5 журнала «Завтра», отзыв о «Вселенском Деле» представлен не был.

³ Объединенный Клуб пореволюционных течений был создан весной 1933 г. в Париже при редакции журнала «Третья Россия» по инициативе П. С. Боранецкого с целью «создать широкую трибуну для пропаганды пореволюционной идеологии» (Объединенный Клуб пореволюционных течений // Свершения. 1934. № 1, 8 апр. С. 4). В заседаниях клуба помимо сотрудников «Третьей России» принимали участие члены парижской евразийской группы (Н. Н. Алексеев, Б. Г. Шварц и др.), представители Украинского Пореволуционного Течения, журнала «Новый Град» и др. Клуб противостоял Пореволуционному клубу, в свое время созданному Ю. А. Ширинским-Шихматовым при редакции «Утверждений».

⁴ Речь идет о японско-китайском конфликте.

⁵ В первом и единственном номере газеты «Свершения. Орган пореволюционной мысли и пореволюционного действия», что стал плодом сотрудничества народников-мессианистов и евразийцев, в разделе «Политический блокнот», освещавшем, среди прочего, ситуацию «на русском политическом эмигрантском фронте», было помещено следующее, довольно едкое, сообщение: «В качестве факта, весьма отрадного, мы хотим отметить поворот, наметившийся в деятельности возглавляемого Ю. Н. Ширинским-Шихматовым Пореволуционного Клуба. В листовке, раздаваемой на одном из недавних собраний Клуба, были, наконец, раскрыты карты и упразднены анонимы. Оказывается, и сам этот клуб, и журнал, и все те “Завтра” многочисленные “группировки”, которые “примыкали” и составляли “коалиции” на мифическом съезде пореволюционных течений, являются ничем иным, как группой “национал-максималистов”. Давно бы так. По крайней мере теперь ясно, с кем мы имеем дело, а ясность всегда лучше, чем нарочитое пускание тьмы» (Свершения. 1934. № 1. 8 апр. С. 6).

⁶ См. преамбулу к фрагментам «Из протокола евразийского совещания (Прага, июль 1934 г.)».

⁷ Речь идет о евразийском съезде, состоявшемся в сентябре 1931 г. в Брюсселе. На съезде была утверждена платформа посткламарского евразийства.

⁸ Речь идет о письмах Н. В. Устрялова и Н. А. Сетницкого к К. А. Чхеидзе (Н. В. Устрялова — от 17 апреля, 15 мая и 19 июня 1934; Н. А. Сетницкого — от 16 мая 1934), фрагменты которых, содержащие оценку евразийства, были зачитаны на первом заседании Евразийского совещания 7 июля 1934 г. (см.: Протокол совещания наличных в Праге

членов Президиума ЦК с представителями Пражской БА группы // Евразийские тетради. № 4. Прага, 1934. С. 2).

⁹ Весной 1933 г. Ю. А. Ширинский-Шихматов выступил с инициативой созыва в Париже 8—9 июля 1933 г. Съезда Представителей Пореволюционных течений, организаций и группировок для выработки общей идеологической программы, создания «Объединения Пореволюционных Течений». За неделю до Съезда — 1—2 июля — предполагалось провести Совещание пореволюционеров, которое, будучи нацелено на дружеское, неформальное общение представителей разных течений и группировок, должно было «подготовить почву для будущего объединения» (Завтра. № 4. Париж. 15 октября 1933. С. 3). Однако инициатива главы национал-максималистов, претендовавшего на лавры лидера пореволюционной эмиграции, встретила негативную реакцию среди многих пореволюционников, и Совещание не было проведено перед Съездом (который в конечном итоге состоялся 1—2 июля и в значительной части состоял из членов группы Ширинского), а перенесено на конец 1933 г. Текст упоминаемой Чхеидзе записки Пражской евразийской группы к Совещанию пореволюционеров разыскать не удалось.

¹⁰ Записки к Евразийскому совещанию Ю. А. Ширинский-Шихматов так и не прислал. На первом заседании совещания среди других писем, поступивших в адрес Пражской евразийской группы, было зачитано письмо Ширинского-Шихматова от 23 июня 1934.

Из переписки В. А. Куликова и К. А. Чхеидзе

Печатается по: ГАРФ. Ф. 5911. Оп. 1. Ед. хр. 43.

Владислав Александрович *Куликов* — богослов, друг К. А. Чхеидзе, член Парижской евразийской группы. В 1928—1933 гг. учился в Православном Богословском институте в Париже, занимаясь в семинаре С. Н. Булгакова. В письме Н. А. Сетницкому от 5—6 марта 1933 г. Чхеидзе так характеризует его: «Он — евразиец. Пришел к нам в году 1925 или 26-ом не от политики, не от экономики, но от духа. Он — прирожденный идеократ. Лет ему немного больше, чем мне, т. е. 36—37. В 1928 году пережил большую личную драму, и это еще сильнее подвинуло его к тому, о чем он мечтал уже давно: к поступлению в Богословскую Академию. Мы устроили ему переезд в Париж, и вот он уже три года подряд занимает должность старосты Академии, выдающийся студент, словом — оправдывает надежды» (ФР. I. 3. 27). В 1930-е гг. интересовался идеями Федорова, для второго сборника «Вселенское Дело» написал статью «Религия и наука». В 1954 г. принял священство. Служил в Бельгии. С 1954 по 1957 гг. был настоятелем Свято-Троицкого храма в г. Шарлеруа, затем был переведен в г. Льеж.

¹ Это письмо В. А. Куликова К. А. Чхеидзе неизвестно.

² О проблеме «адских мук» В. А. Куликов писал магистерскую диссертацию.

³ Первая статья — «Николай Федорович Федоров» — была опубликована на чешском языке в журнале «Обозрения литературы и искусства» (*Čheidze K. A. Nikolaj Fedorovič Fedorov // Rozhledy po literatuře a umění.*

1932. № 12). Чхеидзе называл в ней Федорова зачинателем «новой, возникающей эпохи, смысл которой в неудержимом стремлении человечества познать и преобразовать вселенную: в том, чтобы человечество, руководствуясь некоторой высшей идеей, овладело бы стихиями и силами Космоса и организовало бы их», подчеркивал значение идей Федорова для современной России: в ней идет строительство нового мира, и это строительство провалится, если по-прежнему будет основываться лишь на узкой идеологии марксизма, не усвоив себе тех сверхцелей и сверхзадач, которые поставлены автором «Философии общего дела» (рус. текст — *FP*. I.3.27). Что касается второй статьи, то какую именно статью имеет в виду Чхеидзе, не установлено.

⁴ Чхеидзе послал С. Н. Булгакову книгу Сетницкого «О конечном идеале» и работу Горского (под псевд. «А. К. Горностаев») «Рай на земле. К идеологии творчества Ф. М. Достоевского. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров» (Харбин, 1929).

⁵ Контекст, в котором Флоровский сделал это высказывание, Чхеидзе обрисовал в письме Сетницкому от 5—6 марта 1933 г.: «В 1929 году, в Париже, когда происходил раскол между нами, “основным” е<вр>а<зийством>, и кламарцами, Флоровский уже занимал кафедру патристики в Богослов<ском> Институте, <...> мы имели продолжительную беседу: о Розанове и Федорове. Флоровский бранил Розанова. Меня в те времена привлекала мысль Розанова о святости человеческого тела, в котором обитает Дух Божий... А так как Сувчинский эквилибировал в то время Философией О<бщего> Дела, то естественно разговор перешел на Федорова. Вот тогда-то Георгий Васильевич и сказал, что, хотя Розанов и еретик, и так далее, но что Федоров — опасный, опаснейший еретик. Что Розанов сравнительно с Федоровым — просто игрушка» (*FP*. I.3.27). Об отношении Г. В. Флоровского к идеям Федорова см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 35—37, 1100—1101.

⁶ Речь идет о книге Чхеидзе «Страна Прометея» (рус. изд.: Шанхай, 1932; чеш. пер.: *Šcheidze K. A. Země Prometheova. Praha, 1933*).

⁷ Имеется в виду отзыв Бердяева о книге Горского «Рай на земле» (Путь. 1929. № 19). «Правда Федорова и федоровства, — писал Бердяев, — прежде всего в том, что они не ограничивают христианство делом личного потустороннего спасения, что они видят в христианстве и дело социальное, космическое». В то же время философ указывал на недооценку у Федорова идеи страдания и Голгофы, подчеркивал, что «творческое дело человека на земле не может быть исчерпано воскрешением, оно многообразнее и шире» (Указ. соч. С. 117).

⁸ Г. В. Флоровский.

⁹ Речь идет о книге В. А. Кожевникова «Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения...» (М., 1908). В Харбине эта книга переиздана не была.

¹⁰ Речь идет о направленных в адрес Н. А. Бердяева и С. Н. Булгакова официальных письмах Народного музея в Праге об открытии архивного собрания *Fedoroviana Pragensia*.

¹¹ Чхеидзе предлагал В. А. Куликову написать статью для II выпуска сборника «Вселенское Дело».

¹² Рассуждение о вечности как о «бане с пауками» принадлежит не Кириллову, герою романа Достоевского «Бесы», а Свидригайлову, герою «Преступления и наказания».

¹³ Речь идет о книге Н. А. Сетницкого «О конечном идеале» (Харбин, 1932).

¹⁴ Речь идет об о. Кассиане (Безобразове), епископе, русском православном экзегете, переводчике Нового Завета, одном из основателей и профессоров Православного Богословского института в Париже. *Владыка Митрополит* — митр. Евлогий (Георгиевский) (см. примеч. 23 к подборке «Из материалов следственных дел А. К. Горского 1927 и 1929 гг.).

¹⁵ Член парижской евразийской группы.

¹⁶ Речь идет о В. Н. Ильине.

¹⁷ Речь идет о статье К. А. Чхеидзе «Проблема идеократии» во втором сборнике «Вселенское Дело».

^{17a} Еф. 11:14.

¹⁸ «О Троице» — трактат бл. Августина, оказавший значительное влияние на западное богословие.

¹⁹ Речь идет о статье В. А. Куликова «Религия и наука» во втором сборнике «Вселенское Дело» (см. ее в разделе «Из истории “Вселенского Дела”»).

²⁰ Речь идет о публикации: о. Алексей Б. «Аз есмь хлеб животный» (Проповедь священника в Советской России)//Путь. 1934. №42 (текст см. в разделе «Голоса из Советской России»).

²¹ Речь идет о П. Н. Савицком.

²² *Г. А. Вендт* — евразиец, студент Православного Богословского института в Париже.

Краткая стенограмма доклада К. А. Чхеидзе
«Организация жизни по Н. Федорову»

Печатается по: ФР.1.3.27.

Доклад К. А. Чхеидзе «Организация жизни по Н. Ф. Федорову» был прочитан 8 февраля 1933 г. на заседании Русского философского общества при Русском народном университете в Праге (объявление о докладе см.: Дневник. Информационный орган русской колонии в ЧСР, 3 февраля 1933, №52). Стенограмма доклада и прений была прислана К. А. Чхеидзе Н. А. Сетницкому в письме от 27 февраля 1933 (ФР.1.3.27).

Как сообщал Чхеидзе Сетницкому, на докладе присутствовало около 20 человек (письмо от 19 марта 1933//Там же).

12 февраля Чхеидзе повторил свой доклад на квартире проф. Н. О. Лосского по приглашению его тещи М. Н. Стоюниной, заинтересовавшейся темой «Федоров и Достоевский» после прочтения в 1932 г. книги Горского «Рай на земле» (М. Н. Стоюнина лично знала чету Достоевских и особенно дружила с женой писателя Анной Григорьевной). Сообщая об этом чтении, Чхеидзе писал Сетницкому: «В воскресенье 12-го теща Лосского, известная М. Н. Стоюнина, пригласила меня прочитать мой доклад о Н. Ф. Ф. вторично “для меня”, как она сказала. А оказалось, что собралось целое общество. <...> М. Н. Стоюнина и Н. О. Лосский сообщили мне, что одно чешское религ<иозно>-философ<ское>-общ<ест>во намерено пригласить меня читать о Н. Ф. Ф. — м<ожет> б<ыть>, еще в марте» (письмо от 14 февраля 1933//Там же).

¹ Источники, которые упоминает здесь Чхеидзе: книга А. К. Горского «Рай на земле», работа В. Л. Комаровича (см. примеч. 15 к подборке

«Из материалов следственных дел А. К. Горского 1927 и 1929 гг.»), текст доклада Р. В. Плетнева «Из истории русского утопизма (Н. Ф. Федоров и Ф. М. Достоевский)», прочитанный им 11 декабря 1929 г. в Русском народном университете в Праге (был передан Плетневым Чхеидзе) и рецензию С. И. Гессена на книгу «Die Urgestalt der Bruder Karamasoff», в которой было уделено большое внимание статье Комаровича о влиянии идей Н. Ф. Федорова на роман Достоевского «Братья Карамазовы», хотя влияние это Гессен отрицал (машинописная перепечатка рецензии, появившейся в журнале «Современные записки», 1929, № 39, ныне хранится в собрании Fedoroviana Pragensia).

² Чхеидзе ссылается на работу А. К. Горского «Перед лицом смерти: Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров» (Харбин, 1928) и «Воспоминания о Л. Н. Толстом» (Берлин; Пб., 1921) А. М. Горького.

³ Статья А. К. Горского в сб. «Вселенское Дело», Вып. 1, посвященная теме «Н. Ф. Федоров и В. С. Соловьев».

⁴ Статья С. Н. Булгакова о Федорове (см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 391—399).

⁵ Речь идет о статье «В гостях у Верхарна. Из записной книжки» (Русская мысль. 1910. № 8). Брюсов рассказывал в ней о своей встрече с бельгийским поэтом Эмилем Верхарном (1855—1916) в 1909 году. Когда собеседники заговорили об аэропланах и Верхарн сказал: «Я рад, что дожид до завоевания воздуха. Человек должен властвовать над стихиями, над водой, огнем, воздухом. Даже должен научиться управлять самим земным шаром», то Брюсов, «к удивлению Верхарна», сообщил, «что эту мысль у него предвосхитил русский мыслитель, старец Федоров» (Брюсов В. Я. Дневники. Автобиографическая проза. Письма. М., 2002. С. 257).

⁶ Имеются в виду высказывания А. Л. Вольнского о Федорове, приведенные в начале биографии мыслителя, написанной А. К. Горским, и прежде всего знаменитое: «Рождением и жизнью Федорова оправдано тысячелетнее существование России»: *Остромиров А. Николай Федорович Федоров. 1828—1903—1928. Биография*. Харбин, 1928. С. 7.

⁷ Роман Михаила Эммануиловича *Козакова* (1897—1954) «Время плюс время» был опубликован в № 9—11 журнала «Звезда» за 1932 г.

⁸ Цитата из финала поэмы В. Маяковского «Про это» (1923).

⁹ См. примеч. 9, 11 к переписке Чхеидзе и Н. В. Устрялова.

¹⁰ В своем докладе Чхеидзе привел ссылку из письма к нему Н. А. Сетницкого от 28 декабря 1932 г., где речь шла о разговорах Маяковского с братьями Шманкевичами и о близости прометеистской позиции Маяковского и установок биокосмистов (ФР. I. 3. 37).

¹¹ Об этом Чхеидзе писал в статье «Велимир Хлебников» (*Чхеидзе К. А. На литературные темы*. Прага, 1932. С. 1—12).

¹² Цитата из воспоминаний А. Белого об А. Блоке.

¹³ Статью И. Лукаша см. в данном разделе ниже, заметку А. К. Горского (Горностаева) см. в разделе «Голоса из Советской России».

¹⁴ В своем докладе Чхеидзе привел выдержки из писем к нему эстонских евразийцев-шахтеров С. И. Чуева и И. С. Снеткова, в которых звучала живая, одушевленная реакция на идеи Федорова.

¹⁵ Первый отзыв — митр. Антония (Храповицкого) — был дан в его письме К. А. Чхеидзе от 16—29 февраля 1932 г. Федоров назван здесь «добросовестным и искренним мыслителем», но «пустомелей-фантазером», «которому вскружили голову наши досужие публицисты». Далее

митр. Антоний говорит, что Федорова «хорошо знал лично» (ГАРФ. Ф. 5911. Оп. 1. Ед. хр. 6. Л. 2—2 об.), и это наводит на мысль, что он его с кем-то путает, поскольку никогда Федоров и митр. Антоний (тогда архимандрит, ректор Московской духовной академии) не встречались и даже письмо Федорова митр. Антонию по поводу нравственного толкования догмата о Троице (см. примеч. 30 к переписке Сетницкого и Бердяева) было направлено за подписью Петерсона. Возможно, митр. Антоний смешивает Н. Ф. Федорова с В. П. Федоровым, автором брошюры «Проект общества апологии христианства в России» (Балашов, 1892) (см.: Д., 288—289). Второй отзыв принадлежал философу, проф. И. И. Лапшину и был дан в разговоре с Чхеидзе. Лапшин отозвался о Федорове уничтожительно («какой-то библиотекарь», «графоман», «это его воскрешение мертвых — сплошная чепуха») и отверг всякую возможность его влияния на Соловьева (см. письмо Чхеидзе Сетницкому от 14 ноября 1932 — ГР. I.3.27).

¹⁶ Эту цитату из Гейне Чхеидзе приводит по подборке «Из записной книжки 1926—1927», включенной во второе издание сборника статей Н. В. Устрялова «Под знаком революции» (Харбин, 1927).

¹⁷ Ин 8:32; 1 Кор 15:21.

¹⁸ Мф 22:32.

¹⁹ Джованни Папини (1881—1956) — итальянский писатель и философ.

²⁰ Чхеидзе цитирует с некоторыми неточностями слова Федорова, приведенные в предисловии Н. П. Петерсона к I тому «Философии общего дела» (С. V).

²¹ Речь идет об обсуждавшихся в начале 1930-х гг. в советской и мировой печати проектах поворота течения Гольфстрима с целью растопить арктические льды и орошения Сахары с целью превратить ее в зеленеющий оазис.

²² Георгий Михайлович Катков (1903—1985) — русский философ, историк и публицист, научный секретарь и хранитель Брентановского архива (до 1931 г.), преподаватель Немецкого университета.

²³ Егор Егорович Лазарев (1855—1937) — русский политический деятель, член ЦК партии эсеров, член 2-й Государственной думы, издатель журнала «Воля России».

²⁴ Семен Николаевич Николаев — общественный деятель, член Совета Русского Заграничного исторического архива в Праге, эксперт Ученой комиссии архива, директор Русской библиотеки в Праге.

²⁵ См. примеч. 9 к стенограмме доклада К. А. Чхеидзе о Федорове на евразийском семинаре в Праге.

²⁶ См. примеч. 10 к указ. стенограмме.

Г. П. Федотов

Эсхатология и культура

Печатается по: Новый Град. 1938. № 13. С. 45—56.

Георгий Петрович Федотов (1886—1951) — философ, историк, публицист. В 1930-е гг. — один из ведущих публицистов «Нового Града». О значении идей Федорова для новоградцев см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 83—86; *Философский контекст*, 352—357; *Hagemeister*, 444—447.

¹ Первый номер журнала «Новый Град» вышел в Париже в 1931 г.

² Деян 1:7.

³ Георг Зиммель (1858—1918)— немецкий социолог, создатель теории анализа социального взаимодействия, один из основоположников конфликтологии.

⁴ Г. П. Федотов неверно приводит название книги Сетницкого. Точное название — «О конечном идеале».

⁵ Рецензия на книгу «О конечном идеале» в № 9 «Нового Града» (за 1934 г.) принадлежала Н. О. Лосскому. Он не касался эсхатологических построений Сетницкого, а сосредоточился на полемике Н. А. Сетницкого с П. И. Новгородцевым и Н. В. Устряловым по вопросу об идеале и его воплощении, указав, что «учение о воплощаемости идеального совершенства на земле» автор защищает всецело на почве христианского учения. «Положение “Бог воочеловечился, чтобы мы обожились”, глубоко усвоенное восточными отцами Церкви и через них православием, он понимает как указание на то, что человечество способно воплотить в себе всю полноту совершенства при условии, что оно активно, творчески осуществляет процесс обожения, и притом не как отдельные лица, а как все человеческое многоединство» (Новый град. 1934. № 9. С. 90). Основное внимание эсхатологической концепции Сетницкого уделил другой рецензент — Н. А. Бердяев, назвавший книгу «наиболее интересным и значительным» явлением в «федоровской литературе», «шагом вперед в христианском учении об активном призвании человека». Он с сочувствием отнесся к попытке Сетницкого увидеть в Откровении не пророчество о катастрофическом и судном конце истории, а художественно-символический образ богочеловеческого строительства, выводящего и само человечество, и всю природу к полноте «Небесного Иерусалима». Такое истолкование, по мысли Бердяева, «решительно противостоит тому пассивному пониманию апокалипсиса, которое преобладало, которое было у Вл. Соловьева и которое отражало упадочные, идеализирующие смерть настроения» (Путь. 1932. № 36. С. 94).

⁶ Лк 18:8.

⁷ Неточная цитата: 1 Кор 15:28.

⁸ Неточная цитата: Ин 12:47.

⁹ Мф 3:9.

К. В. Мочульский

Идея социального христианства в русской философии

Печатается по: Православное дело. Вып. 1. Париж, 1939. С. 45—61.

Константин Васильевич Мочульский (1892—1948)— литературовед, философ. В 1920—1944 гг. читал лекции в русском отделе Сорбонны, в 1937—1947 гг. — в Православном Богословском институте. Был руководителем Русского студенческого христианского движения. Один из основных участников движения «Православное дело».

Кроме статьи «Идея социального христианства в русской философии», к фигуре Федорова К. В. Мочульский обращался в своих книгах «Владимир Соловьев. Жизнь и учение» (Париж, 1936) и «Достоевский.

Жизнь и творчество» (Париж, 1947), где писал о духовном влиянии Федорова на его современников, подчеркивал значение Федорова именно как христианского мыслителя: «Федоров говорил о религии как о реальной космической силе, преображающей мир, ставил христианству грандиозную практическую задачу — всеобщего воскресения, подчеркивал значение человеческого элемента в религиозном деле, требовал полного осуществления человеческого творчества — научного, технического, социального, богословского» (Мочульский К. В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Мочульский К. В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 150). Федорова, Достоевского, Соловьева, в понимании Мочульского, объединял общий подход к христианству, связанный с верой в созидательный смысл истории, в Царство Божие на земле и в человека, призванного содействовать воцарению этого Царствия.

¹ Цитата из III брошюры Хомякова «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях» (Хомяков А. С. Сочинения. Т. II. М., 1994. С. 172).

² Цитата из I философического письма П. Я. Чаадаева (Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М., 1989. С. 49).

³ *Философия общего дела*. II, 201; *Федоров*. II, 198.

⁴ Мф 18:3.

⁵ См.: «Самодержавие», «Толстой и братское единение» (*Философия общего дела*. I, 366; II, 356; *Федоров*. II, 13, 338).

⁶ Цитата из второй части «Вопроса о братстве» (*Философия общего дела*. I, 46; *Федоров*. I, 71).

⁷ См.: *Философия общего дела*. I, 34, 71, 72; *Федоров*. I, 62, 90, 91.

⁸ *Философия общего дела*. I, 87; *Федоров*. I, 102.

Г. П. Федотов

Любовь и социология

Впервые: Православное дело. Вып. 1. Париж, 1939. С. 62—83.

Печатается заключительная часть статьи Г. П. Федотова.

¹ Федоров, выдвигая идею соучастия человечества в деле воскресения умерших и преображения мира, говорил о необходимости расширения литургии за пределы храма. Храмовая литургия, в которой совершается пресуществление хлеба и вина в Тело и Плоть Христовы и приобщение к ним верующих, становится у него священным предварением будущей внехрамовой литургии, дела регуляции природы и воскресения, совершаемого объединенным человечеством (в переводе с греч. «литургия» как раз и означает «общее дело»). Выдвинутая Федоровым идея «внехрамовой литургии» в 1920—1930-е гг. была подхвачена в религиозно-философской и церковно-общественной мысли русского зарубежья (С. Н. Булгаков, В. В. Зеньковский, Г. П. Федотов, мать Мария (Скобцова), К. В. Мочульский и др.), однако понималась она здесь гораздо более локально — как социальное служение церкви, дело христианизации культуры, оцерковления жизни (ср. статью В. В. Зеньковского «Новый этап»: Вестник РСХД. 1935. № 8—11. С. 12—18).

В. С. Яновский

Общее дело

Печатается по: Новый Град. 1938. №13. С. 172—174.

Василий Семенович Яновский (1906—1989)—прозаик, мемуарист. Представитель «младшего поколения» писателей первой волны эмиграции. Автор повестей «Колесо» (1929), «Мир» (1930), «Любовь вторая» (1934), романа «Портативное бессмертие» (1938), в котором ощутимо влияние идей Федорова (об этом романе см. *Русская поэзия и проза*, 512—515). В 1930-е гг. был близок кругу «Нового Града», сотрудничал с евразийцами.

¹ Достоевский читал не отрывки работы «Вопрос о братстве...», которая была начата как так и не дошедший до писателя ответ на его вопросы в письме Петерсону от 24 марта 1878 г., а статью Петерсона «Чем должна быть народная школа?», содержащую изложение идей Федорова.

² Что имеет в виду В. С. Яновский, неясно. Возможно, речь идет о 2-м письме Соловьева Федорову или устных беседах Федорова и Л. Толстого.

В. С. Варшавский

Из книги «Незамеченное поколение»

Печатается по: *Варшавский В. С. Незамеченное поколение*. Нью-Йорк, 1956. С. 255—266.

Владимир Сергеевич Варшавский (1906—1977)—писатель, литературный критик, представитель «младшего» поколения эмигрантских писателей первой волны. В 1930-х гг. был близок журналу «Новый Град».

Вариацию на тему «христианство и наука (техника)» В. С. Варшавский дал в книге «Родословная большевизма» (Paris, 1982). В ней он отмечал: «У “Нового Града” было два учителя: Владимир Соловьев, который хотел создать “христианство живое, социальное, вселенское” и соединить религию с либерализмом и научно-социальным прогрессом, и Николай Федоров. В его “Общем деле” глубокое христианское вдохновение соединилось с “просвещенской” верой в науку и в призвание человека овладеть силами природы. Ему открылось, что эти две веры, казавшиеся русской интеллигенции несовместимыми, на самом деле друг друга дополняли» (С. 162). Далее Варшавский реферировал статью С. Булгакова «Душа социализма», указывает, что были и другие упоминания Федорова на страницах «Нового Града», и наконец резюмирует: «Не все новгородцы полностью разделяли федоровскую веру в науку. Духовная и социальная сторона его учения им была ближе, чем его пророческое видение космического значения научного прогресса. Отталкиваясь от плоского сциентизма XIX века, они не расслышали слов Бергсона о том, что “мистика призывает механику”, не заметили слагавшееся в те годы учение Тейяра де Шардена, хотя Бердяев с ним встречался» (С. 163—164).

¹ В. С. Варшавский ссылается на книгу А. Бергсона «Творческая эволюция» (рус. пер.: СПб., 1913).

² Цитата из предисловия В. А. Кожевникова к I тому «Философии общего дела» (*Философия общего дела*. Т. I, II—III).

³ Имеется в виду первая часть «Вопроса о братстве...»

⁴ Цитаты из первой части «Вопроса о братстве...» (*Философия общего дела*. I, 4, 32; Федоров. I, 39, 61).

⁵ Там же: *Философия общего дела*. I, 3; Федоров. I, 38.

⁶ Цитата из работы С. Н. Булгакова «Душа социализма» (Новый Град. 1931. № 1. С. 56).

⁷ *Зеньковский В. В.* История русской философии. Т. 2. Париж, 1950. С. 131.

⁸ Цитата из книги Н. А. Бердяева «Русская идея» (Париж, 1946. С. 213).

⁹ *Зеньковский В. В.* История русской философии. Т. 2. С. 142.

¹⁰ Цитата из трактата М. В. Ломоносова «Явление Венеры на Солнце» (*Ломоносов М. В.* Сочинения. М., 1961. С. 496—497).

¹¹ Речь идет о рецензии Л. Кельберина на серию очерков А. К. Горского «Н. Ф. Федоров и современность», появившейся в девятом сборнике «Чисел» (Париж, 1933. С. 181—183). Изложив проект всеобщего дела, он озвучивал свои сомнения и вопросы к учению «своеобразного» мыслителя, «удивительного и удивляющего человека, которого Толстой, Достоевский и Соловьев называли своим учителем»: «...если не изменится содержание жизни, то нужна ли ее нескончаемость? Ходить еще тысячи лет по субботам в кафе, тысячи раз еще ссориться и мириться с тем же человеком, выкурить еще тысячи — миллионы! — папирос, и что же дальше? Все то же: физическое бессмертие, отсутствие цели, ужас осуществленного, законченного, конченного — «бессонница, похожая на сон». Не об этом ли времени пророчество: «тогда люди будут искать смерти и не найдут ее, захотят умереть, но смерть удалится от них»» (Указ соч. С. 182). Разумеется, подобная трактовка бессмертия — как продлеваемого в «дурную бесконечность» нынешнего «заведенного» существования — ни в какой мере не была свойственна Федорову и представляет собой типичный случай превратного понимания идей «всеобщего дела», что, кстати, встречалось в эмиграции весьма нередко.

¹² Речь идет о заметке В. Яновского «Общее дело» (Новый Град. 1938. № 13. С. 172—174). Текст см. в антологии выше.

¹³ В журнале «Русские записки» (1938. № 10; 1939. № 15, 17) был опубликован сокращенный текст романа. Полностью опубликован: *Яновский В.* Портативное бессмертие. Нью-Йорк, 1953. В этом романе Яновский художественно интерпретировал мысль о возможности благого, жизнеспасительного служения науки и техники. Сконструированный главным его героем, мечтающим о победе над смертью, аппарат «Омега» способен вызывать в каждом человеке, попавшем в зону его действия, «евангельскую, всепобеждающую любовь», преобразовать его изнутри. Под воздействием чудесного изобретения человеческое общество начинает меняться: люди становятся братьями, радостно одаряют друг друга любовью, доброй дружбой, сердечным вниманием.

Н. А. Сетницкий
Письмо М. И. Цветаевой

Печатается по: РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 912.

Поводом для обращения Н. А. Сетницкого к М. И. Цветаевой стала публикация в № 50 журнала «Современные записки» за 1932 г. статьи поэтессы «Искусство при свете совести», в которой шла речь об искусстве как высшем служении, о религиозной ответственности художника, который должен содействовать «произращению доброго», подчиняя художественное «наитие» созидательной воле, о высшем смысле «утилитаризма» («наша “польза” — только совесть»). Это и навело Сетницкого на мысль послать Цветаевой третий выпуск работы Горского «Федоров и современность», носивший название «Организация мировоздействия», где речь шла об искусстве и его жизнетворческом задании, и брошюру «Заметки об искусстве», автором которой были Горский и Сетницкий, выпущенную последним в Харбине под псевд. «Г. Г. Гежелинский» (вышла в конце 1932 г., на титуле — 1933 г.; текст ее см.: *Сетницкий*, 231—250).

В настоящее время письмо, посланное Сетницким вместе с книгами на адрес журнала «Современные записки», хранится в архиве Н. А. Бердяева. Дошло ли оно до Цветаевой, неизвестно.

¹ Встретиться с М. И. Цветаевой Сетницкому, по всей вероятности, посоветовал А. К. Горский, высоко ставивший творчество поэтессы. В письме Сетницкому от 2 февраля 1928 г. он писал: «Раздобудьте новую драму Мариам Цветаевой “Тезей”. <...> Это нечто превосходящее всякие верования по захвату и силе. Лучшие вещи Вяч. Иванова и Брюсова на аналогичные темы, по сравнению с этим, кажутся дамским рукодельем. Непременно узнайте ее адрес — и снабдите “Смертоб<ожничеством>” и пр. литературой. “Эпафр<одит>” обязательно! Говорят, что и другие ее новые вещи столь же умопомрачительны. Подобный творческий взлет — великая радость для всех. Только говорят, она там очень томится в эмигрантском болоте — давно пора бы ей вернуться на родную почву — тем более что в политику она как будто никогда особенно не путалась. Так или иначе, возьмите ее на учет непременно и спрысните сначала мертвой (“смертоб<ожничество>”) а потом и живой водой» (ФР. I.3.27). В мае 1928 г., когда Сетницкий проезжал через Москву, направляясь по служебным делам в Европу, они с Горским, по всей вероятности, обсуждали, с кем именно Сетницкому следует встретиться во время пребывания в Париже.

² Никакого ответа от Цветаевой Сетницкий не получил, да и не мог получить, так как письмо, по всей видимости, до нее так и не дошло. Сам же Сетницкий воспринял молчание Цветаевой как сознательное отстранение от темы. 15 сентября 1933 г., излагая в письме Чхеидзе свои соображения о том, кто из парижан «перспективен» в плане федоровских тем, он писал: «Очень интересной была бы Марина Цветаева, но трудно ее раскачать. Она не рискует ни читать, ни думать на эти темы, ни тем более писать. Вершина ее был “Тезей” — и в этом непреходящая заслуга “Верса” и тех, кто ее вовлек в это дело» (*Сетницкий*, 430). 10 апреля 1934 г., посылая Чхеидзе часть тиража второго выпуска «Вселенского

Дела», он просил послать 1 экземпляр сборника Марине Цветаевой, которую «очень ценит и ценит Горностаев» (ФР.І.3.37).

Из переписки Л. Н. Гомолицкого и К. А. Чхеидзе

Печатается по: ГАРФ. Ф. 5911. К. 1. Ед. хр. 29.

Лев Николаевич Гомолицкий (1903—1988) — поэт, критик, прозаик, эссеист, художник-график. Член литературного объединения «Скит поэтов» в Праге, один из ведущих сотрудников варшавской газеты «Молва», а затем еженедельника «Меч».

¹ Речь идет о знаменитой даосской притче. Однажды Конфуций пошел повидаться с мудрецом Лао-Цзы, который жил в горах. После разговора с ним, во время которого Конфуций спрашивал, а Лао-Цзы отвечал, Конфуций сказал своим ученикам: «Это не человек, это — опасность. Избегайте его». Примечательно, что если по самой форме встречи (Конфуций приходит к мудрецу, ища ответа; Конфуций спрашивает, Лао-Цзы отвечает как власть имеющий; Конфуций смущен и пасует, Лао-Цзы спокоен и слово его веско и твердо) Федорова можно отождествить с Лао-Цзы, а Толстого с Конфуцием, то по содержанию разговора Лао-Цзы, настаивающий на том, что «Природы достаточно, не нужно никакой морали, природа естественна, она — непринужденная, она — стихийна. В ней достаточно невинности! Знания не нужны», близок Толстому (недаром Толстой и опирался на него в своей идее неделания), а Конфуций, требующий от собеседника четкого определения того, что есть добро, что зло, говорящий о «высоком» в человеке, напоминает как раз Федорова.

² В № 294 газеты «Молва» от 23—25 декабря 1933 г. была помещена статья Л. Н. Гомолицкого «Н. Ф. Федоров. К 30-летию со дня его смерти (28. XII. 1903)». Текст статьи см. ниже.

³ О какой статье Чхеидзе о Федорове идет речь, не установлено.

Л. Н. Гомолицкий

Н. Ф. Федоров

К 30-летию его со дня смерти

Печатается по: Молва. 1933. № 294. 23—25 дек.

Материалом для статьи послужили работы А. К. Горского, присланные К. А. Чхеидзе Л. Н. Гомолицкому в июне 1933 г.: «Николай Федорович Федоров. 1828—1903—1928. Биография», «Перед лицом смерти. Лев Толстой и Н. Ф. Федоров» (обе — Харбин, 1928) и 3 выпуск очерков «Н. Ф. Федоров и современность» под заглавием «Организация мировоздействия» (Харбин, 1932). Из них автор берет приводимые им факты и цитаты, от цитаты из письма Л. Н. Толстого В. И. Алексееву до высказываний Н. Н. Черногоубова, воспоминаний А. С. Пругавина и И. Л. Толстого. Большинство текстов, на которые ссылается Гомолицкий, опубликовано в 1 книге антологии.

¹ См. примеч. 25 к подборке «Из переписки Н. А. Сетницкого и А. М. Горького».

² Фрагмент воспоминаний Пругавина см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 1016—1017.

³ См.: *Горностасов А. К.* [А. К. Горский]. Николай Федорович Федоров. 1828—1903—1928. Биография. С. 17.

⁴ Эти цитаты из Федорова автор приводит по: *Федоров и современность*. Вып. 3. С. 8.

⁵ Знакомство Соловьева и Федорова завязалось не весной 1878 г., когда Достоевский прочел ему письмо ученика Федорова Н. П. Петерсона, а осенью 1881.

⁶ Это восклицание, по воспоминаниям Г. П. Георгиевского, вырвалось у Федорова на смертном одре (см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 159, 171).

И. С. Лукаш

Федоров

Впервые опубликовано: *Возрождение*. 1933. № 2788. 19 янв.

Иван Созонтович Лукаш (1892—1940)—прозаик, журналист. С 1928 г. — сотрудник парижской газеты «Возрождение», где появились отрывки из его основных романов, рассказов, а также статьи, рецензии, отзывы о выставках и т. д. В эмиграции много работал над исторической темой: романы и исторические повести «Граф Калиостро» (1925), «Император Иоанн», «Дворцовые гренадеры» (1928), «Пожар Москвы» (1930) и др. Позднее статья о Федорове была включена Лукашем в книгу «Москва-визия. Страна отцов», которая так и не увидела света.

¹ Ин 11:43—44.

² Речь идет о 1—3 выпусках работы Горского «Федоров и современность»: «Николай Федорович Федоров. 1828—1903—1928. Биография» (Харбин, 1928), «Проективизм и борьба со смертью. Богословие Общего дела» (Харбин, 1928), «Организация мировоздействия» (Харбин, 1932).

³ Евр 2:14; Еф 2:2.

⁴ Цитата из Послания ап. Павла к Галатам (Гал 4:3).

⁵ Новозаветные цитаты данного абзаца: 1 Кор 15:16; 15:21; 15:26.

⁶ Эту характеристику Лукаш берет из главы «Богословие Общего дела», входящей во второй выпуск работы Горского «Федоров и современность».

⁷ Лукаш соединяет здесь воедино две цитаты: одну из Евангелия от Иоанна: «Но мужайтесь: Я победил мир» (Ин 16:33) и вторую из 1 послания ап. Павла Фессалоникийцам: «Все испытывайте, хорошего держитесь» (1 Фес 5:21).

⁸ Еф 6:12.

А. Несмелов

На путях к победе над смертью
(К 30-летию со дня смерти философа Н.Ф.Федорова)

Печатается по: Рупор. 29 января 1933. № 26.

Арсений Иванович *Несмелов* (1889—1945)—поэт, прозаик, журналист. С 1924 г. жил в Харбине. Был знаком с Н. А. Сетницким. О его ин-

тересе к идеям Федорова см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 87—88; *Философский контекст*, 358—359, 362; *Гачева А. Г.* Арсений Несмелов // *Русская литература 1920—1930-х годов. Портреты поэтов*. Т. 2. М., 2008.

Номер газеты «Рупор» со статьей Несмелова «На путях к победе над смертью» был прислан Сетницким Чхеидзе вместе с письмом от 2 декабря 1933 г., в котором говорилось: «Посылаю Вам <...> еще вырезку из газеты Рупор. Несколько неожиданно для меня поэт Арс. Несмелов начал вслед за моими книгами писать о Н. Ф. Ф. Это особенно приятно потому, что произошло это без какого-либо даже минимального давления с моей стороны — вполне спонтанно и самопроизвольно» (ФР.1.3.37).

Непосредственно федоровской теме Несмелов посвятил стихотворения «Книга о Федорове» и «Перед последним боем». Машинопись последнего стихотворения 4 декабря 1933 г. с пояснительной заметкой А. Несмелова о замысле этого стихотворения («попытка придать смерти образ грозного, но отнюдь не-непобедимого демона») была переслана Сетницким Чхеидзе с просьбой передать ее в собрание *Fedoroviana Pragensia*. В 1934 г. стихотворение было напечатано во 2 выпуске «Вселенского Дела». Эпиграф из Федорова — «Добро есть сохранение жизни живущим и возвращение ее теряющим и потерявшим жизнь» — Несмелов предпослал поэме «Искушение в пустыне» (1935), в финальных строках которой Христос отвергает искусительные соблазны «имущего державу смерти»: «Живые ждут живого Бога, / К смерть ненавидящим иду. / И новой Пасхи дам опреснок, / Восстав из гроба поутру: / Как плоть умру, как плоть воскресну / И смертью тебя попру! / Я — путь. Он долог, но короче / Твоей дороги гробовой...»

Федоровские мотивы звучали и в прозе Несмелова. Герой рассказа «По следам любви», приехавший в город, где живет когда-то любимая женщина, записывает в своем дневнике: «Каждая мелочь воскресает. Я рад воскресению. Мудрец Федоров прав: воскрешает любовь и воскрешает для любви» (С. 541). По свидетельству Сетницкого (письмо к Чхеидзе от 25 марта 1933), Несмелов намеревался даже писать «роман о воскрешении», однако так и не осуществил этого замысла.

¹ См. примеч. 5 к стенограмме доклада К. А. Чхеидзе «Организация жизни по Федорову».

² См. примеч. 4 к статье Л. Н. Гомолицкого «Н. Ф. Федоров».

³ *Федоров и современность*. Вып. 3. С. 8.

⁴ Там же. С. 8—9.

⁵ Там же. С. 9.

⁶ Эту цитату из Фрейда Несмелов приводит по той же работе Горского: *Федоров и современность*. Вып. 3. С. 11.

⁷ Представление А. Несмелова о существующем на Дальнем Востоке «кружке “федорианцев”» сложилось из-за того, что харбинские издания Н. А. Сетницкого, авторами которых были только два человека: он сам и живший в Москве, а затем упеченный на Соловки А. К. Горский, подписывались разными псевдонимами: «А. Горностаев», «А. Остромиров», «Г. Гежелинский», а иногда Сетницкий ставил под ними и собственную фамилию.

⁸ Речь идет о стихотворном сборнике поэта и эссеиста Льва Викторovichа *Гроссе* (? — конец 1949) «Мертвая смерть» (Харбин, 1932).

⁹ Стихотворение «Все чаще и чаще встречаю умерших... О, нет...» вошло в поэтический сборник А. Несмелова «Без России» (Харбин, 1931).

П. М. Пильский

Воскрешать мертвых или звать смерть?

Впервые: Сегодня. 1933. № 178. 30 июня.

Петр Моисеевич *Пильский* (1879—1941)— критик, публицист, беллетрист. С 1926 г. жил в Риге, сотрудничал в газете «Последние новости» (Таллин), затем в «Нашей газете» (Таллин) и наконец в еженедельной газете «Сегодня», публикуя статьи о литературе, искусстве, театре.

Статья «Воскрешать мертвых или звать смерть?» в газете «Сегодня» была опубликована под псевд.: «П. Трубников». Спустя две недели Чхеидзе сообщил о ее выходе Н. А. Сетницкому (письмо от 14 июля 1933 — ФР.1.3.27), однако Сетницкий не только уже знал об этой статье, но устроил перепечатку ее в двух харбинских газетах: «Гун-Бао» (14 июля 1933, № 2042 — под тем же названием) и «Заря» (16 июля 1933, № 190 — под заглавием «Армии народов — на борьбу со смертью»). Обе газеты были присланы Сетницким Чхеидзе для передачи в архивное собрание *Fedoroviana Pragensia*. В настоящее время хранятся: ФР.1.3.26.

Статья построена на основе 4 выпуска очерков А. К. Горского «*Федоров и современность*»: Острие мирового кризиса. Харбин, 1933.

¹ Пильский имеет в виду слова А. Л. Волынского, приведенные А. К. Горским в биографии Федорова: «В одном Федорове — искупление всех грехов и преступлений русского народа» (*Горностаев А. К.* [А. К. Горский]. Николай Федорович Федоров. С. 7).

² См.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 1044, примеч. 14).

³ Цитату из статьи Федорова «Не-делание ли или же отеческое и братское дело?» Горский приводит по 4 выпуску очерков «Федоров и современность» (С. 3).

⁴ Здесь и далее П. М. Пильский цитирует и пересказывает обширные куски из книги А. Рифлинга «Новая мировая война» (М.; Л., 1925), приводимые Горским в 4 выпуске очерков «Федоров и современность». У Горского эти цитаты см. на С. 11—13.

⁵ См.: *Федоров и современность*. Вып. 4. С. 19. Комментарий к данному высказыванию Федорова см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 1089, примеч. 147).

В. Н. Иванов

Воскресение и жизнь

Печатается по: Заря. 8 апреля 1934. № 93.

Всеволод Никанорович Иванов (1888—1971)— писатель, публицист, историк, философ. С 1922 г. жил в Китае (до 1931 г. в Харбине, затем в Шанхае), сотрудничал в русских газетах и журналах Харбина и Шанхая, был главным редактором газеты «Гун-Бао». Автор исторических повес-

тей, романов, биографий. Разделял взгляды евразийцев. Собственную евразийскую позицию изложил в работе «Мы. Культурно-исторические основы российской государственности» (Харбин, 1926).

Статья «Воскресение и жизнь» была опубликована в пасхальном номере газеты «Заря». Сетницкий переслал ее К. А. Чхеидзе. В настоящее время экземпляр газеты находится в собрании *Fedoroviana Pragensia*: ФР.1.3.26.

Из писем разных лиц Н. А. Сетницкому

В 1928—1935 гг. Н. А. Сетницкий состоял в переписке с целым рядом лиц из Европы и США по поводу продвижения и распространения издаваемых им в Харбине выпусков «Философии общего дела», работ А. К. Горского и собственных сочинений. Главной целью этой деятельности было стремление заинтересовать идеями Федорова как эмигрантов, так и иностранцев. В наст. подборку включен ряд писем Сетницкому, хранящихся в собрании *Fedoroviana Pragensia*. Письма печатаются по: ФР.1.3.27—ФР.1.3.29.

¹ Георгий Дмитриевич *Гребенщиков* (1882—1964)—прозаик, драматург, публицист, переводчик. Был близко знаком с Н. К. Рерихом, по совету которого в 1924 г. переехал в США. Участвовал в организации издательства «Алатас» сначала в Нью-Йорке, а затем в Саутбери. В 1925 г. основал в штате Коннектикут русскую деревню «Чураевка», стремясь при поддержке Н. К. Рериха превратить ее в духовно-культурный центр. В составе фонда *Fedoroviana Pragensia* хранится 3 письма Г. Д. Гребенщикова к Н. А. Сетницкому за 1929—1933 гг., из них печатаются два письма.

² Сетницкий послал Г. Д. Гребенщикову 1—2 выпуски «Философии общего дела», работы Горского о Толстом и Федорове, Достоевском и Федорове и второй выпуск «*Федоров и современность*».

³ Всеволод Львович *Расторгуев* — русский эмигрант, инженер, получивший образование, живший и работавший в Лондоне. Интересовался идеями Федорова.

⁴ Речь идет об Игоре Ивановиче *Сикорском* (1889—1972), знаменитом ученом-авиаконструкторе и летчике, создателе многих моделей вертолетов и самолетов. В 1919 г. эмигрировал в США, где в 1923 основал авиационную фирму «*Sikorsky Aero Engineering Corporation*». Занимался философией и богословием. В Чураевке летом жил на даче.

⁵ Сетницкий, по всей вероятности, запрашивал Г. Д. Гребенщикова, мог ли бы он посодействовать распространению в США харбинских изданий по Федорову. К письму Гребенщикова приложена листовка-объявление о книгах, имеющихся на складе книгоиздательства «Алатас», и на ней приписка: «Часть Ваших книг можем взять в обмен на наши».

⁶ Речь идет о книге Н. А. Сетницкого «О конечном идеале».

⁷ Речь идет о I, II тт. «Философии общего дела» (1907, 1913).

⁸ А. Э. Добби-Бейтман. См. ниже его письмо Н. А. Сетницкому.

⁹ Артур *Добби-Бейтман* (*Arthur F. Dobbie-Bateman*; 1897—1974)—переводчик, с 1953 г. англиканский священник. Окончил Оксфордский университет, до 1952 г. служил в Министерстве снабжения. Хорошо знал русский язык, интересовался православием. Дружил с о. Сергием Булгаковым

и о. Георгием Флоровским. Активно участвовал в экуменическом диалоге англикан и православных, с 1927 г. был членом Содружества св. Албания и преп. Сергия. В 1936 г. издал книгу о св. Серафиме Саровском (St. Seraphim of Sarov. Concerning the Aim of the Christian Life. (A conversation set down by N. A. Motovilov) / Translated with an introduction by A. F. Dobbie-Bateman. London: S.P.C.K.. 1936). (Сообщено А. Е. Климовым и А. П. Козыревым).

¹⁰ К письму приложена вырезка из газеты «Times» со статьей А. Ф. Добби-Бейтмана «Technogasy», составленной в виде письма главному редактору. В статье указывается, что идеи «технократии» могут быть сопоставлены с идеями Николая Федорова, «библиотекаря Московского Архива Министерства иностранных дел», выступившего с проектом «научной регуляции природы», обращения «смертоносных» ее сил в «живоносные». Далее подчеркивается, что, несмотря на влияние Федорова на Толстого, Достоевского и Соловьева и на внимание к нему как русской эмиграции (Булгаков и Бердяев), так и некоторых деятелей Советской России (М. И. Калинин), этот «христианский мыслитель практически неизвестен. Его “Философия Общего Дела” ждет своего переводчика».

¹¹ В 1932—1933 гг. Сетницкий организовал перевод брошюры Горского «Перед лицом смерти. Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров» на японский, английский и немецкий языки. По-японски брошюра вышла в 1933 г.; при посредстве Чхеидзе, устроившего перевод на чешский язык, в том же году появилась в Праге. Сетницкий просил А. Добби-Бейтмана отредактировать английский перевод. 19 июня 1933 г. А. Добби-Бейтман подтверждал получение рукописи перевода и уверял своего харбинского корреспондента, что займется им как можно скорее (ФР. I.3.27). На английском и немецком языках брошюра так и не была напечатана.

¹² Петр Михайлович *Вицилли* (1879—1953)— историк, филолог, литературный критик. В 1920 г. эмигрировал, с 1924 г. преподавал в Софийском университете. Письмо написано спустя год после того, как Н. А. Сетницкий отправил П. М. Вицилли комплект харбинских изданий по Федорову и свою книгу «О конечном идеале» (Харбин, 1932). 10 апреля 1934 г. Сетницкий просил К. А. Чхеидзе послать Вицилли экземпляр сборника «Вселенское Дело» (ФР. I.3.37).

¹³ Михаил Васильевич *Щербаков* (ок. 1890—1956)— русский эмигрант, поэт и писатель, председатель содружества русских работников искусства «Понедельник», создатель литературно-художественного объединения «Восток», главный редактор альманаха «Врата» (Шанхай).

¹⁴ Для 1 книги альманаха «Врата» Сетницкий прислал библиографическую статью «К тридцатилетию со дня смерти Н. Ф. Федорова», в которой дал обзор харбинских изданий, посвященных творчеству мыслителя. Статья была написана им самим и подписана псевд. «И. П. Козодоев». Опубликована: Врата. Кн. 1. Шанхай, 1934. С. 183—187. Экземпляр альманаха хранится в собрании *Fedoroviana Pragensia* (ФР. I.3.26).

¹⁵ См.: Указ. соч. С. 183.

¹⁶ В 1 книге альманаха «Врата» в разделе «Организация и планы», где сообщалось о деятельности созданного в декабре 1933 г. литературно-художественного объединения «Восток», среди докладов, прочитанных на заседаниях объединения с декабря 1933 по 15 февраля 1934 г., значились «три сообщения» М. В. Щербакова: «Учение Н. Ф. Федорова: проективизм, роль

науки, роль искусства» и доклад А. Г. Кольцова-Мосальского «Богословие Н. Ф. Федорова» (Указ. соч. С. 195).

¹⁷ В 4 выпуске очерков «*Федоров и современность*» Горский обильно цитировал предисловие М. Горького к книге Л. П. Локнера «Генри Форд и его корабль мира» (Л., 1926).

¹⁸ См. примеч. 11 к фрагменту книги В. Варшавского «Незамеченное поколение».

¹⁹ Выпустить четвертый (из предполагаемых 12) выпусков переиздания «Философии общего дела» Сетницкому не удалось.

Н. Н. Евреинов

Из книги «Откровение искусства»

Печатается по машинописному оригиналу с правкой автора (РГАЛИ. Ф. 982. Оп. 1. Ед. хр. З. Л. 466—477). Публикация и примечания Д. В. Фомина.

Николай Николаевич Евреинов (1879—1953) — драматург, теоретик и историк театра, театральный режиссер. Выдвинул концепции «тотальной театральности», «театрализации жизни» и «театра для себя». По мысли Евреинова, человечеством движет некий врожденный «театральный инстинкт»; исключительно желание постоянного преображения 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.

В наст изд. печатается небольшой фрагмент из фундаментального исследования Н. Н. Евреинова «Откровение искусства» (1934—1937), написанного в период эмиграции и не изданного по сей день ни в России, ни на Западе.

Книга эта стоит особняком в наследии Н. Н. Евреинова, резко отличается от других теоретических его работ обращенностью к общеэстетической проблематике. Автор задается 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 затрагивается масса проблем не только эстетических, но и психологических, социологических, этнографических; ведется полемика с множеством авторов от античных мудрецов до советских идеологов; наглядно и остроумно демонстрируется несостоятельность традиционных методов исследования искусства и механизмов его восприятия; находится место и для личных воспоминаний.

Крайне важная для идеологии авангарда проблема соотношения творческого акта и исторического времени решается Евреиновым отнюдь не

авангардистски. Если помыслы большинства новаторов были всецело 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» (РГАЛИ. Ф. 982. Оп. 1. Ед. хр. 2. Л. 381). 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» (Там же. Л. 406). 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*» (Там же. Л. 15).

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-е гг. В предисловии к книге «Театр как таковой» (1912) он писал: «Приемля с благодарностью плоды культуры нашего просвещенного века — его аэропланы, граммофоны, радио, беспроволочные сообщения и тысячи других занятных и полезных игрушек, я (непоследовательность?) тревожим проблемой высшей греческой касты, сказочных потомков зачарованного ее властью народа, “мираклей”, кровавых игр на эшафоте, татуировки, помпезных облачений, монстративных обнажений...» (Еврейнов Н. Н. Демон театральности. М.; СПб, 2002. С. 34—35). На самом деле здесь не было противоречия, повышенный интерес автора одновременно к новейшим и архаичнейшим пластам культуры был вызван тем, что в исторической перспективе эти крайности тесно смыкались. Режиссер, в равной степени увлеченный злободневной полемикой и историческими изысканиями, понимал условность деления художников на архаистов и новаторов, относительность любых новшеств. Он 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...» (РГАЛИ. Ф. 982. Оп. 1. Ед. хр. 3. Л. 432). 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, всполыхнувшись 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!*» (Там же. Ед. хр. 2. Л. 333).

Главной целью творчества Евреинов провозглашает пробуждение древних инстинктов, воскрешение первозданной природы человека. Теории «театрализации жизни» он придавал универсальное значение, решительно противопоставлял всем прочим эстетическим теориям, в том числе и учению Н. Ф. Федорова. Имя философа неоднократно упоминается в «Откровении искусства» по разным поводам, автор относится к нему с огромным пиететом и в то же время оспаривает наиболее принципиальные положения федоровской доктрины. Показательно, что эгоцентриста Евреинова интересует в первую очередь не возможность воскрешения конкретных людей, а мечта о воссоздании счастливых моментов собственной жизни, понятие «предки» трактуется им иносказательно, метафорически, это — не реальные личности, а разные ипостаси все того же «исконного я», обитающие «в кулисах души», в глубинах подсознания. Упрекая Федорова в излишне позитивистском подходе к решению метафизических проблем, режиссер забывает о некоторых собственных рискованных высказываниях (например, его ранняя статья «Актер в кинематографе» начиналась фразой: «Я люблю кинематограф за то *предоление смерти*, какое в нем скрывается» (*Евреинов Н. Н. Pro scena sua*. Пг., 1914. С. 124).

Закончив полемику с Федоровым (см. публикуемый отрывок), Евреинов, 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 “вкус”, и даже более того: что *идеально* удовлетворяет их “вкус” (столь отсталый от нашего, а порой и вовсе противоположный нашему — вкусу цивилизованных людей)» (РГАЛИ. Ф. 982. Оп. 1. Ед. хр. 3. Л. 482). В финале главы Евреинов провозглашает «... возможность определить *функцию сверхмастерского искусства, как “формальное” исполнение наших исконных желаний.*»

И если мы теперь спросим себя, к *чему*, в итоге, сводятся такие 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!*» (РГАЛИ. Ф. 982. Оп. 1. Ед. хр. 3. Л. 485—486).

¹ Значительная часть IV главы еврейновского исследования посвящена полемике с З. Фрейдом. Автор признает несомненные заслуги своего оппонента, называет его гениальным психоаналитиком, однако не соглашается с фрейдистским пониманием сущности искусства.

² В главе «Внушение искусства (вместо предисловия)» Еврейнов в присущей ему фельетонной манере рассматривает эстетические воззрения автора «Войны и мира», подчеркивая, что и Толстой не мог «при всей своей гениальности раскусить, *что такое искусство!*..» Приведя пространную цитату из письма Л. Н. Толстого к Н. Н. Страхову от 27 января 1878 г., в котором Толстой рассуждает о бессилии разума в деле духовного самопознания, он так комментирует его слова: «*Все существенное*, что заключается в этом письме, не только может, но, с оговорками, и *должно быть... отнесено* с гораздо большим основанием к *искусству* (этой, как определяют его некоторые, “*религии для атеистов*”), чем к *религии* в ее общепринятом понимании. И что особенно поражает в этом толстовском письме, так это полная приемлемость для его автора в делах веры того самого *иррационального начала*, которое он не хочет допускать в делах искусства» (Там же. Л. 18—19).

³ Inferiority complex (*англ.*) — комплекс неполноценности. Альфред Адлер (1870—1937) — австрийский психиатр и психолог, основатель индивидуальной психологии — направления, получившего широкое распространение в 1920-х гг. Начав свою деятельность как сторонник теории З. Фрейда, Адлер в дальнейшем выдвинул собственную, отличную от психоанализа, концепцию, согласно которой в основе человеческого характера лежит врожденное «социальное чувство», а главным источником мотивации поступков индивида является стремление к самоутверждению, изживание приобретенного в раннем детстве комплекса неполноценности.

⁴ Цитируется фраза из статьи Н. В. Гоголя «О музыке»: «Пусть под ударом смычка виртуоза меняла растеряет свои счета». Эта фраза приводится и в другом месте еврейновского исследования, где автор рассматривает теорию благотворного воздействия искусства на души порочных людей. (РГАЛИ. Ф. 982. Оп. 1. Ед. хр. 2. Л. 348.).

Из истории Fedoroviana Pragensia

В настоящем разделе печатаются материалы к истории открытия в 1933 г. при Литературном архиве Чехословацкого Национального музея отделения Fedoroviana Pragensia. В этом архивном собрании сосредоточен целый ряд материалов к истории восприятия идей Федорова философами и писателями русского зарубежья, влияния его «Философии общего дела» на духовные искания русской эмиграции.

Идея создания отделения появилась у Чхендзе в конце 1932 — начале 1933 гг. В письме Сетницкому от 5—6 марта, сообщая о своих добрых отношениях с чешским историком литературы и литературным критиком Милославом Новотным, который заведовал отделением рукописей и архивных

материалов Чехословацкого Национального музея, он указывал на возможность создать в Музее архивный фонд, посвященный Н. Ф. Федорову. 12 апреля, на пасхальной неделе, Чхеидзе передал Новотному по одному экземпляру имевшихся у него харбинских изданий (их список приведен в «Обращении Чехословацкого Национального музея...»). А в начале мая д-р Новотный был «с докладом о Федоровиана Прагенсия у г. Директора» Музея, чешского историка и библиографа Йозефа Вольфа, который «всячески приветствовал» данную инициативу (Чхеидзе — Сетницкому. 19 мая 1933 — ФР.1.3.27). Вскоре от имени Национального музея целому ряду представителей русской эмиграции было разослано обращение о создании отделения, с просьбой содействовать его развитию путем обмена изданиями или передачи имеющихся материалов, так или иначе связанных с Федоровым.

Летом 1933 г. Н. А. Сетницкий переслал в Национальный музей целый ряд печатных и архивных материалов по Федорову, существенно расширив начальную коллекцию. Затем он неоднократно посылал в музей — и непосредственно, и через Чхеидзе, рукописи, книги, газеты, связанные с федоровской тематикой. А в мае 1935 г., перед отъездом в СССР, отправил для Пражской Федоровианы весь свой архив, «и федоровский, и личный, и переписку» (*Сетницкий*, 444). То же сделал и Н. В. Устрялов, переславший в музей ряд своих бумаг (подробнее см. примеч. 38).

В мае 1934 г., по инициативе Чхеидзе, Национальный музей устроил выставку памяти Федорова, вызвавшую большой интерес среди русской и чешской интеллигенции и получившую сочувственные отклики в чешской прессе. Эта выставка первоначально планировалась на декабрь 1933 г. (поминальный месяц для Федорова, умершего 28 декабря), о чем Чхеидзе общался в письмах Сетницкому (от 14 ноября 1932 г., 15 января, 5—6 марта, 27 июня, 15 августа, 17 ноября 1933 г.) Однако в конечном итоге сроки выставки были сдвинуты, и она открылась в Национальном музее 26 мая 1934 г. (работала по 23 июня), получив благоприятные отклики в чешской прессе.

Fedoroviana Pragensia в полном смысле слова стала делом жизни Чхеидзе. Он пополнял этот фонд материалами на протяжении всей своей жизни, стремясь сделать его целостным, синтетическим собранием, отражающим основные направления изучения наследия Федорова в России и Европе. В 1965—1974 гг. вел регулярную переписку с дочерью Сетницкого О. Н. Сетницкой, которая неоднократно присылала ему статьи и материалы по Федорову, выходявшие в Советской России. Поддерживал молодых историков литературы и философии как в Чехии, так и за рубежом, который интересовались взглядами Федорова и писали о нем.

Описание фонда Fedoroviana Pragensia было сделано в 1962 г., еще при жизни Чхеидзе, М. Брадовой и Я. Лужилом (*Bradová M., Loužil J. Literární archiv Národního muzea v Praze. Literární pozůstalost čís. 142. Fedoroviana Pragensia. Praha, 1962*). В настоящее время фонд, насчитывающий в своем составе 25 коробок, хранится в филиале Литературного архива Музея чешской литературы в замке Стары Грады. В 2003 г. А. Г. Гачевой была произведена дополнительная разборка архива, выделены новые единицы хранения и составлена дополнительная опись.

Сведения к истории этого собрания см. также в переписке Н. А. Сетницкого и К. А. Чхеидзе и комментарии к ней: *Сетницкий*, 382—450, 568—616.

Сокращенную публикацию материалов по истории Пражской Федоровианы см.: 70 лет Fedoroviana Pragensia // *На пороге грядущего*, 428—451.

¹ Печатается по: FP.I.3.29.

² Печатается по: FP.I.3.27. Данный перечень, составленный рукой К. А. Чхеидзе, был прислан им Н. А. Сетницкому в письме от 16 июня 1933 г. Приводим сведения о лицах, которые не комментировались выше: Владимир Николаевич *Тукалевский* (1881—1936) — историк литературы, библиограф. С 1923 г. жил в Праге, заведовал русским отделом Славянской библиотеки. В письме к Сетницкому от 14 ноября 1932 г. Чхеидзе сообщал, что Тукалевский «согласился сотрудничать в организации федоровской выставки» (FP.I.3.27). В собрании Fedoroviana Pragensia хранится ответное письмо В. Тукалевского Народному музею в Праге (на чешском языке), в котором он приветствует инициативу создания архивного отделения посвященного Федорову (FP.I.3.37). Мариан *Здзеховский* (1861—1938) — писатель-славист, историк литературы, с 1922 г. — ректор университета Стефана Батория в Вильно. В письме Н. А. Сетницкому от 15 января 1933 г. К. А. Чхеидзе сообщал: «...моя знакомая, изучающая польскую литературу, нашла упоминания о Н. Ф. Федорове в статьях проф. Здзеховского, сейчас ректора Виленского университета». Далее приводится выдержка из работы М. Здзеховского «Русское влияние на польскую душу» (Краков, 1920): считая, вслед за Бердяевым, особенностью русской души искание Града Божия, жажду всеобщего спасения, Здзеховский подчеркивал, что русский мессианиззм стремится осуществить этот Божий Град на земле: «чудо каким (явится) будет День Духа Святого», русские «хотели бы сами создать». И это им не кажется невероятным: человек, которого в России считают не за чудака, а за выдающегося мыслителя Н. Ф. Федоров, опираясь на догмат вокресения тел, посвятил труд (работу) целой жизни размышлению, как победить смерть и воскресить умерших предков» (FP.I.3.27). Валерий Сергеевич *Вилинский* (1876—1952) — юрист, историк церкви, член Союза русских писателей и журналистов в Чехословакии. Дмитрий Иванович *Чижевский* (1894—1977) — философ, филолог, историк, член Русского философского общества и Русского исторического общества в Праге. Был автором рецензии на харбинские издания в «Slavische Rundschau» (1930. № 2), упоминал о Федорове в своих статьях о Достоевском, о русской философии. Александр Николаевич *Фатеев* (1872—1952) — юрист, историк, профессор Русского народного университета в Праге. Александр Александрович *Вилков* (1872—1958) — юрист, профессор Русского юридического факультета в Праге, в 1928—1929 гг. декан факультета. Заместитель председателя Русской академической группы в Праге, председатель союза русских юристов. Дмитрий Николаевич *Вергун* (1871—1951) — филолог-славист, поэт, переводчик, общественный деятель, профессор, член Союза русских писателей и журналистов в Чехословакии, Русского исторического общества. Роман Осипович *Якобсон* (1896—1982) — лингвист, литературовед, с 1933 г. — преподаватель университета в Брно. один из основателей и зам. председателя Пражского лингвистического кружка. Сергей Иосифович *Гессен* (1887—1950) — философ, педагог, публицист. С 1924 г. жил в Праге, в 1935 переехал в Варшаву. В рецензии на немецкое издание рукописей Достоевского, в котором были помещены подготовительные материалы к роману «Братья Карамазовы» и исследование В. Л. Комаровича о Достоевском и Федорове, отрицал влияние Федорова на Достоевского (Сов-

ременные записки. 1929. Кн. 39). Позднее, познакомившись с работами Федорова и харбинскими изданиями Сетницкого, более внимательно отнесся к Федорову, намеревался написать предисловие к немецкому переводу брошюры Горского о Толстом и Федорове (см. *Сетницкий*, 437). Георгий Викторович *Адамович* (1892—1972) — поэт, литературный критик, сотрудник газеты «Последние новости». В собрании *Fedoroviana Pragensia* хранится номер этой газеты (№ 4481) от 29 июня 1933 г. с рецензией Адамовича на 9 книгу «Чисел». На статье надпись рукой Н. А. Сетницкого: «Первое упоминание о Н. Ф. Федорове в статье Г. Адамовича, которому известны все издания, касающиеся Федорова, Толстого и Достоевского» (ФР.І.3.38). Лев Платонович *Карсавин* (1882—1952) — философ, историк, один из идеологов евразийства. Сетницкий познакомился с ним летом 1928 г. в Париже. Василий Эмильевич *Сеземан* (1884—1963) — философ, в 1920-е гг. сотрудничал в евразийских изданиях, был автором рецензии на книгу В. Муравьева «Овладение временем». Евгений Александрович *Ляцкий* (1868—1942) — филолог, историк литературы, издатель, почетный член Союза русских писателей и журналистов в Чехословакии. В 1890-е гг. был знаком с Федоровым. Федор Августович *Стелун* (1884—1965) — философ, культуролог, историк, один из идеологов новоградства. Франтишек *Кубка* (1894—1969) — чешский писатель, драматург, журналист. Познакомился с идеями Федорова через Чхеидзе. Дмитрий Иванович *Мейснер* (1899—1980) — публицист, юрист, сотрудник Русского заграничного исторического архива. Виктор *Гоппе* (1874—1962) — чешский генерал. Василий Иванович *Немирович-Данченко* (1844—1936) — прозаик, поэт, публицист. С конца 1922 г. жил в Праге. В свое время был знаком с Федоровым. Николай Николаевич *Бубнов* (1880—1962) — философ, историк философии и культуры, профессор Гейдельбергского университета, при котором в 1932 г. создал Славянский институт. Сергей Юлианович *Кулаковский* (?—1949) — литературовед, занимался польской литературой, польско-русскими литературными связями, с 1926-го доцент Польского свободного народного университета в Варшаве, читал лекции в Варшавском университете и других высших учебных заведениях.

³ «*Acta Academiae Velehradensis*» — католический журнал, с которым сотрудничал К. А. Чхеидзе. В № 12 за 1934 г. этого журнала была напечатана его статья «N. F. Fedorov».

⁴ «*Русский очаг*» был учрежден в Праге по инициативе дочери президента республики Т. Г. Масарика Алисы Масарик. Открыт в 1925 г. Состоял из библиотеки-читальни, клуба, в котором проходили лекции, вечера, а также буфета. В собрании *Fedoroviana Pragensia* хранится письмо Библиотеки «Русского очага» от 14 марта 1934 г., в котором подтверждается «получение от К. А. Чхеидзе» брошюры Сетницкого и Горского «Заметки об искусстве» и 2, 3, 4 выпуска очерков «*Федоров и современность*».

⁵ Речь идет о Русской библиотеке и читальне, открытой при Культурно-просветительном отделе объединения Российских земских и городских деятелей в Чехословацкой Республике (открыта в ноябре 1921 г.).

⁶ Печатается по: ФР.І.3.27. Ответ А. Н. Фатеева на обращение Чехословацкого Национального музея по поводу создания Пражской Федоровианы.

⁷ Печатается по: ФР.І.3.29. Письмо написано после получения от Н. А. Сетницкого рукописных материалов для Пражской Федоровианы.

Текст благодарственного письма составлялся при непосредственном участии К. А. Чхеидзе (черновик см.: ФР.І.З.37).

⁸ Печатается по машинописной копии, сделанной К. А. Чхеидзе: ФР.І.З.27. Сообщение Русской библиотеки и читальни в Праге (см. примеч. 4).

⁹ Печатается по копии, приложенной к письму Чхеидзе Сетницкому от 19 апреля 1934 г.: ФР.І.З.27.

^{9a} *А. К. Горностаев, Павел Лучицкий* — псевд. А. К. Горского, *Г. Г. Гелелинский* — коллективный псевд. А. К. Горского и Н. А. Сетницкого, *Д. С. Кононов* — псевд. Н. А. Сетницкого, *В. Александров* — псевд. В. А. Куликова.

¹⁰ Печатается по: ФР.І.З.27. Заметка из чешской газеты «Венков» от 24 мая 1934 г. об открытии выставки памяти Н. Ф. Федорова (работала с 26 мая по 23 июня 1934 г.). Вырезка из газеты и ее перевод, сделанный К. А. Чхеидзе, были присланы последним Н. А. Сетницкому в письме от 22 июня 1934 г.

¹¹ На выставке были представлены брошюра А. Горского «Перед лицом смерти. Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров», переведенная на японский язык (1933), корректура перевода и вырезки из японских газет с откликами на это издание: «Чугоку-минпо» (1 августа 1933), «Тайнан-симпо» (16 октября 1933), «Асахигава-Симбун» (20 августа 1933) и др. Все они были присланы Сетницким Чхеидзе при письме от 6 ноября 1933.

¹² Речь идет о статье «Мудрейший из мудрых», посвященной докладу Д. Г. Сатовского-Ржевского о Н. Ф. Федорове в «Чураевке» (Заря. 11 мая 1933. № 125), и статье Сетницкого «Н. Ф. Федоров о разоружении» (День юриста. Однодневная академическая литературная студенческая газета. Январь 1928. № 7).

¹³ О *Чижевском* и его статье в журнале «*Slavische Rundschau*» см. примеч. 2. В чешском журнале «Аксе» была помещена статья Чхеидзе «Н. Ф. Федоров и современность» (*Čcheidze K. N. F. Fedorov a naše doba* // Аксе. 1933. № 11—12), а затем рецензия чешского профессора *Иво Бауше* на эту статью Чхеидзе и чешский перевод брошюры Горностаева «Перед лицом смерти». В рецензии говорилось о Федорове как о «великом и прямо святом явлении в безграничной области славянского мышления» (Аксе. 1934. № 3—4). О статье Чхеидзе о Федорове в журнале «*Rozhledy po literatuře a umění*» см. примеч. 3 к переписке Куликова с Чхеидзе. На выставке также был представлен чешский перевод работы Горского «Перед лицом смерти», сделанный чешской писательницей и переводчицей *Софией Погорецкой* (1877—1963).

¹⁴ Среди парижских изданий, в которых содержались статьи или упоминания о Федорове, на выставке были представлены: «Третья Россия» (1932—1933, № 1—3), «Евразийская хроника» (Вып. X), «Версты» (№ 3), из брюссельских — «Евразиец» (№ 22, 23), из таллинских — газета «Таллинский русский голос» (1933, № 60), из варшавских — газета «Молва» (1933, № 294). Из Нью-Йорка — «*Russia USSR. A Complete Handbook*». New York, 1933 («Россия—СССР. Полная карманная энциклопедия»): в книге, составленной П. Н. Малевским-Малевичем, К. А. Чхеидзе поместил статью «*Science*» — о науке в СССР с упоминанием Федорова, подчеркивая, что философ, будучи представителем материологизма, снимает спор между идеалистами и материалистами. Среди московских изданий

была книга С. Григорьева «Гибель Британии» (М.; Л., 1926). вырезка из газеты «Известия» (1928. № 300) со статьей Горского о Федорове, из Белграда — журнал «Светосавље. Орган студената православног богословског факултета у Београду» (1933. № 3—5) со статьей «Тридесетогодишњица смрти Н. Ф. Федорова».

¹⁵ Печатается по: FР.І.3.27. Вырезка из газеты «Národní Politika» с заметкой об открытии выставки памяти Федорова была прислана Сетницким Чхеидзе в письме от 4 октября 1934 г.; вместе с вырезкой на отдельном листе был прислан перевод заметки, сделанный Чхеидзе, со следующей припиской: «без подписи, заметка составлена профессором Францем Секанина — František Sekanina — по материалам, высланным в редакцию Национального Музея»).

¹⁶ См. примеч. 6 к Краткой стенограмме доклада Чхеидзе «Организация жизни по Федорову».

¹⁷ Печатается по: FР.І.3.37. На открытии выставки памяти Федорова 26 мая 1934 г. в Чехословацком Национальном музее Чхеидзе произнес речь на чешском языке, а завершил ее по-русски. Печатается перевод чешского текста, сделанный самим автором, и та часть речи, которая была произнесена на русском языке.

¹⁸ Цитата из статьи «Fedoroviana Pragensia» (Вселенское Дело. Вып. 2. С. 177). Чхеидзе дает ее в обратном переводе.

¹⁹ Печатается по: FР.І.3.37.

²⁰ Это обсуждение, в рамках которого прозвучал доклад Чхеидзе о философии Федорова, состоялось 10 ноября 1934 г. (стенограмму заседания см. выше).

²¹ Тираж «Вселенского Дела» был напечатан в Харбине. Марка «Рига» была поставлена Сетницким «для отвода глаз». См.: *Сетницкий*, 605 (примеч. 238).

²² Печатается фрагмент «Воспоминаний» К. А. Чхеидзе, посвященный истории собрания Fedoroviana Pragensia. «Воспоминания» хранятся в личном фонде К. А. Чхеидзе в Литературном архиве Музея чешской литературы (Прага): 6/71/0003. По-чешски данный фрагмент опубликован в сборнике, посвященном К. А. Чхеидзе: *Zírající do slunce. Sestavili: V. Bystrov, J. Vacek. Praha, 2002.* По-русски комментированный текст фрагмента в составе второй части «Воспоминаний» готовится к печати Славянским институтом в Праге.

²³ Дневниковую запись В. И. Вернадского Чхеидзе цитирует (с небольшими неточностями) по книге ученого-географа, историка науки, писателя Ивана Михайловича *Забелина* «Экономическая география и наука будущего» (М., 1970. С. 144). Экземпляр книги, присланный О. Н. Сетницкой (см. примеч. 40) для Чхеидзе в мае 1970 г., ныне хранится в составе фонда Fedoroviana Pragensia: FР.І.3.42.

²⁴ См. примеч. 17 к переписке Устрялова и Чхеидзе.

²⁵ Ср. фрагмент письма Чхеидзе Н. А. Сетницкому от 10 декабря 1931 г. «Признаться — не только “не без борьбы” шел я к учению Федорова, но с определенной борьбой. В период столкновений с т^ак н^аз^ываемым “кламарским уклоном” я вел, можно сказать, отчаянную кампанию и против “Общего Дела”. А теперь, после знакомства с творениями великого учителя и христианина — я признаю всем сердцем и всем интеллек-

том, какое значение имеет Н. Ф. Федоров в истории России, да и всего человечества» (*Сетницкий*, 382).

²⁶ А мы проповедуем Христа распятого, для иудеев соблазн, а для эллинов безумие» (1 Кор 1:23).

²⁷ См. примеч. к подборке «Из переписки Н. А. Сетницкого с А. М. Горьким».

²⁸ См.: Доклад А. М. Горького о советской литературе // Первый Всесоюзный съезд советских писателей. 1934. Стенографический отчет. М., 1934. С. 6, 8 (доклад был произнесен на вечернем заседании съезда 17 августа 1934 г.).

²⁹ Н. А. Сетницкий был автором книги «О конечном идеале» (Харбин, 1932); автором работы «Организация мировоздействия», составившей третий выпуск очерков «Федоров и современность», был А. К. Горский.

³⁰ Часть работ, посвященных Федорову, которые Сетницкий с 1925 по 1935 гг. издавал в Харбине за свой счет, печаталась под псевдонимами («А. К. Горностаев», «А. Остромиров», «Г. Г. Жежелинский» и др.). Реально же авторами работ были сам Сетницкий и его друг А. К. Горский. Лишь в сборнике «Вселенское Дело» (Вып. 2, <Харбин>, 1934), посвященном памяти Федорова, участвовали еще и Н. В. Устрялов, С. И. Чуев (Эстония), А. Несмелов (Харбин), Н. Г. Третчиков (Харбин), Я. О. Калускова (Прага), В. А. Куликов (Париж) и сам К. А. Чхеидзе (кроме того, в сборнике посмертно была опубликована одна из статей В. Н. Муравьева). При этом харбинских авторов к сотрудничеству привлек Сетницкий, а всех остальных — Чхеидзе.

³¹ Переписка Н. А. Сетницкого и К. А. Чхеидзе началась в конце декабря 1930 г. (в публикации переписки Сетницкого с Чхеидзе 1-е письмо Сетницкого ошибочно датировано 27 декабря 1929 (см. *Сетницкий*, 382); правильная датировка: 27 декабря 1930) и длилась до момента отъезда Сетницкого в Москву в середине мая 1935 г. Большая часть переписки хранится в Литературном архиве Музея чешской литературы (ФР. I.3.27, I.3.37), остальные письма — в ГАРФ в фонде К. А. Чхеидзе (ф. 5911. Оп. 1. Ед. хр. 65).

³² Эта идея возникла у К. А. Чхеидзе в 1932 г.

³³ Выставка к 30-летию со дня смерти Н. Ф. Федорова была организована Чехословацким Национальным музеем в мае 1934 г.

³⁴ Переписка Чхеидзе и Устрялова началась осенью 1930 г. Однако после начального обмена письмами (письмо Чхеидзе Устрялову от 7 ноября и письмо Устрялова Чхеидзе от 23 ноября) в ней произошел обрыв. В первом же ответном письме Сетницкому — от 11 января 1931 г. Чхеидзе, сообщая о своей обеспокоенности «продолжительным молчанием» Устрялова, просил своего нового корреспондента помочь ему «восстановить положение на харбинском фронте» (ФР. I.3.27). Благодаря посредничеству Сетницкого переписка была возобновлена.

³⁵ Венцеслав Венцеславович/Вячеслав Францевич Швиговский (Вацлав Швиговский; 1875—1957) — чешско-русский писатель, журналист, один из основателей Союза Русских писателей и журналистов в ЧСР.

³⁶ В указанной главе Чхеидзе описывает свои попытки «переговорить с заведующим одной конторой по коммерческому делу, интересному для обеих сторон». Заведующий сначала переносит разговор «на послезавтра», ссылаясь на необходимость быть на выставке животноводства, за-

тем не приходит в назначенный день, уехав за границу с супругой, возжелавшей «посмотреть на бракосочетание наследника такого-то престола», а спустя неделю, продержав рассказчика в своей конторе с десяти до двух («Шеф метался по конторе, коридору, от телефона к учетной канцелярии, от учетной канцелярии к своему письменному столу <...> и, проходя мимо меня, делал страдальческую гримасу»), решает с ним вопрос за четыре минуты во время обеда (Чхеидзе К. А. Страна Прометея. Нальчик, 2004. С. 87—91).

³⁷ Чхеидзе, как и Сетницкий, был знаком с Гребенщиковым только по переписке (см. в письме Чхеидзе Сетницкому от 14 июля 1933 г.: «С Г. Д. Гребенщиковым я приятельствую уже несколько лет, заочно» — *Сетницкий*, 419). В ГАРФ хранится 5 писем Г. Д. Гребенщикова К. А. Чхеидзе за 1929—1933 гг. и одно письмо К. А. Чхеидзе Г. Д. Гребенщикову (ф. 5911. Оп. 1. Ед. хр. 28). Можно с большой долей осторожности предположить, что проект возможного переселения Сетницкого и Устрялова в США для работы в рериховских кругах, равно как и обещание «обеспечить радушный прием в “Чураевке”», излагался в сохранившемся письме Чхеидзе Устрялову от 8—22 сентября 1934 г. — в ответном письме от 8 октября 1934 г. Устрялов бросает реплику: «САСШ <Северо-Американские Соединенные штаты> никогда меня не соблазнили» (ГАРФ. Ф. 5911. Оп. 1. Ед. хр. 78. Л. 36). Других следов обсуждения этого проекта в сохранившейся переписке Сетницкого и Устрялова с Чхеидзе не обнаружено.

³⁸ Вопрос о пересылке в Прагу харбинского архива Н. А. Сетницкого неоднократно обсуждался в его переписке с Чхеидзе. В письме от 31 мая 1932 г. Сетницкий просил своего пражского корреспондента выяснить вопрос о возможности передачи ряда бумаг «в Пражский архив» и сообщал о том, что в случае положительного ответа в первую очередь хотел бы отправить на хранение переписку, «как личную, так и иную» (ФР. I.3.37). В ответном письме от 17 июня 1932 Чхеидзе сообщал, что есть возможность передать бумаги Сетницкого в Русский заграничный исторический архив, Славянскую библиотеку и Чехословацкий Национальный музей (ФР. I.3.27). Осенью 1934 г. (в преддверии близкого отъезда в Москву) в письме Чхеидзе от 26 сентября 1934 г. Сетницкий вновь поднял вопрос о пересылке архива в Прагу для его хранения уже в составе *Fedoroviana Pragensia* (ГАРФ. Ф. 5911. Оп. 1. Ед. хр. 65. Л. 13). Тогда же вопрос о возможности передать в этот фонд некоторые свои бумаги поставил перед Чхеидзе и Н. В. Устрялов. Получив благоприятный ответ, в октябре—декабре Устрялов выслал Чхеидзе машинописные копии своей переписки с П. П. Сувчинским, И. Г. Лежневым, сменовеховцами. Сетницкий параллельно отправлял Чхеидзе оставшиеся у него экземпляры книг и брошюр, изданных им в Харбине. В мае 1935 г. перед самым отъездом в СССР Сетницкий переслал в Прагу свой архив через чешского консула. Тем же путем были отправлены и материалы Устрялова.

³⁹ Н. В. Устрялов, работавший после возвращения в СССР профессором экономической географии Московского института инженеров транспорта, был арестован 6 июня (по другим данным, 14 июля) 1937 г. 14 сентября 1937 г. Военной коллегией Верховного суда СССР был осужден к расстрелу. Н. А. Сетницкий с сентября 1935 по май 1936 гг. работал экономистом в Плановом отделе Московско-Казанской железной дороги (должность, не соответствовавшая его статусу ученого с заслуженным именем, исследования которого, прежде всего в области соевой промышленности, привлекали внимание отечественных и зарубежных специалистов) и лишь в конце

лета 1936 г. был принят на работу в Институт мирового хозяйства Академии наук СССР, возобновив свои занятия экономикой Китая. В ночь с 1 на 2 сентября 1937 г. он был арестован и 4 ноября того же года расстрелян.

⁴⁰ Знакомство О. Н. Сетницкой (см. примеч. 2 к воспоминаниям Е. Н. Берковской) с К. А. Чхеидзе состоялось в апреле 1965 г., когда она приезжала в Прагу с туристической группой. После ее возвращения в Москву началась их двусторонняя переписка, длившаяся до смерти Чхеидзе. 88 писем Чхеидзе к О. Н. Сетницкой за 1965—1974 гг. хранятся в Московском архиве А. К. Горского и Н. А. Сетницкого; письма О. Н. Сетницкой к К. А. Чхеидзе — в собрании *Fedoroviana Pragensis* (ФР.І.3.37). Советские книги и журналы 1960—начала 1970-х годов с упоминаниями Н. Ф. Федорова и Н. А. Сетницкого, со статьями по проблемам футурологии, биологии, иммортологии, космонавтики, присланные Сетницкой Чхеидзе, отложились в том же собрании (ФР.І.3.41, І.3.42).

ИЗ РАБОТ ПОСЛЕДНИХ ЛЕТ

В. Меденица

Тени забытых предков

Впервые: Вопросы философии. 2001. № 3. С. 151—158.

Владимир Меденица (р. 1953) — сербский философ и издатель, главный редактор издательства «Логос», руководитель издательского проекта «Русские богословы», в рамках которого выпустил более 120 книг, посвященных русской мысли XIX—XX вв. Автор многих статей по русской философии, литературе, культуре, опубликованных в сербских и российских изданиях.

Е. М. Титаренко

Религиозная эстетика Н. Ф. Федорова

Впервые: *На пороге грядущего*, 81—123. Печатается расширенный вариант статьи.

Евгений Михайлович Титаренко (р. 1952) — философ, культуролог, кандидат философских наук, доцент кафедры лингвистики и межкультурной коммуникации Санкт-Петербургского государственного университета, автор многих статей по эстетике, истории русской философии, культурологии, составитель однотомника: *Федоров Н. Ф.* Из «Философии общего дела». Новосибирск, 1993.

Л. Л. Регельсон

Тринитарные основы проекта Николая Федорова

Впервые: *На пороге грядущего*, 43—65.

Лев Львович *Регельсон* (р. 1939). По образованию физик-теоретик, работает в области нанотехнологий. Параллельно занимался богословием,

историей церкви и религии. Автор книг «Трагедия Русской Церкви. 1917—1945» (Париж, YMCA-Press, 1977; 2-е и 3-е изд.: М.: Крутицкое подворье, 1996, 2007), «Земля Адама» (в соавт. с И. Хварцкия. Сухум, 1997), статей в журналах «Вестник РХД», «Наука и религия» и др. Все работы опубликованы на сайтах: www.apocalyptism.ru, www.lregelsson.narod.ru.

С. Г. Семенова

Идея всеобщности спасения у Н. Ф. Федорова
(в контексте христианской традиции апокатастасиса)

Впервые: Проблемы русской философии и культуры: Сборник научных трудов. Вып. 6. Калининград, 2003. С. 5—18. Печатается расширенный вариант статьи.

О С. Г. Семеновой см.: *Pro et contra*. Кн. 1. С. 1106—1107.

В. В. Варава

Нравственная философия Николая Федорова

Владимир Владимирович Варава (р. 1967) — философ, историк отечественной философии и культуры, доктор философских наук, автор более 100 работ, среди которых сборники статей «На путях к Смыслу» (Воронеж, 1999), «Горизонты русского бытия» (Воронеж, 2001), трактат «Этика исчезающей Благодати» (Воронеж, 2003), монографии «Этика неприятия смерти» (Воронеж, 2005), «Живущих и умерших встретить» (Воронеж, 2006), книга поэтических размышлений и вопрошаний «Псалтирь русского философа» (Воронеж, 2006), диалогическое эссе «Вечная философия» (Воронеж, 2007). Основатель и руководитель этико-философского семинара им. Андрея Платонова на базе Воронежского государственного университета (с 2007 г.), профессор факультета философии и психологии Воронежского государственного университета.

М. М. Панфилов

Ценностная диалектика книги
(Н. Ф. Федоров и русская мысль XVIII—XIX веков)

Михаил Михайлович Панфилов (р. 1954) — кандидат исторических наук, зав. НИО книговедения Российской государственной библиотеки, автор монографии «Феномен книжности в мировоззрении славянофилов» (М., 2004); многих статей по истории русской культуры, философии книги, психологии чтения, составитель научных сборников «На пороге грядущего: Памяти Николая Федоровича Федорова» (М., 2004; в соавт. с А. Г. Гачевой и С. Г. Семеновой), «Иван Киреевский. Духовный путь в русской мысли XIX—XX вв.: К 200-летию со дня рождения» (М., 2007).

С. Г. Семенова, А. Г. Гачева

Николай Федоров и мифы о нем

Статья написана специально для данного издания.

КРАТКАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

Н. Ф. Федоров: Сочинения

1. *Философия общего дела: Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова, изданные под редакцией В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона*. Т. I. Верный, 1907 [на титуле — 1906], Т. II. М., 1913.
2. *Сочинения / Общ. ред.: А. В. Гулыга; вступ. ст., примеч. и сост. С. Г. Семеновой*. М.: Мысль, 1982 («Философское наследие». Т. 85).
3. *Из «Философии общего дела» / Сост., вступ. ст., примеч. Е. М. Титаренко*. Новосибирск: Новосибирское кн. изд-во, 1993.
4. *Сочинения / Сост., вступ. ст., примеч. С. Г. Семеновой*. М.: Раритет, 1995 (Библиотека духовного возрождения).
5. *Из философского наследия (Музей и культура)*. М., 1995 (сб.: Музейное дело. Вып. 23).
6. *Собрание сочинений: В 4 т. / Сост., подгот. текста, коммент. А. Г. Гачевой и С. Г. Семеновой*. М., 1995–2000 [Т. 1, 2. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995; Т. 3. М.: Традиция, 1997; Т. 4. М.: Традиция, 1999; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М.: Традиция, 2000].

Н. Ф. Федоров: О нем

1. *Кожевников В. А. Николай Федорович Федоров: Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам*. Ч. I. М., 1908; переизд.: *Опыт изложения учения Н. Ф. Федорова по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам*. М.: Мысль, 2004.
 2. *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.
 3. *Остромиров А. [А. К. Горский]. Николай Федорович Федоров и современность*. Вып. *Николай Федорович Федоров. 1828—1903—1928*. Биография. Харбин, 1928; Вып. 2: *Проективизм и борьба со смертью*. Богословие общего дела. Харбин, 1928; Вып. 3: *Организация мировоздействия*. Харбин, 1932; Вып. 4: *Острые мирового кризиса*. Харбин, 1933.
 4. *Сетницкий Н. А. Капиталистический строй в изображении Н. Ф. Федорова // Известия юридического факультета*. Т. 3. Харбин, 1926. С. 9—25.
-

5. Сетницкий Н. А. Русские мыслители о Китае: В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров // Там же. С. 191—222.
 6. Lukashevich St. N. F. Fedorov. A Study in Russian Eupsychian and Utopian Thought / Newark; London: University of Delaware Press; Associated University Presses, 1977.
 7. Koehler L. N. F. Fedorov: The Philosophy of Action, Pittsburgh, 1979.
 8. Young G. Nikolai F. Fedorov: An Introduction. Belmont, Massachusetts: Nordland Publishing Company, 1979.
 9. M. Hagemester. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung (Marburger Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas. Bd. 28). München: Verlag Otto Sagner, 1989.
 10. Семенова С. Г. Этика «общего дела» Н. Ф. Федорова. М.: Знание. Сер. Этика. 1989. № 7.
 11. Семенова С. Г. Николай Федоров. Творчество жизни. М.: Советский писатель, 1990.
 12. «Общее дело». Сборник докладов, представленных на I Всесоюзные Федоровские чтения (г. Боровск. 14—15 мая 1988 г.). М., 1990.
 13. Русский космизм: по материалам II и III Всесоюзных Федоровских чтений. 1989—1990 гг.: В 2 ч. М., 1990.
 14. Начала. Религиозно-философский журнал. 1993, № 1 (выпуск посвящен Н. Ф. Федорову).
 15. Философия бессмертия и воскрешения. По материалам VII Федоровских чтений. Вып. 1, 2 / Ред.-сост. А. Г. Гачева, С. Г. Семенова, М. В. Скороходов. М.: ИМЛИ РАН, Наследие, 1996.
 16. Емельянов Б. В., Хомяков М. Б. Н. Ф. Федоров и его «Философия общего дела». Псков: Изд-во Псковского областного института повышения квалификации работников образования, 1994 (Философская библиотечка учителя. Вып. 3).
 17. Н. Ф. Федоров и его воронежское окружение. 1894—1901. Статьи, письма, воспоминания, хроника пребывания в Воронеже / Сост.: А. Н. Акиншин, О. Г. Ласунский. Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 1998.
 18. Философия космизма и русская культура. Материалы международной научной конференции «Космизм и русская литература». К 100-летию со дня смерти Николая Федорова / Сост. К. Ичин. Белград, 2004.
 19. На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829—1903) / Сост. А. Г. Гачевой, М. М. Панфилова, С. Г. Семеновой. М.: Пашков дом, 2004.
 20. Семенова С. Г. Философ будущего века: Николай Федоров. М.: Пашков дом, 2004.
 21. Гачева А. Г. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров: Встречи в русской культуре. М.: ИМЛИ РАН, 2008.
-

Уточнения к I книге

Страница, строка	Напечатано	Следует читать
Стр. 23, строка 15 сверху	мира ⁸ .	мира.
Стр. 23, строка 4 снизу	⁸ Подробнее см. раздел «Современные исследования» во II книге наст. Антологии.	⁸ Подробнее см.: Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993; Семенова С.Г. Философ будущего века: Николай Федоров. М., 2004. С. 463–497.
Стр. 35, строки 11–12 снизу	одна из них печатается во II томе Антологии	обе статьи печатаются во II книге Антологии
Стр. 815, строка 11 снизу	свидетельство Достоевского о Белинском	Свидетельство Тургенева о Белинском
Стр. 818, строка 16 снизу	мира»*.	мира» (IV, 505–506).
Стр. 818, строка 1 снизу	* См. Н. П. Петерсон — Н. Ф. Федорову. 26 мая 1876 (IV, 574).	[Сноска вставлена по ошибке]
Стр. 819, строка 2 снизу	* См.: Н. П. Петерсон — Н. Ф. Федорову. Между 3 и 12 июня 1876 (IV, 575).	* См.: Н. П. Петерсон — Н. Ф. Федорову. 26 мая 1876 (IV, 574).
Стр. 819, строка 1 снизу	** Н. П. Петерсон — Н. Ф. Федорову. 1 июня 1876 (IV, 207).	** Н. П. Петерсон — Н. Ф. Федорову. Между 3 и 12 июня 1876 (IV, 575).
Стр. 820, строка 6 снизу	Н. П. Петерсон — Н. Ф. Федорову. Между 3 и 12 июня 1876 (IV, 575).	Н. Ф. Федоров — Н. П. Петерсону. 1 июня 1876 (IV, 2007).
Стр. 1085, строки 7–9 снизу	⁹¹ Горский цитирует неточно. ~ «Пути русского богословия»).	⁹¹ Цитата из «Варианте статьи “Иго Канта”» (Философия общего дела. II, 56; Федоров. II, 84).
Стр. 1101, строки 13–14 сверху	книга Н. А. Сетницкого «О конечном идеале» (текст статьи см. во II томе Антологии).	книга Н. А. Сетницкого «О конечном идеале».
Стр. 1101, строки 16–21 снизу	⁴ Неточное цитирование. ~ и т.д.	⁴ Цитата из «Варианте статьи “Иго Канта”» (Философия общего дела. II, 56; Федоров. II, 84).
Стр. 1107, строка 15 снизу	4 т. (М., 1995–2003)	4 т. (М., 1995–2000)

СОДЕРЖАНИЕ

ВОКРУГ ФЕДОРОВА (1903—1918)

Из переписки В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона	5
Письма разных лиц	144

ИЗ ИСТОРИИ «ВСЕЛЕНСКОГО ДЕЛА»

Вселенское Дело. Вып. 1 (Одесса, 1914)	257
От редакции	257
<i>И. П. Брихничев.</i> Дело Иисуса (Над Евангелием)	261
<i>А. С. Панкратов.</i> Жизнь не прекращается	283
<i>И. И. Горбунов-Посадов.</i> Что я думаю о воскрешении (Письмо к редакторам сборника «Вселенское Дело»)	285
<i>В. Я. Брюсов.</i> О смерти, воскресении и воскрешении (Письмо в ответ на вопрос)	287
Вселенское Дело. Вып. 2 (Харбин, 1934)	290
От редакции «Вселенского Дела»	290
<i>Н. А. Сетницкий.</i> Христолюбие и война	293
<i>Н. А. Сетницкий.</i> Евразийство и пореволюционники	305
<i>К. А. Чхеидзе.</i> Проблема идеократии	318
<i>В. А. Куликов.</i> Религия и наука	330
<i>Н. А. Сетницкий.</i> Мессианство и «русская идея»	337
<i>С. И. Чуев.</i> Человек и природа	361
«Вселенское Дело» в прошлом	364
<i>В. Н. Муравьев.</i> Всеобщая производительная математика ...	370
<i>Н. А. Сетницкий.</i> О смерти и погребении	392
<i>Н. В. Устрялов.</i> Из письма	397
Fedoroviana Prahensia	401

ГОЛОСА ИЗ СОВЕТСКОЙ РОССИИ

Декларации биокосмистов	405
<i>А. Святогор.</i> Биокосмическая поэтика	405
<i>П. И. Иванцкий.</i> Пролетарская этика	409

А. Агиенко. Голод и биокосмизм	411
А. Святогор. «Доктрина отцов» и анархизм-биокосмизм ...	412
И. П. Брихничев. К голодной проблеме	419
В. Н. Муравьев. Об использовании воинской силы для борьбы с природой	421
И. И. Алексеев. Письмо А. В. Луначарскому	424
С. А. Голованенко. Философ и философия общего дела	427
С. А. Голованенко. Педагогические идеи Федорова	437
В. Н. Чекрыгин. О Соборе Воскрешающего Музея	450
В. Н. Чекрыгин. <Из «Мыслей» и писем>	483
П. А. Флоренский. <Из лекций конца 1910-х—1920-х гг.>	491
В. Н. Муравьев. <Из архивных заметок>	496
А. К. Горский, Н. А. Сетницкий. Письмо Г. Уэллсу	500
Из переписки С. Т. Григорьева	511
Из переписки А. М. Горького и О. Д. Форш	514
М. М. Пришвин. <Из дневников>	518
Материалы обсуждения в ГАХН доклада А. К. Горского «Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров»	524
А. М. Горький. Еще о механических гражданах	530
М. И. Калинин. Из доклада на IV сессии ЦИК Союза ССР IV созыва	532
А. К. Горский. Н. Ф. Федоров	534
А. В. Маслов. Фантаст или провидец (К двойному юбилею Н. Ф. Федорова)	536
С. Н. Дурылин. В своем углу <Фрагменты>	539
О. Алексей В. (Анатолий Радынский). <Из проповедей, бесед, заметок>	542
Из материалов следственных дел А. К. Горского 1927 и 1929 гг. ..	558
Из переписки Н. А. Сетницкого и А. М. Горького	568
Е. Н. Берковская. «Судьбы скрепченья». Воспоминания <Фрагменты>	582
Из писем Е. А. Крашенинниковой	599
Из материалов следственного дела А. К. Горского 1943 г.	608

**«ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕГО ДЕЛА» Н. Ф. ФЕДОРОВА
В ДУХОВНЫХ ИСКАНИЯХ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ**

Из переписки Н. А. Бердяева и Н. А. Сетницкого	619
Н. А. Бердяев. Три юбилея (Л. Толстой, Ген. Ибсен, Н. Ф. Федоров)	628
С. Н. Булгаков. Догматическое обоснование культуры	635
Из переписки П. П. Сувчинского и Н. А. Сетницкого	640
А. С. Адлер. Н. Ф. Федоров	643
По страницам газеты «Евразия»	646
Н. А. Сетницкий. Письма из России	646
В. Н. Ильин. Революция и техника	651
Н. С. Трубецкой. Письмо в редакцию	653
От редакции	654
Д. П. Святополк-Мирский. Путь евразийства	654

<i>В. Иванов.</i> О новой эстетике	657
От редакции	660
<i>Д. П. Святополк-Мирский.</i> Наш марксизм	661
<i>Н. А. Сетницкий.</i> Письмо из России	663
<i>П. П. Сувчинский.</i> По поводу писем Н. Ф. Федорова	667
<i>П. Н. Савицкий.</i> Газета «Евразия» не есть евразийский орган ..	673
<i>В. Н. Ильин.</i> О религиозном и философском мировоззрении	
Н. Ф. Федорова	675
Из переписки П. Н. Малевского-Малеви́ча и К. А. Чхеидзе	683
<i>Н. С. Грубецкой.</i> Из писем П. Н. Савицкому	685
Из протокола евразийского совещания (Прага, июль 1934)	688
<i>К. А. Чхеидзе.</i> Из письма П. Н. Савицкому	693
Стенограмма доклада К. А. Чхеидзе «Философия общего дела»	
Н. Ф. Федорова» (Евразийский семинар, 10 октября	
1934 года, Прага)	694
Из переписки членов литовской и эстонской евразийских групп	
с К. А. Чхеидзе и А. П. Антиповым	703
<i>Н. В. Устрялов.</i> Проблема прогресса	722
Из переписки Н. В. Устрялова и К. А. Чхеидзе	726
Из переписки П. С. Боранецкого и К. А. Чхеидзе	739
Из переписки Ю. А. Ширинского-Шихматова и К. А. Чхеидзе ..	751
Из переписки В. А. Куликова и К. А. Чхеидзе	754
Краткая стенограмма доклада К. А. Чхеидзе «Организация	
жизни по Н. Ф. Федорову» в Русском философском	
обществе в Праге 8 февраля 1933 с прениями	763
<i>Г. П. Федотов.</i> Эсхатология и культура	772
<i>К. В. Мочульский.</i> Идея социального христианства в русской	
философии <Фрагмент>	781
<i>Г. П. Федотов.</i> Любовь и социология <Фрагмент>	785
<i>В. С. Яновский.</i> Общее дело	787
<i>В. С. Варшавский.</i> Незамеченное поколение	790
<i>Н. А. Сетницкий.</i> Письмо М. И. Цветаевой	795
Из переписки Л. Н. Гомолицкого и К. А. Чхеидзе	796
<i>Л. Н. Гомолицкий.</i> Н. Ф. Федоров. К 30-летию со дня его смерти	
(28.XII.1903)	798
<i>И. С. Лукаш.</i> Федоров	803
<i>А. Несмелов.</i> На путях к победе над смертью (К 30-летию со дня	
смерти философа Н. Ф. Федорова)	809
<i>П. М. Пильский.</i> Воскрешать мертвых или звать смерть?	812
<i>В. Н. Иванов.</i> Воскресение и жизнь	816
Из писем разных лиц Н. А. Сетницкому	821
<i>Н. Н. Евреинов.</i> Из книги «Откровение искусства»	827
Из истории Fedoroviana Pragensis	838

ИЗ РАБОТ ПОСЛЕДНИХ ЛЕТ

<i>В. Меденица.</i> Тени забытых предков	851
<i>Е. М. Титаренко.</i> Религиозная эстетика Н. Ф. Федорова	863
<i>Л. Л. Регельсон.</i> Тринитарные основы проекта Николая Федорова	886

<i>С. Г. Семенова.</i> Идея всеобщности спасения у Н. Ф. Федорова (в контексте христианской традиции апокатастасиса)	904
<i>В. В. Варава.</i> Нравственная философия Николая Федорова	927
<i>М. М. Панфилов.</i> Ценностная диалектика книги (Н. Ф. Федоров и русская мысль XVIII—XIX в.)	964
<i>С. Г. Семенова, А. Г. Гачева.</i> Николай Федоров и мифы о нем . . .	977
Комментарии	1017
Краткая библиография	1209
Уточнения к I книге	1211

Учебное издание

Н. Ф. ФЕДОРОВ: PRO ET CONTRA

Составители:

*Анастасия Георгиевна Гачева
Светлана Григорьевна Семенова*

Книга подготовлена в рамках научной программы
Музея-библиотеки Н. Ф. Федорова
при Центральной детской библиотеке —
информационном интеллект-центре № 124
ЦБС «Черемушки» ЮЗАО г. Москвы

На фронтиспise:

портрет Н. Ф. Федорова работы Л. О. Пастернака (1919)
с открытки, выпущенной Н. А. Сетницким в Харбине в 1928 г.

На форзацах:

В. Н. Чекрыгин. Из серии «Воскрешение»

Редактор издательства:

В. Н. Подгорбунских

Верстка:

С. В. Степанова, Л. А. Шитовой

Подписано в печать 31.07.08. Формат 60×90 1/16. Бум. офсетная.

Гарнитура Школьная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 76,00. Тираж 800 экз.

Зак. № 3335

191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15,

Издательство Русской христианской гуманитарной академии.

Тел.: (812) 310-97-91; факс: (812) 571-30-75;

e-mail: editor@rhga.spb.ru.

Отпечатано с готовых диапозитивов

в типографии «Русское слово»

603006, г. Нижний Новгород, Варваринская ул., 13
