



Анастасия
ГАЧЕВА

Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ и Н. Ф. ФЕДОРОВ



Анастасия ГАЧЕВА

**Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ
и Н. Ф. ФЕДОРОВ**

*Встречи в русской
культуре*



Родные нам кажутся вечными. Меньше всего я могла думать, что об Отце, Гоше, как называли его в нашей семье, мне придется говорить в ледящем сердце прошедшем времени.

Философ, литературовед, культуролог, но совсем не чопорный, не кабинетный, а живой и свободный. Мысливший не отвлеченно, а ПРИ-влеченно. Не только о Канте и «содержательности художественных форм», но и о картошке, которую выращивал своими руками. Более того — сопрягавший в пространстве одного сочинения и Канта, и эту картошку...

Он не отделял Жизни от Смысла ее. Для него не было профанных мгновений и ситуаций, существующих за пределами Мысли и Слова. Не было неинтересных людей. И те, что себя вписали в культуру, и те, что проходили бесследно для большой истории — просто живя, — становились его собеседниками-соратниками — в Культуре и Духе. В его «Писаниях», как называл он тома своих «жизнемыслей», оживают образы и звучат голоса этих ушедших: дед Никита из деревни Щитово (ее, деревеньки, давно уже нет — снесена, неперспективная, в начале семидесятых), соседка Анюта из Новоселок, милый Васька Воробей, за жизнь не обидевший и мухи и убитый друзьями-завистниками, позарившимися на его добро. Десятки, сотни лиц человеческих...

Отец любил интеллектуальные путешествия — по национальным Вселенным. И не смущался, когда его, описывавшего страны, которых не видел, упрекали в субъективности и неточности. Эта субъек-



тивность была частью экзистенциального задания — мира Европы, Азии, Кавказа, Америки и народы России постигал он, Георгий Дмитриевич Гачев, во всей уникальности индивидуального опыта и понимания, свидетельствуя самим своим текстом, как многолико, как поразному отражается в нас бытие.

Он всегда говорил, что в отличие от разделяющего, революционного разума («Кипит наш разум возмущенный и в смертный бой идти готов») им движет Разум восхищенный. Разум, исполненный радости и доверия миру, готовности послужить ему и потрудиться в нем, «ПРИБавок в Логосе в Творение Бога внося — продолжая его... Становясь...», как написал раб Божий Георгий за два дня до трагической гибели.

«И если б только можно было его воскресить, то я бы отдал все на свете!» — восклицает в «Братьях Карамазовых» Коля Красоткин. Восклицаю и я, понимая всю силу и правду этого детского, подлинно евангельского порыва. Как и правду совестного слова Федорова, которое переживается ныне во всей его нудящей к делу конкретности: «Для нашего притупившегося чувства непонятно, какая аномалия, какая безнравственность заключается 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 воскрешения».

ВВЕДЕНИЕ

Уже почти сто лет ни один очерк о жизни и творчестве Федорова не обходится без упоминания знаменитого письма Достоевского к другу и ученику философа Н.П.Петерсону от 24 марта 1878 г. с не менее знаменитым: «...в сущности совершенно согласен с этими мыслями. Их я прочел как бы за свои»¹. Уже более ста лет историки литературы стремятся понять, в чем причина горячей, взволнованной реакции Достоевского на идеи скромного библиотекаря Румянцевского музея, каковы основные точки их идейного и духовного родства, как отозвалось в художественном мире писателя знакомство с учением всеобщего дела. Уже более ста лет биографы пытаются восстановить историю этого опосредованного, но столь значимого знакомства и задаются вопросом, какой именно текст читал Достоевский в конце 1877 г. и где находится теперь этот текст.

Для позднего Достоевского знакомство с идеями Федорова стало важной духовной и творческой вехой. Оно широко отразилось в романе «Братья Карамазовы» — и в черновиках, и в окончательном тексте. Для Федорова же письмо Достоевского явилось толчком к систематическому изложению своих идей, к созданию главного труда — «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства». Можно сказать, что Федоров как мыслитель вошел в культуру с невольной подачи Достоевского, стимулировавшего его своими вопросами к созданию письменного свода учения о воскрешении.

Вопрос о Федорове и Достоевском непосредственно связан с другим обобщающим и обширным вопросом — о взаимодействии русской религиозной философии и художественной литературы, об их скрещениях и взаимовлияниях. Русская литература XIX века была колыбелью отечественной философской мысли: в ее поэтическом и

¹ Ф.М.Достоевский — Н.П.Петерсону. 24 марта 1878 // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 30(1). Л., 1988. С. 14. В дальнейшем ссылки на 30-томное академическое полное собрание сочинений писателя (Л., 1972–1990) даются в скобках после цитаты: первая цифра указывает том, вторая — страницу.

романном пространстве, средствами образно-художественными, а не дискурсивно-логическими, ставились и решались фундаментальные проблемы философской онтологии и антропологии, гносеологии и этики — человек и природа, дух и материя, истина и благо, сущность зла и сущность добра, время и вечность, род и личность, вера и неверие, преобразующая любовь и спасающая красота... В лоне литературы рождалась смыслообразующая интенция русской религиозной философии — интенция преобразования мира и человека, готовилась духовная почва для главной ее идеи — идеи Богочеловечества. Однако с последней трети XIX века стал набирать силу обратный процесс — влияния религиозной мысли на литературу, во всей полноте развернувшийся уже в следующем XX веке. Знакомство позднего Достоевского с идеями Федорова, их отражение в романе «Братья Карамазовы» — первая вежа этого оплодотворяющего влияния.

Достоевский и Федоров принадлежали к тому течению русской мысли — и были наиболее яркими его представителями — которое, зародившись в лоне славянофильства, продолжившись затем в творчестве В.С.Соловьева и религиозно-философском возрождении первой трети XX века (Н.А.Бердяев, С.Н.Булгаков, П.А.Флоренский, А.К.Горский, Н.А.Сетницкий, Г.П.Федотов и др.), было одушевлено пафосом оправдания истории и оправдания человека. В лоне этого течения утверждалась идея христианского синергизма, соучастия объединенного человечества в Божественном домостроительстве, крепла мысль об истории как богочеловеческой «работе спасения». Христианство понималось активно, ставилась задача преодоления разрыва между храмовой и внехрамовой жизнью. Русские мыслители призывали к оцерковлению всех сфер личного и общественного бытия человека, что предполагало и устранение внутренней дисгармонии личности (идея цельного человека И.В.Киреевского и К.С.Аксакова), и созидание христианского социума («мировая гармония» Достоевского, «общество по типу Троицы» Федорова). Вершинное их чаяние — обожение мира: преодоление смертного порядка природы, воскрешение умерших (Федоров), достижение полноты «всеединства» (Соловьев), новый благодать, «божеский тип хозяйствования», восстанавливающий царственное положение человека в мире тварей во исполнение заповеди «обладания землей», данной Творцом человеку (Булгаков).

Целостный религиозный проект, вырабатывавшийся совокупными, *соборными* усилиями русской философии при активном содействии литературы, должен быть осмыслен во всех своих составляющих. Сюжет «Федоров — Достоевский» выводит исследователя к пониманию сути этого проекта, его стержневой и главной идеи, по-разному преломлявшейся у конкретных художников и мыслителей. Эта «высшая идея существования», как называл ее Достоевский, есть идея бессмертия, идея преобразования несовершенного, смертного, страдающе-

го бытия в Царствие Божие. Будучи менее всего головной, теоретической, рождаясь из эмоционально-сердечного переживания, из несмирности с фактом существования в мире зла, она задает новые ориентиры как философии, которая уже не удовлетворяется *рассуждением*, мыслью ради мысли, не хочет быть отвлеченной системой, а стремится стать активной и проективной «философией дела», так и литературе, идущей от теории «искусства для искусства» к концепции искусства как учительства и пророчества, а в своем высшем, идеальном задании — как творчества жизни. Образ этой новой *философии дела*, образ нового, житнетворческого искусства, исповедующего «реализм в высшем смысле», ищущего подлинного, а не мнимого преобразования реальности, и являют в своем творчестве Федоров и Достоевский.

Книга, предлагаемая вниманию читателя, выросла из работы над научным «Собранием сочинений» Н.Ф.Федорова, готовившимся и вышедшим в свет в 1990–2000 гг. Именно тогда в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки мне удалось найти два черновых варианта статьи Петерсона «Чем должна быть народная школа?» — той самой статьи, в которой ученик Федорова излагал Достоевскому идеи своего учителя и старшего друга. Обнаружилась и переписка Федорова с Петерсоном за 1876–1881 гг., проливающая свет на многие ранее неизвестные факты, связанные с сюжетом «Федоров — Достоевский». Был найден и ряд других документов, которые позволили уточнить существующие в науке представления как об истории опосредованного знакомства Достоевского с идеями Федорова, так и об отношении к писателю самого философа. Так появилась возможность выстроить целостную картину духовно-творческого взаимодействия двух современников — взаимодействия, которое, хотя и не перешло в личный контакт, тем не менее оказалось исключительно богатым по своим интеллектуальным плодам.

Попытка реализовать эту возможность и предпринята в данной книге. Здесь восстановлены основные вехи знакомства Достоевского с учением «всеобщего дела», связанные с тремя обращениями к писателю ученика Федорова Петерсона (чтобы заинтриговать читателя, сразу скажу: представление о том, что Достоевский так и не узнал имени мыслителя, с идеями которого встретился в конце жизни, действительности не соответствует). Отдельная глава посвящена интерпретации романа «Братья Карамазовы» в свете федоровских идей — такие интерпретации предпринимались в науке не раз и их аналитический обзор представлен в начале книги, но ни одному из исследователей не было известно, какое именно изложение учения Федорова читал Достоевский: соответственно и при анализе проблемы *влияния* учитывался *весь* корпус идей философа, что в известном смысле было — хотя и вынужденной — методологической ошибкой. Теперь же,

имея на руках черновик текста, посланного Достоевскому Петерсоном, можно вести разбор федоровских мотивов в последнем романе «великого пятикнижия» с учетом этого текста.

В книге подробно рассматривается вопрос о восприятии Достоевского самим Федоровым. И речь идет не только о прямых отзывах, которых, в сущности, было немного. Главная моя задача — отыскать *следы* Достоевского в ранних пластах текста «Вопроса о братстве, или родстве...» — тех, которые писались в 1878–1881 гг. как развернутый и полный ему ответ. А еще книга рассказывает о том, как в 1897 г. Федоров предпринял попытку выступить «под маской Достоевского», приписав ему свое учение о «долге воскрешения». И о том, как, опираясь на Достоевского, осенью 1903 г. писал он изложение своих идей для журнала «Новый путь». И о том, как был утрачен и вновь обретен автограф письма Достоевского Петерсону от 24 марта 1878 г., в конце концов нашедший свое постоянное пристанище в рукописном отделе библиотеки Румянцевского музея.

Одним из важных направлений исследования стал анализ взглядов Федорова и Достоевского на искусство, их представлений о задачах литературы и журналистики. Мы можем говорить о сущностном родстве «реализма в высшем смысле» Достоевского и «всемирного реализма» Федорова. Это родство тем важнее, что взгляды Федорова и Достоевского, будучи творчески синтезированы со взглядами их третьего современника В.С.Соловьева, спустя несколько десятилетий лягут в основу концепции искусства как житнетворчества, выдвинутой в русской религиозно-философской эстетике и параллельно развивавшейся в лоне русского авангарда (А.Белый, В.Иванов, В.Чекрыгин, П.Филонов).

Кстати, фигуре Соловьева, познакомившегося с учением всеобщего дела сначала через Достоевского, а в 1881–1882 гг. и непосредственно, в книге уделено самое пристальное внимание. И это совсем не случайно. Позиции трех выдающихся современников по главным религиозным вопросам, их взгляды на мир, человека, историю во многом очень близки, что в немалой степени объясняется их принадлежностью к *единой* религиозно-философской традиции, утверждающей идеал творческого, миропреображающего христианства.

И вот что еще очень важно. Достоевский, Федоров, Соловьев — в полном смысле слова *три кита*, на которых покоится универсум русской религиозно-философской мысли конца XIX — первой трети XX века. И даже когда имена писателя и двух мыслителей открыто не называются, в полотна рождающихся в эту эпоху философских шедевров вплетаются их мыслеобразы; их идеи и понимания пронизывают умное пространство сочинений Н.А.Бердяева и С.Н.Булгакова, П.А.Флоренского и В.Ф.Эрна, Н.О.Лосского и В.В.Зеньковского, Л.П.Карсавина и С.Л.Франка, Г.П.Федотова и Ф.А.Степуна, Б.П.Вы-

шеславцева и И.А. и В.Н.Ильиных... Без преувеличения можно сказать: религиозно-философский мир Соловьева и Федорова, художественно-философский мир Достоевского вошли в творческий микрокосм каждого из этих мыслителей, определяя линии его развития и духовного роста. Оказалось, что так и не встретившиеся при жизни Федоров и Достоевский встретились в пространстве русской культуры, и, пожалуй, эта встреча оказалась более важной, чем так и не состоявшаяся встреча лицом к лицу...

Последняя глава книги как раз и затрагивает вопрос о судьбе идей Достоевского, Федорова и Соловьева в русской мысли XX века. Именно только затрагивает, ибо для исчерпывающей его проработки нужно написать не одну монографию. Здесь речь идет об их влиянии на ведущих представителей религиозно-философского подъема начала XX века, а также о восприятии трех ключевых фигур русской культуры XIX столетия деятелями русской философской эмиграции первой волны.

ТЕМА «Ф.М.ДОСТОЕВСКИЙ И Н.Ф.ФЕДОРОВ». ВЕХИ ИЗУЧЕНИЯ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

К теме «Достоевский и Федоров» историки литературы и общественной мысли обращаются уже многие десятилетия. А началось все с устных и письменных свидетельств самих участников опосредованного контакта писателя и философа и близких к ним лиц. Первое свидетельство прозвучало еще летом 1878 г. Тогда ученик Федорова Н.П.Петерсон, ехавший к нему в Москву, чтобы продолжить работу над уже начатым ответом Достоевскому, случайно «на Сызрано-Моршанской дороге, на половине между Пензою и Моршанском, встретил Л.Н.Толстого»¹. «На пути, — вспоминал он позднее, — я поведал ему о Николае Федоровиче и о своих сношениях с Достоевским, прочитал ему письмо Достоевского и то, что было написано мною под диктовку Николая Федоровича в ответ на это письмо в те две недели, которые только что провел у меня Николай Федорович»². По словам Петерсона, Толстой не проявил большого интереса к идеям Федорова («сказал, что это ему не симпатично»), однако впоследствии сам разыскал мыслителя в Румянцевском музее, после чего «между ними завязалось знакомство»³. В 1897 г., спустя почти двадцать лет после обращения Петерсона к Достоевскому, уже сам Федоров помещает в воронежской газете «Дон» письмо Достоевского Петерсону от 24 марта 1878 г., предваряя публикацию собственным предисловием⁴. В предисловии, подписанном инициалами Петерсона «Н. П.» (Федоров никогда не ставил под своими статьями собственной подписи), Николай Федорович, не называя имени «неизвестного мыслителя», пытался изложить свое учение как бы от лица самого Достоевского. Этот эпизод подробно будет разобран в главе «Ф.М.Достоевский и история учения всеобщего дела», поэтому больше о нем говорить я не буду. Пока же важно подчеркнуть, что в 1897 г. в про-

¹ *Петерсон Н.П.* Письмо к издателю «Русского архива» по поводу отзыва Ф.М.Достоевского о Н.Ф.Федорове // *Русский архив.* 1904. № 6. С. 301.

² Там же.

³ Там же.

⁴ См.: *Дон.* 1897. № 80, 20 июля.

винциальной газете был опубликован тот документ, который, собственно, и давал теме «Достоевский и Федоров» право на жизнь, являясь на тот момент единственным и главным свидетельством внимания Достоевского к идеям неизвестного мыслителя.

Вскоре после публикации письма Достоевского другой друг и ученик Федорова В.А.Кожевников в монографии «Философия чувства и веры в ее отношениях к литературе и рационализму XVIII века и к критической философии», которую он заканчивал как раз летом 1897 г., специально сослался на это письмо. Ссылка была сделана в заключении, где, в духе идей Федорова, автор говорил о новых горизонтах, которые может открыть человечеству «всестороннее расширение знания», о необходимости противостояния «неразумным, стихийно действующим силам природы», о «сыновнем долге возвращения жизни отцам». Кожевников подчеркивал, что письмо Достоевского, «относящееся к этому учению и вполне ему сочувствующее», «не только выставляет в совершенно новом свете религиозные и философские убеждения великого писателя, но и внушает желание, чтобы в скорейшем времени было издано изложение учения того мыслителя, о котором говорит Достоевский в своем письме»¹.

Летом 1901 г. Петерсон, служивший тогда в Туркестане, опубликовал в газете «Асхабад» работы Федорова «Разоружение» и «Самодержавие»². Публикация второй из них предварялась двумя небольшими статьями философа: «Еще об историческом значении царского титула» и «Ответ на вопрос “Что такое Россия?”» (позднее, при republicации в I томе «Философии общего дела» они были включены в текст «Самодержавия»). Имя писателя в статье «Ответ на вопрос “Что такое Россия?”» появлялось неоднократно: говоря о «долге воскрешения отцов-предков», Федоров прямо ссылаясь на публикацию письма Достоевского Петерсону в газете «Дон» и вновь, как и в предисловии к публикации, называл его родоначальником учения о воскрешении³.

Итак, письмо Достоевского с вопросами к «мыслителю» было опубликовано, периодически упоминалось как в статьях самого Федорова (см. главу «Ф.М.Достоевский и история учения всеобщего дела»), так и в работах его учеников. Однако тайну того, кем же был этот, столь взволновавший великого писателя, человек, ни сам Федоров, всячески противившийся упоминанию своего имени в печати, ни Петерсон и Кожевников, уважавшие волю учителя, так и не раскрыли. Это произошло лишь после смерти философа. И первыми здесь были авторы некрологов и поминальных статей Г.П.Георгиевский и В.И.Шенрок,

¹ Кожевников В.А. Философия чувства и веры. М., 1897. С. 756.

² Асхабад. 1901. №№ 186–187, 191–192, 199–200, 202–203.

³ Асхабад. 6 июля 1901. № 187. Подробнее об этом см. главу «Ф.М.Достоевский и история учения всеобщего дела».

знавшие Федорова по библиотеке Московского публичного и Румянцевского музеев.

Георгиевский, сослуживец мыслителя, мог слышать об интересе Достоевского к идеям Федорова от него самого, равно как и от учеников философа — В.А.Кожевникова, Ю.П.Бартенева, И.М.Ивакина. Скорее всего, читал он и публикацию в газете «Дон», с которой Федоров знакомил ряд лиц из своего окружения. Некоторые, впрочем, слабые, отголоски этого чтения слышны в написанном им некрологе «Памяти Николая Федоровича»: «Энциклопедист в самом полном и лучшем смысле этого слова, Николай Федорович был и замечательным философом и самостоятельным мыслителем. Глубочайшие и оригинальные воззрения его привлекали к себе и Достоевского, и Владимира Соловьева, и нашли в них авторитетных ценителей, почитателей и сторонников»¹. А в статье «Из воспоминаний о Николае Федоровиче (К 40 дню кончины)», где Георгиевский определял «нравственное и философское мировоззрение» Федорова, центром которого было «учение о всеобщем братстве», «убеждение об окончательной победе над злом и о всеобщем воскресении мертвых», эти отзвуки становятся еще ощутимее: «Глубина, ясность и логичность этой философии поражали Достоевского и Вл.С.Соловьева. Они с восторгом проводили целые часы за чтением писаний Николая Федоровича, называли его взгляды своими и, в конце концов, оба испытали на себе сильнейшее влияние взглядов Николая Федоровича»². Как видим, в последнем случае Георгиевский позволил себе гиперболизировать факты: из «двух часов» *единократного* чтения рукописи Петерсона и беседы о ней Достоевского и Соловьева получились «целые часы», проведенные обоими — и не один раз — «за чтением писаний Николая Федоровича».

В.И.Шенрок в статье «Памяти Н.Ф.Федорова и А.Е.Викторова» также коснулся сюжета «Федоров — Достоевский»: «Этого человека и его умную беседу, в которой всегда было много живой, самостоятельной мысли, высоко ценили замечательные умы: Ф.М.Достоевский, философ В.С.Соловьев и современный корифей литературы Л.Н.Толстой»³. Но если в случае с Толстым и Соловьевым суждение о том, что они «высоко ценили» беседу Федорова, было бесспорным, то в отношении Достоевского оно оказывалось просто ошибочным, ибо ни в каких личных контактах философ и писатель не состояли.

Впрочем, подобные ошибки пишущие о Федорове время от времени будут допускать и в дальнейшем, не пренебрегая порой и преувеличениями à la Георгиевский. И далеко не всегда появление таких

¹ Московские ведомости. 16 декабря 1903. № 341.

² Московские ведомости. 26 января 1904. № 26.

³ Шенрок В.И. Памяти Н.Ф.Федорова и А.Е.Викторова // Исторический вестник. 1904. № 2. С. 663.

преувеличений было вызвано неточным знанием фактов — порой они возникали из побуждений самых лучших и добрых, согласно знаменитой русской поговорке «Кашу маслом не испортишь», или, так сказать, красоты ради — чего стоит, например, пассаж из статьи А.Л.Волынского «Воскрешение мертвых»: «И вот мы видим величайших мужей российской современности XIX века толпящимися у дверей каталожной комнаты Румянцевского Музея: Льва Толстого, Достоевского, Влад. Соловьева и др.»¹.

В некрологах и поминальных статьях о Федорове отчетливо обозначилась тенденция подкреплять его значение и авторитет как мыслителя апелляцией к этим трем выдающимся современникам. Соединяя имя философа всеобщего дела с именами Толстого, Достоевского, Соловьева, его не только ставили на высшую ступеньку культурной иерархии, но и утверждали ценность выдвинутых им активно-христианских идей, как бы подчеркивая: если уж такие духовные авторитеты интересовались скромным библиотекарем Румянцевского музея и его дерзновенным проектом, значит речь идет, действительно, о глубоком мыслителе и самый проект достоин серьезного обсуждения. Этот *argumentum ad hominem* присутствовал и присутствует в работах о Федорове уже больше ста лет — мы находим его в популярных и научных статьях, в высказываниях о Федорове русских религиозных мыслителей и в философской публицистике русского зарубежья, в статьях советского времени и в современных исследованиях... Суждения о Федорове Достоевского, Соловьева, Толстого вплетаются в размышления о личности и жизни мыслителя, о сущности его идей и проектов, служат основанием для широких религиозно-философских обобщений. Достаточно вспомнить Н.О.Лосского, подтверждавшего при помощи этих суждений свою характеристику мыслителя: «Без сомнения, это был подлинный праведник, неканонизированный святой»², или В.Н.Ильина, проводившего устойчивую параллель между жизненным обликом Федорова и пророческим духом его учения: «Чрезвычайно важно отметить, что Федоров едва ли не более всего действовал на своих современников личностью и житием. Именно личность и житие заставляли прислушиваться к его гениальным мыслям, являясь для них сильнейшим рупором. Таково единогласное свидетельство всех знавших его — включая сюда таких гигантов, как Вл.Соловьев, Достоевский и Л.Толстой, — равно как и многих других»³.

¹ *Волынский А.Л.* Воскрешение мертвых // Н.Ф.Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. М., 2004. С. 486.

² *Лосский Н.О.* Н.Ф.Федоров // *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1994. С. 84.

³ *Ильин В.Н.* Н.Ф.Федоров и преп. Серафим Саровский // *Ильин В.Н.* Эссе о русской культуре. СПб., 1997. С. 102.

Но вернемся в начало XX века. В 1904 г., со второго — февральского — номера журнала «Русский архив» началась публикация очерков В.А.Кожевникова о жизни и учении Федорова, в конечном итоге составивших книгу «Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам» (Ч. 1. М., 1908). В качестве своеобразного приложения к очеркам Кожевников намеревался поместить в журнале письмо Достоевского Петерсону, о чем им была достигнута договоренность с П.И.Бартеневым (сам Петерсон предоставил Кожевникову право на издание указанного письма еще в январе¹). Однако вскоре Владимиру Александровичу пришлось поспешить с публикацией, поскольку он получил сведения о том, что литературовед и искусствовед Н.Н.Черногубов, общавшийся с Федоровым в последние годы его жизни и после смерти философа пытавшийся оспаривать у Кожевникова право на публикацию его наследия, хочет напечатать письмо Достоевского по имеющейся у него копии. 1 февраля 1904 г. В.А.Кожевников сообщил о притязаниях Черногубова П.И.Бартеневу, подчеркнув, что если ему не удастся отговорить конкурента от тщеславного намерения, то письмо Достоевского «придется напечатать <...> в “Архиве” раньше, чем предполагали, то есть уже в мартовской книжке»². А спустя десять дней, 10 февраля, выслал редактору «Русского архива» копию письма Достоевского, сопроводив ее следующими указаниями по публикации: «Письму необходимо предпослать примечание от Редакции, в коем следует указать 1) на связь содержания письма с учением Николая Федоровича, излагаемым в моих статьях, и во-вторых, что письмо было напечатано в газете “Дон” 1897 года № 80, но в значительно сокращенном виде. 3) Надо сказать, что письмо адресовано к Николаю Павловичу Петерсону, другу Н.Ф.Ф., ныне члену Окружного Суда в Асхабаде. Петерсон посылал Достоевскому изложение учения Н. Ф-ча из Керенска, и письмо Достоевского есть ответ Петерсону с изложением впечатлений, произведенных на Достоевского чтением присланной ему статьи. 4) Можно упомянуть, что ныне подлинник письма хранится в Рукописном отделении Московского Румянцевского Музея»³.

Письмо Достоевского было напечатано в мартовском номере «Русского архива». Так же как публикация в газете «Дон», оно содержало

¹ См. письмо Н.П.Петерсона Г.П.Георгиевскому от 13 января 1904 (*Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. Т. IV. М., 1999. С. 673. В дальнейшем 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»).

² В.А.Кожевников — П.И.Бартеневу. 1 февраля 1904 // РГАЛИ. Ф. 46. Оп. 1. Ед. хр. 596. Л. 31–31 об.

³ В.А.Кожевников — П.И. Бартеневу. 10 февраля 1904 // Там же. Л. 42.

две небольшие купюры. П.И.Бартенев снабдил письмо краткими примечаниями, в которых привел сведения, присланные ему Кожевниковым, но оставил без внимания главный *мировоззренческий* пункт — о «связи содержания письма с учением Николая Федоровича». Касаться этой темы Бартенев не пожелал — знавший Федорова еще с 1860-х гг. и глубоко его почитавший, он весьма сдержанно относился к его воскресительному проекту. Зато редактор «Русского архива» раскрыл для читателя инициалы «В.С.С.», которыми в копии письма, присланной Кожевниковым для публикации, были «зашифрованы» имя, отчество и фамилия Соловьева, полностью приведенные в подлиннике. А к выраженной в письме Достоевского просьбе ответить на вопрос: как именно мыслит воскрешение «неизвестный мыслитель», сделал короткое примечание: «Не знаем, что на этот вызов отвечал Н.П.Петерсон»¹.

Получив вторую книжку «Русского архива» за 1904 г. и обнаружив примечание Бартенева, Петерсон написал ему большое письмо. Поведал об истории своего знакомства и дружбы с Федоровым, сообщил, как неоднократно «предлагал Николаю Федоровичу изложить печатно»² его учение, как периодически записывал за мыслителем то, что тот говорил в устных беседах. Наконец, Петерсон пояснил обстоятельства своего обращения к Достоевскому в 1877 г. и рассказал о работе Федорова над ответом писателю. В письме была представлена та, ставшая на десятилетия канонической, версия, согласно которой «никакого ответа Достоевскому послано не было»³, поскольку, как утверждал Петерсон, работа над изложением учения о воскрешении разрасталась от года к году и не была окончена до смерти писателя. О своем кратком письме Достоевскому от 29 марта 1878, а также о том, что в последней трети 1880 г. втайне от Федорова послал Федору Михайловичу часть той рукописи, которая писалась философом как ответ на письмо Достоевского, Николай Павлович умолчал — причины этого будут объяснены ниже (см. следующую главу).

Свое письмо Петерсон переслал Кожевникову с просьбой передать его редактору «Русского архива», Кожевников — сыну П.И.Бартенева Ю.П.Бартеневу, а тот соответственно отцу, сопроводив посылку следующим комментарием: «Вот письмо Петерсона, которое он написал по поводу твоего примечания к письму Достоевского. Его можно, думаю, мне, напечатать. Он хочет писать воспоминания о Ник. Феодо-

¹ Русский архив. 1904. № 3. С. 404.

² *Петерсон Н.П.* Письмо к издателю «Русского архива» по поводу отзыва Ф.М.Достоевского о Н.Ф.Федорове // Русский архив. 1904. № 6. С. 300.

³ Там же. С. 301.

ровиче, я ему отвечал, что ты чтешь его, но главная мысль покойника является для тебя, как и для многих, великим скандалом»¹.

В шестом номере «Русского архива» письмо Петерсона к Бартеневу было опубликовано. Помимо сведений об обращении к Достоевскому, оно содержало рассказ публициста о своей встрече с Толстым летом 1878 года, во время которой он познакомил писателя с содержанием письма Достоевского и ответа Федорова на это письмо. Позднее оба эпизода — обращения к Достоевскому и встречи с Толстым — Петерсон воспроизвел в статье «Из записок бывшего учителя»², книге «Н.Ф.Федоров и его книга “Философия общего дела” в противоположность учению Л.Н.Толстого “о непротивлении” и другим идеям нашего времени» (Верный, 1912), а также в воспоминаниях о Федорове³, над которыми работал в 1916 году.

Кожевников в своей книге о Федорове сослался на письмо Достоевского Петерсону как на один из аргументов в пользу близости религиозно-философских идей Федорова и раннего Соловьева⁴. А в приложении поместил полный текст этого письма, уже без купюр, вместе с двумя письмами Федорову Соловьева, в одном из которых содержалась знаменитая фраза: «со времени появления христианства Ваш “проект” есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову»⁵, и письмом А.А.Фета, где был приведен хрестоматийный отзыв Толстого: «Я горжусь, что живу в одно время с подобным человеком»⁶.

В 1907 году в г. Верном вышел в свет подготовленный Кожевниковым и Петерсоном первый том сочинений Федорова. Том открывался предисловием Кожевникова: подчеркивая масштаб философии всеобщего дела, Владимир Александрович апеллировал к великим современникам своего учителя (как я говорила выше, это становилось обычной практикой в работах о Федорове): «Лишь очень немногие умы решались принять это учение в его последних, наиболее смелых выводах; но среди этих немногих были такие люди, как Ф.М.Дос-

¹ Ю.П.Бартенев — П.И.Бартеневу. 14 мая 1904 // РГАЛИ. Ф. 46. Оп. 1. Ед. хр. 596. Л. 133.

² *Петерсон Н.П.* Из записок бывшего учителя // О Толстом: Международный толстовский альманах. М., 1909. С. 265–266.

³ *Петерсон Н.П.* <Из воспоминаний о Федорове> // Н.Ф.Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 150.

⁴ *Кожевников В.А.* Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. Ч. 1. М., 1908. С. 277.

⁵ В.С.Соловьев — Н.Ф.Федорову. [12 января 1882] // Там же. С. 318.

⁶ А.А.Фет — Н.Ф.Федорову. 6 декабря 1887 // Там же. С. 320.

товский и В.С.Соловьев»¹. В следующем далее предисловии Петерсона Федоров был представлен выразителем того «нового слова, которое Россия призвана сказать миру», того «дела, которое Россия призвана внести в мир», того «самосознания, вернее неопределенного еще до сих пор чувства русского народа, которое называет Русь святою, самосознания, свойственного великому народу»². Цитируя слова Достоевского из «Дневника писателя» 1877 года: «Всякий великий народ верит и должен верить, если только хочет быть долго жив, что в нем-то, и только в нем одном, и заключается спасение мира, что живет он на то, чтоб стоять во главе народов, приобщить их всех к себе воедино и вести их, в согласном хоре, к окончательной цели, всем им предназначенной», — Петерсон с воодушевлением повторял, что учение всеобщего дела есть целостный религиозный ответ Русской земли тем чаяниям, которые возлагал на нее Достоевский. Стоя на идее спасения всех, требуя «не всеобщего только мира», «но всеобщего союза, “союза братского”», утверждая принцип «Не для себя и не для других, а со всеми и для всех», это учение соответствует подлинному пониманию мессианства, ибо, по Достоевскому, харизма водительства не дает народу «господства над другими себе подобными», напротив, делает его слугою всех, «возлагает тяжелую обязанность, службу»³.

В последующее десятилетие — 1908–1917 — авторы очерков и статей о философе всеобщего дела, появившихся за это время в печати, периодически касались темы «Федоров и Достоевский», правда, по большей части, предельно скупо. Одни ограничивались простым упоминанием (А.Моцанский⁴), другие — пересказом сведений, полученных от Кожевникова и Петерсона (А. Панкратов)⁵, что не в последнюю очередь объяснялось скудостью известных тогда материалов (опубликованные в «Русском архиве» письмо Достоевского Петерсону и пояснительное письмо Петерсона Бартеневу; лишь в 1914 г. в первом выпуске сборника «Вселенское Дело», посвященного памя-

¹ Кожевников В.А. [Предисловие] // Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова, изданные под редакцией В.А.Кожевникова и Н.П.Петерсона. Т. I. Верный, 1906 (так на титуле). С. I.

² Петерсон Н.П. [Предисловие] // Там же. С. V.

³ Там же.

⁴ «Перед гением Николая Федоровича смиренно склонялись такие крупные, выдающиеся люди, как, наприм<ер> Л.Н.Голстой, Вл. Серг. Соловьев, Ф.М.Достоевский» (Моцанский А. Мысли и предсказания Н.Ф.Федорова // Русская мысль. 1914. № 12. С. 140).

⁵ См.: Панкратов А.С. Философ-праведник // Новое слово. 1913. № 8. С. 17–25; [Панкратов А.С.] Русский Диоген // Русское слово. 15(18) декабря 1913. № 289.

ти философа, было перепечатано предисловие Федорова к изданию письма Достоевского вместе с полным текстом письма¹, но это издание современникам оказалось, увы, недоступным, поскольку почти весь тираж сборника погиб во время Первой мировой войны). Н.А.Бердяев, начав свою статью «Религия воскрешения» традиционным *рекламным* перечислением высказываний Толстого, Соловьева, Достоевского, в середине статьи сделал первый, хотя и очень маленький, шаг к постановке вопроса об отношении не только Достоевского к Федорову, но и Федорова к Достоевскому: «Он даже славянофилов и Достоевского упрекает в том, что они недостаточно русские, слишком западные люди; не может простить Хомякову того, что тот назвал Европу “страной святых чудес”»².

Пожалуй, первым, кто пошел дальше *констатации* факта, приблизившись к постановке вопроса о *причинах* внимания Достоевского к идеям Федорова, о *влиянии* этих идей на творчество писателя, был С.Н.Булгаков. В 1908 г. в «Московском еженедельнике» он поместил статью «Загадочный мыслитель», написанную в форме рецензии на книгу Кожевникова. Практически полностью приведя текст письма Достоевского Петерсону, а также тексты двух писем Федорову Соловьева, Булгаков указал на них как на важнейший источник изучения религиозно-философского мирозерцания и Достоевского, и Соловьева: «В этих письмах мы имеем литературно-исторические памятники первостепеннейшего значения, проливающие свет на интимнейшие и затаеннейшие чаяния и мысли обоих наших мыслителей»³. Более того, в самом письме Достоевского Булгаков увидел своеобразное *исповедание веры* писателя: Достоевский здесь «договорил определенно то, о чем намеками говорилось в разных местах его творений»⁴.

Булгаков обозначил еще одну ключевую проблему, обойти которую при разговоре о Федорове и Достоевском было нельзя. Каким было то изложение учения Федорова, которое читал Достоевский? Что именно говорилось в нем о воскрешении? Насколько адекватно понял Достоевский замысел Федорова? «...Письму недостает окончательной ясности; очень важно было бы иметь в руках посланную ему рукопись, ответом на которую является его письмо, чтобы вполне уразуметь его содержание. Идет ли речь о воскресении или о воскре-

¹ Письмо Н.Ф.Федорова к редактору газеты «Дон» по поводу письма Ф.М.Достоевского к Н.П.Петерсону об учении Н.Ф.Федорова // Вселенское Дело. Вып. 1. Одесса, 1914. С. 24–31.

² Бердяев Н.А. Религия воскрешения // Н.Ф.Федоров: pro et contra. С. 425 (впервые: Русская мысль. 1915. № 7).

³ Булгаков С.Н. Загадочный мыслитель // Булгаков С.Н. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 294.

⁴ Там же. С. 295.

нении, и не смешивает ли здесь Достоевский свои хилиастические надежды о первом воскресении и тысячелетнем царстве, за которыми следует все-таки общее и окончательное, “трансцендентное” воскресение, с “проектом” всеобщего и окончательного “имманентного” воскресения, долженствующего заменить и устранить трансцендентное?»¹.

Однако, несмотря на заявленные здесь Булгаковым вопросы и недоумения, философ вовсе не думал отрицать родство Достоевского, Федорова и их третьего современника Соловьева во взгляде на христианство, в понимании его не только как *веры*, но и как *дела*. Другое дело, подчеркивал он, что каждый из них, отстаивая «идеал активности в христианстве»², доходил в трактовке этой активности до своей собственной допустимой черты, и черта эта у Федорова отстояла намного дальше, нежели у Достоевского и даже Владимира Соловьева.

Мысль Булгакова спустя несколько лет продолжил Е.Н.Трубецкой в книге «Миросозерцание Вл.С.Соловьева» (1913). Он заговорил об истоках 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. И среди предтеч Соловьева, наряду с немецкими мистиками и русскими славянофилами, назвал Федорова и Достоевского. При этом первоначально у Трубецкого выстраивались параллельные ряды сравнений. В главке «Соловьев и Достоевский» он указал на то, что в 1870-е гг. философ и писатель «жили одной духовной жизнью», «*вместе* продумывали и развивали общее миросозерцание»³, а в качестве доказательства привел цитату из письма Достоевского Петерсону, который, ставя вопросы о том, как понимает воскрешение неизвестный мыслитель, писал одновременно и от своего имени и от имени Соловьева: «Предупреждаю, что мы здесь, т.е. я и Соловьев по крайней мере верим в воскресение реальное, буквальное, личное и в то, что оно сбудется на земле» (30(I); 14–15). В следующей главке «Соловьев и Федоров» Трубецкой говорил о мировоззренческой близости уже этих мыслителей и снова ссылаясь на письмо Достоевского, подчеркивая, что сходство, которое обнаружил писатель в воззрениях неизвестного ему мыслителя и «молодого нашего философа», «заключается прежде всего в самом основном, в глубоко жизненном, практическом понимании христианства, — в реалистическом по существу восприятию Слова воплощенного, — в требовании действи-

¹ Булгаков С.Н. Загадочный мыслитель // Булгаков С.Н. Сочинения. С. 295.

² Там же.

³ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С.Соловьева. Т. 1. М., 1913. С. 73.

тельного Его осуществления не только в жизни человечества, но и во внешней природе»¹. Однако к концу этой главки Трубецкой уже скрещивал линии «Федоров — Достоевский» и «Федоров — Соловьев»: требование жизненного понимания христианства в построениях Соловьева соединялось с мечтаниями о Царстве Божием на земле, и это, указывал он, роднило их как с «мировой гармонией» Достоевского, так и с федоровской верой «во всеобщее воскрешение как всеобщую жизненную задачу»².

Для Трубецкого стремление Соловьева, Федорова, Достоевского к «*осуществлению* царствия Божия»³ в посюсторонней реальности изначально было иллюзорным и утопическим. Иначе считал философ и богослов А.К.Горский, автор работы «Рай на земле. К идеологии творчества Ф.М.Достоевского. Ф.М.Достоевский и Н.Ф.Федоров», написанной в 1918 г., однако увидевшей свет лишь спустя одиннадцать лет. «Основная, можно сказать, единственная тема русской религиозной мысли — то, откуда все исходило и к чему возвращалось, центральная ось, вокруг которой нарастала сила движения, — идейная задача, определившая собой весь ход развития ее, — может быть обозначена всего четырьмя словами: “*Царствие Божие на земле*”»⁴. Федоров, Соловьев, Достоевский — главные выразители этой темы, и именно в Федорове, в его «Философии общего дела» видел Горский ее смыслообразующий фокус.

Ставя вопрос о Федорове и Достоевском, Горский выходил на проблему взаимосвязи русской философии и русской литературы. Одним из первых заговорил он о том, о чем столько будут писать в наши дни: «История русской религиозной мысли неотделима от истории русской литературы, и одна без другой теряет возможность и смысл существования»⁵. Русская литература — предтеча отечественной философии, ее материнское лоно, питательная, животворная среда ее роста. Религиозная идея России, та самая, которой, по убеждению Достоевского, должен обновиться не только русский народ, но и все человечество, рождается и живет в литературе, но живет *сокровенно* и *бессознательно*. Она *чувствуется*, но *не сознается*. Перевести эту идею в область сознания и должна окрепшая религиозно-философская мысль. Это высшее ее задание, ее неотменимый, спасительный долг.

¹ Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.С.Соловьева. Т. 1. С. 70.

² Там же. С. 83.

³ Там же. С. 86.

⁴ Горностаев А.К. [А.К.Горский]. Рай на земле. К идеологии творчества Ф.М.Достоевского. Ф.М.Достоевский и Н.Ф.Федоров. Харбин, 1929. С. 17.

⁵ Там же. С. 15.

«В русском творческом слове всегда грезился первый набросок плана будущего и столь же великого, творческого русского *дела*»¹ — таково убеждение Горского. Творчество Достоевского предстает в его интерпретации как попытка начертать этот план, осознать, в чем должно состоять это великое дело, творчество Федорова — как самый план, уже целостный и завершённый, как слово о деле воистину абсолютном, деле благом, спасительном, животворящем. Достоевский — искатель, Федоров — пророк. Причина одушевленной реакции Достоевского на изложение федоровских идей именно в этом: «Впервые вопросы, всю жизнь мучившие великого художника, были в упор поставлены перед ним в ослепляющей, острой ясности. И ответы даны категорически резкие, без всякой двусмыслицы и путаницы»².

В словах героя «Сна смешного человека»: «Я видел истину, я видел и знаю, что люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способности жить на земле» (25; 118), воплощена, пишет Горский, главная *религиозная* идея русской культуры — русская мысль ищет «примирения на земле с землею» (И.Аксаков), обновления и воскресения человечества не в мечте и воображении, а в живой, воплощенной реальности, и воспринимает небо, землю и всё, что в них, как становящееся Царствие Божие. Но при таком понимании христианства уже невозможно удовлетвориться пассивным ожиданием загробного блаженства, проповедью только *бессмертия души*; вера, приходящая к совершеннолетию, жаждет христианского делания в истории, она требует *воскресения тела*, восстановления уникального триединства тела, души и духа. Достоевский, по убеждению Горского, шел к такой совершеннолетней, активно-творческой вере, но это было именно *движение*, а не *утверждение* в ней, как у Федорова, *движение*, на котором были и сомнения, и срывы, и тупики.

Одной из системообразующих черт активно-христианского сознания является последовательная непримиримость к смерти как основе основ послегрехопадного бытия, как к «последнему врагу» человека; оно, это сознание, пронизано импульсами жизнетворческими и воскресительными. Так это и было у Федорова, призывавшего к победе над смертью и воскрешению всех когда-либо живших. У Достоевского же, подчеркивал Горский, активно-христианские мотивы, заявлявшие себя и в художественном, и в публицистическом творчестве, и особенно окрепшие — не без влияния федоровских идей — в «Братьях Карамазовых» (видение Каны Галилейской, сцена у камня), соседствовали с другими мотивами, идущими от исторического христианства, в котором спиритуалистическая идея бессмертия души оттесня-

¹ *Горностаев А.К.* [А.К.Горский]. Рай на земле. С. 15.

² Там же. С. 41.

ет на задний план чаяние «воскресения мертвых и жизни будущего века», страдание и крестная смерть Спасителя затмевают и Его фаворское Преображение, и победное Воскресение, а подражание Христу видится не в делах исцеления больных, регуляции природных стихий, воскрешения умерших, заповеданных Им человеческому роду («Ходя же, проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное. Больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте» — Мф. 10:7–8), но в терпеливом снесении скорбей и превратностей жизни и покорном приятии смертного часа. Проявлением этих мотивов становится у Достоевского и образ рая в «Сне смешного человека», «странного рая, где отсутствует древо жизни»¹, где *существует смерть* — тихая, безболезненная, но все-таки смерть, а значит, по определению, не может быть полноты счастья; и смиренные кончины его праведников — Макара Ивановича из «Подростка», Маркела и Зосимы в «Братьях Карамазовых». Если Федоров призывал «не <...> смешивать Бога с миром, в котором царствует слепота и смерть», но «самую природу, силы природы, обратить в орудие всеобщего воскрешения и чрез всеобщее воскрешение стать союзом бессмертных существ» (I, 86), то изнанкой благолепной проповеди того же Макара Ивановича, призывающего умирать «насытившись днями, въздыхая на последний час свой и радуясь, отходя, как колос к снопу» (13; 287), является не что иное, как соблазн «обоготворения слепой силы природы (вопреки второй заповеди) вместо любовного изучения и овладения ею»². И к образу совершеннолетнего, активно-христианского сознания ближе, с точки зрения Горского, не Зосима, умирающий «тихо и радостно» (14; 294), а Алеша, содрогнувшийся от ругательства «мрачной косности» над телом своего возлюбленного учителя, Алеша, которому является видение Каны Галилейской, образ *воскресения умерших*, «нового неба и новой земли».

Впрочем, с точки зрения Горского, и проповедь Зосимы уже исполнена зернами этого нового, житнетворческого сознания — недаром, в отличие от Макара Ивановича, более всего занятого «большой тайной» о том, «что душу человека на том свете ожидает» (13; 287), старец настойчиво повторяет, что «жизнь есть рай» и заповедует своим чадам иступленную, слезную, ненасытимую любовь к земле, ко всему творению Божию, — любовь, в которой он близок всем Карамазовым с их «неутолимой жадной жизни»³. И пусть, по выражению отца Паисия, карамазовская сила «еще земляная, неистовая и необделанная», но в ней уже стучится «в двери сознания новая идея о вечной

¹ Горностаев А.К. [А.К.Горский]. Рай на земле. С. 27.

² Там же. С. 48.

³ Там же. С. 51.

и царственной жизни на земле, о нерасставании с землей во веки веков»¹, достигая своего апофеоза в тот момент, когда Алеша, вышедший после видения Каны под купол «тихих, сияющих звезд», повергается на землю, омывая ее своими слезами, и обе тайны, «земная и звездная», познаются им «как единая тайна»².

Та идея, которая воцарилась тогда в уме и сердце младшего Карамазова «уже на всю жизнь и на веки веков» (14; 328), должна быть, подчеркивал Горский, поставлена в прямую связь с тем, что писал Достоевский ученику Федорова Петерсону: «...верим в воскресение реальное, буквальное личное и в то, что оно сбудется на земле» (30(I); 14–15). Сердечное восклицание Коли Красоткина: «Мне очень грустно, и если б только можно было его воскресить, то я бы отдал все на свете!» и ответное Алешино: «Ах, и я тоже» (15; 194) — сердцевина этой высшей и главной идеи. Вопрос о грядущем воскресении мертвых и о том, что должен делать для этого человек, — вот что стало важно для Достоевского после знакомства с идеями Федорова. Нет, писатель не отказывается от веры в бессмертье души, он лишь подчеркивает, что в ней — не все христианство. Подчеркивает, как показывает Горский, не столько декларативно, сколько художественно. Утешающему слову Зосимы к матери умершего мальчика: «Посему знай и ты, мать, что и твой младенец наверно теперь предстоит пред престолом Господним, и радуется, и веселится, и о тебе Бога молит. А потому ты не плачь, но радуйся» (14; 46) противостоит ее иступленное, ничем не утишаемое желание *увидеть* своего ребенка здесь и сейчас, в живом, теплом, *реальном* образе, противостоят слезы капитана Снегирева, припадающего к сапожкам своего умершего мальчика с криком: «Батюшка, Илюшечка, милый батюшка, ножки твои-то где?» (15; 194), противостоит Колино: «Если б только можно было его воскресить». И эта жажда полноты восстановления единственной и неповторимой плоти умершего, «истинной невесты» души и духа (цитирует Горский Тертуллиана)³, не только не противоречит христианству, но раскрывает его подлинный, всеспасающий смысл.

Горский, пожалуй, одним из первых исследователей творчества Достоевского, заговорил о той связи, которая соединяет в художественном пространстве романа путь Алеши Карамазова с путем его старшего брата Дмитрия. Спустя несколько часов после откровения, явившегося Алеше под ночным небом монастыря, Дмитрий, пройдя в ту же рубежную, судьбоносную ночь сквозь искус ревности, ненависти, отцеубийства (от которого уберег его Бог), сквозь мытарства арес-

¹ Горностаев А.К. [А.К.Горский]. Рай на земле. С. 50, 51.

² Там же. С. 50.

³ Там же. С. 68.

та, обыска, унижительного допроса, видит пророческий сон про «дитё» и мгновенно порывается к действию, хочет «всем сделать что-то такое, чтобы не плакало дитё, не плакала бы и черная иссохшая мать дити, чтобы не было вовсе слез с той минуты ни у кого» (14; 457). Сон Дмитрия как бы продолжает и углубляет ту идею, ту «великую мысль», которая рождается в Алешином сонном видении, — идею преображенной, неветшающей, неоскудевающей жизни как цели бытия человека на его возлюбленной, драгоценной земле.

Возникающий в Митином сне образ худой, изможденной женщины с плачущим младенцем на костлявых руках *рифмуется* с образом крестьянки, изливающей Зосиме свою скорбь об умершем ребенке. «Тем чувствительнее, — пишет Горский, — подавляющая разница между сонным стремлением Мити и тем, что предлагает несчастной матери благодушный старец», убеждающий в том, что «тихая радость» и «умиление» ожидает ее после «великого материнского плача». Эта «тихая радость и умиление» — «старое вино, прежними гостями излюбленное»: «за ним шли и идут народные толпы в монастырь к старцам»¹. Дмитрий же, «не отлагая и несмотря ни на что, со всем безудержем карамазовским» (14; 457), устремляется к тому, чтоб дать «черной иссохшей матери и всем погоревшим людям не тихое умиление под старость перед смертью, после долгого, горького, неутешного плача всей жизни, а полное отсутствие у кого бы то ни было слез от сей же минуты»², т.е. ту самую «радость новую, великую», с которой соприкасается Алеша в видении Каны Галилейской. И вот как завершает свое сравнение Горский: «Кто же более прав в сокровенных устремлениях духа, чья дорога прямее ведет к новому зовущему свету: благочестивого подвижника, старца или беспутного молодого офицера? Станный вопрос, но на него уже ответил сам старец, когда шагнул по направлению к Дмитрию Федоровичу и опустился перед ним на колени. <...> Как он сам потом объясняет, он поклонился “великому будущему страданию его”, но в чем же, однако, *величие* этого страдания? Конечно, не в количестве или размере обрушившихся на него несчастий, а в *качестве* той “идеи неизвестной”, что брезжит сквозь весь этот угар страстей и терзаний. Эта идея — веяние крыл Духа Божия над “земляной, неистовой и необделанной силой человеческой”»³. И не потому только посылает Зосима Алешу к Мите, чтобы предотвратить убийство отца (которого, как мы помним, тот и не совершает), но и потому, что оба брата идут к обретению чаемого нового слова, полнота которого рождается из скрещения данных каждо-

¹ Горностаев А.К. [А.К.Горский]. Рай на земле. С. 55.

² Там же. С. 56.

³ Там же.

му из них откровений: «миссию Алеши в мире можно уразуметь, лишь не отрывая, не отделяя его от жизненного дела старшего брата, чьи тайные желания и самому еще непонятные мечты выразительно ярко вспыхнули в предутреннем сновидении»¹.

Соединить откровение о воскресении и преображении, которое «сбудется на земле», с «нуждой в *положительном* действии» — вот в чем, по убеждению Горского, состоял сокровенный замысел итогового романа писателя, питательной почвой которого стали идеи неизвестного мыслителя, коснувшиеся Достоевского в 1877 г. И то, что у Достоевского было дано лишь намеками, а порой только предчувствовалось, но еще не обретало плоть в сказанном слове, — полногласно и полнозвучно являло себя в философии воскрешения. Проект Федорова — ключ к финальной сцене «Братьев Карамазовых», ко вдохновенной проповеди Алеши, коль скоро не хочет остаться она только красивой фразой. Ибо «идти вечно всем *всю жизнь рука в руку*», к чему призывает он мальчиков у Илюшина камушка, «возможно лишь в общем деле оживления и воскрешения всех и всего: только это дело и способно соединить и спаять людей так, что каждый будет отдавать обществу и человечеству не нечто лишь обособленное в его сознании, отвлеченное от совокупности его душевной жизни, один какой-нибудь род своих сердечных чувствований, умственных запросов и волевых стремлений, но отдавать всего себя целиком и без остатка; тут (и только тут) неуловимейшему движению души, каждому ничтожнейшему усилию тела обеспечено участие в служении общего дела, во вселенской литургии»².

Вслед за Горским связь сцены у камня с воскресительными идеями Федорова отметил А.Л.Волынский в статье «Воскрешение мертвых» (1923)³. С «Философией общего дела» критик познакомился во второй половине 1910-х гг., однако еще в 1900 г. в работе «Царство Карамазовых», разбирая последние страницы романа, цитировал строки письма Достоевского Петерсону о «воскресении реальном, буквальном, личном», долженствующем произойти на земле, справедливо связывая с этой верой Достоевского воскресительный пафос сцены у камня⁴. Правда, тогда фамилии мыслителя, которым восторгался писатель, Волынский не знал, соответственно не мог провести и параллели между его идеями и анастатическими мотивами «Братьев Ка-

¹ Горностаев А.К. [А.К.Горский]. Рай на земле. С. 59.

² Там же. С. 73.

³ Волынский А.Л. Воскрешение мертвых // Н.Ф.Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 483.

⁴ Волынский А.Л. Царство Карамазовых // Волынский А.Л. Ф.М.Достоевский. СПб., 1906. С. 278–279.

рамазовых». В статье же «Воскрешение мертвых», касаясь отношения к Федорову Толстого, Соловьева и Достоевского, он снова упоминал письмо последнего Петерсону, приведя из него ту же цитату о воскресении, только теперь эта цитата рассматривалась им, так сказать, под знаком Федорова — как свидетельство «полного сочувствия и радостного присоединения» Достоевского к мыслям философа¹.

Горский и Волынский основывали свои выводы о влиянии религиозно-философских построений Федорова на «Братьев Карамазовых» исключительно на анализе текста романа. Однако в 1928 году в Берлине в рамках предпринятого немецким издательством Р.Пипера трехтомного издания неопубликованных рукописей Достоевского, вышла книга «Die Urgestalt der Brüder Karamasoff» («Происхождение “Братьев Карамазовых”»), содержащая подготовленную В.Л.Комаровичем публикацию подготовительных материалов к роману и его обширное исследование «Die Brüder Karamasoff. Neue Untersuchungen und Materialien» («“Братья Карамазовы”. Новые исследования и материалы»). Первой главой этого исследования стала статья «Der Vatermord und Fjodoroffs Lehre von der “Fleischlichen Auferstehung”» («Отцеубийство и учение Федорова о “телесном воскресении”»), в которой речь шла о том, как знакомство Достоевского с учением Федорова отразилось в черновых набросках к будущему роману, сделанных в 1878 г., и какую роль сыграли идеи мыслителя в формировании замысла «Братьев Карамазовых».

Комарович настаивал на определяющем значении записей 1878 г. и для разработки сюжета, и для характеристики основных персонажей, и — главное — для уяснения той одушевляющей идеи произведения, которой вскоре будут скреплены все части романного универсума: «Мы находим здесь не только наброски к той или иной главе или к каким-либо отдельным сценам, но многочисленные, как бы предварительные выкладки для всего будущего романа, видим обозначенными те основополагающие и коренные проблемы, которые художник решил поставить в будущем произведении»². Соответственно указывал литературовед и на значение федоровского фермента в том бродильном творческом чане, где зарождались и обретали плоть образы Достоевского.

С самого начала, подчеркивал Комарович, Достоевский полагал центральной, сюжетобразующей темой «Братьев Карамазовых» те-

¹ *Волынский А.Л.* Воскрешение мертвых // Н.Ф.Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 483.

² *Komarowitsch W.* Der Vatermord und Fjodoroffs Lehre von der «Fleischlichen Auferstehung» // F.M.Dostojewski. Die Urgestalt der Brüder Karamasoff. Dostojewskis Quellen, Entwürfe und Fragmente. München, 1928. S. 3.

му отцеубийства. Однако понять, как именно трактуется эта тема в романе, без обращения к идеям Федорова невозможно: интерпретация отцеубийства дана здесь сквозь призму того представления о бытии и человеке, которое слагалось у Достоевского на протяжении всего его творческого пути, но завершенность и полноту получило лишь в конце жизни, в немалой степени под влиянием присланной ему рукописи, где он нашел подтверждение своих собственных интуиций, обретших у Федорова «характер религиозно-философской системы»¹.

Достоевскому, по мнению Комаровича, оказалось близко и лежащее в основе философии Федорова представление о всеединстве как истинном, должном состоянии мира, противоположном его нынешнему разрозненному и несовершенному бытию, где царствует смерть; и данная им трактовка истории как богочеловеческой работы спасения, венцом которой становится собирание всех элементов творения в целокупность Царствия Божия; и настойчиво звучащее у философа требование всеобщности спасения; и федоровское проективное понимание Троицы — как своего рода Божественной семьи, утверждающей тот высший *любовно-родственный* принцип взаимодействия, который должен быть положен в основу будущего человеческого многоединства и шире — всего преобразенного строя творения, избавленного от сил слепых, разрушительных, смертоносных. При этом, что особенно важно, писатель соотносит идеи «неизвестного мыслителя» с идеями хорошо известного ему самому «молодого философа» (В.С.Соловьева), который и сам выражал глубокое сочувствие содержанию рукописи, делая это совсем не из вежливости, ибо, в сущности, развивал то же представление о жизни и истории как «богочеловеческом процессе», идущем ко всеединству, и «ставил христогонический процесс истории в неразрывную связь с процессом космологическим»².

Идеи Федорова, пропущенные Достоевским сквозь призму учения Соловьева и соотнесенные с собственными построениями, и легли, писал Комарович, в основу замысла «Братьев Карамазовых». Центральное же место среди этих идей, прочтенных писателем «как бы за свои», заняла идея религиозного смысла любви, получившая свое развитие в федоровской концепции «положительного целомудрия» и в соловьевской концепции «всемирной сизигии» (эта формулировка появилась лишь в поздней соловьевской работе «Смысл любви» (1892–1894), однако содержание понятия было раскрыто еще в «Чте-

¹ Komarowitsch W. Der Vatermord und Fjodoroffs Lehre von der «Fleischlichen Auferstehung» // Die Urgestalt der Brüder Karamasoff. S. 32.

² Ibid. S. 33.

ниях о Богочеловечестве» (1878–1881)). Любовь представляла здесь основой идеального, совершенного миропорядка, принципом связи всего со всем. Выдвигалась задача превращения слепой чувственности в силу преображающую и воскресительную, в тот Эрос, который, согласно Платону, возжигает в душе влечение к идеалу, к высшим, духовным реальностям, движет творчеством к красоте. Самого Достоевского проблема метаморфозы чувственной любви в любовь одухотворяющую и преображающую, восхождения от эгоистической, обособляющей страсти к любви всечеловеческой и всемирной волновала с первых его шагов на поприще литературы — она возникает и в ранних произведениях писателя, и в пяти его великих романах, достаточно вспомнить Версилова, в страсти которого ощутима «тоска по преображению любви»¹, или Ставрогина, «чье мистическое безволие под обманчивой маской силы (силы “змеиной”) от начала и до конца представлено как потеря чувственного стремления, как потеря пола»². По Достоевскому, «обновление вселенной произойдет лишь тогда, когда слепая, изолированная чувственность будет преображена и обновлена, когда не один Идиот, но и другие, в том числе и Рогожин, пресуществят свою обособленную страсть в Эрос. Если слепая половая чувственность будет обращена к высокой цели, то это уже будет сила, которая откроет путь к новому вселенскому единству новых людей»³.

Следствием метаморфозы любви должно явиться ее расширение на всех и каждого, утверждение «всечеловеческого родства», вселенского братства. В черновиках к «Братьям Карамазовым» возникает призыв «на родственниках учиться любви» (15; 208), по мнению Комаровича, идущий прямо от Федорова. Воспитание родственности и братолюбия осуществляется через семейство, которое расширяет свои связи вовне («вступают и неродные» — 15; 249), знаменуя становление того органического целого, того всеединства, что в финале истории должно охватить не только людей, но и всю природу, ныне страждущую под игом своих «мертвых законов». Она тоже включается во «вселенский организм», в «живую гармонию» космоса, и это воссоединение природы и человека, космоса и антропоса означает «победу человеческого братства над изолированной страстью, над каждым островком естественного природного мира, вступающим в соприкосновение с миром богочеловеческим»⁴.

¹ *Komarowitsch W.* Der Vatermord und Fjodoroffs Lehre von der «Fleischlichen Auferstehung» // *Die Urgestalt der Brüder Karamasoff*. S. 31.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.* S. 36.

«Полное, богоподобное Всё», в котором родственность торжествует над отчуждением, вселенский Эрос — над обособляющей чувственностью, в котором природа и человек «объединяются в высокое, космическое многоединство», есть верховная, «конечная цель» развития универсума. Ее достижение и вменено в обязанность роду человеческому, приходящему к христианскому совершеннолетию: «Жизнь есть рай, ключи у нас» (15; 245), — цитирует Комарович из черновиков к роману, подчеркивая, что это не трансцендентный, не зависящий от человеческой воли и усилия, а именно «имманентный рай», — он творится «всечеловеческой волей»¹ и для своего осуществления требует воскрешения всех умерших. Ибо без воскрешения отцов не будет «победы родственности над чуждостью природы»², не будет полноты *всеединства*. «*Перемещение* любви. Не забыл и тех. Вера, что оживим и найдем друг друга все в общей гармонии», «Воскресение предков зависит от нас» (15; 204) — по Комаровичу, эти фразы буквально пронизаны воскресительной мыслью Федорова.

Именно «долг воскресенья преждеживших предков», утверждавшийся в присланной Достоевскому рукописи, явился, с точки зрения Комаровича, тем искомым «увенчанием здания», к которому писатель шел в величайшем напряжении своих духовных и творческих сил³. «Братья Карамазовы» стали художественным воплощением «монументальной религиозно-философской системы»⁴, воздвигавшейся им в своеобразном соработничестве с Федоровым и Соловьевым. И тема отцеубийства, главная, крестификсная тема романа, по-настоящему проясняется лишь на фоне федоровско-соловьевских идей. «Отцеубийство — это отказ от всемирного долга воскрешения отцов, высшая степень отпадения индивидуума от заповеданного “многоединства”, от всечеловечества, а значит и от космического и наконец от божественного организма. К концу 1878 г. тема отцеубийства будет продумываться Достоевским именно таким образом, сопровождаемая соответствующими набросками (“Этот не только не воскресит, но еще упечет”). Достоевский не мог найти другого сюжета, который давал бы ему больше возможностей выразить его тогдашние религиозные чаяния. Отцеубийство из похоти, из сладострастия было противоположностью той новой вселенной, где духовное просветление телесной любви должно было вернуть отцам жизнь»⁵.

¹ Komarowitsch W. Der Vatermord und Fjodoroffs Lehre von der «Fleischlichen Auferstehung» // Die Urgestalt der Brüder Karamasoff. S. 37.

² Ibid.

³ Ibid. S. 38.

⁴ Ibid. S. 38.

⁵ Ibid. S. 39.

Если рассматривать черновые записи 1878 г. *sub specie* идей Федорова, то они, по мнению Комаровича, могут быть четко разделены на четыре смысловые группы, каждая из которых представляет свой комплекс религиозно-философских мотивов. Первая группа мотивов, появляющихся в набросках спора в келье Зосимы и составляющих в подготовительных материалах к роману своего рода лейтмотив поучений старца, объединена темой «всеобщее братство и долг воскрешения»¹. Во вторую группу исследователь помещает мотивы, представляющие собой «идеологическое отрицание того, что воскрешение отцов заповедано нам, а значит и отрицание самого этого долга, идеологическое утверждение отцеубийства»². Эта группа мотивов связана с образом Ивана Карамазова, «и она легко определяется в рукописи: “Воскрешение предков” и далее антитетически следует “Все дозволено” как идеологическая тема “ученого брата”. Далее мы читаем “о убийстве отца” и сразу за этим: “ученый о том, что нет причины делать добро”, в чем как бы лежит оправдание отцеубийства»³. Однако старец и «ученый брат» не просто противостоят друг другу, они диалектически связаны, составляя «идеологическую экспозицию» для третьей группы мотивов, которые вводят в роман тему «общей гармонии», совершенного, должного строя бытия. Старец утверждает эту гармонию, Иван ее отрицает. Отцеубийство и воскрешение становятся символами двух путей человечества, его движения ко Христу или от Христа, к Божественной любви или к геенской злобе, ко всеединству Царствия Божия или к розни, разбединению, противоборству, царствующим в мире *каков он есть*.

Наконец, четвертая группа мотивов связана с темой метаморфозы любви. Уже из первых набросков к роману, подчеркивает Комарович, становится очевидным, что зверское, неутолимое сладострастие, одержавшее отца Карамазова, в той или иной степени коснулось всех братьев, опалив своим огнем даже Алешу. И не могло быть иначе, ибо ««карамазовщина» — это слепое влечение пола»⁴, то, что присуще человеческой природе в ее данности, то, что от нее неотъемлемо. Но эта неистовая и «необделанная» «сила карамазовская» содержит в себе две потенции развития — в поле «идеала Мадонны» или в поле «идеала содомского». В романе вторую потенцию реализует в себе старик Карамазов: влечение здесь перерождается в похоть, тесно сплетается с эгоизмом, ведя к гибели человека. Первая же, жизнетворческая по-

¹ *Komarowitsch W. Der Vatermord und Fjodoroffs Lehre von der «Fleischlichen Auferstehung» // Die Urgestalt der Brüder Karamasoff. S. 41.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid. S. 43–44.*

тенция, ведущая к просветлению влечения, к «мистическому преображению любви»¹, превращению ее в организующее, соединяющее начало, воплощена в младшем сыне Алеше; но ее же в конечном итоге избирает и возносящий гимн радости Дмитрий. Она же, нет-нет, да и проблеснет в речах скептика Ивана, признающего Алеше в любви к «клеяким листочкам». И только Смердяков в полном соответствии со своей говорящей фамилией лишен животворящего Эроса, а значит и потенции восхождения, возможности соединения с Богом.

Свое разрешение все эти группы мотивов находят в сцене у камня, где звучит слово о всеединстве, о спасительной, единящей любви, вечной памяти и воскресении мертвых. Эта сцена — высшая точка романа, в которой кульминирует федоровско-соловьевский комплекс идей, органически сплавившихся с идеями самого Достоевского.

Вводя в научный оборот черновые записи к «Братьям Карамазовым», Комарович искал в них федоровские следы, исходя из того целостного свода учения о воскрешении, который был известен ему по двухтомной «Философии общего дела», выпущенной учениками Федорова уже после смерти мыслителя. Как выглядело это учение в рукописи, присланной писателю Петерсоном, он, разумеется, не знал, будучи к тому же уверен, что рукопись была написана если не самим Федоровым, то при непосредственном и серьезном его участии, — эта уверенность, в сущности, и оправдывала широкую опору Комаровича на федоровские тексты, созданные хронологически позднее. Впрочем, сам он хорошо сознавал необходимость поиска как самой рукописи, так и других материалов, могущих пролить свет на сюжет «Федоров — Достоевский». И поиски эти отчасти увенчались успехом. В архивных фондах Пушкинского дома Комарович обнаружил документы, относящиеся к истории первого обращения Петерсона к Достоевскому, имевшего место в 1876 г., о котором ранее ничего не было известно. Ученый нашел письмо Петерсона Достоевскому от 6 марта 1876 г. и две его статьи: одну — о причинах пьянства в народе и вторую — о религиозно-нравственных основах человеческого общежития. И хотя первое обращение Петерсона к писателю состоялось за полтора года до посылки того изложения федоровских идей, с которым Комарович непосредственно связывал становление замысла «Братьев Карамазовых», тем не менее он попытался вычленив в найденных им текстах те идеи и образы, которые еще тогда, в 1876-м, могли, так сказать, *зацепить* Достоевского, и прежде всего указал на выраженную во второй статье Петерсона «идею мира всего мира под водительством Церкви, через соединение веры и знания и регуляцию

¹ Komarowitsch W. Der Vatermord und Fjodoroffs Lehre von der «Fleischlichen Auferstehung» // Die Urgestalt der Brüder Karamasoff. S. 42.

природы»¹. Задавался он вопросом и об авторстве этой статьи, вызвавшей отклик в мартовском номере «Дневника писателя» за 1876 г. (главка «Обособление»), считая, что она могла быть написана как самим Федоровым, так и Петерсоном, и даже Кожевниковым.

Комарович полагал, что и в первом, и во втором случае Федоров был в курсе шагов, предпринятых Петерсоном, более того — возможно, являлся автором посылаемых статей или же сам участвовал в их написании. Мысль о том, что инициатива обращения к Достоевскому целиком принадлежала Петерсону и все шаги он предпринимал самостоятельно, ни единым словом не обмолвившись о своих намерениях Федорову, ученому и в голову не приходила, хотя сам Петерсон в письме к редактору «Русского архива» указывал, что в 1877 г. послал Достоевскому изложение учения всеобщего дела без ведома своего учителя. Убежденность в том, что именно Федоров, а не Петерсон задавал тон контактам с Достоевским, подкреплялась у Комаровича и мнением сослуживца и современника Федорова историка Г.П.Георгиевского, опубликовавшего в 1923 г. письмо Петерсона К.П.Победоносцеву от 14 марта 1881 г.: в нем ученик Федорова упоминал еще одно свое обращение к Достоевскому — в последней трети 1880 г., когда он послал писателю часть развернутого ответа, над которым Федоров работал с лета 1878-го. В примечаниях к публикации Георгиевский утверждал, что письмо от 14 марта 1881 г. принадлежит перу самого Федорова² (что, укажу сразу, действительности не соответствовало), а это в свою очередь заставило Комаровича предположить, что Федоров в 1880 г. сам отправил Достоевскому часть своей рукописи, причем отправил тогда, когда работа над «Братьями Карамазовыми» близилась к завершению³. Понятно, что все эти неточности, создававшие иллюзию прямого эпистолярного контакта между Федоровым и Достоевским, в данном случае прямо работали на его гипотезу, становясь лишним доказательством того, что «Братья Карамазовы» создавались в устойчивом силовом поле федоровских идей.

В.Л.Комарович говорил об определяющем влиянии учения всеобщего дела на последний роман Достоевского. А.С.Долинин, автор комментария к русской публикации подготовительных материалов к «Братьям Карамазовым», придерживался противоположной точки зрения. Не отрицая того, что в черновых набросках присутствуют

¹ *Komarowitsch W. Der Vatermord und Fjodoroffs Lehre von der «Fleischlichen Auferstehung» // Die Urgestalt der Brüder Karamasoff. S. 58.*

² К.П.Победоносцев и его корреспонденты. Письма и записки. Т. 1, полутом 1. М.; Пг., 1923. С. 414.

³ *Komarowitsch W. Der Vatermord und Fjodoroffs Lehre von der «Fleischlichen Auferstehung» // Die Urgestalt der Brüder Karamasoff. S. 28–29.*

следы федоровских идей (записи о «воскресении предков»), он утверждал, что в окончательном тексте романа их обнаружить нельзя и от философии Федорова «идеологическая концепция романа, в конце концов, все же оказалась свободной»¹. В качестве примера вытеснения темы «воскресения предков» из идейно-сюжетного пространства романа Долинин приводил знаменитую сцену в монастыре. Именно в набросках этой сцены появляются записи о долге воскрешения предков, в том числе и фраза, относящаяся к Дмитрию: «Этот не только не воскресит, но еще упечет», которой Комарович подтверждал свою трактовку отцеубийства как высшей степени противления Божественной воле, как отказа от долга воскрешения, заповеданного человеку Творцом. Однако в подготовительных материалах есть и другой вариант «компрометирующего слова» об убийстве отца — «Карл Моор и Франц Моор. Regierender Graf von Moog», отсылающий не к Федорову, а к шиллеровским «Разбойникам», и именно его в конечном итоге избрал Достоевский, первый же, федоровский, вариант «отпал сам собой вместе с рассуждением о “воскресении предков”»².

С 1935 г., когда в томе «Ф.М.Достоевский. Материалы и исследования» появился комментарий Долинина, тема «Федоров и Достоевский» в советских исследованиях не поднималась тридцать пять лет. Причины этого были понятны: имя Федорова, религиозного мыслителя и «идеалиста» (в терминах марксистской критики, делившей мировую философскую мысль на два антагонистических лагеря — «материализм» и «идеализм»), оказывалось под абсолютным запретом. В 1933 г. были арестованы последователи учения Федорова — П.Н. и Н.П.Мироновичи и С.В.Соколов, в 1937-м был расстрелян вернувшийся в Россию философ-федоровец Н.А.Сетницкий, в 1943-м умер в Тульской тюремной больнице арестованный А.К.Горский...

Иначе обстояло дело в публицистике и критике русского зарубежья. Со второй половины 1920-х гг. интерес к идеям Федорова здесь последовательно возрастал³. Этому способствовало и то, что упомянутый Н.А.Сетницкий, с 1925 по 1935 гг. живший в Харбине, сумел выпустить целую библиотечку федоровской литературы: работы А.К.Горского «Николай Федорович Федоров и современность» (Вып. 1–4. Харбин, 1933), «Перед лицом смерти. Лев Толстой и Н.Ф.Федоров»

¹ Ф.М.Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1935. С. 358.

² Там же. С. 356.

³ Подробнее см.: *Hagemeister M. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung.* München, 1989. S. 363–367, 403–413, 417–457. *Гачева А.Г.* Философия общего дела Н.Ф.Федорова в духовных исканиях русского зарубежья // *Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г.* Философский контекст русской литературы 1920–1930-х гг. М., 2003. С. 320–374. Публикацию материалов к теме см.: Н.Ф.Федоров: pro et contra. Кн. 2. СПб., 2008.

(Харбин, 1928), «Рай на земле. К идеологии творчества Достоевского. Ф.М.Достоевский и Н.Ф.Федоров» (Харбин, 1929), собственные брошюры: «Капиталистический строй в изображении Н.Ф.Федорова» (Харбин, 1926), «Русские мыслители о Китае (В.С.Соловьев и Н.Ф.Федоров)» (Харбин, 1926), а также книгу «О конечном идеале» (Харбин, 1932). В 1928 г. начал переиздание «Философии общего дела», издав три выпуска, включившие в себя 1, 2 и 3 части главного сочинения Федорова «Вопрос о братстве, или родстве...». Перечисленные издания рассылались им и по библиотекам Европы, и целому ряду философов и писателей русской эмиграции: Н.А.Бердяеву, С.Н.Булгакову, Н.О.Лосскому, В.Н.Ильину, Вяч.Иванову, М.Цветаевой и др. После поездки Сетницкого летом 1928 г. в Западную Европу харбинские книги и брошюры появились на складе евразийского книгоиздательства и анонсировались в газете «Евразия» и альманахе «Версты»; в 1930-е гг. их можно было выписывать через редакции некоторых пореволюционных журналов и сборников: «Утверждения», «Завтра» и др. Подготовленные Сетницким публикации из III тома «Философии общего дела» появлялись в изданиях русского зарубежья («Путь», «Версты», «Евразия»). Наконец, в 1934 г. им был издан второй выпуск «Вселенского Дела», весь тираж которого был переправлен в Европу и распространялся в эмигрантских кругах.

Большинство авторов, писавших о Федорове в эмиграции, так или иначе упоминали рядом с ним Достоевского. Философы, писатели, публицисты — Н.А.Бердяев и С.Н.Булгаков, В.В.Зеньковский и В.Н.Ильин, Л.Н.Гомолицкий и В.С.Яновский, К.А.Чхеидзе и Р.В.Плетнев, сопрягая два этих имени, видели в Федорове и Достоевском вершинные фигуры русской духовной культуры и, вникая в их идеи и чаяния, стремились понять те сокровенные импульсы, что двигали русскую мысль в ее утверждении христианского смысла истории, порыве к преображению бытия и вере во всечеловеческие задачи России. О том, как резонировали идеи Федорова и Достоевского у религиозных философов русского зарубежья, специально будет идти речь в завершающей главе книги. Здесь же я коснусь лишь тогдашних интерпретаций сюжета «Федоров — Достоевский», уделив основное внимание суждениям, связанным с проблемой федоровских влияний на «Братьев Карамазовых».

Опорной платформой этих суждений стали работы Комаровича и Горского, появившиеся с разрывом в один год (первая — в 1928 г., вторая — в 1929). Более того, зачастую и сами суждения высказывались в форме рецензий на указанные работы. Так, Г.В.Флоровский в отзыве на немецкое издание черновых материалов к роману «Братья Карамазовы», полностью соглашался с выводами Комаровича, указавшего на связь замысла этого романа с идеями Федорова: «Не случайно трагическим центром романа оказывается отцеубийство — эта

прямая антитеза тому “общему делу” братства и любви, которое, по мысли Федорова, должно завершиться всеобщим воссоединением и воскрешением предков. В первоначальных набросках Достоевский дважды говорит о воскресении и воскрешении предков как о задаче. В окончательном тексте уже нет этой мысли, но воскресные тона и мотивы пронизывают весь роман. Не-братство братьев, убийство и воскресение — вот трагические темы в “Карамазовых”, навеянные Федоровым»¹. Убежденность Комаровича, что влияние учения Федорова «следует отнести к основному и конкретному, без которого вообще не мог бы даже появиться роман “Братья Карамазовы”, ибо отсутствовала бы сама проблема и отлетел бы весь дух романа»², разделял и Н.Г.Третчиков, подробно представивший позицию исследователя в «Заметках по поводу материалов к “Братьям Карамазовым”», напечатанных во втором выпуске «Вселенского Дела». Напротив, С.И.Гессен в статье-рецензии «Немецкое издание неопубликованных рукописей Ф.М.Достоевского», анализируя подготовительные материалы к роману «Бесы» (они были опубликованы во 2 томе этого издания), утверждал, что «основные мысли последнего творения Достоевского являются давнишними и заветными его мыслями, возникшими у него независимо от его позднейших философских знакомств (Вл.Соловьева и Н.Федорова)»³, а идущие от Федорова черновые записи о воскресении предков и семействе как «практическом начале любви» остались «совершенно неиспользованными» в окончательном тексте романа. Достоевский, по всей видимости, намеревавшийся сделать центром беседы в келье старца Зосимы тему «метафизического и нравственного значения семьи», в конечном итоге «заменял эту новую для него тему своей заветной проблемой “свободной теократии” (преобразования общества и государства в церковь) в отличие от римского решения вопроса (обращения церкви в государство)»⁴ (не споря сейчас с выводами С.И.Гессена, выражу лишь недоумение по поводу того, как мог философ, хорошо знавший творчество Достоевского,

¹ Путь. 1930. № 23. С. 122. Мысль о том, что «мотивы Федорова легко распознать в замысле “Братьев Карамазовых” (тема отцеубийства, как греха по преимуществу, в противоположение мысли Федорова о воскрешении предков, и некоторые другие мотивы)», Флоровский повторил и в начале своей интерпретации философии общего дела, вошедшей в книгу «Пути русского богословия» (см.: *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 322).

² *Тр<етчиков> Н.* Заметки по поводу материалов к «Братьям Карамазовым» // Вселенское Дело. Вып. 2. <Харбин>, 1934. С. 173.

³ *Гессен С.И.* Немецкое издание неопубликованных рукописей Ф.М.Достоевского // Современные записки. 1929. № 39. С. 508.

⁴ Там же. С. 512.

включить тему «метафизического и нравственного значения семьи» в число *новых* для писателя тем, когда она легла в основу и романа «Подросток», и многих глав «Дневника писателя», не говоря уже о личной переписке самого Достоевского).

Н.А.Бердяев, написавший для журнала «Путь» рецензию на книгу А.К.Горского «Рай на земле», отметил стремление автора «показать, что у Достоевского была уже основная идея Н.Ф.Федорова, но недостаточно осознанная»¹, однако собственного отношения к позиции Горского по вопросу о Федорове и Достоевском так и не выразил. Оставив в стороне этот вопрос, он заговорил о сомнительности самого идеала «рая на земле», не учитывающего, по мысли Бердяева, поврежденность человеческого и природного естества: «это — ложная утопическая идея, ложное прельщение неосуществимым земным счастьем. Царство Божье предполагает преобразование земли и мира, новую землю и новое небо, на старой же, грешной земле Царство Божье не может быть вмещено»². Примечательно, что, бросая такой упрек Горскому, Бердяев не делал никакой разницы между христианским хилиазмом, связывавшим Федорова и Достоевского и неотъемлемым от идеи преобразования, и социалистическими утопиями в духе Сен-Симона и Фурье, уповавшими на возможность построения рая в рамках наличного смертного мира. В сущности, ту же ошибку позднее повторил и Г.В.Флоровский, упрекавший и Федорова, и Достоевского в утопических надеждах на «Царство Божие на земле», на «историческое разрешение жизненных противоречий»³, на грядущее обновление человечества еще в пределах земного времени.

11 декабря 1929 г. в Русском народном университете в Праге Р.В.Плетнев выступил с докладом «Из истории русского утопизма (Н.Ф.Федоров и Ф.М.Достоевский)»⁴. Позднее с письменным текстом доклада он ознакомил писателя и философа К.А.Чхеидзе, глубоко проникшегося идеями Федорова, а тот следующим образом передал краткое его содержание в письме к Н.А.Сетницкому от 19 марта 1933 г.:

«Работа Р.В.Плетнева

“Из истории русского утопизма (Н.Ф.Федоров и Ф.М.Достоевский)”

1. Жизнь и мудрость жизни.
2. Учение: проективизм, морализм.

Критика культуры и цивилизации.

¹ Путь. 1929. № 19. С. 114.

² Там же. С. 115.

³ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 300.

⁴ Хроника культурной, научной и общественной жизни русской эмиграции в Чехословацкой республике. Т. 1. 1919–1929. Прага, 2000. С. 366.

3. Опыт оценки и имманентная критика идей.
4. Мечтатели-проповедники (Соловьев — Федоров — Достоевский).
5. Скращение и расхождение путей (оценка).

Общее у *НФФ* и *ФМД*

1. Искание дела всемирного и цели для жизни не только личной, но и общечеловеческой.
2. Окраска этого “всечеловеческого дела” подвигом служения.
3. Вера в миссию России и в русское крестьянство (носитель народной идеи).
4. Вера в Царство Божие на земле.
5. Вера, что любовь (взаимная) преодолевает смерть.
6. Вера в общее воскресение во плоти и возможность трудиться для этого.
7. Вопрос об отцовстве и семье.
8. Стремление к всеобщему синтезу и к проповеди.
9. Вера в свое призвание, как пророков нового учения и воссоздания дела Христова.

Различное у *НФФ* и *ФМД*

1. Близость Ф. к сектанству и близость Д. к русской церкви.
2. У Ф. отношение ко Христу как к учителю воскресения, а у Д. — как к искупителю душ.
3. Дост. очищается через страдание, Фед. хочет избежать страдания.
4. Проблема вины и мучений совести.
Дост. — индивидуалист; Ф. — натуралист, позитивист.
5. Отношение к искусству: Дост. сказал “Красота и т.д.” Федоров, что “искусство — творение мертвых подобию”.
6. Дост. говорит о Воскресении, а Ф. о воскресении.
7. Фед. — догматик, Дост. — искатель.
8. Проблема пола. Фед. ее не понимает; у Дост. острая постановка.
9. Зло в мире. “Федоров плохо понимал зло греховности”.
(*P.S.* Тут уже предел непонимания со стороны Р.Плетнева.)
10. Фед. — фантазер-утопист, Дост. — аналитик, мистик, индивидуалист.
Федоров — рационалист.

Конец статьи: “Слова В. Брюсова: ‘Воскрешение есть возможная задача прикладной науки, которую она вправе себе поставить’... ‘Счастливы, кто верует — тепло ему на свете’, — ответим на это”

Ростислав Плетнев.

IX–X, 1929

Прага стр. I–48»¹.

В 1957 г. в «Новом журнале» (№ 50) появилась статья Р.В.Плетнева с аналогичным названием: «Н.Ф.Федоров и Ф.М.Достоевский. Из истории русского утопизма». При сопоставлении краткого плана

¹ Литературный архив Музея национальной письменности (Чешская Республика). Ф. 142 (Fedoroviana Pragensia). I.3.27. Далее ссылки на это собрание даются аббревиатурой FP с указанием номера архивной коробки.

доклада, изложенного в письме Чхеидзе, и текста статьи становится очевидным, что статья в «Новом журнале» представляла собой доработанный и расширенный текст доклада, прочитанного еще в 1929 г. Начав с изложения биографии и основных идей Федорова, Плетнев в главе «Мечтатели-проповедники. Соловьев — Федоров — Достоевский» переходил к вопросу о соприкосновении идей писателя и мыслителя: «Подобно Федорову, — подчеркивал он, — и Достоевский тесно связывал свое мировоззрение с идеей вселенского призвания России. Утопизм был и у него в крови. Ведь учил же он, что задача России “всепримирение идей”, всемирное объединение на русской почве русским духом и Христом православным. Как и Федоров, он преклонял ухо к русской земле, прислушиваясь чутко и восторженно к древнему рокоту родного слова, во спасение из недр ее исходящему. Не в народе ли, не в крестьянстве ли, как и Федоров, видел он залог всех своих чаяний? Не отправлялся ли и он от искания счастья здесь на земле, где, по убеждению его, как и Федорова, “можно и должно быть счастливому человеку” (это утверждение Плетнева совпадало с точкой зрения Горского, а весьма вероятно, и прямо восходило к его работе «Рай на земле». — А.Г.). Оба учили *не преклоняться перед силой факта* и не служить ей. Оба жаждали “всечеловеческого дела, всебратского служения и подвига”. Часто самые термины у обоих авторов совпадают, не знаешь иногда, взяты ли они у Достоевского или у Федорова. Самое искусство, наконец, оба понимают хотя не одинаково, но искусство не для искусства живет на земле, а во имя правды и дела Божия»¹. Здесь же, вслед за Комаровичем, Плетнев ставил вопрос о переключке идей Федорова и Соловьева, о влиянии первого на последнего, а также о взаимовлияниях Достоевского и Соловьева, что, в свою очередь, выводило его к вопросу о мировоззренческих переключках всех трех выдающихся современников. Существенное внимание уделил он и истории знакомства Достоевского с идеями Федорова, справедливо подчеркивая: восстановление всех звеньев этой истории, прояснение темных и неизвестных ее страниц имеет прямое значение для постановки проблемы отражения идей Федорова в «Братях Карамазовых».

Плетнев, подобно Комаровичу, обращал внимание на письмо Петерсона Достоевскому от 6 марта 1876 г. и статью «об артелях», вызвавшую отклик последнего в «Дневнике писателя», и также не сомневался, что указанная статья была написана самим Федоровым. Соответственно и начало знакомства писателя с идеями философа всеобщего дела он относил к 1876 г., впрочем, специально подчерки-

¹ Плетнев Р.В. Н.Ф.Федоров и Ф.М.Достоевский. Из истории русского утопизма // Новый журнал. 1957. № 50. С. 230.

вая, что «о воскрешении предков» Достоевскому тогда вряд ли было сообщено. Следующей и главной вехой знакомства он считал обращение Петерсона к Достоевскому, имевшее место в конце 1877 г., а письмо Достоевского Петерсону от 24 марта 1878-го называл документом «исключительной важности»¹. При этом Плетнев указывал на необходимость разрешить целый ряд еще не решенных вопросов: были ли, помимо переписки с Петерсоном, какой-то другой источник, из которого Достоевский мог получить «прямые сведения о Федорове и его учении», «где имеется точный текст письма Достоевского к Н.П.Петерсону», «как согласовать утверждение Н.Петерсона, что Достоевский ничего не имел о Федорове, кроме одной рукописи-письма, с вопросом о некоей таинственной тетрадке, о которой говорит Горностаев», и главное — со сведениями из письма к Победоносцеву от 14 марта 1881 г. (Плетнев, подобно Георгиевскому и Комаровичу, был убежден, что оно написано не Петерсоном, а Федоровым), согласно которым в последней трети 1880 г. Достоевскому была отправлена еще одна рукопись, представлявшая собой часть федоровского ответа писателю². Давая свой ответ на эти вопросы, Плетнев утверждал, что «Достоевский Федорова лично не знал и вряд ли о нем знал что-либо существенное»³, и опровергал ошибочное мнение Комаровича, будто Федоров состоял в прямой переписке с писателем, — однако тут же сам впадал в заблуждение, указывая, что, «судя иногда по утверждениям Федорова, письмо Достоевского к Петерсону писано Федорову»⁴. Наконец, ученый привлекал внимание к высказываниям самого Федорова о Достоевском, подчеркивая их противоречивый характер и настаивая на необходимости как-то объяснить присутствие в текстах философа отзывов, «исполненных восторга и преклонения», и «отзывов, кипящих гневом и негодованием»⁵.

Что же касается проблемы влияния федоровских идей на замысел «Братьев Карамазовых», то Плетнев, критикуя позицию Комаровича, заявлял: «утверждения о мощности» этого влияния «служат к затемнению истинного положения вещей»⁶. «Правда, в черновиках “Братьев Карамазовых” находим фразы вроде “Воскресение предков зависит от нас”, или семья “как практическое начало любви”, но это не столь существенно. Достоевский вторую фразу мог легко написать и без

¹ Плетнев Р.В. Н.Ф.Федоров и Ф.М.Достоевский. Из истории русского утопизма // Новый журнал. 1957. № 50. С. 232.

² Там же. С. 235.

³ Там же. С. 236.

⁴ Там же. С. 236.

⁵ Там же. С. 235.

⁶ Там же. С. 235.

Федорова, равно как и рассуждения о семье. И наконец, окончательный текст романа почти не несет каких-либо следов влияния Федорова»¹. Саму «тему соперничества и возможного убийства отца» можно обнаружить уже в «Подростке», а «история Федора Павловича есть своеобразный отклик воспоминаний детства писателя» и «искать здесь влияния Федорова совершенно излишне»². Наконец, о своей вере в воскресение и будущую жизнь Достоевский говорил и до Федорова — в подтверждение этого тезиса Плетнев приводил фрагменты его писем сестре В.М.Ивановой и племяннице Соне. Федоровские же следы в набросках к «Братьям Карамазовым» — дань обычному для Достоевского методу работы над своими произведениями: «Все, что будило мысль, что служило озаряющим или оттеняющим моментом, вносилось им в свои заметки», однако в основе целого всегда «лежало глубоко выстраданное убеждение и верования, выработанные в течение десятков лет», согласно которым «центр — в просветлении сердца, в значении очищающей силы страдания, в примере Христа, наконец, в идее о человеке совершенном, положительном и свободно влекущемся к добру»³.

Пожалуй, только одно место в тексте романа соглашался Плетнев соотносить с идеями Федорова: разговор у Илюшина камушка, но и здесь отрицал прямое влияние, ограничиваясь более мягкой формулой: «оваяно его идей»⁴. Применительно к «Братьям Карамазовым» он был готов говорить лишь об «общих пунктах совпадения мыслей» — «стремление к раю на земле, к возвышению человека до Бога», представление «о всеответственности всех сынов человеческих», мечты «о воскресении всех людей в жизнь вечную»⁵.

В следующей главе работы — «Скрещения и расхождения путей» Плетнев приводил отзывы Федорова о Достоевском, относящиеся к последнему десятилетию жизни философа. В это десятилетие, подчеркивал он, положительный и отрицательный отзывы «сменяли один другой», имела место даже попытка приписать Достоевскому учение «всеобщего дела», но «к концу жизни» Федоров «пришел к отрицательному суждению о Достоевском»⁶. Причина этого, по предположению исследователя, коренилась в том, что «Федоров понял коренное отличие мировоззрения Достоевского и его мироощущения»,

¹ Плетнев Р.В. Н.Ф.Федоров и Ф.М.Достоевский. Из истории русского утопизма // Новый журнал. 1957. № 50. С. 237.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 245.

⁵ Там же. С. 244, 245.

⁶ Там же. С. 241.

толчком к чему «могло послужить более тесное общение с Вл. Соловьевым и возможные разговоры с ним о Достоевском и о деле воскрешения и воскресения»¹. Забегая вперед, укажу, что гипотеза Плетнева оказалась ошибочной, и критические высказывания о Достоевском в работе «Супраморализм» были вызваны не пересмотром взгляда на него Федорова и тем более не разговорами с Соловьевым, а неудачным обращением философа к Н.А.Энгельгардту — сюжет, к которому специально я еще обращаюсь.

Завершалась работа Плетнева главой «Мистик и реалист». В ней исследователь подытоживал главные линии сходства и расхождения Федорова и Достоевского (это были те самые девять и десять пунктов, которые перечислял Чхеидзе в письме Сетницкому) и делал окончательный вывод «о невозможности глубокого приятия идей Федорова Достоевским, если бы и было большее знакомство с ними последнего»².

Во многом, это финальное разведение Федорова и Достоевского, несмотря на признание ряда совпадающих мыслей, было связано с особенностями интерпретации Плетневым наследия Федорова — особенностями, присущими, впрочем, не ему одному, но и ряду других представителей русской мысли — Е.Н.Трубецкому, Г.В.Флоровскому, Н.В.Устрялову, а порой не чуждыми даже тем религиозным философам (С.Н.Булгаков, Н.А.Бердяев, В.В.Зеньковский), которые высоко ценили Федорова именно как христианского мыслителя. Речь идет о стремлении увидеть в проекте Федорова вариацию французского утопического социализма, соотнести его с позитивизмом, что автоматически влекло за собой отрицание духовной связи философа со святоотеческой, и прежде всего каппадокийской, традицией. Отсюда обвинения Федорова в рационализме, чуждом мироощущению Достоевского, в механицизме, «позитивистическо-натуралистическом решении проблемы Зла в мире и в душе человеческой»³, в предпочтении науки вере, знания — вдохновению и т.д. Такая трактовка учения всеобщего дела закономерно влекла за собой отрицательный ответ на вопрос о влиянии «фантазера-утописта» на «мистика и аналитика духа»⁴, заставляла видеть в знакомстве Достоевского со взглядами Федорова факт, не имевший для писателя никаких серьезных последствий.

¹ Плетнев Р.В. Н.Ф.Федоров и Ф.М.Достоевский. Из истории русского утопизма // Новый журнал. 1957. № 50. С. 242.

² Там же. С. 244.

³ Там же. С. 244.

⁴ Там же.

Здесь уместно сделать одно замечание. Достаточно часто в истории развития темы «Достоевский и Федоров» признание или отрицание влияния на писателя федоровских идей зависело... от отношения того или иного автора к самим этим идеям. Негативное, а порой и пренебрежительное отношение заставляло отрицать и всякую возможность влияния (добавим в скобках, что абсолютно тот же психологический механизм действовал и при постановке вопроса о Федорове и Соловьеве). Так, один из идеологов евразийства Н.С.Трубецкой, испытывавший к философии общего дела открытую неприязнь и настойчиво противившийся стремлению некоторых участников движения соединить евразийскую доктрину с религиозно-философскими построениями мыслителя, в 1933 г. писал П.Н.Савицкому: «Сочинение А.К.Горностаева “Достоевский и Федоров” не выдерживает никакой критики. Это — совершенно недопустимый подход к литературе. Другое его сочинение, “Толстой и Федоров” несколько лучше, главный образом, потому, что оперирует не с литературными произведениями, а с биографическими данными. Но, в общем, неприменное 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»¹. Тот же презрительный, прямо оскорбительный по отношению к Федорову тон сквозил и в высказываниях И.И.Лапшина, главы Философского общества при Русском народном университете в Праге. 14 ноября 1932 г. К.А.Чхеидзе сообщал Н.А.Сетницкому о своем разговоре с Лапшиным, в котором тот с возмущением отверг намерение писателя-евразийца выступить на заседании общества с докладом о Федорове:

«И.И.Л.: Вы хотите читать у нас о Федорове? Но какой же он философ? Это сумасшедший старик, графоман, которому нельзя было в руки перо давать.

¹ Н.С.Трубецкой — П.Н.Савицкому. 1 января 1933 // ФР.І.3.27.

Я: Но Соловьев, Толстой, Достоевский и целый ряд современных мыслителей другого мнения. Другого мнения и о. Сергей Булгаков, и Н.О.Лосский, и Н.А.Бердяев, и Н.А.Сетницкий — он на днях выпустил книгу...

И.И.Л.: Это все равно. Федоров хотел всех Кантов арестовать. Это его воскрешение мертвых — сплошная чепуха! Вздор! И кто говорит, что он философ, — тоже вздор... Как можно сравнивать Соловьева и Федорова. Тот философ, у него колоссальная культура, а этот — какой-то библиотекарь!

Я: Вот, если хотите, я прочту критику, какой подвергает Федоров Канта. Или же прочту о влиянии скромного библиотекаря Федорова на блестящего Вл.Соловьева.

И.И.Л.: Никакого влияния не было и быть не могло! Как-то в нашем же Кружке Плетнев тоже об этом заикался. Какая зеленая чепуха. Вздор...»¹.

Соответственно, заинтересованное и приязненное отношение к Федорову, заставлявшее глубже вдумываться в систему идей философа всеобщего дела, улавливать сокровенные интенции его мысли, понимать ее особую, родственно-сердечную логику, чувствовать те связи, которые соединяют «активное христианство» Федорова с традицией святоотеческой и восточно-православной мысли (трактовка догматов о Троице и о двух природах во Христе, концепция апокатастасиса, синергизм), не говоря уже о русской религиозно-философской традиции, давало возможность увидеть линии родства между Федоровым и Достоевским, почувствовать, если хотите, их духовную одноприродность, понять Федорова как мыслителя, шедшего в том же направлении, что и Достоевский, как его «сотрудника в духе»².

Именно такую трактовку темы «Федоров — Достоевский» находим у К.А.Чхеидзе. Интерес к идеям Федорова пробудился в нем в конце 1920-х гг. и вскоре стал устойчивым и постоянным. Во многих своих статьях, посвященных «Философии общего дела» или так или иначе упоминавших о Федорове, он указывал на внимание Достоевского к его воскресительному учению, считая причиной этого внимания глубинное родство писателя и мыслителя в понимании мира, человека, истории, в представлении о назначении России. Достоевский, глубоко веровавший в то, что из России изойдет спасение человечеству, не мог не прислушаться к слову Федорова, ибо «именно к Федорову сходятся лучи “русской идеи” и именно через Федорова произойдет ее (идеи) дальнейшее раскрытие»³.

Процитированные строки взяты из письма Чхеидзе Н.А.Сетницкому от 10 декабря 1931 г. К этому же письму отправитель приложил

¹ К.А.Чхеидзе — Н.А.Сетницкому. 14 ноября 1932 // FP.I.3.27.

² Записка К.А.Чхеидзе о философии Н.Ф.Федорова // Евразийские тетради. Вып. 4. Прага, 1934. С. 30.

³ К.А.Чхеидзе — Н.А.Сетницкому. 10 декабря 1931 // FP.I.3.27.

свою статью «О качествах Карамазовской души», напечатанную в № 6–7 журнала «Казачий сполох» за 1925 г., подчеркнув, что «в ней есть элемент предчувствия “федоровства” в Достоевском»¹. И действительно, еще ничего не зная о Федорове, тем более о возможности его влияния на последний роман Достоевского, Чхеидзе, предваряя и Комаровича, и современных исследователей федоровских отзвуков в «Братьях Карамазовых», указывал на темы родства, братства и отцеубийства как отрицания и родства, и братства как на главные, сюжетобразующие темы романа.

В статье «О качествах Карамазовской души» Чхеидзе назвал Достоевского «религиозным реалистом», ищущим обновления и воскрешения бытия. В этом религиозном реализме, этой жажде преображения, искании «конечного идеала», который не уводил бы от жизни, но обладал бы «свойством оправдать мир и жизнь в нем»², он позднее увидит определяющее качество русской литературы. «Мнение, будто русская литература богата лишь отрицательными образами, — близоруко и неосновательно»³. Именно в «страстном хотении совершенства»⁴, воле к созданию «положительного идеала», «образа окончательного идеального состояния человечества»⁵ — сокровенный смысл исканий Пушкина, Гоголя, Достоевского. И в этом своем качестве русская литература XIX века — своего рода предтеча Федорова, который, по мысли Чхеидзе, дал «наиболее полную разработку “конечного идеала”»⁶.

Тема «Федоров и Достоевский» поднималась Чхеидзе и в докладе «Организация жизни по Н.Ф.Федорову», сделанном 8 февраля 1933 г. на заседании Пражского Философского общества. Как следует из сохранившегося краткого конспекта доклада, Чхеидзе говорил о «причинах позднего обнаружения влияния Федорова на его современников», анализировал работы предшественников — Горского, Комаровича, Плетнева, Гессена, указывал на идейные переключки писателя и философа⁷. Выступивший в прениях по докладу Г.М.Катков, преподаватель философского факультета Немецкого института в Праге, подчеркивал, что в докладе была дана интересная «духовная геогра-

¹ Там же.

² Чхеидзе К.А. О современной русской литературе. Прага, 1932. С. III.

³ Там же. С. XIII–XIV.

⁴ Там же. С. XVIII.

⁵ Там же. С. XVII.

⁶ Там же. С. XVIII.

⁷ Краткая стенограмма доклада К.А.Чхеидзе «Организация жизни по Н.Ф.Федорову» в Русском Философском обществе в Праге 8 февраля 1933 с прениями // FP.I.3.27.

фия» идей Федорова, и ставил ряд вопросов к заявленной теме: «Трудно сказать: кто от кого зависит: Достоевский от Федорова или наоборот? или это совпадение идей? У них общий источник — христианство»¹.

Сюжет с Достоевским упоминался и в других статьях Чхеидзе о Федорове, особенно адресованных чешской аудитории. Через сопряжение с Достоевским, фигурой, хорошо известной чешскому читателю, равно как и через апелляцию к Л.Толстому, взаимоотношения которого с Федоровым была посвящена другая работа А.К.Горского «Перед лицом смерти: Л.Н.Толстой и Н.Ф.Федоров», он знакомил с философом, о жизни и идеях которого в Чехии никто ничего не знал, и этот прием введения неизвестного через известное сыграл свою роль — в 1930-е гг. Чхеидзе удалось заинтересовать идеями Федорова ряд представителей чешской интеллигенции, писателей, философов, историков, литературоведов: Ф.Кубка, Й.Вольфа, М.Новотного, А.Тескову, Я.Калоускову, В.Вагнера и др. Апелляцию к великим современникам Федорова находил плодотворной и Н.А.Сетницкий, считавший «главнейшей задачей ближайших сроков — познакомить с Фед<оровым> и Ф<илософией> О<бщего> Д<ела> иностранцев. Федоров, — подчеркивал он, — должен стать для них не только так же известен, как Толстой и Достоевский, а больше и шире»². «Мне кажется, — читаем в одном из его писем Чхеидзе, — что время появления писаний Н.Ф. на иностранных языках приближается, и, конечно, путь, который проходили у нас, должен быть пройден и на Западе. Лучше всего идти через Достоевского и Толстого. Я вполне приветствую Вашу мысль выпустить “Перед лицом смерти” на чешском языке. <...> Что касается немцев, то я думаю, что для них более внятным будет Достоевский, и поэтому уже давно вел я разговоры о переводе “Рая на земле”, но пока что без особенных результатов»³.

Тот же прием представления личности и учения Федорова путем соединения его имени с именем Достоевского, равно как и через историю его взаимоотношений с Толстым и Соловьевым, использовал писатель Л.Н.Гомолицкий, познакомившийся с идеями философа всеобщего дела через Чхеидзе (в 1933 г. тот прислал ему некоторые харбинские издания, в том числе и работы Горского «Рай на земле» и «Перед лицом смерти»). В декабре 1933-го он напечатал в варшавской газете «Молва» статью «Н.Ф.Федоров. К 30-летию со дня его смерти». И вот как обозначался в ней федоровско-достоевский сюжет, располагавшийся между толстовским и соловьевским сюжетом:

¹ Там же.

² Н.А.Сетницкий — К.А.Чхеидзе. 26–28 июля 1933 // ФР.І.3.37.

³ Н.А.Сетницкий — К.А.Чхеидзе. 28 декабря 1933 // Там же.

«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”) прошла по жизни не одного только Толстого.

Достоевский признавался, 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 Кириллов у 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”.

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 неразоторжимыми узами, неразделимы. Однако же противоположны 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 мечтою.

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 станут ни смерти, ни рождения. Человек будет не жить, но пребывать вечно...»¹

Эти строки написаны не литературоведом — писателем, порождены не аналитическим *рассуждением*, а целостным художественным *чутьем*, интуицией, и потому обладают особой *эмоциональной* убедительностью. Можно раскручивать их в длинную цепь последовательных суждений, подкреплять всевозможными доказательствами, но суть, схваченная в нескольких энергично заряженных фразах, от этого не изменится. Если же все-таки задаться целью найти источник, давший толчок мысли Гомолицкого, то придется вспомнить о работах Горского, и не только о «Рае на земле», но и о серии очерков «Н.Ф.Федоров и современность» (Харбин, 1928–1933), а также о совместной работе А.К.Горского и Н.А.Сетницкого «Заметки об искус-

¹ Молва. 1933. № 294, 23–25 декабря.

стве)¹, где анализировались два противоположных пути искусства — трагический, тесно связанный с катастрофическим мироощущением, с глубочайшим разочарованием в человеке, и литургический, исполненный пасхальной радости и веры в Богочеловечество. Горский, подчеркивавший единство проблематики Федорова и Достоевского, указывал и на образ Кириллова, убежденного, что с сознанием смертности не только нельзя быть счастливым, но просто нельзя жить на земле, что смерть должна быть одолена, что человек должен «перемениться физически», — позднее этот же образ будет вспоминать Р.В.Плетнев: «Подобно мысли Федорова о царствующей на земле смерти от непонимания лишь общего дела, Кириллов в “Бесах” видит все зло в страхе смерти. От страха смерти он хочет избавить человечество и открыть новую эру, эру Человекобога»².

Ощущение внутреннего родства Федорова и Достоевского у Гомолицкого было именно ощущением — специальных обоснований этому не приводилось. Более того, доверяя своему творческому воображению, он был готов представить Федорова своего рода героем Достоевского, поместить его внутри художественной вселенной писателя:

«Жил он чрезвычайно бедно, одевался кое-как, питался чем попало, деньги презирал, получив спешил отделаться от них, рассывая по рукам сторожей и своих “пенсионеров”. Воскликнул с испугом, найдя в кармане заваляющуюся копейку:

— Как их не трать, а они все еще остаются, проклятые!

Жил аскетом, хотя аскетизма не проповедовал. Аскетизм, бессребрие 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 клеенчатый 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 приглядеть-

¹ *Гежелинский Г.Г.* [А.К.Горский, Н.А.Сетницкий]. Заметки об искусстве. Харбин, 1933.

² *Плетнев Р.В.* Н.Ф.Федоров и Ф.М.Достоевский. Из истории русского утопизма // Новый журнал. 1957. № 50. С. 245.

ся, у него было такое выражение лица, которое не забывается. “Страшные глаза” — как знать, чем эти глаза казались страшными прислуге Черногубова. Может быть, свою требовательностью? Или за ними, в тайных глубинах существа Федорова уже начинался процесс “физического изменения”...»¹.

Образ маленького человека, стоящего на низшей ступени общественной иерархии, но пестующего в своем сознании мечты и замыслы поистине вселенского, космического масштаба, будут прилагать к Федорову еще не раз, опираясь при этом то на Гоголя с его «Шинелью», то на Достоевского с его «униженными и оскорбленными». И далеко не всегда эти сравнения будут окрашены позитивно, как в цитированной статье Гомолицкого, далеко не всегда их авторы будут готовы увидеть здесь не парадокс, достойный насмешки, а то евангельское «великое в малом», о котором сказал Достоевский в подготовительных материалах к «Пушкинской речи»: «И Христос родился в яслях» (26; 218). Гораздо чаще мы встретим обратное: параллели с гоголевскими и достоевскими персонажами, подчеркивающие негативное, а то и уничижительное и даже прямо брезгливое отношение к Федорову. Согласитесь, ведь для того чтобы дискредитировать проект всеобщего дела с его призывом к воскрешению, пафосом вселенской, космической регуляции, ничего лучше, чем обозвать этот проект мечтаниями, достойными «Записок сумасшедшего», и придумать нельзя. Вот и Флоровский в статье «Проект мнимого дела», напечатанной в 1935 г. в «Современных записках», а затем легшей в основу фрагмента о Федорове в «Путях русского богословия», описывал его личность и жизнь, ориентируясь на отчетливую литературную традицию и усиленно подчеркивая эту ориентацию:

«Он прожил жизнь замкнутую и одинокую, и об этой жизни известно немного. Почти ничего не знаем о его молодых годах, когда складывалось и срасталось его мировоззрение, когда сложилась его личность. Молодые годы он провел в глухой провинции, потом стал московским старожилом. Жил он в бедности и скромно, служил на невидных местах. Но его скорее назовешь абстинентом, нежели аскетом, и его бедность больше напоминает древних киников, чем хотя бы Франциска и его учеников. Федоров не столько подвизается, сколько воздерживается, — он сторонится и избегает, он не хочет принимать участия в строительстве ложной жизни. И его скромность или “бедность” есть только особый и очень своеобразный вариант “не-делания”. Из существующей культуры он, во всяком случае, выступает. Из творимой истории он выходит и уходит, и ей противопоставляет свой “проект”... И в этом “проекте” затворяется, им загораживается или отгораживается от мира.

¹ Гомолицкий Л.Н. Н.Ф.Федоров // Молва. 1933. № 294, 23–25 декабря.

Он живет в своем мире... Одинокая греза об общем деле — таков основной паралогизм всего мировоззрения Федорова»¹.

Узнали? Ну конечно же подпольный человек Достоевского, подружившийся с героем Гоголя. Мышь, прозябающая в своем углу и мечтающая о триумфе Наполеона или об участии самого папы римского (величайшая ступень, куда только может вознестись человек, наместничество Самого Творца на земле). «Такая “мечтательность” вполне совместима, и часто совмещается, с самой жгучей “волею к власти”». Мечтатель и утопист может захватить власть, может ворваться в историю как деятель. В истории любой революции тому много примеров, самых ярких. И все-таки остается мечтателем, обособленным и уединенным, сектантом своей идеи. Основная тема в творчестве Достоевского и есть об этом мечтательном насилии или о насильничестве мечтателей...»² Подпольный парадоксалист, Раскольников, а то и Петруша Верховенский вкупе со Шигалевым — вот на какую духовную генеалогию мыслителя здесь намекает Флоровский. Федоров превращается в героя Достоевского из разряда «усиленно сознающих», тех, которых «съела идея» — идея ложная, душегубительная, идущая мимо, а то и прямо против Творца. А далее, излагая учение всеобщего дела, Флоровский, в полном согласии с логикой образа, настойчиво пытается создать впечатление, что речь идет о человекобожеском, секулярном проекте, попирающем «живую жизнь» в угоду идеологии, заменяющем любовь ко «всякому созданию Божию» технократическим насилием над природой, не признающем ценности человеческой личности и готовом принести ее в жертву отвлеченной идее...

Читая Флоровского — да если бы только его! — отчетливо понимаешь, как беззащитна мысль перед выражающим ее словом, точнее перед произволом субъекта-интерпретатора, дающего ей словесную плоть. Стоит употребить не то слово, по слуховой нечуткости-непониманию или по сознательно-волевому решению, — и она искажается до неузнаваемости, порой — до своей прямой и страшной противоположности (не эту ли беззащитность смысла перед словесным его выражением имел в виду Тютчев в своем знаменитом «Silentium!»: «Мысль изреченная есть ложь»?). Флоровский учиняет над мыслью Федорова сознательный, более того — циничный и безжалостный — произвол. Особенно разительно проявляется это в его трактовке идеи регуляции. Флоровский старательно подбирает слова, создающие

¹ Флоровский Г.В. Проект мнимого дела // Современные записки. 1935. № 59. С. 401.

² Флоровский Г.В. Проект мнимого дела // Современные записки. 1935. № 59. С. 401.

впечатление прометеистского, безжалостно-наступательного действия в мире гордынного человека-титана: «И человек *сильнее природы*, и он призван *овладеть* природою, *обуздать* и обратить ее в *покорное* орудие смысла и разума»¹ (курсив мой. — А.Г.). А ведь у Федорова совершенно иная интонация, иные смысловые акценты, заставляющие вспомнить библейскую заповедь об «обладании землей» или Христово слово к апостолам: «Ходя же проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное. Больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте» (Мф. 10:7–8). Понятие регуляции в его полном объеме неразрывно с идеей обожения, оно ведет к преображению мира и человека, просветлению, одухотворению бытия. Но христианские константы регуляции сознательно игнорируются критиком, стремящимся во что бы то ни стало развенчать активно не полюбившуюся ему систему идей.

Настойчиво низводя Федорова на уровень *персонажа* Достоевского, навязывая ему личину ущербного, закомплексованного человечка с непомерно разросшимся, зловещим подпольем, в котором клубятся и из которого порой вырываются совершенно безумные, противобожеские мечты, Флоровский не чурался и прямых передержек. «Мечтательное уединение от истории» — так писал он о человеке, который, как никто другой из его современников, чувствовал пульс исторической жизни эпохи. Достаточно раскрыть его тексты — и становится ясно, как были они злободневны тогда, в последней четверти века и на рубеже двух веков, как много в них непосредственных и более чем равнодушных реакций на политические события времени: русско-турецкая война и положение России на Балканах, испано-американское столкновение и события на Филиппинах, манифест о разоружении Николая II и Гаагская конференция мира, боксерское восстание в Китае и призывы германского императора Вильгельма II к борьбе против «желтой опасности»... Другое дело, что обостренное чувство современности, способность увидеть скрытые пружины общественных и политических событий эпохи не существовали у Федорова в отрыве от его религиозной историософии. Более того, как раз панорамным историософским видением мыслителя и была, как то ни парадоксально, обусловлена точность его конкретных прогнозов — черта, впрочем, свойственная и другим религиозным мыслителям и публицистам XIX столетия — Хомякову, Тютчеву, Ивану Аксакову, Достоевскому, Соловьеву, видевшим в текущей политике государств и народов отражение вековечных мировых, религиозных вопросов².

¹ Там же. С. 403.

² Подробнее см.: Гачева А.Г. «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...» Достоевский и Тютчев. М., 2004. С. 416–422.

Позднее, когда разразится Первая мировая война и Россия встанет лицом к лицу с объединенной Германией, читавшие Федорова будут удивляться, как сумел он предсказать эту войну еще в конце 1890-х гг. Бердяев напишет тогда статью «Пророчества Н.Ф.Федорова о войне», подчеркивая правоту высказываний философа, сделанных в 1898–1899 гг, в преддверии Гаагской мирной конференции, об опасности европейскому миру со стороны Германии, о воинственном характере германского милитаризма, о будущей расстановке сил на мировой арене и месте на ней России¹. А публицист А.Мощанский отметит проницательность его оценки личности немецкого императора Вильгельма II, «почти пророческое предуказание его роковой, трагической роли в мировой истории», и полностью солидаризируется с убеждением Федорова о существовании самой непосредственной связи между культом сверхчеловека у «Черного Философа» (Ницше) и милитаристскими притязаниями германского «Черного Царя»².

Попытка свести своеобразие личности философа воскрешения к типу «маленького человека», поставить знак равенства между его жизненным аскетизмом и «обособленностью» приводила Флоровского к искажению реального образа Федорова. Между тем приписать последнему комплекс «униженных и оскорбленных» нельзя было хотя бы по той очевидной причине, что в системе его идей *злободневный* вопрос о социальном неравенстве, «о богатстве и бедности», из которого и вырастала проблематика, породившая в русской литературе 1840-х гг. тип «маленького человека», отступал перед другим *вековечным* вопросом — «вопросом о смерти и жизни». Более того, в свете многолетней полемики Федорова с Толстым (вспомнить хотя бы работу «Неделание ли или же отеческое и братское дело?») настоящей аберрацией выглядит утверждение Флоровского, будто скромность и бедность Федорова были своеобразной формой неделания, тем «сложу руки сиденьем», которым подпольный парадоксалист Достоевского вызывающе отгораживался от мира и от истории. «Исполнять! — Это само собой разумеется» — так выразил в свое время Толстой то единство слова и дела, заповеди и жизни, которое так восхищало его в Федорове³ и которое как раз в высшей степени оказывалось недоступным ни мечтателям Достоевского, ни подпольным его персонажам. Да и стремление Федорова к «безусловной скромности: не выдвигаться, не выставляться, стушевываться» (II, 183) — отме-

¹ Бердяев Н.А. Пророчества Н.Ф.Федорова о войне // Биржевые ведомости. 1915. № 15027. 15 августа; републиковано: Н.Ф.Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 469–478.

² Мощанский А. Мысли и предсказания Н.Ф.Федорова // Русская мысль. 1914. № 12. С. 140–145.

³ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 49. М., 1952. С. 58.

тим, как органично использует здесь мыслитель неологизм Достоевского, — было движимо отнюдь не подпольным желанием затаиться в своем забвенном углу, а христианским сознанием тщеты всякой земной, человеческой славы в падшем и смертном мире (знаменитый афоризм Федорова: «Не гордись, тряпка, завтра будешь ветошкой» — I, 446), сердечным протестом против логики «культурного бессмертия», когда в памяти потомков остаются лишь немногие избранные, а миллионы ушедших, каждый из которых был уникальной и неповторимой личностью, стираются безжалостно и бесследно. И наконец, характерный штрих облика Федорова-мыслителя, прямо свидетельствующий против попытки Флоровского применить к нему вывод опять-таки от Достоевского: о парадоксальной связи уединенной мечтательности «с самой жгучей “волею к власти”». Федоров никогда не подписывался под своими статьями, не стремился утверждать себя как *автора* учения всеобщего дела, будучи убежден в том, что мысль о воскресительном долге должна родиться в сердце каждого, в ком не оскудела любовь. Более того, был готов (и усиленно стремился) отдать свои идеи тому же Толстому, Достоевскому, Соловьеву — *великим*, к слову которых прислушиваются современники, дабы они провозгласили эти идеи уже от себя. Но и в них меньше всего намеревался развивать при этом гордыню, и на вопрос Соловьева: «Чем должны быть провозвестники долга воскрешения?» отвечал: «Ничем особенным и ничем обособленным» (II, 183) (добавим в скобках, что как раз Соловьев, глашатай всеединства и Богочеловечества, в этом смысле радикально отличался от Федорова, и претензии на духовное водительство отнюдь не были ему чужды ни в юности, ни в зрелые годы).

Впрочем, развенчивая федоровский проект, будущий автор «Путей русского богословия» в то же самое время не мог не сознавать, что выраженным в нем надеждам на благое разрешение исторического процесса не был чужд и сам Достоевский, особенно в последние годы жизни. Причина его интереса к идеям Федорова, по Флоровскому, коренилась именно в этом: писатель поддался хилиастическому соблазну, возмечтал о «будущей, общей гармонии», о разрешении противоречий еще здесь, на земле. Потому-то в какой-то момент и двинулся навстречу Федорову, что для Флоровского было равносильно движению от христианства.

Такое прочтение темы «Федоров и Достоевский», с одной стороны, ставящее философа всеобщего дела вровень с подпольными мечтателями писателя (а о том, как тип мечтателя ранних произведений Достоевского трансформируется в тип подпольного парадоксалиста, в достоевсковедении уже немало написано), а с другой — представлявшее его систему идей как своего рода тонкий соблазн, которому временами отдавал дань и Достоевский, прямо проистекало из религиозной позиции Флоровского, убежденного сторонника эсхатологи-

ческого пессимизма и катастрофизма. Иной была оценка К.В. Мочульского, затрагивавшего вопрос о Федорове и Достоевском в книгах «Владимир Соловьев. Жизнь и учение» (Париж, 1936) и «Достоевский. Жизнь и творчество» (Париж, 1947).

Если Флоровский последовательно отлучал Федорова от христианства, то Мочульский, вслед за Н.А. Бердяевым, С.Н. Булгаковым, В.Н. Ильиным, признавал 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»¹. Краеугольным камнем его христианства Мочульский поставлял тот самый миллениаризм, который Флоровский целиком относил к иллюзиям утопического сознания, считал соблазнительным и опасным. Вера в то, «что Царствие Божие явится результатом единого богочеловеческого процесса, что оно будет здесь на земле, что оно увенчает собою “общее дело” человечества, мир, преображенный силами человеческого творчества»², по Мочульскому, и привлекла к Федорову как Соловьева, так и Достоевского. «В странном проекте Федорова Достоевский встретил смелое выражение многих своих смутных чаяний и робких надежд. Его идеи “единства”, “семейственности” и “братства”, его вера в религиозный смысл истории и в преображение мира любовью нашли в учении московского философа блестящее подтверждение»³.

Вопрос о влиянии идей Федорова на замысел «Братьев Карамазовых» Мочульский решал, опираясь на выводы Комаровича. Поскольку книга о Достоевском была оформлена как популярное издание, не предполагавшее никаких сносок, имени петербургского ученого мы здесь не встретим, но именно к его статье восходит тезис Мочульского о том, что «под влиянием Федорова Достоевский развил тему отцеубийства как последний смысл мировой трагедии»: «Федоров призывал сынов к воскрешению отцов; в центре “Братьев Карамазовых” стоит *отцеубийство*: сыновья смертельно ненавидят отца. Преступление, ответственность за которое падает на Смердякова, Ивана и Дмитрия, становится символом отпадения человечества от всеединства»⁴. Федоровской считал Мочульский и романную линию «Зоси-

¹ Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 150.

² Там же.

³ Мочульский К.В. Достоевский. Жизнь и творчество // Там же. С. 507.

⁴ Там же.

ма — Алеша — мальчики): «сыновству по крови противопоставляется сыновство по духу», «убивающей ненависти — воскрешающая любовь»¹. Алеша, уходящий из монастыря в мир, в речи у Илюшина камушка полагает «первое основание будущему человеческому братству. <...> Он тоже, как и Федоров, верит в “воскресение реальное, буквальное, личное” здесь на земле»².

И Флоровский, и Мочульский, один — негативно, второй — сочувственно, выразили мысль о том, что Федорова и Достоевского (вкупе с их третьим современником — Соловьевым) 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. Ту же мысль подхватывал и В.В.Зеньковский, отведший в своей «Истории русской философии» отдельные главки и Федорову, и Достоевскому. Религиозное сознание обоих мыслителей он называл «христианским натурализмом, возлагающим все надежды на то христианское озарение человека, которое вошло в мир через Боговоплощение и нашло свое высшее выражение в Преображении Спасителя»³. После искупительного подвига Иисуса Христа сила спасения уже пребывает в мире, а значит на людей наложена колоссальная ответственность за судьбы творения: от них напрямую зависит, осуществится ли наконец обетованное преображение бытия. «В человеке таится великая сила, спасающая его и мир»⁴, он призван стать орудием осуществления в мире Божественной воли. Другое дело, что, будучи существом раздвоенным, самостным, несовершенным, человек не хочет и «не умеет использовать эту силу»⁵, упорствует на ложном пути. В подтверждение этого тезиса Зеньковский приводил слова Достоевского из «Дневника писателя» 1877 г.: «величайшая красота человека, величайшая чистота его <...> обращаются ни во что, проходят без пользы человечеству единственно потому, что всем этим дарам не хватило гения, чтобы управлять этим богатством»⁶. Однако в человеке есть ресурсы к тому, чтобы «воскреснуть и восстать», — «вера в человека торжествует у Достоевского над всеми его “открытиями” хаоса и смрадного подполья в человеке»⁷,

¹ Там же.

² Там же.

³ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. Л., 1991. С. 223.

⁴ Там же. С. 234.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 236.

как торжествует она и у Федорова, несмотря на всю мощь прозреваемого им в мире небратства¹.

Христианство Федорова и Достоевского — это «христианство без Голгофы, христианство лишь Вифлеема и Фавора»². Оба мыслителя ориентированы на преображение, на пасхальную радость, на «“оцерковление” всего земного порядка»³, обоим свойственна «неутолимая жажда Царствия Божия, как полноты, как жизни “со всеми и для всех”»⁴. Сам Зеньковский, считая эту «напряженнейшую *обращенность к Царству Божию*»⁵ необходимым свойством подлинно христианского умо- и сердце-настроения, в то же время предостерегал от соблазна представлять слишком уж оптимистическую картину грядущего и указывал на «центральное учение христианства», полагающее «в страданиях и смерти Спасителя необходимое предварение спасительного его воскресения»⁶. Однако при этом он, разумеется, был далек от выводов Флоровского, отождествлявшего оптимистическое христианство Федорова с утопизмом эпохи Просвещения, рассматривавшего его как парафраз идей Сен-Симона и Фурье.

Поверхностность подобного отождествления хорошо показал еще в конце 1920-х гг. Е.В.Новицкий, один из слушателей лекционного курса о «Братьях Карамазовых» О. фон Шульца, прочитанного в октябре 1928 — мае 1929 г. в Хельсинкском университете⁷ и явившегося продолжением двух других курсов, которые читались соответственно в 1926–1927 и 1927–1928 гг. В этом лекционном триптихе О. фон Шульц вел своих слушателей через «горнило сомнений» Достоевского к его «осанне». И в третьей части триптиха стремился представить «положительный ответ» Достоевского на круцификсные

¹ Там же. Т. 2. Ч. 1. Л., 1991. С. 142, 150.

² Там же. Т. 1. Ч. 2. С. 223.

³ Там же. С. 242.

⁴ *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 2. Ч. 1. С. 141.

⁵ Там же. Т. 2. Ч. 1. С. 141.

⁶ Там же. Т. 1. Ч. 2. С. 235.

⁷ С материалами данных лекций меня познакомил В.Н.Захаров. Именно он в конце 1990-х гг. открыл имя О. фон Шульца русскому читателю сначала публикацией его лекции «Русский Христос» (Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков. Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 2. Петрозаводск, 1998. С. 31–42), а затем изданием книги «Светлый, жизнерадостный Достоевский» (Петрозаводск, 1999). Тексты лекций, поднятые В.Н.Захаровым из архива, в настоящее время готовятся к печати. Следующие ниже цитаты приводятся по их электронной версии. Приношу глубокую уважамому Владимиру Николаевичу самую искреннюю благодарность за разрешение воспользоваться этим ценнейшим архивным источником к теме «Ф.М.Достоевский и Н.Ф.Федоров».

вопросы Ивана Карамазова, на его отрицание миропорядка и бунт против Творца.

Значительное место в цикле лекций 1928–1929 гг. занял анализ темы «Достоевский и Федоров». Разбор этой темы О. фон Шульц начал с изложения выводов В.Л.Комаровича, а затем представил и собственную точку зрения, выдвинув тезис о глубинном родстве мирозерцаний писателя и мыслителя и подчеркнув, что именно это родство обусловило сильную и горячую реакцию Достоевского на письмо Петерсона («прочел как бы за свои»). Обоим, подчеркивал он, была свойственная всепоглощающая любовь к бытию, ко всякому созданию Божию, любовь, неразрывная с состраданием, с печалованием о мире, в котором мучится и стонет вся тварь, с идеей всеобщей вины и ответственности, оба видели в христианстве начало обновления земли и человека, оба верили в Царство Божие на земле. А далее задавался вопросом, с чем связано это удивительное родство, «не дал ли какой-нибудь общий источник толчок мысли обоим, не навеяны ли главные мысли Достоевского и Федорова каким-нибудь знакомым им обоим третьим мыслителем».

В поиске ответа на этот вопрос О. фон Шульц и обращался к фигуре Фурье, к которой, как к возможному источнику воззрений Федорова и раннего Достоевского бегло отсылал Комарович. Впрочем, сам О. фон Шульц с подобным генезисом федоровских идей согласен не был, в доказательство чего и излагал подробно работу Е.В.Новицкого, который, сопоставив системы Федорова и Фурье и установив ряд общих тезисов, сближающих русского и французского мыслителя («вера в Бога Творца и Вседержителя», «живое ощущение “всеединство мироздания” (космическое сознание)», «вера в наступление царства всеобщей гармонии», «вера в огромные творческие силы человека»), указал на существенные различия между ними, не позволяющие вывести «Философию общего дела» из фурьеризма. Если Фурье нечувствителен к тайне Троицы, «говорит почти исключительно о Боге-Отце», оставляя в стороне образ Христа, то «все учение Федорова — это своеобразное восприятие и толкование и воплощение учения христианской церкви “о нераздельной и неслиянной Святой Троице и о Христе, как Богочеловеке” и Искупителе». Фурье — «олицетворенное в сознании отрицание морали Христа, даже морали вообще, которое он последовательно проводит во всех своих сочинениях», «Федоров и в своей философии и жизни был воплощением идеи морального долга человека как перед Богом, так и перед человечеством». «Космическое сознание выросло у Фурье главным образом из оптимистического и фантастического жизнеощущения счастливого ребенка, видящего во всем лишь продолжение веселых и радостных игр детства», а потому и его «царство всеобщей гармонии» то появляется, то исчезает в потоке времени, «чтобы потом возродиться уже не другой планете»

(блистательная божественная игра!). У Федорова же тоска по всеединству рождается из чувства «острой жалости ко всему страдающему и несчастному» и его царство есть «чаемое нами Царствие Божие и жизнь вечная», подготавливать условия которых и призван на земле человеческий род. Фурье ограничивал сферу приложения творческих сил человека только социальным строительством и «мечтал о создании всеобщего царства гармонии для своих современников и их более счастливых наследников». Федоров «выдвинул перед человечеством задачу неизмеримо более грандиозную, никогда еще и нигде никем не ставившуюся — воскрешение живущим человеком всех прежде почивших и повсюду лежащих отцов и братьев наших, с тем чтобы и их сделать участниками Царства Божия». И если наука Фурье, опиравшегося в своей идее совершенствования человечества на разумные комбинации страстей, а не на нравственное чувство долга, — «это веселая наука Ницше, свергавшая Христа и возглашавшая царство Антихриста; воспитание и общественные работы» в его фаланстерах — «сплошной праздник, непрерывная смена наслаждений», то у Федорова наука есть «искупительный подвиг», вся история обращается у него в «сознательное и нравственное деяние».

«Философия представителя романской души Фурье — это смесь главным образом языческого мироощущения с небольшой дозой христианства, философия же представителя славянской души Федорова насквозь проникнута мироощущением христианским, православным» — таков конечный вывод Е.В.Новицкого, представив который, О. фон Шульц указывает на необходимость искать иной общий источник, откуда питалось мирозозерцание Федорова и Достоевского, и этот источник он находит в Священном писании. Именно Библия, Ветхий и Новый завет, а также святоотеческая литература, жития святых и другие учительные книги, следы знакомства с которыми явственны в текстах писателя и мыслителя, и дали толчок к развитию «тех идей, которые общи Достоевскому и Федорову». В отличие от критиков Федорова, отлучавших его от христианства, О. фон Шульц подчеркивает органическую связь идей Федорова с новозаветным откровением. И если Федоров «впервые в истории человеческой мысли» высказывает мысль о том, «что долгом детей является неустанная работа по воскрешению умерших отцов», то «зародыш этой идеи» есть и в Священном писании, и в Священном предании, «хотя бы в словах Христа в 14 главе 12-м стихе Евангелия от Иоанна. “Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит”», «в связи с рассказами Евангелий о воскрешении Христом Лазаря и других».

Притом что Достоевский и Федоров глубинно родственны в своих взглядах на мир, человека, историю, именно идея соучастия человечес-

кого рода в воскресительном акте, мысль о «долге воскрешения» и явилась тем «новым словом», которое писатель воспринял от «неизвестного мыслителя» и глубоко пережил в годы работы над «Братьями Карамазовыми». Даже если эта мысль и брезжила у Достоевского ранее, но в прямой форме, подчеркивает О. фон Шульц, он ее ранее никогда не формулировал, а после знакомства с рукописью Петерсона «высказывал ее много раз в своих рукописях» и положил в основу последнего своего романа. «Федоров, <...> как говаривал в свое время Сократ, был акушеркою этой мысли у Достоевского, т.е. помог Достоевскому найти надлежащие слова для выявления ее и равным образом помог Достоевскому сделать мысль эту плодотворною для своего творчества».

Среди архивных материалов, связанных с темой «Достоевский и Федоров», помимо лекций О. фон Шульца, следует назвать книгу В.Н.Ильина, написанную в 1950-е гг. и обобщившую многолетние раздумья одного из самых ярких и талантливых представителей русской философской эмиграции первой волны об учении «всеобщего дела» и его месте в истории христианской мысли. В отличие от Г.В.Флоровского, Ильин не только не разводил идеи Федорова и христианство, но подчеркивал их глубинную связь: «“Философия Общего Дела” есть единственная в своем роде, могшая возникнуть только на христианской православной почве — ибо, во-первых, только христианству свойственен догмат соборно-личного и всеобщего воскресения из мертвых (в магометанство этот догмат перешел из христианства), и во-вторых, только в православии Воскресение и Пасха стоят в абсолютном центре Евангельского Благовестия»¹. Считая Федорова и Достоевского центральными фигурами русской мысли, философ сближал их как резких критиков «идеалов цивилизации», псевдосвободы, секулярного прогресса, «буржуазно-революционного, социалистического и меркантильного эгоистического духа»², указывал на объединяющий их дух софийности и соборности, требование активности христианства в истории.

Книга В.Н.Ильина так и не была опубликована, и хотя по времени она была написана позже «Истории русской философии» В.В.Зеньковского, в сознании современников и многих поколений исследователей именно «История...» осталась последним значимым текстом эмиграции первой волны, связанным с темой «Достоевский и Федоров». С конца же 1960-х гг., когда о Федорове, после почти сорокалетнего перерыва, начинают говорить в СССР, эта тема возвращается на страницы российской печати.

¹ Ильин В.Н. Николай Федорович Федоров. Машинопись. С. 8. Архив Музея-библиотеки Н.Ф.Федорова. Книга готовится к публикации.

² Там же. С. 168–169.

Первой ласточкой этого возвращения стала книга Б.И.Бурсова «Личность Достоевского»¹. Фрагмент о Федорове и Достоевском занимал здесь восемь страниц и состоял из краткого изложения идей Федорова, краткого упоминания о письме Петерсона к Достоевскому, обширной цитаты из предисловия Федорова к публикации этого письма в газете «Дон» и небольшого рассуждения о сцене у камня, которую Бурсов, как и его предшественники, трактовал в свете федоровских идей, указывая на выраженную в речи Алеши мысль «об ответственности человека перед всеми людьми — не только живущими, но и умершими»². Религиозно-философские параллели, занимавшие центральное место у Горского, Комаровича, Мочульского, Плетнева, Зеньковского, он по понятным причинам оставлял в стороне (да и, судя по содержанию фрагмента, был знаком лишь с работами Мочульского и Зеньковского, а других исследований просто не знал), а основное внимание сосредоточил на идее бессмертия и воскрешения мертвых, причем при ее изложении пользовался тем же самым приемом, каким в свое время Федоров в вышеуказанном предисловии. Вспомним, что философ всеобщего дела прямо приписывал свои мысли писателю, объявляя его автором учения о воскресительном долге. Точно так же поступал и Бурсов, утверждавший, что «через писания Достоевского проходит идея человеческого бессмертия, принимающая вид идеи воскрешения мертвых»³, что у писателя возникала близкая Федорову космическая тема, что он «как мыслитель непрестанно был занят проблемой человека, проникающего в космос, хотя неизбежно остающегося на земле»⁴ (последний тезис Бурсов доказывал ссылкой на «Сон смешного человека»).

Разумеется, с выводом Бурсова о лейтмотивности темы бессмертия у Достоевского спорить было нельзя, но с утверждением о том, что на протяжении всего его творчества идея бессмертия заострялась у Достоевского в идею воскрешения мертвых (не воскресения как прерогативы Божественной воли, а именно воскрешения, требующего и встречного человеческого усилия), — как раз трудно было не спорить. «Если бессмертие необходимо всякому человеку, то прямая обязанность живых заняться воскрешением мертвых: иначе справедливость в мире невозможна»⁵ — так обозначал Бурсов логический ход мысли писателя. Но в том-то и дело, что до знакомства с учением Фе-

¹ Журнальная публикация: Звезда, 1969, № 12; 1970, № 12; 1972, № 8; отд. изд.: Л., 1974.

² Бурсов Б.И. Личность Достоевского. Л., 1979. С. 78.

³ Там же. С. 72.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

дорова такого логического хода у Достоевского мы не обнаруживаем. Переход от утверждения бессмертия как «высшей идеи существования» к идее воскрешения, которое «зависит от нас», происходит лишь в конце жизни писателя и именно под прямым влиянием учения всеобщего дела.

И тем не менее Бурсов, стремясь как можно ближе подвести друг к другу писателя и мыслителя, настаивал на том, что идея бессмертия и воскрешения зародилась у них одновременно и развивалась практически одинаковым образом. Именно этим Бурсов объяснял восторженную реакцию Достоевского на присланное ему изложение идей Федорова: «Достоевского чрезвычайно обрадовало уже то, что он узнал о человеке, думавшем, как он сам. Радость его была двойной, ибо Федоров был не только его единомышленником, но еще подкрепил *их общую теорию* научно-техническими выкладками»¹ (курсив мой. — А.Г.).

В 1976 г. в 14–15 томах академического «Полного собрания сочинений» Ф.М.Достоевского вышли «Братья Карамазовы», при этом в 15 томе были опубликованы подготовительные материалы к роману. В обширном и содержательном комментарии, раскрывавшем историю романного замысла и этапы работы над его воплощением, поднимался вопрос и о Федорове. Авторы комментария, считая натяжкой любые попытки «истолковать философское содержание “Карамазовых” в духе идей того или иного философа — предшествующего или современного ему», со всей решимостью заявляли: «Достоевский не только как художник, но и как мыслитель остался в романе в высшей степени оригинален» (15; 470) и никакого влияния идей Федорова в «Братьях Карамазовых» усмотреть невозможно. А в качестве доказательств такого вывода приводили резкие высказывания Федорова о Достоевском в работе «Супраморализм» (1902): философ обвинял писателя в мистицизме и подчеркивал свои расхождения с ним в понимании воскресения, что давало комментаторам прямой повод утверждать: «сам Федоров отверг предположение о воздействии своих идей на автора “Карамазовых”» (15; 471).

Еще Е.Н.Трубецкой в книге «Миросозерцание Вл.С.Соловьева», касаясь проблемы духовно-творческих взаимоотношений Федорова и Соловьева, указывал, что, совпадая в представлении о религиозной цели человеческой жизни («преодоление “ненавистной раздельности мира”», осуществление в здешнем мире и прежде всего в человечестве — того единства, которое от века осуществлено в св. Троице, — и, как завершение этого всеобщего объединения — *возвращение жизни*

¹ Бурсов Б.И. Личность Достоевского. С. 76.

отцам — всеобщее воскресение»¹), два философа радикально расходились «в области средств: у Федорова — завладение стихиями, победа над природой *посредством науки*, в связи с полным отрицанием всего мистического. У Соловьева наоборот — преобразование человеческого общества посредством мистики таинств, восстанавливающих всеобщее братство и органическую связь человека с природой»². Такое же противопоставление по средствам осуществления идеала, только уже Федорова и Достоевского, находим и в комментарии к «Полному собранию сочинений»: мыслителей «сближало неприятие западной цивилизации, вера в особую историческую миссию России и стремление к установлению грядущей гармонии не на небе, а на земле. Но пути, ведущие к этой гармонии, шестидесятник-разночинец Федоров, возлагавший свои надежды — в первую очередь — на спасительную силу техники, и Достоевский с его идеей союза русских “мальчиков”, объединенных идеей общего нравственного служения, как зерна будущей России, представляли по-разному» (15; 471).

Сразу следует отметить: тенденция сближать Федорова с двумя его великими современниками в области конечных религиозных целей и радикально разводить их в области средств характерна для многих работ, так или иначе касающихся темы «Федоров и Соловьев» и «Федоров и Достоевский». Однако подобное разделение, даже по форме слишком спрямленное и схематичное, оказывается натяжкой и по содержанию. И прежде всего потому, что оно построено на упрощенном, а порой и прямо неточном представлении о двух главных понятиях философии Федорова — воскрешении и регуляции, что, в конечном итоге, и приводит исследователей к обвинению мыслителя в позитивизме, безграничной и некритической вере во всемогущество науки и техники, насилии над природой, «воскрешении трупов» и, соответственно, к констатации коренных различий и с Соловьевым, и с Достоевским.

Е.Н.Трубецкой был первым, кто попытался приписать Федорову воскрешение без преобразования. Именно с его «легкой руки» формула «оживление трупов» стала кочевать по научным и популярным текстам, посвященным «Философии общего дела» или просто упомянувшим о ней. В подтверждение этой формулы Трубецкой приводил одно из мест в работе «Супраморализм», которое впоследствии также стало излюбленным местом для полемистов (приводили его и комментаторы «Полного собрания сочинений» Достоевского в доказательство того, что в романе «Братья Карамазовы» нет и намека на выраженное в нем понимание воскрешения): «...Полагаем возможным

¹ Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.С.Соловьева. Т. 1. С. 563.

² Там же.

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 психо-физиологическим процессом, заменить рождение детей, подобных себе, своим отцам предкам (атавизм), возвращением отцам полученной от них жизни» (I, 421).

Появляющаяся в данном отрывке фраза: «сложить в тела отцов, какие они имели при своей кончине» — Трубецкой считал непреложным свидетельством того, что Федоров предполагал воскрешение в той же несовершенной, страдающей плоти, намеревался вернуть к жизни «тело непрославленное, *душевное*»¹, в то время как христианство говорит именно о воскресении преображенного и нетленного «тела духовного». Такое единственно верное понимание воскрешения, подчеркивал Трубецкой, было чуждо Федорову, но именно его разделял Соловьев (а исследователи творчества Достоевского сказали бы: и Достоевский).

Аргументируя данный тезис, Трубецкой ссылаясь на письмо Соловьева Федорову, которое датировал серединой 1880-х гг., хотя, как свидетельствуют исследования последних лет, это письмо должно быть отнесено к июню — июлю 1882 г., т.е. ко времени наибольшего сближения двух мыслителей: «Простое физическое воскресение умерших само по себе не может быть целью. Воскресить людей в том их состоянии, в каком они стремятся пожирать друг друга, — воскресить человечество на степени канибализма было бы и невозможно, и совершенно нежелательно. Значит, цель не есть простое воскресение *личного состава* человечества, а восстановление его *в должном виде*, именно в таком состоянии, в котором все части его и отдельные единицы не исключают и не сменяют, а напротив, сохраняют и восполняют друг друга»². Комментарий, которым обыкновенно сопровождается этот фрагмент, вкратце может быть сведен к следующим положениям: позитивистскому, научному проекту Федорова («воскрешению без Бога») Соловьев противопоставляет цельное религиозно-философское видение «воскресения мертвых и жизни будущего века», федоровскому воскрешению без преображения — воскрешение, неотделимое от обожения. Родоначальник такой интерпретации Трубецкой патетически вопрошал Фе-

¹ Трубецкой Е.Н. Несколько слов о Соловьеве и Федорове (Ответ Н.П.Пертсону) // Вопросы философии и психологии. 1913. № 4. С. 418.

² Цитирую по републикации данного письма в Приложении к IV тому Собрания сочинений Н.Ф.Федорова (IV, 630).

дорова: как мог он не понимать, что воскрешение в падшей и тленной плоти есть не что иное как «воскрешение смерти»: «Если тела отцов действительно воскреснуть в том виде, какой они имели при своей кончине, это значит, что жизнь их по-прежнему будет непрерывной сменой процессов траты и обновления, иначе говоря — сменой жизни и смерти, что они по-прежнему будут питаться другими организмами, т.е. будут по необходимости умерщвлять, а не воскрешать низшую тварь»¹.

Указанное письмо Соловьева будет в дальнейшем приводиться всеми исследователями творчества Федорова, Соловьева и Достоевского, желающими развести первого с двумя последними по разные стороны мировоззренческих баррикад. Но в том-то и вся заковыка, что в данном письме вслед за фразой, которую привел Трубецкой в подтверждение коренных расхождений взглядов Федорова и Соловьева на воскресительный процесс, следует другая фраза, совершенно опровергающая эту трактовку: «С этим Вы, конечно, совершенно согласны — это Ваша собственная мысль» (IV, 630). Получается, что Соловьев в приведенном фрагменте не только не полемизирует с Федоровым, но... излагает его же собственный постулат.

Трубецкой эту фразу сознательно проигнорировал — и понятно, почему: она разбивала тот образ *воскрешения без преображения*, который он активно навязывал Федорову. Что же касается других критиков философа воскрешения, то они зачастую проходят мимо данной фразы совсем по другой причине. Письмо Соловьева Федорову впервые было опубликовано В.А.Кожевниковым в приложении к его книге о Федорове, а затем помещено Э.Л.Радловым во II томе собрания «Писем» Соловьева, причем в качестве единственного источника текста Радлов использовал первую публикацию. При этом в тексте, помещенном в собрании «Писем», слова «это Ваша собственная мысль» оказались выпущенными, скорее всего по вине типографии. Исследователи же, особенно современные, по большей части вообще не знающие книгу Кожевникова, знакомятся с письмом Соловьева и цитируют его по радловскому изданию, в результате чего и создается возможность неверной интерпретации текста.

Между тем достаточно хотя бы раскрыть сочинения Федорова, чтобы убедиться в том, что духовно-телесное преображение человека составляет у него *conditio sine qua non* воскресительного процесса. Даже вышеприведенный фрагмент работы «Супраморализм», из которого Трубецкой выдергивал выражение «сложить в тела отцов, какие они имели при своей кончине», свидетельствует об этом. Ибо в

¹ Трубецкой Е.Н. Несколько слов о Соловьеве и Федорове (Ответ Н.П.Петersonу) // Вопросы философии и психологии. 1913. № 4. С. 419–420.

нем говорится о необходимости «управления психо-физиологическим процессом», обозначена краеугольная для Федорова идея внутренней, душе-телесной регуляции, одухотворения и преобразования человеческого организма, чтобы он перестал быть слабым, стареющим, смертным, обреченным на пожирание других существ ради поддержания собственной жизни, рабствующим слепой силе плоти... И в контексте формулы регуляции фраза Федорова «какие они имели при своей кончине» означает не то, что приписывает философу Трубецкой (намерение «воскресить тело непрославленное, *душевное*»), но несет в себе совершенно иной смысл: речь здесь идет о сохранении физической индивидуальности воскресшего, чтобы и в повоскресном состоянии он был бы так же узнаваем, как был при жизни, подобно тому как узнаваемы лики святых на иконах. Более того, что касается преобразования тела, достижения им качества «полноорганичности» (термин Федорова), то, как выясняется из статей и заметок Федорова о Соловьеве, вошедших во второй и предполагавшихся для третьего тома «Философии общего дела», Федоров в этом вопросе был даже радикальнее Соловьева, считая, что в повоскресном состоянии будут меняться не только функции телесных органов, но и их морфология¹.

Получается, что против Федорова Трубецкой выдвигал... его же собственные положения. И это был совсем не единственный случай. Вслед за обвинением в «воскрешении трупов» следовало обвинение в том, что воскрешение осуществляется у Федорова человеческими и только человеческими усилиями, то есть без Бога. В противовес сему богопротивному *вавилонскому* замыслу Трубецкой выдвигал формулу подлинного воскрешения: «богочеловеческое дело воскрешения должно быть понимаемо *не как одностороннее действие человека*, а как совместное, совокупное дело совершенного Бога и совершенного человека»². Но парадокс ситуации состоял, опять-таки, в том, что эта формула могла быть в той же самой степени приписана Федорову, убежденному, что в деле воскрешения человеческий род становится сознательным орудием исполнения воли Божией в мире, действует в потоках Божественной благодати, а никак не помимо ее.

Апофеозом же виртуозной тактики Трубецкого — выдвигать против Федорова его же собственные положения — стал тезис о том, что

¹ Подробнее см. об этом: *Семенова С.Г., Гачева А.Г.* Философ будущего века (личность, учение, судьба идей) // Н.Ф.Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 25–26. Соответствующие тексты у Федорова: II, 138; IV, 81–82.

² *Трубецкой Е.Н.* Несколько слов о Соловьеве и Федорове (Ответ Н.П.Петерсону) // Вопросы философии и психологии. 1913. № 4. С. 419.

никакое воскрешение невозможно в нынешнем послегрехопадном, эмпирическом мире, подверженном закону смерти и разрушения, бьющемуся в плену косных, хаотических, непросветленных стихий: истинное «всеобщее воскресение» требует «полного преобразования вселенной, прекращения того хаоса, который выражается не только в исключительном самоутверждении живых существ, но и в *непроницаемости материи*. Для воскресения, так понимаемого, требуется полное и коренное изменение не только законов жизни, но и *самых законов вещества* — творческой силой Божества»¹. Сам Федоров первым подписался бы под этими формулировками: «воскрешение и всей вселенной преобразование» (I, 404) для него нераздельны. Вот фрагмент из той же работы «Супраморализм», которая если и была прочитана Трубецким, то только по принципу «смотришь в книгу, а видишь...» — сами понимаете что: «Подчинившись Богу, став его орудием, люди становятся правящими и вместе с природою станут уже *миром*, а не *миром*², как это ныне есть. Тройное деление — *Бог, человек и природа* — возможно и должно заменить двойным — *Бог и мир*, причем под последним разумеется *человек и природа*. Некогда природа будет управляема разумом, т.е. когда совсем не будет слепой силы, тогда наименование *мир*, употребляемое для обозначения *мира* в нынешнем его состоянии, при котором человек подчинен слепой силе, должно будет заменить наименованием *мир*, и это наименование будет обозначать новое уже состояние *мира*, в котором слепой силы, производящей вражду, не будет. Не будет в этом *мире*, подобии Богу, ни борьбы, ни смерти, потому что рожденные, или сыны, по причине безграничной любви к родившим уже не будут рождать смертное, а будут воссоздавать умерших, т.е. бессмертное. *Мир* — это то, что существует в настоящее время, когда природа господствует над чувствующим и разумным существом, когда и это чувствующее и разумное существо, рождая, т.е. бессознательно производя новое существо, само стареет и умирает вместо того, чтобы, воссозидая умерших, самому делаться бессмертным, нестареющим, т.е. самовосстанавливающимся. Когда мы говорим, что “*природа есть враг временный, а друг вечный*”, или же — “*нет вражды вечной, а устранение временной — наша задача*”, то признаем единство человека и природы, отвергаем раздвоение *мира* на природу и человека, отвергаем раздвоение, которое не меньше такого отделения, как Бог и мир, творец и творение... *Бог и мир* — это нынешнее отношение, неподобное; *Бог и мир* — это

¹ Там же. С. 420.

² В данной цитате слово «мир» приводится в старой орфографии, представлявшей два варианта написания, которые соответствовали двум значениям этого слова: «мир» — вселенная и «мир» — лад, гармония, спокойствие, умиротворение.

будущее, если человек, или вообще разумное существо, будет управлять, а не подчиняться слепой силе» (I, 424–425). В преодолении стихийных, разрушительных сил в природе и человеке, в «преображении посюсторонней, земной действительности», «распространяющемся на все небесные миры и сближающем нас с неведомым нам потусторонним миром», в «полном раскрытии бытия, т.е. всего что в нем есть, было и может быть» (I, 404) и состоит, по Федорову, смысл *регуляции*. Регуляция — и есть преобразование бытия в благобытие, по формуле Трубецкого — «изменение законов жизни», но только совершается оно не одной лишь «творческою силою Божества», равно как и не самостоятельным человеческим родом, только человеческими средствами, а сотрудничеством Творца и человека, синергией Божественной воли и человеческого усилия.

Обращаясь к федоровской идее регуляции природы, интерпретаторы зачастую были склонны представлять ее суженно и прагматически-плоско, что закономерно приводило к упрекам в техницизме и наукопоклонстве, бросаемым ими в адрес мыслителя. С такой трактовкой прямо было связано и определение «шестидесятник-разночинец», примененное к Федорову в комментарии «Полного собрания сочинений» Достоевского: тот комплекс идей, которое несет или должен нести в себе представитель этого типа, включает в себя и некритический позитивизм, и безграничную веру в науку, и очарованность плодами научно-технического прогресса. Однако при внешних, поверхностных аналогиях (требование активности, стремление к делу) Федоров по своему мыслительному и духовному складу был весьма далек от шестидесятников, ибо никогда не признавал автономии научного и технического развития. Его наука — это наука, всецело подчиненная религиозному идеалу, становящаяся в полном смысле слова «служанкой богословия». Участие науки и техники в общем деле для Федорова возможно только под водительством церкви, ибо и сама регуляция — дело не секулярное, а религиозное, богочеловеческое. Гораздо глубже других мыслителей русского религиозно-философского возрождения он провидел те опасности, которые может принести человечеству научно-технический прогресс, не подкрепляемый прогрессом религиозно-нравственным. Достаточно вспомнить его критику «адской технологии, производящей орудия истребления», в статье «Разоружение» (II, 274), филиппику по поводу американских опытов вызывания дождя («Взять привилегию на производство искусственного дождя — это не только злоупотребление, это профанация, выражение самого крайнего нравственного и религиозного упадка. Они хотели быть подобными богам, оставаясь, пребывая в розни, как внушает сатана, а не подобными все в совокупности *Богу Троиственному*, совершенными, как Бог Отец, по слову Спасителя» — IV, 19). Или появляющийся в «Записке от неученых к ученым» образ буду-

щей «сциентифичной» битвы «как полного приложения всего знания с дальнобойным и скорострельным оружием, с бездымным порохом, с мелинитом, робуритом, битвы на земле и на воде, под землей и под водой, в воздушной высоте, днем и ночью, при свете электрических солнц», — образ, сопровождающийся недвусмысленным комментарием: «Самый фантастический апокалипсис побледнел бы пред этой действительностью» (I, 147).

Кстати, у Федорова и сама техника представляла не самоцелью, а лишь одним из орудий первого, *предварительного* этапа регуляции, которое в перспективе сознательно-творческой эволюции человечества должно быть отброшено. Ибо нынешняя орудийная, «протезная» цивилизация расширяет призрачную мощь человека над природой, оставляя неизменными внутренние ее законы, не касаясь фундаментального «небратства вещества», той самой «взаимной непроницаемости» вещей и явлений, в которой Соловьев позднее увидит главное качество несовершенного, смертного бытия¹. И недаром в противовес машинному прогрессу Федоров выдвигал задачу внутренней, психофизиологической регуляции, ведущей как раз к управлению материи духом, к расширению возможностей самого человеческого организма, не нуждающегося больше в искусственных приставках к своим органам, способного непосредственно, не орудийно, но энергично, воздействовать на природно-космическую среду.

И пресловутый позитивизм Федорова — позитивизм совершенно особого рода, о чем он сам неоднократно говорит в своих сочинениях. Это позитивизм, который сочетает в себе полноту науки с полнотой веры, полноту знания с полнотой действия. Его религиозный «позитивизм действия» соотносится с философским позитивизмом так, как утверждаемый Достоевским «реализм в высшем смысле», который рассматривает бытие в свете его грядущего преображения, с писаревским реализмом эпохи 1860-х гг., реализмом бескрылым, оскопленным, замкнутым в рамках бытия каково оно есть.

Очень хорошо суть федоровского позитивизма, основанного на глубинном христианском принципе обращения зла в добро, раскрыл В.Н.Ильин в уже упоминавшейся выше неопубликованной книге о Федорове: «В виду того, что литургика и с нею неразрывно связанный устав представляет энциклопедию знания и действия в духе Православной Христианской церковности, где Воскресение из мертвых и Пасха есть важнейший метафизический центр, мысль сделать уставовку на действенную литургику общим правилом знания и действия есть одновременно радикальнейшая революция и консервативнейшее предание. Можно даже сказать в духе преп. Максима Исповедника,

¹ Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 540–541.

что в лице *проекта воскрешения отцов* показано то предельное конкретное добро, искажением которого, и притом конкретным является позитивизм. Поэтому и самого Федорова надо считать, так сказать, “метафизическим местом” обращения смертоносного позитивизма и нигилистического интеллигентства в воскрешающую идею, вернее, в идею воскрешения и христианского логизма. Начатки этого русские философы уже усмотрели в философии “позитивного синтеза” Огюста Конта и в его “Позитивном Календаре” как в явлениях потенциально глубоко положительных. Грандиознейшее явление Достоевского ведь тоже есть потрясающее явление обращения злой, нигилистической, почти беспредельной мощи в силу положительно религиозную. То же касается в несколько другом плане и Льва Толстого. Отсюда и необычайное тяготение “положительного контиста” Владимира Соловьева, Достоевского и гр. Льва Толстого, великого плотолюбца и чувственника, к Федорову. Отсюда и одно из определений, данных Федоровым своему “проекту”, который он именует “*позитивизмом действия в области конечных причин*”¹.

Изначальный сдвиг в понимании сути проекта всеобщего дела, порой перераставший в прямое его искажение, самым непосредственным образом влиял на решение вопроса о связи романа «Братья Карамазовы» с воскресительными взглядами Федорова. Более того, секулярная, позитивистическая трактовка проекта закономерно приводила к утверждениям не просто об *отсутствии* таких связей, но и о *полемике с Федоровым*, разворачивающейся на страницах романа. Так, С.И.Гессен, убежденный, вслед за Трубецким и Флоровским, что мыслитель проповедует воскрешение непретворенной и тленной плоти, высказывал предположение, что появляющиеся в подготовительных материалах к роману записи «о преображении тела, о свете Фаворском» даются Достоевским как бы «в оппозицию к Н.Ф.Федорову»². О полемике с Федоровым на страницах романа уже в наши дни будет говорить Л.И.Сараскина, но к разбору ее работы я специально еще обращаюсь. Теперь же вернусь к освещению сюжета «Достоевский и Федоров» на страницах полного академического собрания сочинений писателя.

В 22 томе этого собрания, включившем в себя январско-апрельские выпуски «Дневника писателя» 1876 г., был дан специальный комментарий к тому месту главы «Обособление», где Достоевский приводил выдержку из статьи Н.П.Петерсона об ассоциациях (см.: 22; 356). Здесь, помимо кратких сведений о первом обращении к писателю

¹ Ильин В.Н. Николай Федорович Федоров. С. 78.

² Гессен С.И. Немецкое издание неопубликованных рукописей Ф.М.Достоевского // Современные записки. 1929. № 39. С. 512.

лю друга и ученика Федорова, содержался краткий пересказ содержания как статьи об ассоциациях, так и предшествовавшей ей статьи Петерсона о причинах пьянства в народе. В отличие от Комаровича, искавшего федоровский след уже в этих статьях Петерсона, авторы комментария не связывали его тогдашнее обращение к Достоевскому с намерением донести до писателя идеи своего учителя хотя бы в таком, опосредованном, косвенном виде. А в первом полутоме 30-го тома появилось письмо Достоевского Петерсону от 24 марта 1878 г. Примечания к нему были сделаны с тех же позиций, которые со всей определенностью обозначились в комментарии к «Братьям Карамазовым». Ни одного слова о значении идей Федорова в становлении замысла романа сказано не было. Напротив, само изложение этих идей строилось так, чтобы подчеркнуть *разницу* мировоззрений писателя и мыслителя. Снова приводились краткие, но тенденциозно подобранные выдержки из «Супраморализма» и из письма Федорову Соловьева, где речь шла о необходимости восстановления телесного состава человека «в должном виде» (в чем, как я уже говорила, Соловьев Федорову отнюдь не противоречил). Вновь упоминалось о критике Федоровым «мистицизма» Достоевского в работе «Супраморализм», причем авторы комментария необъяснимым образом отождествляли эту работу, написанную в 1902 г., с тем ответом Достоевскому, над которым Федоров начал работать в 1878 г. и который вылился в его главное сочинение «Вопрос о братстве, или родстве...».

Судя по содержанию комментария, его текст принадлежал Е.И.Кийко. Еще в 1980 г. ею была опубликована статья «Достоевский и Ренан», в которой, говоря об отношении Достоевского к идеям французского философа и богослова, исследовательница обращалась к письму Достоевского Петерсону от 24 марта 1876 г., где были изложены две возможные точки зрения на вопрос о воскресении: «воскресение реальное, буквальное, личное», долженствующее быть на земле, и ренановская вера в то, что «все оживет в идее». Характерно, что, в отличие от других истолкователей позиции Достоевского по вопросу о воскресении, полагававших, что писатель, вслед за Соловьевым, однозначно присоединяется к первой точке зрения, Е.И.Кийко подчеркивала, что Достоевскому не была чужда и вторая позиция: в записи у гроба первой жены, еще не будучи знаком со взглядами Ренана, он основывает свои представления о бессмертии на «идее физической и духовной преемственности поколений и вере в поступательное движение человечества к “общему Синтезу”»¹, вопрос же о том, как именно и в какой форме воскреснет «каждое я», для него остается

¹ Кийко Е.И. Достоевский и Ренан // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 4. Л., 1980. С. 120.

неясным. Другое дело, что к концу жизни Достоевскому становится ближе то понимание воскресения, которое он в письме Петерсону исповедует от своего лица и от лица Соловьева. В статье Кийко приводились сведения и о Федорове, а также говорилось о его отношении к Ренану¹: все эти фрагменты, судя по текстуальным совпадениям, впоследствии прямо были использованы исследовательницей в комментарии к академическому собранию сочинений.

В 1980-е гг. тема «Достоевский и Федоров» становится предметом специальных исследований в российской достоевистике. В 1981 г. на VI Международных научных чтениях «Достоевский и мировая культура» А.А.Дорогов сделал на эту тему одноименный доклад². Спустя три года, в ноябре 1984-го на тех же, уже IX чтениях, с докладом о федоровских мотивах в романе «Братья Карамазовы» выступила С.Г.Семенова, а в 1988 г. в журнале «Вопросы литературы» появилась ее статья «“Высшая идея существования” у Достоевского»³, в которой вопрос о Достоевском и Федорове занял одно из главных, определяющих мест.

С.Г.Семенова, трудами которой в 1970-е–1980-е гг. имя Федорова было возвращено в отечественную культуру после почти полувекового забвения, стремилась дать целостную трактовку «Философии общего дела» в ее органических связях с традицией отечественной и мировой философской мысли, в ее проекциях на литературу и культуру XIX–XX вв. Тема «Достоевский и Федоров» стала одной из частей этого исследования. Она поднималась и в литературоведческих книгах Семеновой — «Преодоление трагедии: “Вечные вопросы” в литературе» (М., 1989), «Метафизика русской литературы» (В 2 т. М., 2004), — и в специальных монографиях о Федорове: «Николай Федоров. Творчество жизни» (М., 1990), «Философ *будущего* века: Николай Федоров» (М., 2004), и в комментариях к обширной публикации материалов из III тома «Философии общего дела», в числе которых было и предисловие Федорова к изданию письма Достоевского⁴.

Вслед за Горским и Комаровичем С.Г.Семенова утверждала глубинное мировоззренческое родство двух мыслителей, созвучие в их творчестве онтологической и антропологической темы, присутствующий у обоих примат должного над сущим. Подчеркивала значение «духовной встречи» писателя и философа, в своих религиозных

¹ Там же. С. 119, 121.

² Местонахождение текста доклада неизвестно.

³ Вопросы литературы. 1988. № 11. С. 166–195.

⁴ Из материалов к третьему тому «Философии общего дела» // Контекст 1988. М., 1989. С. 282–283, 296–306.

исканиях фактически шедших в одном направлении и в определенном смысле поддерживавших и дополнявших друг друга. «Достоевский первым направил луч аналитического исследования» на «конфликт чувствующего, сознательного существа с природным порядком»¹, подверженным закону смерти и вытеснения. Федоров — попытался разрешить этот конфликт, провозгласив задачу регуляции природы. Достоевский был убежден, что «обеспечить устойчивость человеку и придать творчески-восходящий импульс человечеству в целом может только “идея о бессмертии”»². Федоров положил эту идею в основу своей философии дела. Представляя человека *каков он есть* существом кризисным, раздвоенным, мтяущимся между идеалом Мадонны и идеалом содомским, Достоевский, подобно Федорову, говорил о необходимости *возрастания* человека, и не только в нравственной, но и в физической его природе, преображения его «в другую натуру, которая не женится и не посягает» (20; 173).

В черновых материалах к «Братьям Карамазовым», указывает Семенова, «особенно чувствуется» озабоченность Достоевского «основными идеями “неизвестного мыслителя”»³. Судя по наброскам второй книги романа, именно «долг “воскрешения” должен был стать одной из тем беседы гостей в келье старца Зосимы»⁴. Возникающая в черновиках оппозиция долга воскрешения предков и того, что Федоров называет «неродственностью» («Помещик: “Ну, этот родственников не воскресит” — 15; 208), также навеяна знакомством с его учением. «“Федоровские” идеи широко проигрываются Достоевским и в черновых набросках к разговору Зосимы с “таинственным посетителем”, которого в окончательном тексте старец называет своим “учителем”: “Общего дела никакого, кроме одной веры, да и та была подкопана... Хотя в вере-то общее дело поддерживайте, *дойдете и до всего*” (15; 252). Глубоко поразительна в этом разговоре мысль, которую сам Достоевский не только подчеркивает в рукописи, но и выделяет большими буквами, мысль действительная для писателя при условии “братского соединения” в “общем деле”: “ТОГДА НЕ ПОБОИМСЯ И НАУКИ. ПУТИ ДАЖЕ НОВЫЕ В НЕЙ УКАЖЕМ” (15; 250)»⁵. С федоровской идеей преображения связывала Семенова и знаменитые записи «Изменится плоть ваша (Свет фаворский)», «Свет фаворский:

¹ Семенова С.Г. Преодоление трагедии: «Вечные вопросы» в литературе. М., 1989. С. 143.

² Там же. С. 152.

³ Семенова С.Г. Преодоление трагедии: «Вечные вопросы» в литературе. С. 155.

⁴ Там же. С. 155–156.

⁵ Там же. С. 156.

откажется человек от питания, от крови — злаки» (15; 245, 246). «В этих не совсем ясных на первый взгляд словах стянуты те реальные пути выхода человека из “состояния переходного” в “другую натуру”, которые как раз искал “неизвестный мыслитель”. Федоров часто говорит о необходимости глубокого исследования механизма питания растений, по типу которого возможны перестройки и у человека (этот тип *автотрофного* питания растений, строящих свой организм из самых простых неорганических веществ и солнечного света, “не убивая” другой жизни, у Достоевского обозначен “злаки”). Будущий организм, который выработает себе человек, по Федорову, есть “единство знания и действия; питание этого организма есть сознательно-творческий процесс обращения человеком элементарных, космических веществ в минеральные, потом растительные и, наконец, живые ткани”. Позднее эта мечта и Федорова и Достоевского (отказ от “кровавого” питания) будет развита В.И.Вернадским в его идее автотрофности человечества»¹. Вспомним, что С.И.Гессен считал вышеприведенные записи *полюмичными* по отношению к Федорову, будучи убежден, что мыслитель игнорировал необходимость духовно-телесного преобразования человека. Как видим, иная интерпретация воскресительных идей Федорова, основанная на его текстах, а не на вторичных источниках (увы, похоже Гессен пользовался именно такими), приводит буквально к прямо противоположным выводам.

Тот же С.И.Гессен, равно как и А.С.Долинин, и Р.В.Плетнев, подчеркивали явную смысловую дистанцию между подготовительными материалами к «Братьям Карамазовым», где прямо звучала федоровская тема, и окончательным текстом романа, где, по их мнению, эта тема никак себя не обнаружила. С.Г.Семенова отстаивала обратное мнение, выделив целый ряд образных и сюжетных мотивов романа, на ее взгляд, прямо идущих от Федорова. Прежде всего, это ключевая для мыслителя проблема братства и небратства, родства и неродственности. В «Братьях Карамазовых» Достоевский исследует именно эту проблему. Он изображает «то состояние мира и отношений между людьми, даже самыми кровно близкими, когда “неродственность” доведена до вопиющего, преступного порога»², и ищет путей братотворения. «Отзвуки федоровских идей о “неродственности” (у Достоевского “отъединении”) и истинном братстве» звучат в главе «Из бесед и поучений старца Зосимы», «рождаясь, как часто у писателя, из конкретного сердечного опыта (эпизод со слугой), облекаясь в то,

¹ Семенова С.Г. Преодоление трагедии: «Вечные вопросы» в литературе. С. 158–159.

² Там же. С. 159.

что Достоевский называл “идеей-чувством”»¹. А в пророческом сне Дмитрия Карамазова герою, видящему погорелые избы, худых баб и плачущее дитё, являются те самые натурально-природные бедствия, «о которых как о главных говорил мыслитель “общего дела”»², к преодолению которых направлял свою сердечную мысль.

Еще Мочульский писал о том, что отцеубийство, лежащее в основе сюжета «Братьев Карамазовых», было своего рода «доказательством от противного», которым Достоевский приводил своих читателей «к утверждению религиозного смысла жизни»³. С.Г.Семенова шла по тому же пути, указывая, что самый сюжет романа представляет собой как бы испытание федоровской идеи на прочность: «Философ “общего дела” утверждает необходимость любви к родителям как предпосылку братства (“братья мы только по любви к отцам” — любит он повторять); писатель не боится взять крайнюю, абсолютно невыгодную для *идеи* ситуацию, предельные исходные данные; отец — отвратительное нравственное чудовище, вокруг которого круто замешиваются страсти и интересы. Выдержит ли тут идея?»⁴ Оказывается — выдерживает. Посягательство на отца оборачивается для сыновей страшной карой: «один, *физический* убийца, кончает с собой, другой, *идейный*, попадает в “геенну огненную” распада сознания и безумия»⁵.

Что касается «положительных федоровских мотивов», то они, по мысли Семеновой, «прослеживаются в другой сюжетной линии, связанной с образами Алеши и мальчиков, в теме сыновней жертвы Илюшечки за своего отца, личности тоже, казалось бы, с внешней стороны ничтожной и исковерканной, и, наконец, открыто выражаются в финале произведения»⁶, где звучит уверенно-радостное слово Алеши: «Непременно восстанем, непременно увидим и весело, радостно расскажем друг другу все, что было...» (15; 197).

В образе младшего Карамазова, который Достоевский выстраивал как образ «истинно положительного героя принципиально нового типа»⁷, исследовательница отмечает характерные «воскресительные» черты. То Алеша возвращается в родной город в поисках могилы ма-

¹ Там же. С. 156.

² Там же. С. 157.

³ Мочульский К.В. Достоевский. Жизнь и творчество // Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. С. 507.

⁴ Семенова С.Г. Преодоление трагедии: «Вечные вопросы» в литературе. С. 159.

⁵ Там же. С. 160.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

тери, то восклицает: «Хочу жить для бессмертия, а половинного компромисса не принимаю» (14; 25). Наконец, Достоевский на первой же странице романа применяет к нему словечко «обособление», а ведь «именно так называлась статья в “Дневнике писателя”, где он впервые отвечал Петерсону на изложенные им идеи»¹. Однако если в «Дневнике писателя» Достоевский печалуется о разделяющем людей обособлении, находя даже в рукописи Петерсона об ассоциациях «“обособленный” в своем роде размах» (22; 83), то в «Братьях Карамазовых» «обособление» предстает в ином, положительном свете: «чудаком», которым является Алексей Карамазов, хотя и отличается от других людей своего времени, но именно он несет в себе «сердцевину целого» (14; 5).

В прямую связь с заявленной у Федорова идеей соработничества Бога и человека в деле преображения мира, необходимости для воскрешения умерших не только Божественного, но и человеческого действия, ставит Семенова настойчиво звучащую и в подготовительных материалах к роману, и в окончательном тексте критику такого типа религиозности, при котором человек все возлагает на Бога, стремится не самому стать орудием Божиим, а Бога сделать орудием собственных прихотей. Такая вера пассивна и все время алчет для себя подпитки в виде чудес. Вспомним, что даже Алеша, ожидавший немедленного прославления старца Зосимы, начинает бунтовать, узнав, что тело его возлюбленного старца, вместо того чтобы мироточить и источать благовония, исполнилось позорным тлетворным духом. «Здесь явно осуждено, — пишет Семенова, — рабски-магическое отношение к Божественным силам, способным “в награду” ниспослать чудо приостановки природных законов, которое человек может лишь очарованно-пассивно принять. И старец Зосима, достигший редких высот “умной красоты” — в плену природы, ее “слепых, немых, безжалостных законов естественных”, ее закона смерти и разложения, и никакой просто святостью и ожиданием чуда из него не выскочить»².

Так же как Горский, Комарович, Вольтский, Семенова видит отзвуки федоровских идей и в речи у камня. Вокруг Алеши собираются двенадцать мальчиков (знаменательное апостольское число), рождается новая церковь «всеобщего дела», и в основание своего единения полагают они умершего Илюшечку. Еще Горский высказывал предположение, что Достоевский отдает предпочтение идеалу активного христианства в лице Алеши перед традиционной христианской проповедью Зосимы. Это не означает, уточнял Горский, отрицания традиционного христианства, ведь Алеша — духовный ученик старца

¹ Там же.

² Семенова С.Г. Преодоление трагедии: «Вечные вопросы» в литературе. С. 161.

Зосимы и его идеал питается сердечной мыслью возлюбленного учителя, это означает взросление и совершеннолетие самого христианского сознания, приходящего к утверждению необходимости не просто верить и ждать, но и делать Божие дело, не просто молиться за умерших, но и содействовать их возвращению к жизни. Семенова, поддерживая логику Горского, указывает на «тонкую и как бы каверзную деталь, ставящую Илюшечку, святую сыновнюю жертву “культы отца”, в некоторую переключку со старцем Зосимой»: от тела покойного мальчика, в отличие от тела Зосимы, «почти не было запаха». На фоне федоровских идей, подчеркивает она, можно точнее понять смысл этой детали¹.

«Горнило сомнений» Достоевского, через которое он проводил и своих героев, во многом было связано, по мысли Семеновой, с тем катехизическим сценарием разрешения судеб человечества, против которого в романе «Братья Карамазовы» резко выступает Иван: «Герою Достоевского картина всеобщего воскресения, когда встанут рядом и обнимутся мучитель и жертва, казалась нестерпимо фальшивой. Такой сусальный финал, мизансценированный милостивым Вседержителем, еще нестерпимее для нравственного чувства человека, чем открытое торжество зла. Продемонстрированное безграничное могущество Режиссера только увеличивает кровные обиды к нему на то, что не был остановлен акт невинного страдания. Человек чувствует себя полузадушенной мышкой, которой под занавес великодушно гарантируется полное и вечное блаженство. Но такой “комплекс обиды” действителен лишь в кругу раздраженно-религиозного чувства при предпосылке пассивного претерпевания мистерии мировой истории (с заключительной “насильственной” наградой). Воскрешение имманентное, произведенное знанием и упорным трудом самих людей, становится для Федорова действительным ответом на непрекращающееся “оскорбление” каждого живущего человека основным его нравственным злом — смертью»². После знакомства с учением Федорова Достоевский мог уже ответить Ивану. И не только Ивану, но и себе самому, ибо вопрос о мировом зле, о безвинных и особенно детских страданиях волновал писателя не меньше, чем бунтующего его героя. Более того, «в федоровской идее для Достоевского блеснул выход, действительный даже в ситуации крайнего метафизического отчаяния»³, а ведь именно в ней находятся все безверные его герои — подпольный парадоксалист, Ипполит, «самоубийца-материалист» из «Дневника писателя» 1876 г. «Взывая к нравственному чувству чело-

¹ Там же. С. 162.

² Семенова С.Г. Преодоление трагедии: «Вечные вопросы» в литературе. С. 163.

³ Там же. С. 162.

века, его глубочайшей интуиции должного, цель “всеобщего дела” предлагала благой исход для любого онтологического варианта: Бог есть, и мы созидаемся активными орудиями Его воли; Бога нет в том виде, как Его представляют теистические религии, тогда божественный идеал как регулятивная идея ведет человечество к созиданию духоносного, бессмертного, творческого бытия»¹.

В 1989 г., спустя год после появления в «Вопросах литературы» статьи Семеновской, в журнале «Простор» была напечатана статья петербургского филолога К.А.Баршта «“Научите меня любви”. К вопросу о Н.Ф.Федорове и Ф.М.Достоевском», шедшего в своей разработке проблемы «Федоров и Достоевский» параллельно московской исследовательнице.

Так же как С.Г.Семенова, К.А.Баршт говорил о значении для писателя и мыслителя темы родства и братства, о поисках причин «небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира» и «средств к восстановлению родства», которые оба вели на протяжении всей своей жизни. Так же как С.Г.Семенова, рассматривал сюжет «Братьев Карамазовых» как своеобразную «пробу» этой «глубокой и сильно затронувшей душу Достоевского идеи»²: «взаимная ненависть между тремя братьями Карамазовыми и их отцом — отражает всеобщее небратское состояние мира, где нет добрых отношений даже между братьями»³, а идея Алеши, явившаяся ему в видении «Каны Галилейской», есть «идея всемирного родства-братства, способного объединить людей и спасти мир от гибели»⁴. Младший Карамазов и выходит из монастыря в мир, «чтобы восстановить в нем забытое и разрушенное “братство”»⁵, в этом и состоит его миссия как «деятеля» (именно так — «деятель» — называет своего героя Достоевский в самом начале романа).

Для Федорова «идея всемирного родства-братства» напрямую связана с идеей воскрешения. Та же связь, доказывал Баршт, утверждает-ся и у Достоевского. В черновых материалах к «Братьям Карамазовым» записи о том, что «воскрешение предков зависит от нас» перемежаются записями о значении родственной, отечески-сыновней и братской любви: «Учитесь любить. <...> С родственников» (15; 207). А в окончательном тексте романа «деятельность Алеши Карамазова

¹ Там же. С. 162–163.

² Баршт К.А. «Научите меня любви». К вопросу о Н.Ф.Федорове и Ф.М.Достоевском // Простор. 1989. № 7. С. 165.

³ Там же. С. 166.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 165.

по налаживанию в мире всеобщего братства» начинается именно «его семьи, “с родственников”»¹.

Анализируя вслед за В.Л.Комаровичем и К.А.Чхеидзе развитие в «Братьях Карамазовых» темы отцовства, К.А.Баршт указывал на то, что Федор Павлович Карамазов и старец Зосима «символизируют собой два этически противоположных отцовства: исполненного любви и желанного — и “неродственного”, чуждого отцовских чувств»², и что вокруг этих «отцов» группируются все герои романа. «Истинный сын Зосимы — Алеша, колеблющийся — Дмитрий», истинный сын Федора Павловича Карамазова — Смердяков, колеблющийся — Иван. За каждым отцом стоит своя правда и свой идеал — родственность и воскрешение в первом случае, неродственность и смерть — во втором. Соответственно и смысловое пространство «Братьев Карамазовых» располагается между правдами Зосимы — Алеши и Федора Павловича — Смердякова, между двумя идейными полюсами: «воскрешение умершего» и «убийство живого». «Игра этими противоположными моментами», «совмещение их и парадоксальное сопоставление является характерной стилистической особенностью»³ романа.

Помимо вопроса об отражении идей Федорова в «Братьях Карамазовых», в статье поднимался и более общий вопрос — о близости Федорова и Достоевского в мировоззренческом плане, о «единстве мысли и подхода к вопросам этики, эстетики, философии, которое столь очевидно обнаруживается между ними»⁴. Обоим мыслителям было свойственно стремление к осуществлению идеала, неприятие разрыва между «словом» и «делом», глубокая вера в человека, представление о жизни как о движении «к будущему братству»⁵. Коренная черта их мысли и творчества — проективизм, оба строят мост между сущим и должным. И потому «можно рассматривать Федорова как героя произведения Достоевского, и это не будет натяжкой, или, наоборот, действительность Достоевского понимать как решение философских проблем средствами искусства, считать осуществлением федоровской идеи нового знания — “софии”, где “объединенные наука и искусство станут этикой и эстетикой, сделаются естественной мировой техникой этого художественного произведения, космоса”»⁶. «То, о чем писал Федоров, было жизнью Достоевского, человека и мыслителя; то, о чем пи-

¹ Там же.

² Там же.

³ Баршт К.А. «Научите меня любви». К вопросу о Н.Ф.Федорове и Ф.М.Достоевском // Простор. 1989. № 7. С. 165.

⁴ Там же. С. 160.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

сал Достоевский, — было практическим переводом “этико-эстетических отношений с действительностью” на язык искусства слова. Кратко можно сказать так: “проекты” Федорова осуществлялись в “пробах” Достоевского. Вот связь, которая объединила их в контексте одной эпохи — не менее важная и существенная, чем личное знакомство»¹.

Такой подход к проблеме «Достоевский и Федоров» позволил Баршту рассматривать в свете проблематики учения «всеобщего дела» не только «Братья Карамазовы», написанные после знакомства с идеями философа, но и «Преступление и наказание», и «Подросток», и «Идиот». Так, в «Идиоте» Достоевский, еще не зная Федорова, «художественно воплотил идею жизни абсолютно этического человека в условиях “небратского” общества»², а роман «Преступление и наказание», о котором Федоров коротко отозвался в работе «Супраморализм», «всем своим пафосом устремлен на защиту человека от насилия и смерти»³. Федоров противопоставлял два противоположных пути, между которыми приходится выбирать человеку, — «жизнь со всеми и для всех» и «жизнь для себя и без всех» — перед этим выбором встает и Раскольников. Федоров критикует сверхчеловечество Ницше — с тех же самых позиций «судит “наполеонизм” в романе “Преступление и наказание” и Достоевский»⁴. Тема разрыва отцов и детей, постоянный предмет печалования Федорова, составляет сюжетную основу «Подростка». И писатель, и мыслитель жаждут «восстановления родственных связей, преодоления той «всеобщей “розни”, где родные братья — не оказываются братьями, дети — детьми, отцы — чуждыми отцовства»⁵.

В дополнение к литературно-философскому анализу темы «Достоевский и Федоров», К.А.Баршт вводил в научный оборот два важнейших документа. Первый документ представлял собой письмо Петерсона Федорову от 29 марта 1878 г., в котором тот сообщал о своем обращении к Достоевскому. Исследователь приводил это письмо в подтверждение того обстоятельства, что Петерсон обратился к Достоевскому без согласия Федорова и что это было обычной его практикой, чрезвычайно раздражавшей мыслителя, которого ученик всегда ставил перед совершившимся фактом.

К сожалению, цитируя текст письма, К.А.Баршт неверно расшифровал одну из ключевых его фраз: «Вот история событий, которые

¹ Там же. С. 160–161.

² Там же. С. 160.

³ Там же. С. 162.

⁴ Баршт К.А. «Научите меня любви». К вопросу о Н.Ф.Федорове и Ф.М.Достоевском // Простор. 1989. № 7. С. 165.

⁵ Там же. С. 164.

предшествовали получению *моего* письма, здесь прилагаемого»¹, и это дало ему повод утверждать: «Петерсон, по-видимому, скрывает, что он только что получил, наконец ответ от Ф.М.Достоевского»². Между тем в цитируемой фразе вместо «моего» должно стоять «мною» и речь здесь идет как раз о письме Достоевского от 24 марта 1878 г., которое и было отправлено Петерсоном Федорову вместе с письмом от 29 марта.

Второй документ — черновик письма Петерсона Достоевскому от того же 29 марта, в котором Петерсон коротко отвечал на вопросы писателя и называл ему имя «неизвестного мыслителя». Этот документ был особенно важен с историко-литературной точки зрения, ибо фактически опровергал ту версию, которую сам Петерсон неоднократно озвучивал и в письме редактору «Русского архива», и в статьях о Федорове, и в своих воспоминаниях: согласно этой версии Достоевский так и не получил ответа на вопросы, заданные им Петерсону, и так и не узнал, кто был автором столь поразившего его учения. Однако такой вывод исследователем сделан не был — и вот почему. К.А.Баршт посчитал найденное им в фонде Петерсона письмо «началом ответа» на письмо Достоевского Петерсону, тем самым текстом, с которым ученик Федорова познакомил Л.Н.Толстого, встретившись с ним летом 1878 г. по дороге в Москву³. Однако этот вывод был ошибочным. Петерсон познакомил Толстого с началом того изложения учения о воскрешении, над которым тогда работал Федоров. А письмо, которое цитировал Баршт, было письмом Петерсона к Достоевскому, написанным сразу же после получения знаменитого его письма от 24 марта 1878 г.

Обосновывая родство онтологических и антропологических взглядов Федорова и Достоевского, К.А.Баршт подчеркивал, что это родство во многом было обусловлено «общим нравственно-интеллектуальным климатом эпохи»⁴, в которую они оба жили и творили. Специально о влиянии на писателя и философа духовной атмосферы 1840–1850-х и 1860–1870-х гг., об их духовных перекличках с мыслителями-современниками (не только с В.С.Соловьевым, о чем ранее уже писалось и говорилось, но и с И.С.Аксаковым, А.Н.Майковым, Ф.И.Тютчевым) он не говорил, однако плодотворна была сама постановка вопроса, указывавшая на целое направление научного поиска, которое еще ждет своего исследователя.

¹ Там же. С. 161.

² Там же.

³ Баршт К.А. «Научите меня любви». К вопросу о Н.Ф.Федорове и Ф.М.Достоевском // Простор. 1989. № 7. С. 162.

⁴ Там же. С. 166.

Параллельно советским, а затем российским исследованиям, разработка темы «Достоевский и Федоров» шла за рубежом. В 1962 г. Р.Лорд поместил в журнале «*Slavonic and East European Review*» статью «*Dostoyevsky and N.F.Fedorov*», в которой утверждал значительное влияние Федорова на роман «Братья Карамазовы», приближаясь в своих выводах к позиции В.Л.Комаровича. Ту же точку зрения высказывала и Л.Келер, подчеркивавшая, что «Братья Карамазовы» демонстрируют «интерес писателя к идеям Федорова и его близость федоровской концепции»¹. С.Лукашевич в посвященной Федорову монографии «*N.F.Fedorov (1829–1903). A Study in Russian Eupsychian and Utopian Thought*» коротко сообщал историю обращения Петерсона к Достоевскому и говорил об отражении идей Федорова в «Братьях Карамазовых» как о факте, уже обоснованном и не подлежащем никакому сомнению². Противоположную точку зрения, близкую взгляду Р.В.Плетнева, высказывал С.Линнер в статье «Старец Зосима в «Братьях Карамазовых»»³.

Особую позицию по отношению к проблеме «Достоевский и Федоров» занял Г.Янг. С самого начала он стремился найти некую золотую середину между точкой зрения А.К.Горского, утверждавшего, цитирую Янга, «что мысли Федорова дали Достоевскому те идеи, которые он искал всю свою жизнь и что «Братья Карамазовы» являются первой попыткой Достоевского представить идеи Федорова в форме романа, и проживи Достоевский дольше, он *дал* бы полное художественное выражение федоровского проекта воскрешения»⁴, и позицией Р.В.Плетнева, полагавшего, что никакого серьезного влияния на писателя философ не оказал. Более того, Янг вообще считал недопустимым употреблять по отношению к паре «Достоевский — Федоров» термин «влияние», полагая, что «это слишком простое понятие для того, чтобы описать то сложное взаимодействие, которое имеет место, когда один великий ум в состоянии полной зрелости неожиданно встречается с другим»⁵. «Воздействие, которое некий ум оказывает на другой, является более сложным явлением, чем простое «влияние»», и «творческая личность может впитывать и пользоваться идеями других людей, при этом не обязательно поглощая их целиком»⁶.

¹ *Koehler L.* N.F.Fedorov. The Philosophy of Action. Pittsburgh, Pa. 1979. P. 47.

² *Lukashevich S.* N.F.Fedorov (1829–1903). A Study in Russian Eupsychian and Utopian Thought. Newark, London, 1977. P. 20–21.

³ *Linner S.* Starets Zosima in The Brothers Karamazov. A Study in the Mimesis of Virtue (Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in Russian Literature; 4). Stockholm, 1975. P. 198–204, 206, 209.

⁴ *Young G.* Nikolai F. Fedorov: An Introduction. Belmont, 1979. P. 41.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.* P. 43.

Достоевский и Федоров были современниками, они читали одни и те же книги, думали над одними и теми же вопросами «и независимо пришли к схожим выводам. Читая Достоевского, Федоров, несомненно, находил многие идеи, схожие с его собственными, более удачно сформулированными и более основательно изложенными, другие — менее удачно и не столь полно изложенными сравнительно со своими формулировками. Читая Достоевского, равно как и других писателей, Федоров, вероятно, брал целые идеи, *части идей*, и развивал линию собственных мыслей как отклик на идеи тех мыслителей, которых он читал. Подобным образом, читая Федорова, Достоевский нашел много, о чем он до этого думал и писал: в чем-то Федоров шел дальше него, в чем-то не так далеко. Но в целом, впечатление было такое, будто он читает нечто, что могло быть написано им самим. Федоров, вероятно, не столько “повлиял” на Достоевского, сколько его побудил и вдохновил. <...> У Федорова он (Достоевский. — А.Г.), возможно, нашел ясное изложение тех идей, которые ему лишь смутно представлялись, другие же вопросы счел кратко и неполно освещенными, что побудило его основательно продумать те проблемы, которые, возможно, не пришли бы ему в голову прежде. В общем, федоровская рукопись обратила внимание Достоевского на те проблемы, относительно которых он имел некоторые соображения, подтолкнула его переосмыслить отдельные выводы, побудила развить собственные идеи в новом направлении и поразила несколькими идеями и выводами, которые никаким иным образом не могли бы прийти ему в голову»¹.

Так определяя Янг сущность той духовной встречи Федорова и Достоевского, которая состоялась в конце 1877 — начале 1878 г. через посредство Петерсона. Она творчески обогатила обоих, дала каждому из них пищу для размышлений, подвигла на уточнение главных идей и пониманий (по мысли Янга, именно знакомство с рукописью Петерсона побудило Достоевского положить в основу «Братьев Карамазовых» «идею коллективной ответственности сынов за жизнь и смерть своих отцов», которая была намечена еще в «Подростке»), но не привела и не могла привести к замещению у Достоевского его собственных идей идеями Федорова и наоборот. Это хорошо видно на примере трактовки писателем и философом темы воскресения — воскрешения. Раскольников, Маркел, Зосима демонстрируют нам своими судьбами, что «воскрешение» — это прежде всего «изменение самосознания». «Когда кто-либо более не воспринимает мир как ад, он и перестает жить в аду, и когда он начинает воспринимать мир как рай, он действительно начинает жить в раю» — но все это именно «индивидуальное, внутреннее изменение». У Федорова же «индивидуаль-

¹ Young G. Nikolai F. Fedorov: An Introduction. P. 42.

ное, внутреннее изменение необходимо, но недостаточно для того, чтобы осуществить всецелое преображение мира»¹.

Достоевский ставит в центр своей художественной рефлексии проблему свободы воли. Человек свободен, ему дано в любой момент его жизни право выбора «между дорогой, ведущей в ад, и дорогой, ведущей в рай». Даже на самом дне бездны он может воззвать ко Творцу и с самых райских высот бухнуться в бездну «головой вниз и вверх пятаями». Человеческая личность — сложна и противоречива, даже в самом душевно прекрасном и радостном человеке могут поднимать свою голову разрушительные порывы, а в преступнике внезапно вспыхивать искры добра — это демонстрируют в художественном мире писателя Мышкин, Алеша, Раскольников, Свидригайлов, Дмитрий, Иван... Достоевский — не морализатор. Он «не желает выбирать между своими героями и не хочет, чтобы это делали его читатели»². Он лишь показывает, как мучителен и сложен путь человека в мире, как трудно ему отречься от своей низшей природы и как трудно сохранить в святости и чистоте свою душу.

Достоевский «настаивает на свободном избрании между добром и злом, на выборе возможностей развития человека и в ту, и в другую сторону». Федоров говорит нам о том, «как должен действовать человек, когда выбор в нем сделан в пользу добра». В этом смысле он «начинает там, где Достоевский заканчивает»³, идет в проложенном писателем направлении, но проходит по нему неизмеримо дальше, и уже с этой точки зрения оглядывается на выводы своего собрата в духе. И тогда та «свобода личности», за которую бьется, не щадя живота своего, нынешний смертный, самостный человек, предстает в высшей степени иллюзорной. Человек рвется к этой мнимой свободе, вместо того чтобы стремиться к «настоящей свободе — свободе от смерти». Но обрести свободу от смерти он может, «только посвятив свою жизнь долгу». «Федоров считает, что у нас по-настоящему нет выбора: либо мы позволим природе уничтожить нас, либо мы овладеем слепыми, стихийными силами в ней и обречем вечную жизнь. Единственная альтернатива — это жизнь или смерть. И если однажды мы выбрали жизнь, то мы не можем вернуться назад»⁴. А поскольку, как уже говорилось выше, «спасение не может быть простым, оно не есть вопрос внутреннего, индивидуального преображения, оно может быть достигнуто только всеми и для всех», то и «личная свобода должна быть подчинена воле целого. Это не означает, что мы все должны стать

¹ Ibid. P. 44, 45.

² Ibid. P. 51.

³ Young G. Nikolai F. Fedorov: An Introduction. P. 51.

⁴ Ibid.

рабами, но мы все должны свободно выбрать объединение в деле, осуществление этого дела — это и станет реализацией нашей внутренней индивидуальной свободы, которая ныне является только иллюзией»¹.

В трактовке Янга, учение Федорова представляет собой вариацию древнего парадокса: «сохрани свободу — и ты потеряешь ее, отдай свою свободу — и ты приобретешь ее». С этой точки зрения, «плач подпольного человека о своей собственной свободе» есть не что иное, как «стремление остаться рабом природы и смерти»². Достоевский не меньше, чем Федоров, сознавал гибельность такой позиции. И в лице Раскольникова он символически выводит человечество из бесконечного балансирования между добром и злом на тот путь, который должен привести его к торжеству рая. (Заметим, в скобках, что Янг говорит о Раскольникове, но не об Алеше Карамазове: исследователь разделял распространенное в те годы в русском и зарубежном литературоведении мнение, что Достоевский намеревался привести Алешу к попытке цареубийства, — тем самым тот автоматически оказывался в числе героев, нескончаемо балансирующих между добром и злом).

Тему «Достоевский и Федоров» рассматривал и немецкий ученый М.Хагемейстер, автор книги «Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung» (München, 1989). Исследователь сосредоточил свое главное внимание на изложении истории обращения Петерсона к Федорову, истории публикации в газете «Дон» письма Достоевского Петерсону, на отзывах о Достоевском в работе «Супраморализм», обзоре главных точек зрения по вопросу о федоровских следах в романе «Братья Карамазовы»...³ Помимо фактов, уже известных из прошлых работ, Хагемейстер упомянул, что в фонде Петерсона в НИОР РГБ имеется статья, озаглавленная «Чем должна быть народная школа?»⁴, однако никакого вывода о том, что она может иметь какое-то отношение к тексту, посланному Петерсоном Достоевскому, не сделал — это, впрочем, было не удивительно: с фондом Петерсона немецкий ученый не работал и информацию получил из вторых уст (предположительно от В.А.Никитина, роспись которого, относящаяся к 1980-м гг., стоит на листе выдачи той единицы хранения, в которой помещена в НИОР РГБ эта черновая статья).

Позиция самого М.Хагемейстера по вопросу о Федорове и Достоевском фактически строилась на высказываниях философа о писателе,

¹ Ibid.

² Ibid.

³ *Hagemeyer M. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung.* München, 1989. S. 140–154.

⁴ Ibid. S. 147.

сделанных в работе «Супраморализм». Немецкий ученый, как, впрочем, и его предшественники, обнаруживал полное доверие к резким Федорова, видя в них оценку, идущую из уст самого участника непрямого духовного диалога. Отсюда закономерный вывод: «Федоров опирался на авторитет Достоевского, чтобы пропагандировать свои собственные идеи, хотя он знал, что Достоевский их нисколько не разделял. В то же самое время, как Федоров делал Достоевского “проповедником великого долга”, он обвинял его в том, что тот “никогда никого к исполнению его не призывал”, “никогда, вероятно, и не думал о нем серьезно, считая <...> вместе с Соловьевым”, что воскрешение произойдет само, без человеческого участия, “через двадцать пять тысяч лет”»¹. Как видим, М. Хагемейстер полагал, что предисловие к изданию письма Достоевского и «Супраморализм» были написаны одновременно, хотя на деле первое относится к 1897 г., а второе — к 1900–1902 гг.

Следующий виток в изучении темы «Достоевский и Федоров» был сделан после издания научного собрания сочинений мыслителя в 4-х томах, куда вошел целый ряд материалов к теме «Достоевский и Федоров», в том числе и упомянутый М. Хагемейстером черновик статьи «Чем должна быть народная школа?». Изложению выводов, которые можно сделать на основе как новонайденных документов, так и уже известных науке текстов, по-новому откомментированных в собрании сочинений и поставленных в новый биографический и смысловой контекст, будет, в сущности, посвящена вся книга. Поэтому здесь об этом говорить я не буду. В завершение же обзора остановлюсь на двух статьях, появившихся в отечественной науке в последние три года, — статье Т.М.Миллионщиковой «“Родство” и “неродственность” в “Братьях Карамазовых”»² и статье Л.И.Сараскиной «Преображение и перерождение человека как условие преодоления зла (Н.Ф.Федоров и Ф.М.Достоевский)»³.

¹ Ibid. S. 154.

² Литературоведческий журнал. 2002. № 16. С. 141–147.

³ Философия космизма и русская культура (Материалы международной научной конференции «Космизм и русская литература. К 100-летию со дня смерти Николая Федорова», 23–25 октября 2003). Белград, 2003. С. 187–200 (в несколько измененном виде и под другим названием — «Радикальная утопия о всеобщем воскрешении и реальность зла (Учение Н.Ф.Федорова в контексте убийства Ф.П.Карамазова)» статья републикована в книге Л.И.Сараскиной «Достоевский в созвучиях и притяжениях: от Пушкина до Солженицына» (М., 2006. С. 320–341)). Для полноты картины следует еще упомянуть главу «“Общее дело” Н.Ф.Федорова» из монографии Ю.И.Сохрякова «Национальная идея в отечественной публицистике XIX — начала XX вв.» (М., 2000) и небольшую статью Р.С.Дроздовской «Идея суда и апокатастасиса в

Первая статья, написанная как бы «с нуля» (из всего массива существующей литературы по теме Т.М.Миллионщикова называла лишь А.К.Горского и Б.И.Бурсова) и невольно повторявшая выводы предшественников, была посвящена отражению в «Братьях Карамазовых» федоровской оппозиции «родства» и «неродственности». Так же как Федоров, Достоевский противопоставил «психологии “неродственного” отношения к ближним, влекущей за собой отчуждение и отъединенность», «психологию “родства”, “братства” и “соборности”, основанную на любви ко всем людям, ко всему созданию Божию»¹. Персонажей романа писатель группировал по принципу их отношения к родительскому дому, семье: Маркел — Зосима — Алеша и Федор Павлович Карамазов — Иван — Смердяков (тезис, уже поднимавшийся в статьях К.Чхеидзе и К.Баршта). В духе Федорова связывал идею родства с идеей совершенного, «родного» человеку общества, в котором каждая личность имеет возможность реализовать свою свободу не в противостоянии другим личностям, а в духовном союзе с ними, а выбор неродственности влечет за собой подчинение людей «“чуждому”, враждебному личности, тоталитарному государству»².

творчестве Ф.Достоевского и Л.Толстого в контексте “Философии общего дела” Н.Федорова» (Ученые записки Ульяновского государственного университета. Серия: Государство и право: проблемы, поиски решений, предположения. Вып. 1(8). Актуальные проблемы права и его реализации в современных условиях. Ульяновск, 1999. С. 137–141). Ю.И.Сохряков в очередной раз отмечает близость взглядов Федорова и Достоевского на вопрос о России и Западе («Как и Достоевский, Федоров видит историческую миссию России в ее посредничестве и миротворчестве, в устранении вражды и примирении Запада и Востока»), подчеркивает родство писателя и мыслителя в подходе к проблеме зла, которое «не может быть устранено никакими общественными перестройками», ибо «лежит гораздо глубже — в самой природе», «в ее бессознательности и слепоте» (Указ. соч. С. 134, 132), а останавливаясь на отношении Федорова к Достоевскому, пересказывает уже не раз упоминавшийся фрагмент из «Супраморализма». Что касается статьи Р.С.Дроздовской, то в ней поднимается вопрос об отношении Толстого, Достоевского и Федорова к проблеме юридического, земного суда — ему, по мысли исследовательницы, они противопоставляют суд собственной совести человека, призывают к милосердию, настаивают на невозможности потерять ни единого от малых сих. Говорит Дроздовская и о федоровских отзвуках в романе «Братья Карамазовы», однако выводы ее несамостоятельны: данная часть статьи представляет собой близкий к тексту, а местами и прямо с ним совпадающий, пересказ статьи С.Г.Семеновой «“Высшая идея существования” у Достоевского».

¹ Миллионщикова Т.М. «Родство» и «неродственность» в «Братьях Карамазовых» // Литературоведческий журнал. 2002. № 16. С. 146.

² Там же. С. 147.

Повторяла Т.М.Миллионщикова и не раз звучавшую у других авторов мысль о разнице понимания Достоевским и Федоровым идеи бессмертия и воскрешения. Для подтверждения этой мысли она использовала также не новый прием, противопоставив писателя и философа по средствам осуществления идеала: «чудо веры» в первом случае и наука и знание — во втором. Присутствовало в статье и знакомое отождествление мировоззрения Федорова со взглядами шестидесятников, причем Т.М.Миллионщикова готова была утверждать, что Федоров вообще не придавал значения «мере веры», а опирался лишь на «силу универсальных знаний», тогда как Достоевский в своем утверждении грядущего воскресения надеялся только на силу веры.

Я уже говорила о том, что подобная интерпретация идей Федорова имеет устойчивую традицию, идя еще от Е.Трубецкого и Г.Флоровского, равно как и о том, что она автоматически влечет за собой отрицание всякого серьезного влияния Федорова на Достоевского, ибо писатель достаточно критически относился к «просвещенству» шестидесятников. Более того, будучи проведена последовательно и до конца, эта интерпретация от сопоставления Федорова и Достоевского ведет к их *противопоставлению*, заставляет видеть в них мыслителей-антагонистов, идеи которых о человеке и его назначении в бытии не только не совпадали, но были прямо и взаимоисключающе противоположны.

Именно такую позицию занимает Л.И.Сараскина, с самых первых страниц своей статьи представляющая взгляды Федорова порождением иллюзорного, утопического сознания, просвещенской веры в разум, во всемогущество человека. «Самая радикальная утопия, какую знает история человеческой мысли»¹, построена, как и все просвещенские утопии, на неглубоком, спрямленном представлении о человеке, уповает на способность людей к братскому объединению, к общему делу. Достоевский всем своим творчеством эту веру опровергает. В 1864 г. в записи у гроба М.Д.Достоевской он выводит тот «закон личности», который препятствует несовершенному человеку любить ближнего, как самого себя и не дает людям сделаться друг другу братьями. Роман «Братья Карамазовы» является художественным обоснованием этой мысли, демонстрируя, как глубоко энергии небратства, взаимной розни, отторжения проникли в души людей. А это значит, по мысли Сараскиной, что в нем ведется прямая полемика с Федоровым, который «воистину простодушно верит, что человечество — такое, какое оно есть, и то, которое будет, — способно на создание

¹ Сараскина Л.И. Преображение и перерождение человека как условие преодоления зла (Н.Ф.Федоров и Ф.М.Достоевский) // Философия космизма и русская культура. С. 190.

единого фронта борьбы с главным врагом человечества»¹. Между тем «люди никогда не жили единым фронтом»², в них всегда были сильны нестроения и разделения. И Достоевский это понимал, как никто.

В подтверждение своего тезиса Л.И.Сараскина указывает на образ Алеши Карамазова, традиционно соотносимый исследователями с федоровской темой романа. Даже в Алеше, подчеркивает она, нет глубокой любви к своему родителю. Он, ««еще башмаков не износивший» с могилы отца», готов переключиться на память об Илюше, о Зосиме, но совершенно не помнит и не говорит о Федоре Павловиче. Более того, Алеша, равно как и другие братья, виновен в смерти отца, ибо «завет старца — быть в миру, около обоих братьев — не был им исполнен. Алеша на сутки опаздывает сделать главный поступок своей жизни. Ведь выполнить долг перед семьей нужно было не когда-нибудь вообще, не в разговорах с милыми его сердцу мальчиками у камня, а немедленно, в ситуации вполне безобразной. Роковая минута, когда Алеша бунтует против тленного духа, выбивает из его сознания “обязанность страшную” — непременно быть около отца и Мити»³. И в тот самый час, когда в келье старца обрел он видение Каны Галилейской, а потом «целовал землю и предавался испугу, земля в квартале от него обогрилась кровью отца и никакие подвиги в будущем не могут стереть эту кровь»⁴.

Л.И.Сараскина приводит, действительно, сильные аргументы в пользу того, что греху небратства и отцеубийства в той или иной степени оказываются причастны все братья Карамазовы, в том числе и ангел Алеша. Но этот тезис скорее должен бы быть обращен не против Федорова, а за него. Ведь именно Федоров говорил о том, что все живущие виновны в смерти своих родителей, виновны вольно или невольно, действием или бездействием. И фразу «и уже никакие подвиги в будущем не смогут стереть эту кровь» логично было бы продолжить: «никакие, кроме подвига воскресения». Столь же уязвимо стремление автора представить рисуемое в «Братьях Карамазовых» небратское состояние мира как контраргумент против федоровской утопии. Как раз напротив: именно в остром сознании торжествующей в мире силы небратства Достоевский и Федоров сходятся и вторят друг другу — исследователями это показано неоднократно, достаточно вспомнить работы Комаровича, Баршта, Семеновой, ту же статью Миллионщиковой... И то, что в подготовительных материалах к «Братьям Карамазовым» в записи о воскрешении предков вторгаются

¹ Там же. С. 194–195.

² Там же. С. 195.

³ Там же. С. 192.

⁴ Там же. С. 193.

высказывания типа «Революция, кроме конца любви, ни к чему не приводила (права лучше)» и «Общечеловеки ненавидят лиц в частности» (15; 204–205), свидетельствует не о полемике с Федоровым, как полагает Л.И.Сараскина¹, а как раз о солидарности писателя с идеей родства и любви, высшим проявлением которой становится у Федорова «воскрешение предков». Наконец, Федоров, призывавший к делу всеобщего воскрешения, вовсе не был склонен питать иллюзии насчет человека каков он есть. Та «иррациональность, искаженность природы»² людей, которую, как справедливо подчеркивает Л.И.Сараскина, изображал и исследовал Достоевский, не просто была внятна философу общего дела, но явилась отправной точкой его проекта внутренней, душе-телесной, психо-физиологической регуляции как необходимого условия воскресительного дела. Ни братство, ни «родство» не могут быть установлены одним призывом — Федоров понимал это столь же ясно, как и Достоевский. *«Для осуществления братства, — подчеркивал он, — нужна вся наука, т.е. организованная совокупность умственных усилий всех людей. Братство состоит не из одного только чувства братского, но и из братского знания (взаимознания) и из братского действия — воскрешения. Сделать из исследования причин небратского состояния предмет знания всего рода человеческого, из восстановления братства задачу искусства — значит поставить истинную цель всей жизни»* (II, 384; курсив Н.Ф.Федорова).

По мысли Л.И.Сараскиной, Достоевский и Федоров расходились и в самом коренном, главном пункте — во взгляде на сущность и причины зла в мире. Федоров связывал «реальность зла <...> с главным врагом человека и человечества — смертью, слепыми силами природы», ставя задачу радикального изъятия ее из миропорядка, и, таким образом выносил «зло за пределы человеческой личности»³, в то время как Достоевский источником зла считал как раз своеволие личности, главный грех твари перед Богом, а необходимым условием воцарения рая — исцеление больной и греховной души человека. Спасение у Федорова, таким образом, исходит извне, строится на коллективном деянии, спасение у Достоевского исходит изнутри, строится на внутреннем делании каждой христианской души.

Однако и это акцентированное, заостренное противопоставление в достаточной мере искусственно. Во-первых, для Федорова смерть и

¹ Сараскина Л.И. Преображение и перерождение человека как условие преодоления зла (Н.Ф.Федоров и Ф.М.Достоевский) // Философия космизма и русская культура. С. 200.

² Там же. С. 195.

³ Сараскина Л.И. Преображение и перерождение человека как условие преодоления зла (Н.Ф.Федоров и Ф.М.Достоевский) // Философия космизма и русская культура. С. 195.

грех диалектически едины: смерть, явившаяся результатом греха, ложится в основу искаженного порядка природы, а затем уже этот смертный, слепой порядок вещей отравляет сознание человека, рождает в его душе хаотические, злые порывы, толкает на греховные желания и поступки. Еще раз повторю, силу греха в душе человека Федоров сознавал не менее Достоевского — проявлением этой силы греха и выступали у него взаимная неродственность и рознь и, главное, забвение предков, которые живы для Бога, идущее параллельно с забвением «Бога отцов». Но не менее остро сознавал он и то, что именно смерть является главным проявлением падшести бытия и человека, их недостойности и несовершенства, их искаженности, причиной которых является первородный грех, а потому уничтожение смерти есть для него одновременно и преодоление греха, исцеление человеческой природы и природы мира от ущерба, нанесенного им своеволием первой человеческой пары. С другой стороны, и Достоевский видел связь греха не только с душой человека, но и с несовершенством физического его естества. Вспомним откровения подпольного парадоксалиста, злого на весь свет от того, что у него «болит печень», или слова Ивана Карамазова, что во всяком человеке таится зверь «больных печенок». Опять-таки, не раскрываю этот тезис подробно, поскольку о нем специально еще пойдет речь в следующих ниже главах.

И наконец о коллективном делании, которому будто бы, в отличие от Федорова, Достоевский противопоставляет делание индивидуальное. Да, Достоевский, знаток природы человека, разумеется, хорошо понимал, что без христианского труда над душой ни на йоту не сдвинется человек в своем устремлении к Богу — забуксует, завязнет в разбухшей колее греха, но это не значит, что для него христианское делание ограничивалось только спасеньем души. Напротив, он, как и Федоров, стремился указать своим современникам именно целостный путь спасения, включающий в себя и личное самосовершенствование, и христианское делание в истории.

Коробит Л.И.Сараскину еще и другое: Федоров, по ее мнению, отнесся к Достоевскому сугубо прагматически, «кроме имени и статуса “бессмертного” Достоевский ничем более не привлекал мыслителя», и, в отличие от деятелей религиозно-философского возрождения конца XIX — начала XX вв., «испытавших огромное влияние художественной и публицистической мысли Достоевского», философ всеобщего дела не почувствовал нужды в Достоевском¹. О том, какой смысл вкладывал Федоров в попытку приписать Достоевскому свои идеи, я еще буду говорить специально, здесь же остановлюсь на втором уп-

¹ Сараскина Л.И. Преображение и перерождение человека как условие преодоления зла (Н.Ф.Федоров и Ф.М.Достоевский) // Философия космизма и русская культура. С. 189.

реке, бросаю Л.И.Сараскиной в адрес Федорова. Следует учитывать, что отношение Федорова к Достоевскому — это, во-первых, отношение *современника* и, во-вторых, мыслителя, к моменту их духовной встречи давно уже сформировавшегося, а главное — несшего в себе *равновеликую* систему идей. Никакого особого пиетета, который будет испытывать к Достоевскому поколение 1890-х — начала 1900-х гг., поколение деятелей религиозно-философского возрождения, в полном смысле этого слова возвращенное Достоевским, — он испытывать просто не мог. Оба стояли на одной доске, *на одной духовной ступени*. Их творческий диалог, как и религиозно-философский диалог Федорова и Толстого, шел принципиально на равных. Это был диалог вестников, стремящихся сказать свое слово миру, указать путь идущим за ними, диалог соратников на одной общей ниве. Никакой дистанции, утверждающей отношения почитания, преклонения, благоговейного внимания, ни с той, ни с другой стороны быть не могло. Достоевский через Петерсона задает Федорову вопросы как равный равному, и как равный равному Федоров ему отвечает, а спустя двадцать лет, в работе «Супраморализм», как равный равного его критикует.

Более того, обращаясь к ситуации 1870-х гг., нужно признать, что очень немногие из писавших в те годы о Достоевском, в отличие от деятелей религиозно-философского возрождения рубежа веков, чувствовали и понимали его значение не как певца униженных и оскорбленных, а именно как религиозного мыслителя и писателя. Федоров, подобно другому его современнику Соловьеву, увидел как раз подлинного Достоевского, Достоевского-пророка, Достоевского — религиозного художника. В сущности, именно это умное зрение и подвигло его на адресованное Достоевскому изложение своего учения.

Несколько слов о фактической стороне дела. Л.И.Сараскина, разводя Федорова и Достоевского в разные идейные стороны, подкрепляет свою позицию следующим тезисом: Федоров, познакомившись с письмом Достоевского, «сам смог убедиться, что его учение не является логическим следствием мыслей Достоевского, и резко отмежевался от автора “Братьев Карамазовых”»; «будучи честным мыслителем», он «из одного только письма Достоевского Петерсону сразу понял всю суть их фундаментального мировоззренческого расхождения»¹. В подтверждение этого тезиса она ссылается на все ту же главку из работы «Супраморализм». Однако это заявление не выдерживает никакой критики. Федоров познакомился с письмом Достоевского Петерсону *через несколько дней после того, как тот его получил, то*

¹ Сараскина Л.И. Преображение и перерождение человека как условие преодоления зла (Н.Ф.Федоров и Ф.М.Достоевский) // Философия космизма и русская культура. С. 188, 189.

есть в начале апреля 1878 г. И следствием этого знакомства стало не резкое отмежевание от писателя, а напротив, работа над ответом ему, который должен был стать изложением учения о воскрешении. Когда же в 1897 г. Федоров, спустя почти двадцать лет, вновь перечитал это письмо, то его содержание, опять-таки, подвигло мыслителя не на критику Достоевского, а на то, чтобы сделать писателя «провозвестником великого долга»¹, чему и должна была послужить публикация в газете «Дон» и самого письма, и федоровского к нему предисловия. «Супраморализм» же и главка из него, цитируемая Сараскиной, были написаны в 1900–1902 гг. и, таким образом, никак не могли выражать непосредственную реакцию Федорова на знакомство с письмом Достоевского. Я уже говорила о том, насколько устойчива в научной литературе тенденция переносить критику Федорова в адрес Соловьева и Достоевского в этой поздней работе (критику, к тому же вызванную вполне конкретными причинами, о чем я ниже еще буду писать) на все отношение мыслителя к его современникам и как такой перенос влияет на выводы авторов. Статья Л.И.Сараскиной — очередное подтверждение этого наблюдения.

Как уже говорилось выше, Л.И.Сараскина, подобно большинству критиков Федорова, постулирует связь между проективными идеями мыслителя и воззрениями шестидесятников с их жадной реальной дела, некритической верой в науку и прогресс человечества. Федоровский утопизм, в ее понимании, — плоть от плоти 1860-х гг. В доработанном тексте статьи, напечатанном в книге «Достоевский в созвучиях и притяжениях», для подтверждения этой генетической линии и соответственно «иллюзии влияния» «утопии Федорова» на последний роман Достоевского, она приводит запись С.Н.Дурылина от 27 февраля 1928 г. Иронически-раздраженно упоминая доклад А.К.Горского (Горностаева) в ГАХНе о Федорове и Толстом, автор книги «В своем углу», куда и вошел цитируемый Л.И.Сараскиной текст, следующим образом определяет место Федорова на русской духовной карте:

«Федоров — это оторванный христианским ветром кусок от облака 60-х годов. 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 родственен и розовому облаку петрашевцев (как родственны им и “хрустальные дворцы” Чернышевского. <...>

¹ Н.Ф.Федоров — В.А.Кожевникову, 19 августа 1897 (IV, 318).

Розовое облако у Федорова одно с розовыми облаками русских фюреристов и хрусталедворцев: оно — лишь кусок от этого общего облака»¹.

Это органическое родство идей Федорова с мечтаниями петрашевцев и демократов-шестидесятников и не позволяет, по мысли Дурьлина, слиться его «розовому облаку» с «грозовыми тучами Достоевского и Л.Толстого», хотя, влекомое «христианским ветром», оно несется с ними в одном направлении и, порой кажется, готово слиться «с этими грозными тучами»². Л.И.Сараскина подхватывает указанное сопоставление, разводя оптимизм Федорова, для которого история линейна и поступательна, и антиномизм и катастрофизм Достоевского, видящего все ее события «под знаком Конца»³.

Но в том-то и дело, что, записывая Федорова в когорту людей сороковых и шестидесятых годов, его полемисты производят (как в случае с высказываниями Федорова о Достоевском в работе «Супраморализм», которые с необыкновенной легкостью транспонируются ими из начала 1900-х гг. в конец 1870-х) недопустимый временной сдвиг — то вперед по шкале истории, то, напротив, назад, с завидным постоянством пропуская мимо своих разоблачающих взоров ту эпоху, в которую рождалось и становилось учение всеобщего дела. А это *не сороковые*, когда Федоров был еще 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»⁴, а 1850-е гг., и особенно первая их половина⁵, 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

¹ Дурьлин С.Н. В своем углу. М., 2006. С. 551. См. также: Сараскина Л.И. Достоевский в созвучиях и притяжениях. С. 338.

² Дурьлин С.Н. В своем углу. С. 552.

³ Сараскина Л.И. Достоевский в созвучиях и притяжениях. С. 333.

⁴ Подробнее см. начало главы «История знакомства Ф.М.Достоевского с идеями Н.Ф.Федорова».

⁵ По свидетельству самого Федорова, главная, воскресительная идея явилась ему осенью 1851 г. (см. заметку «Как назвать год, когда среди лета пели Пасху, исполняя пророчество Серафима...» — IV, 165).

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 человекобожия, «самовластья человеческого я», возводимого революционными деятелями «в политическое и общественное право»¹, 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», собирать которые 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 прикрытое 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

¹ Тютчев Ф.И. Россия и Революция // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. СПб., 1913. С. 296.

дворянских верхов, до крестьянских низов, одушевленность идей 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 цивилизации», — в высшей степени человек *пятидесятых* 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.С. Аксакова.

К слову добавлю, что С.Н. Дурьлин, к авторитету которого апеллирует Л.И. Сараскина, спустя полгода после цитируемой ею заметки фактически опроверг свое собственное суждение о Федорове как органическом порождении эпохи 1840–1860-х гг. Речь идет о другой записи из книги «В своем углу», сделанной в конце декабря 1928 — начале января 1929 гг. по горячим следам чтения небольшой заметки о Федорове в газете «Известия». Заметка эта была написана тем же А.К. Горским (Горностаевым), пробита в печать с неимоверным трудом и соответственно представляла Федорова так, как только и возможно было его представить в эпоху торжества коллективизма и атеистической идеологии, — как мыслителя, проповедовавшего идею «реального улучшения условий жизни человечества *путем борьбы организованных коллективов* с эпидемиями, стихийными бедствиями и слепыми силами природы», апологета «грандиозной технической революции», которая «должна была перевернуть все общественные отношения, разбить старый семейный уклад, разрушить национальные и классовые обособления и стереть территориальные границы»¹.

Против такого спрямленного, оскопленно-секулярного, хотя и вынужденного, представления Федорова — в духе лозунга «весь мир насилия мы разрушим до основания, а затем...», в логике большевизма, идейную почву для которого в той или иной степени активно готовили и 1840-е, и 1860-е, обожествившие идею прогресса, предельно обострившие проблему «отцов и детей», разумеется, не в пользу презираемых первых, со всей горячностью Дурьлин и восстает: «Прочел

¹ Горностаев А.К. Н.Ф. Федоров // Известия. 28 декабря 1928. № 300.

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 пуповинная связь с бытием: вот весь Федоров. Где ж это в заметке “федоровца”? Не заметка, а предательство»¹.

Помимо *иной* нежели в заметке о *розовом облаке* характеристики Федорова, особое внимание в этом высказывании Дурылина привлекает данная с опорой на Федорова трактовка отцовства, представление о его глубинной онтологичности, о том, что отцовство есть само бытие, а потому и связь человека с отцами и предками означает не что иное, как его связь с бытием. Для понимания темы отцовства и сыновства в романе «Братья Карамазовы» подобный поворот мысли важен сугубо.

Возвращаясь к статье Л.И.Сараскиной, критическая аргументация которой в значительной мере строится на фрагменте работы «Супраморализм», направленном против «мистицизма Достоевского и Соловьева», хотела бы сказать об одной характерной особенности Федорова-полемиста, не учитывая которую, нельзя адекватно понять смысл его поздних критических высказываний в адрес Достоевского. Федоров может с равной энергией негодования обрушиваться на Канта, Гегеля, Шопенгауэра, Гартмана, Ницше, с одной стороны, и на Гоголя, Достоевского, Соловьева с другой, хотя первый ряд мыслителей ему объективно чужд, а второй — объективно близок. Однако эта критика в отношении первого и второго ряда имен носит совершенно разный, вплоть до противоположности, смысл. В случае с Кантом, Гегелем, Шопенгауэром и т.д. мы имеем дело с полемикой в чистом виде. В случае с Гоголем, Достоевским и Соловьевым дело обстоит гораздо сложнее. Ведь Федоров подчас критикует с особым пристрастием как раз те стороны их воззрений, которые близки ему самому. Порой даже создается впечатление, что мыслитель сознательно не замечает обоюдного сходства. И надо сказать, резкость и безапелляционность федоровской критики служила и служит одним из опорных аргументов тем исследователям, которые предпочитают дистанцировать Достоевского и Соловьева от Федорова: как же, сам «учитель» отрешивается от своих «учеников»! Между тем резкость и пристрастность оценок Федоровым Достоевского и Соловьева имела своей причиной (как это ни парадоксально) глубинное родство их ре-

¹ Дурылин С.Н. В своем углу. С. 691.

лигиозно-философских идей. Оба, и Достоевский, и Соловьев, шли в том же направлении, что и Федоров, не говоря уже о том, что прямо соприкасались с его воскресительной мыслью. А значит и требовал с них мыслитель по самому высокому религиозно-философскому счету. Как комментирует эту особенность Федорова С.Г.Семенова: «Тут — как в евангельском предупреждении об особой ответственности тех, кому, в отличие от непросветленно-“невинных”, была открыта истина. От них Николай Федорович по отношению к учению “всеобщего дела” не признавал ничего среднего между “да” и “нет”»¹.

В вышеприведенном обзоре я коснулась практически всех существующих к настоящему моменту работ, посвященных теме «Достоевский и Федоров». При взгляде на исследовательскую картину в целом с очевидностью вычлняются две противоположные позиции, адептами которых становятся те или иные авторы, как в прошлом, так и в современности. А.К.Горский, В.Л.Комарович, Г.В.Флоровский (даже Флоровский!), К.В.Мочульский, В.В.Зеньковский, Р.Лорд, С.Г.Семенова, К.А.Баршт говорят о религиозно-философском родстве писателя и мыслителя и видят несомненное присутствие идей Федорова и в подготовительных материалах к «Братьям Карамазовым», и в окончательном тексте. Характерно, что авторы, идущие в направлении поиска федоровских следов в «Братьях Карамазовых», часто приходят к близким, а то и к одинаковым выводам, хотя обычно, в силу объективных обстоятельств, не знают о работах друг друга. Так, В.Л.Комарович понятия не имел о еще не напечатанной работе А.К.Горского, Горский узнал об исследовании Комаровича только в 1927 г.²; С.Г.Семенова, знакомая с работами Горского, не знала работы Комаровича; К.А.Баршт не был знаком ни с работой Горского, ни с работой Комаровича; Т.М.Миллионщикова, близкая этой линии исследователей, вообще никого не читала, кроме Горского и Бурсова... И тем не менее положения их работ перекликаются и вторят друг другу, что, в сущности, может расцениваться как еще один аргумент в пользу присутствия федоровской темы в романе.

У противоположной позиции, не признающей какого-либо серьезного влияния Федорова на последний роман Достоевского, более то-

¹ Семенова С.Г. Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990. С. 102. См. также: Семенова С.Г. Философ будущего века: Николай Федоров. М., 2004. С. 103.

² См. его письмо Н.А.Сетницкому от 11 мая 1927 г.: «...в январе 1928 года должна выйти книга В.Л.Комаровича о Братьях Карамазовых, где на основании изученных черновиков Достоевского доказывается огромное влияние Федорова на замысел романа» (ФР.1.3.27).

го, склонной к отрицанию духовного родства двух современников, а порой и к прямому противопоставлению писателя и философа, также вырисовываются свои адепты: С.И.Гессен, А.С.Долинин, И.И.Лапшин, М.Хагемейстер, Л.И.Сараскина. Наконец, есть авторы, пытающиеся занять третью, так сказать, центристскую точку зрения: они готовы признать, когда некоторую, а когда и весьма значительную, общность взглядов Федорова и Достоевского, но в целом влияния первого на последнего не признают или предлагают говорить о более сложном взаимодействии (Р.В.Плетнев, Д.Янг).

Столь пространный обзор был предпринят вот почему. Мне было важно показать, как двигалась научная мысль в понимании того, что произошло в декабре 1877 г., когда на стол Достоевскому легло письмо Петерсона и сделанное им изложение учения Федорова, догадки о котором строили буквально все, но которого никто воочию так и не видел. И теперь, вводя в научный оборот новые материалы к теме «Достоевский и Федоров», давая уточняющую трактовку уже известным документам, я буду не вызывающе строить с нуля, а соучаствовать в строительстве здания, возводимого уже более века. Данная работа хочет быть и суммированием достижений исследователей прошлых лет, и введением их в новый фактографический контекст, и углублением и развитием тем, в ряде работ только намеченных, и разработкой новых линий исследования, и попыткой опровержения предвзятых суждений, спор с которыми был начат уже в этом обзоре. И если задача *maximum* состоит в том, чтобы попытаться придать разноликой и разнотильной постройке гармоничный и целостный вид, тем самым как-то *приблизив* ее к возможному завершению, то задача *minimum* — *приблизиться* к тому искомому сочетанию традиции и новаторства, на котором, в сущности, и возрастает древо культуры.

ИСТОРИЯ ЗНАКОМСТВА Ф.М.ДОСТОЕВСКОГО С ИДЕЯМИ Н.Ф.ФЕДОРОВА

В возникновении и развитии литературно-философского сюжета «Ф.М.Достоевский и Н.Ф.Федоров» ключевую роль сыграл ближайший друг и ученик мыслителя Николай Павлович Петерсон (1844–1919). Уроженец Пензенской губернии (родился в д. Барановка Краснослободского уезда), в 1861 г., по окончании Пензенского дворянского института, он был принят без экзаменов в Московский университет на историко-филологический факультет, однако по стесненным материальным обстоятельствам был вынужден отозвать свои документы. Впрочем, осень 1861 г. мало способствовала нормальной учебе — разыгрались студенческие волнения. «Собирались сходки, ходили к дому генерал-губернатора с какими-то требованиями, на лекции никто почти не ходил и ничему не учились»¹, — вспоминал впоследствии Николай Павлович.

Его и самого, было, захватили эти волнения, мечталось о правде, справедливости, мгновенном изменении жизни, но в начале 1862 г. в Москве появился Л.Толстой, приглашавший молодежь учительствовать в организованных им народных школах. Петерсон вместе с товарищами-студентами пришел к писателю в гостиницу на Лубянке, и тот, убежденный в бесплодности выступлений протеста, раскрыл перед юношами иной идеал: «плодотворной работы над просвещением народа, который казался тогда Льву Николаевичу источником истины, блага и красоты, но источником закрытым за отсутствием органов, способных проявить внутреннее содержание. Внося в среду народа грамотность, мы должны были способствовать, помогать народу выразить его внутреннюю сущность, сказать свое слово, и мы должны были прислушиваться к этому слову, а не вносить в народ что-либо свое»².

Результатом беседы стало горячее согласие Петерсона послужить благому делу. Вскоре он переехал в Ясную Поляну, откуда был послан преподавать сначала в Головлинской, а затем в Плехановской

¹ *Петерсон Н.П.* <Из воспоминаний о Федорове> // Н.Ф.Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 132.

² *Петерсон Н.П.* Из записок бывшего учителя // О Толстом: Международный толстовский альманах. С. 260.

народных школах. Однако работа, несмотря на искреннее усердие учителя, пошла туго: сказался и юный возраст (Петерсон был самым младшим из всех яснополянских учителей — ему исполнилось тогда только 17 лет), и незнание крестьянской жизни (думал с мужиками «компанию свести», а они посмеивались над «студентом», считали его «простачком», «глупеньким»¹), и отсутствие навыков преподавательской работы. Наконец, плата за обучение была настолько нищенской², что, не получая вспомоществования от родных, молодой учитель просто не мог себя содержать. В конце концов он оставил преподавание и, по предложению Толстого, стал работать секретарем журнала «Ясная Поляна» (летом и осенью в журнале были помещены две статьи Петерсона, посвященные его первым педагогическим опытам³). А спустя год, в 1863-м, вновь подал документы в университет — теперь уже на медицинский факультет — характерный сдвиг интересов с гуманитарной в естественнонаучную, да еще медицинскую сферу! Явно не обошлось без влияния тургеневского Базарова, героя «Отцов и детей», вышедших в свет в 1862 г., — позднее в своих показаниях по делу Д.Каракозова Петерсон признается, что первые представления о нигилизме он получил именно из этого романа⁴.

В стенах университета осенью 1863 г. происходит сближение Петерсона с кружком «ишутинцев». Возможно, первоначальным толчком к этому сближению было то, что ядро кружка составляли его товарищи по Пензенскому дворянскому институту и гимназии, общение с которыми напоминало об отрочестве, о семье, о родных и давно не виденных им местах. Но затем революционная деятельность серьезно увлекает юношу — до такой степени, что весной 1864-го, оставив университет, он уезжает в г. Богородск, заняв место преподавателя арифметики и геометрии тамошнего уездного училища, с тайной целью вести среди местной интеллигенции «пропаганду революционно-социалистических идей»⁵.

¹ *Н.П.П.* [Н.П.Петерсон]. П-новская школа // Ясная Поляна. 1862. № 10. С. 35–36.

² Как вспоминал Н.П.Петерсон, из 13 или 14 учеников, с которыми он занимался, платили ему за обучение только пять человек (Дело Московской следственной комиссии об учителе Бронницкого уездного училища Николае Петерсоне // ГАРФ. Ф. 272. Оп. 1. Ед. хр. 21. Л. 40 об.).

³ *Н.П.П.* [Н.П.Петерсон]. Г-ская школа // Ясная Поляна. 1862. № 6. С. 32–39; *Н.П.П.* [Н.П.Петерсон]. П-новская школа // Там же. № 10. С. 24–37.

⁴ Дело Московской следственной комиссии об учителе Бронницкого уездного училища Николае Петерсоне // ГАРФ. Ф. 272. Оп. 1. Ед. хр. 21. Л. 40 об., 44.

⁵ *Петерсон Н.П.* <Автобиография> // НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 78. Л. 1 об.

Именно в Богородске 15 марта 1864 г. Петерсон знакомится с Федоровым, учителем истории и географии Богородского уездного училища. Один из членов кружка еще в Москве говорил о нем Петерсону как о «человеке необыкновенного ума и честности». «Мы же тогда думали, — с доброй усмешкой писал спустя много лет Николай Павлович, — что все умные и честные люди на нашей стороне»¹. Так что к Федорову новоиспеченный пропагандист отправился сразу же по приезде, надеясь, что приобретет первого единомышленника. И вот как он сам вспоминает об этом: «...почти первыми моими словами были: “Выписываете ли Вы какие-нибудь журналы, например „Современник“?” — “„Современника“ не выписываем” — ответил. Я предложил было выписать сообща, но он сказал, что незачем, и доказал мне всю пустоту этого журнала и несостоятельность его идей. Доказал мне он все это на том самом произведении, которое считалось нами лучшим во всем “Современнике”, а именно на романе Чернышевского “Что делать”. Его ум, знания, перед которыми мои были ничто, да и не мои одни, но всех моих товарищей, меня поразили и я ему сознался во всем. Ему не слишком трудно было доказать мне, что революционные действия ведут только общество к порче, потому что эти действия и могут только держаться подобными средствами, как те, которые высказываются в польском катехизисе; что делая подлости для достижения какой-нибудь общей цели, человек невольно делается подлецом во всех отношениях; да и наконец, что дурными средствами нельзя достигнуть никакой другой цели, кроме дурной»².

Итак, человек, столь же чистый и жертвенный, как и эти «русские мальчишки», «человек необыкновенного ума и честности — самоотверженный и напоминавший своею жизнью Рахметова»³ (так характеризовал Федорова Петерсону упомянутый член кружка, наслышанный об удивительном учителе города Богородска), сказал юному радикалу то, что совершенно не согласовывалось с его представлением о сущности передовых убеждений. А главное — прямо и просто, буквально в нескольких фразах, представил ущербность того идеала, на алтарь которого Николай Павлович так мечтал принести свою жизнь. «...Не понимаю, о чем вы хлопочете? По вашим убеждениям, все дело в материальном благосостоянии, и вот ради доставления материального благосостояния другим, которых не знаете и знать не будете, вы

¹ *Петерсон Н.П.* <Из воспоминаний о Федорове> // Н.Ф.Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 132.

² Дело Московской следственной комиссии об учителе Бронницкого уездного училища Николае Петерсоне // ГАРФ. Ф. 272. Оп. 1. Ед. хр. 21. Л. 55–56 об.

³ *Петерсон Н.П.* Из записок бывшего учителя // О Толстом: Международный толстовский альманах. С. 263.

отказываетесь от собственного материального благосостояния, готовы пожертвовать даже жизнью. Но если и тем людям, о которых вы хлопочете, материальное благосостояние так же неважно, как и вам, — о чем же вы хлопочете?»¹ «Начав так беседу, — вспоминал Петерсон, — Н<иколай> Ф<едоров>ч сказал потом, что даже так называемые великие принципы французской революции свидетельствуют о крайнем недомыслии и легкомыслии провозгласивших — “свобода, равенство и братство”, — потому что из свободы следовать своим личным влечениям, исполнять свои прихоти и из завистливого равенства произойдет не братство, а вражда. Нужно искать прежде всего братства, а все прочее (т.е. свобода и равенство) приложится, потому что, почувствовав себя братьями, мы не будем лишать своих братьев свободы, поднявшись же над своими братьями, мы и их поднимем до себя. Затем Н<иколай> Ф<едоров>ч припомнил, что Руссо говорит, будто все люди рождаются свободными. — Но на что свободными, — спрашивает Н<иколай> Ф<едоров>ч, — на то, чтобы умереть? — Новорожденный без забот о нем непременно должен умереть; а всякая о нас забота налагает на нас обязанность в отношении заботящихся о нас, делает нас несвободными в отношении наших близких»².

Когда читаешь эти строки, поражаешься, насколько близко все сказанное Федоровым Петерсону размышлениям самого Достоевского. Еще в «Зимних заметках о летних впечатлениях» (1862–1863), разбирая тот же революционный лозунг: «Liberté, égalité, fraternité», которого годом позднее критически коснется Федоров в разговоре с юным иштутинцем, писатель обличает и секулярный идеал свободы, легко вырождающейся в произвол, и иллюзорное равенство, и братство, насаждаемое насильем и кровью: «...Негде взять братства, коли его нет в действительности. <...> Чтобы сделать рагу из зайца, надо прежде всего зайца. Но зайца не имеется, то есть не имеется природы, способной к братству, природы, верующей в братство, которую само собою тянет на братство» (5; 79, 81). А в 1870-е гг. не раз будет повторять аксиому: «Были бы братья, будет и братство» — «Если же нет братьев, то никаким “учреждением” не получите братства. Что толку поставить “учреждение” и написать на нем: “Liberté, égalité, fraternité”? Ровно никакого толку не добьетесь тут “учреждением”, так что придется — необходимо, неминуемо придется — присовокупить к трем “учредительным” словечкам четвертое: “ou la mort”, “fraternité ou la mort”, — и пойдут братья откалывать головы братьям, чтоб получить чрез “гражданское учреждение” братство» (26; 167).

¹ Петерсон Н.П. <Из воспоминаний о Федорове> // Н.Ф.Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 133.

² Там же.

Фактически Федоров высказал Петерсону то самое убеждение, которое углублялось и развивалось на протяжении всего зрелого творчества Достоевского: что рай на земле невозможен при сохранении нынешней, противоречивой и смертной природы людей, что «зло таится в человечестве глубже, нежели предполагают лекаря-социалисты» (25; 201), что социальные реформы недостаточны, если не будет целостного преображения человека, и нравственного, и физического, изымающего жало греха и смерти из его естества. Перед юношей предстала иная, высшая логика, логика любви и печалования, в которой «вопрос о богатстве и бедности» уже не был верховным и главным вопросом, уступая место другому, всеобъемлющему, нудящему к ответу вопросу — «вопросу о жизни и смерти», а вопрос «почему сущее существует?» отступал перед бьющимся в сердце вопросом «почему живущие страдают и умирают»¹. Федоров говорил Петерсону о том, «что мы не обречены на бессмысленное существование, а затем и на бесследное исчезновение, что наша цель — всеобщее воскрешение, восстановление всего погибшего и жизнь бессмертная»². Шестидесятнику, «не сомневавшемуся тогда, что все произошло само собою, путем эволюции»³, философ дал такое толкование эволюционного процесса и места и роли в нем человека, которое впоследствии поставит учение «всеобщего дела» фундаментом активно-эволюционной, ноосферной мысли XX века (В.И.Вернадский, П.Тейяр де Шарден). Он заговорил о человеке как вершине природно-космической эволюции, как существе, в котором воссияла божественная искра сознания, призванная принести много плода. «...Человек — носитель разума — не может не сознавать бессмыслицы создания для того, чтобы созданное было разрушено. <...> Человек — существо не разумное только, но и чувствующее, а также и способное к действию; человек не только сознает бессмыслицу создания для разрушения созданного, но и чувствует боль разрушения, страдает от потери близких. Куда же он направит свою деятельность, если не на избавление от претерпеваемых им страданий», если не на «сохранение своего существования», на «восстановление тех, без которых его собственное существование становится горестным и теряет всякий смысл»⁴. Стать сознательно-творческим орудием блага, борцом с энтропийными силами бытия, вести всю природу к ее одухотворению и преображению — так понимал Федоров долг человека в мире.

¹ *Петерсон Н.П.* <Из воспоминаний о Федорове> // Н.Ф.Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 135, 136.

² Там же. С. 133–134.

³ Там же. С. 134.

⁴ Там же. С. 134.

«Перерождение убеждений», совершившееся в Петерсоне после первой беседы с мыслителем, — совершилось мгновенно, почти по-евангельски. «Не разрушение и смерть, а жизнь бесконечную проповедовал Николай Федорович, и я отвернулся от прежней своей деятельности»¹. Савл обратился в Павла. Ишутинец Николай Петерсон навсегда оставляет революционную пропаганду, становится преданным учеником и последователем мыслителя. Пытается и своих товарищей обратить к новым идеям, даже знакомит Федорова с тремя членами ишутинского кружка — Д.А.Юрасовым, М.Н.Загигаловым и П.Д.Ермоловым, надеясь, что тот сможет повлиять на их взгляды и убедит их «отстать от своих заблуждений и приняться за действительное дело»².

Самый переход от социалистических и атеистических убеждений к учению глубоко религиозному, основанному на идее обожения, преображения мира и человека, на чаянии «воскресения мертвых и жизни будущего века», лишь на первый, скользкий взгляд мог показаться нелогичным и странным. Более того, он совершенно укладывался в логику Достоевского, фактически подтверждая будущие его размышления в «Бесах», «Подростке», «Дневнике писателя» о нигилизме и атеизме как о той низшей, последней ступени отрицания, с которой начинается... восхождение к вере, причем к вере истинной, совершеннолетней, сознательной. «Нигилисты — это в сущности были мы, вечные искатели высшей идеи» (16; 53), — говорит Версилов Аркадию в подготовительных материалах к «Подростку». Для Достоевского русский нигилизм 1860-х гг. рожден тоской по идеалу, жаждой всей правды и всего смысла, нежеланием примириться на всякого рода «пищеварительных философиях». В стремлении шестидесятников к обновлению жизни, не раз подчеркивал он, было много искренней и горячей веры, было сердечное боление за всех и несомненный религиозный пафос. Самый их поиск спасения вне Бога и вне церкви не в последнюю очередь объяснялся оторванностью христианства от мира, оторванностью, которую впоследствии пыталась преодолеть религиозно-философская мысль рубежа XIX–XX вв., ища плодотворного взаимодействия христианства со всей сферой человеческого творчества, науки, искусства, общественной жизни. Для шестидесятников, в сущности тех же «русских мальчиков», бившихся над вопросом «есть ли Бог, есть ли бессмертие?» (вспомним свидетельство Тургенева о Белинском, заявившем однажды ему «с горьким упреком»: «Мы не решили еще вопроса о сущест-

¹ Петерсон Н.П. Автобиография // НИОР РГБ. Ф. 657. К. 11. Ед. хр. 5. Л. 8.

² Дело Московской следственной комиссии об учителе Бронницкого уездного училища Николае Петерсоне // ГАРФ. Ф. 272. Оп. 1. Ед. хр. 21. Л. 57.

вовании Бога, а вы хотите есть!»¹ — а ведь шестидесятые годы были полны тем же пафосом), этот спасительный путь еще не был дан. Традиционное же разведение христианства и исторического строительства, христианства и общественной, государственной жизни в духе «кесарево — кесарю, Божие — Богу» и приводило «русских мальчиков», жаждавших не просто знания истины, но и осуществления ее, вопрошавших даже не «Кто виноват?», а именно «Что делать?», к отвержению христианства, к проповеди «разумного эгоизма», а потом — и к сознательному, порой грубому, нигилизму.

Петерсон в своих революционно-социалистических увлечениях, разумеется, не дошел до подобных крайностей; его главный пафос — служение ближнему, и для этого он готов был отказаться от материальных благ, пожертвовать собой, вероятно, даже пойти на костер. Потому-то с такой надеждой и пришел к Федорову, который, как о нем рассказывали, жил аскетом, не признавал никакой собственности и все жалованье раздавал нуждающимся. Но аскеза Федорова была во имя идеи всеобъемлющей и абсолютной, во имя богочеловеческого дела «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (I, 401), — дела, в котором призван участвовать весь род человеческий и где найдут применение все его силы, умения, способности. Федоровское понимание христианства как раз и разрешало то главное противоречие, над которым бились «русские мальчишки» в век девятнадцатый и которое заставляло мучительно вопрошать:

И в праве ли или не в праве к счастью
Стремиться здесь, средь мира человек.
Он, созданный ему безвестной властью,
Он, мучимый страданьем целый век?

В пещере ль жизнь, в пустыне ль примиренье?
Вопросы те уже ль не решены?

(И.С.Аксаков. «После 1848 года»)

Впоследствии, уже в пору зрелости, Петерсон будет писать, что только в христианстве, воспринятом активно и творчески, ставшем «делом спасения от смерти», — единственный по-настоящему реальный путь преодоления в молодом поколении безверия, индивидуализма и нигилизма, разрешения конфликта «отцов и детей». Пережив и перерастая опыт шестидесятников, цenia пафос делания, «невозможность удовлетвориться заботой лишь о себе и даже заботиться только

¹ *Тургенев И.С.* Воспоминания о Белинском // *Тургенев И.С.* Полн. собр. соч. и писем: В 28 т. Т 14. М.; Л., 1967. С. 29.

о близких нам»¹, жажду «общечеловеческой солидарности», свойственные демократической молодежи, он в то же время стремился восполнить изъяны выдвигаемого ими общественного и нравственного идеала. Вслед за Федоровым утверждал, что корни зла не в несовершенном социальном строе, а в самом природном порядке вещей, основанном на борьбе особой, вытеснении, смерти. Писал о человеке как венце эволюции, призванном направлять ее в соответствии с высочайшим религиозным идеалом. Соглашаясь с выдвигаемой «реалистами» апологией науки, призывал расширить ее задачи и границы, указывал на необходимость ориентации ее на «дело жизни», на преодоление смертоносных, разрушительных сил как во внешнем мире, так и в природе самого человека. «Природа не храм, а мастерская, и человек в ней работник, — отвечал он известной декларации Базарова, — но этот работник должен же что-нибудь создать, и не может работа его оставаться всегда бесплодной, и природа не на веки же вечные должна остаться мастерскою?!.. И храм, пока он не создан, а лишь создается, тоже еще не храм, а лишь мастерская; так и природа — мастерская, заключающая в себе все необходимое для создания из нее храма, а человек — работник в ней, созидающий храм...»².

В 1866 г. после выстрела Д.В.Каракозова в императора Александра II Петерсон, как бывший член ишутинского кружка, был арестован и приговорен к шестимесячному заключению, с учетом времени, проведенного под следствием). Выходит он из Петропавловской крепости 2 декабря 1866 г., а в конце лета 1867 г. получает место помощника библиотекаря Чертковской библиотеки в Москве. Здесь он много общается с П.И.Бартеневым, переписывает документы для журнала «Русский архив», держит корректуры «Войны и мира» Л.Н.Толстого. В 1869 г., передав свое место в библиотеке Н.Ф.Федорову, начинает служить по судебной части: сначала в г. Спасске Тамбовской губернии — секретарем съезда мировых судей, затем с 1870 по 1891 г. в г. Керенске Пензенской губернии (ныне — г. Вадинск Пензенской области) в той же должности. В 1873 г. принимает на себя заботы о Керенской Публичной библиотеке, открытой в городе в 1865 г. по инициативе керенского уездного врача Х.И.Чудновского на добровольные пожертвования (необходимость пополнять книжное собрание библиотеки стала одним из внешних поводов того самого обращения Петерсона к Достоевскому, которое вызвало знаменитое письмо последнего от 24 марта 1878 г.). Вместе с Н.Ф.Федоровым, приехавшим к ученику летом, иногда и на Пасху, а в 1874 г. проводшим в

¹ *Петерсон Н.П.* Н.Ф.Федоров и его книга «Философия общего дела» в противоположность учению Л.Н.Толстого «о непротивлении» и другим идеям нашего времени. Верный, 1912. С. 46.

² Там же. С. 59.

Керенске более полугода, ведет сбор материалов по истории Керенского края, закладывая основу местного отечествоведения¹.

Интерес Петерсона к творчеству Достоевского, в том числе к публицистике, «Дневнику писателя», в 1870-е гг. устойчив и постоянен. Бывший ишутинец много размышляет над изысками революционного, насильственного пути, все сильнее утверждает в необходимости внести в общественное строительство религиозный идеал. И потому ему особенно близка проблематика Достоевского, в свое время также прошедшего через «перерождение убеждений», его анализ природы «нигилизма». Близка заветная мечта писателя о «всеединении», его вера в «братство людей, во всепримирение народов», в «обновление людей на истинных началах Христовых» (23; 49–50), глубокая убежденность в том, что при отсутствии «высшей идеи существования», «при потере идеи о бессмертии» человеческая жизнь и история обесмысливаются, «ибо только с верой в свое бессмертие человек постигает всю разумную цель свою на земле» (24; 47–49). Свои мысли Николай Павлович в те годы внутренне соотносит с мыслями Достоевского, находя у последнего много общего с Федоровым, главным своим учителем. В корреспонденциях, направляемых из Керенска в редакцию «Справочного листка района Моршанско-Сызранской железной дороги», он высказывается по вопросам судопроизводства — в духе, близком Достоевскому, который в 1876 г. в «Дневнике писателя» неоднократно касался института адвокатуры и суда присяжных. Подобно Достоевскому Петерсон не любил адвокатов: «Если дело правое, — незачем нанимать адвокатов. Адвокат — это нанятая совесть. Недаром наш народ так не любит “адвокатов”»², — вспоминал позднее его верненский сослуживец Е.Войцеховский). Как для Достоевского, как и для Федорова, суд для Петерсона далеко не был лишь юридической инстанцией, но приобретал значение нравственное, религиозное. Задача суда, подчеркивал он, не только осудить преступника, но и понять причины, вызвавшие преступление, понять причины, вообще вызывающие возникновение преступлений и, как сказано в одной из совместных статей учителя и ученика, вести «к такому умиротворению, которое устранит необходимость суда и осуждения» (III, 189).

¹ Подробнее см.: *Гачева А.Г.* Н.Ф.Федоров — философ и деятель отечествоведения // На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903). М., 2004. С. 220–251.

² *Войцеховский Е.* Воспоминания о Н.П.Петерсоне // НИОР РГБ. Ф. 657. К. 11. Ед. хр. 5. Л. 4 об.

В черновой редакции воспоминаний Петерсона читаем: «Желая сделать известным учение Николая Федоровича, я писал иногда Ф.М.Достоевскому и кое-что из моих писем он помещал в своем “Дневнике писателя”»¹. Собственно говоря, известен только один печатный отклик Достоевского на обращение к нему Петерсона — в мартовском номере «Дневника писателя» за 1876 г. в главе «Обособление». Поводом к этому первому обращению Петерсона к Достоевскому послужило отклонение редакцией «Справочного листка района Моршанско-Сызранской железной дороги» статьи публициста, являвшейся продолжением его выступления на страницах газеты по вопросу о причинах пьянства в народе. Этот вопрос Петерсон рассматривал в «федоровской оптике», стремился в его решении идти дальше расхожих объяснений, возводил его к вопросу о цели и смысле жизни, к проблеме «небратства», розни и борьбы, царящих в человеческом обществе. В первой статье, помещенной в № 20 «Справочного листка...» за 1876 г., демонстрируя живые примеры духовных сил, таящихся в народе, говоря о «жажде общения с своими ближними» как коренном свойстве человеческой природы, публицист стремился подвести читателя к мысли о том, куда, на какое великое дело следует направить эту силу и как реализовать жажду общения с ближними, которая, не находя созидательного выхода, топится в вине, выплескивается в беспробудном пьянстве. Петерсон использовал здесь излюбленный Федоровым метод наведения: читатель должен сам додуматься до ответа, прийти к единственно верному решению.

Редакция «Справочного листка...» напечатала статью Петерсона с полемической репликой, заметив, что, коль скоро ее автор так печется о единении людей, ему следует обратить внимание на «русские рабочие артели, немецкие корпорации, французские ассоциации, английские и американские кооперации, разные торговые, промышленные, научные и технические товарищества и общества», развитие которых и может стать действенным средством против распространения пьянства в народе². Данная редакционная реплика и послужила толчком к написанию второй статьи Петерсона, в которой он подверг резкой критике эти «ассоциации, корпорации, торговые и другие всякие товарищества», видя в них создания капитализирующегося и утилитарного общества, примеры псевдоединства, основанного не на доверии и любви, а «на чувстве страха за свое существование или же на желании получить барыш, выгоду, пользу, хотя бы и на счет ближнего». «Устройство надежного контроля каждого за всеми и всех за каждым — попросту, поголовного шпионства из боязни, как бы кто не

¹ НИОР РГБ. Ф. 657. К. 5. Ед. хр. 12. Л. 14 об.

² Справочный листок района Моршанско-Сызранской железной дороги. 25 января 1876, № 20.

надул кого» — такова, по убеждению Петерсона, оборотная сторона секулярных союзов¹, и им может и должно быть противопоставлено истинное единство, созидаемое под сению Церкви Христовой, которая «с самого основания своего имела своею задачею воспитание в людях чувства общения» и должна была «вести людей к миру, взаимной любви, единомыслию, заботе друг от друге»².

Насколько мог, Петерсон проводил в своей статье мысль Федорова об активном христианстве, которое должно быть не только исповеданием веры, но и осуществлением чаемого, писал о необходимости «соединения молитвы и веры с делом». Намекал он и на объем того дела, которое предстоит христианскому человечеству и возглавить которое призвана церковь: не только исполнение нравственных заповедей, но и «изучение мира во всех отношениях» и осуществление тех условий, при которых станет возможным «мир всего мира» (IV, 505–506).

Когда редакция «Справочного листка...» отказалась напечатать вторую статью Петерсона, Николай Павлович написал Достоевскому, приложив к своему письму от 6 марта 1876 г. текст неопубликованной статьи, а также вырезку из того номера «Справочного листка...», где была помещена первая его статья³. Решение обратиться к Достоев-

¹ Следует отметить, что критика Петерсона в адрес «артелей, ассоциаций, коопераций» как мнимых, несовершенных форм общности основывалась не только на идеях Федорова, выдвигавшего в противовес этим секулярным союзам образ общества «по типу Троицы», но и — методом от противного — на опыте иштугинского кружка, одним из основных направлений деятельности которого было создание производственных товариществ и ассоциаций с целью показать народу преимущества социалистического общежития: так, иштугинцы организовали женскую швейную мастерскую в Москве, переплетное товарищество, предпринимали попытки к тому, чтобы устроить на артельных началах чугуноплавильный завод и ватную фабрику (см.: *Виленская Э.С.* Производительные ассоциации в России в середине 60-х годов XIX века (из истории иштугинской организации) // Исторические записки. Т. 68. М., 1961. С. 51–80). Характерно, что создавая открытые, легальные ассоциации, члены кружка в то же время сформировали тайное общество, внутри которого пытались создать конспиративную группу «Ад», предназначенную в том числе и для борьбы с предателями и провокаторами в собственных рядах (в известном смысле то самое «поголовное шпионство», о котором пишет Петерсон).

² *Петерсон Н.П.* Письмо в редакцию «Справочного листка района Моршанско-Сызранской железной дороги» (IV, 503–504; в данном томе собрания сочинений Н.Ф.Федорова в разделе «Приложение») опубликованы и другие тексты, имеющие отношение к истории знакомства Достоевского с учением «всеобщего дела»: публикация А.Г.Гачевой и Б.Н.Тихомирова).

³ Эти материалы, подготовленные Б.Н.Тихомировым, см.: IV, 501–506.

скому, внешне мотивированное обещанием последнего в объявлении о подписке на «Дневник писателя» давать «отчет о виденном, слышанном и прочитанном» (22; 136, 356), вероятно, не в последнюю очередь было связано и с тем, что для Достоевского проблема «народного пьянства» была одной из больных тем. К ней он обращался еще в «Дневнике писателя» за 1873 г., подчеркивая катастрофические последствия, которые может иметь в ближайшем будущем все увеличивающаяся «наклонность народа к пьянству», и в то же время уповая на то, что русский народ «найдет в себе охранительную силу, которую всегда находил; найдет в себе начала, охраняющие и спасающие <...>. Не захочет он сам кабака; захочет труда и порядка, захочет чести, а не кабака!..» (21; 94–105). Эта же тема возникла и в январском номере «Дневника писателя» за 1876 г.: глава «Мальчик с ручкой» — картины пьянства «шайки халатников», «их голодных и битых жен», спаивания, ради забавы, детей, просящих целыми днями копейки на водку родителям; глава «Российское общество покровительства животным...» — рассуждения о губительности «зелена-вина»: «иссыкает народная сила, глохнет источник будущих богатств, беднеет ум и развитие», картина пожара в одном из сел — мужики, бросивши горящую церковь, спасают кабак за бочонок водки, обещанный целовальником: «Церковь сгорела, а кабак отстояли» (22; 29). И снова — поиск спасительных средств против «отравления целого поколения вином», основанный на горячей вере, «что все наши девяносто миллионов русских (или там сколько их тогда народится) будут все когда-нибудь образованы, очеловечены и счастливы» (22; 13–14, 29–31).

Статьи молодого публициста, одушевленные надеждой на духовное отрезвление народа и общества, на возможность истинного братски-любовного единения людей, не оставили Достоевского равнодушным. Фрагмент второй статьи, где речь шла об «ассоциациях» и «кооперациях» с их принципом «контроля» и «шпионства друг за другом», пришедшихся ко двору у «наших более образованных западных соседей», но плохо прививающихся в России (ибо в русских людях «еще много расположения, веры друг к другу», в них «еще действует с некоторой силой то чувство единения, без которого человеческие общества существовать не могут» — IV, 503, 504), он поместил в мартовском номере «Дневника писателя» за 1876 г. в главке «Обособление», встроив его в свои размышления о всеобщем «уединении» и розни, царствующих в современной жизни, об утрате духовной и культурной преемственности, об отсутствии всякого нравственного соглашения между людьми. После цитаты шел следующий отзыв об авторе: «Все это молодо, свежо, теоретично, непрактично, но в принципе совершенно верно и написано не только искренно, но и с страданием и болением» (22; 82). А затем, согласившись с мыслями Петерсона об ассоциациях, писатель не преминул несколько его и

поддеть, заметив, что у «почтенного автора», «хлопочущего об истинном единении людей», он «нашел чрезвычайно тоже “обособленный” в своем роде размах» и что в некотором смысле «не статья одна, а и сам уже автор ее как бы подтверждает» «мысль об “обособлении” единиц и чрезвычайном, так сказать, химическом разложении нашего общества на составные его начала, наступившем вдруг в наше время» (22; 83).

«“Обособленный” в своем роде размах» Достоевский, по его словам, нашел в тех частях рукописи, которые приводит он «не рискнул». Если обратиться к тексту статьи, станет понятным, что это те места, где речь идет о назначении церкви как водительницы человеческого рода к единству и о несоответствии нынешней церкви и нынешних христиан этой великой задаче:

«Церковь с самого основания своего имела своею задачею воспитание в людях чувства общения; все церковно-общественные службы имеют одну цель — вести людей к миру, взаимной любви, единомыслию, заботе друг о друге; во время литургии церковь причащает всех одним телом и единою кровию Христа Спасителя Нашего и тем желает сделать нас как бы одним человеком. Но вследствие противоположности этого идеала всему, что совершалось и до сих пор совершается в Жизни человеческой, большинство людей до сих пор не в состоянии было уразуметь этот идеал; большинство до сих пор полагает всю суть христианства в предписаниях добро творить ненавидящим, благословлять клянущих; но и на эти правила нравственности большинство смотрит как на что-то невозможное, не применимое в практической и общественной жизни человека; поэтому призывы церкви перестали ныне действовать на людей, вера обратилась во что-то внешнее, в форму, обряд, почти без признаков духа жизни; перестали даже думать, чтобы вера могла иметь какое-либо действительное участие в жизни; церковь уже не заботится ни о бедных, ни о больных, ни о просвещении своих сочленов; все это она считает вполне посторонним для себя делом; молясь о чем-либо, она не считает себя обязанною и прилагать усилия к достижению того, о чем молится; помолвишись, она считает свое дело сделанным; тогда как не обязывает ли молитва к тому, чтобы молящийся приложил все свои силы к достижению того, о чем молится, как покаяние не обязывает ли к употреблению всех своих сил к оставлению греха; а потому молясь о мире всего мира, не должна ли церковь и в особенности непосредственные служители ее позаботиться, чтобы этот мир действительно водворился в мире; молясь о избавлении нам скорби, гнева и нужды, о благорастворении воздуха, избытии плодов земных и проч., не должна ли церковь позаботиться о достижении всего этого, и тогда церковь делается центром соединения людей не только в видах благотворительности, но и в видах изучения мира во всех отношениях, как нравственном (историческом в обширном смысле), так и физическом; потому что только молитвою, соединенною с самым тщательным и подробным изучением мира во всех отношениях, может быть пролит

свет, просвещающий всех и избавляющий мир от всех зол (и тогда приход, быть прихожанином известного прихода получит опять свое значение, теперь же эти слова потеряли всякий почти смысл), — одна же молитва без приложения собственных усилий к достижению того, о чем молимся, то же, что покаяние без намерения исправиться. Возможно ли, помолвившись об изобилии плодов земных, оставить поля необработанными; если же нет, то на церкви лежит обязанность, вознося молитвы о избавитися нам скорби, гнева и нужды, о благорастворении воздуха, об изобилии плодов земных, о мире всего мира, о соединении всех и проч., — изучить все те условия, созданные не иным кем, но Богом, в которых поставлена жизнь человеческая и от сопоставления которых зависит как избавление наше от всех зол, так и приобретение необходимых нам благ душевных и телесных. И такое изучение послужит, кроме того, к познанию и прославлению Вседержителя, избавит людей от безбожия, сняв с него покров якобы науки. Такое изучение, само собою, обязательно для всякого христианина, для всякого члена церкви; следовательно, при таком взгляде на предмет упразднится вопрос, разрешение которого поглощает столько сил, вопрос об обязательности образования; этим же разрешается и вопрос о сокращении приходов в видах улучшения быта духовенства, рядом с которым идет открытие учительских семинарий; вопрос, собственно говоря, для христианина невозможный и свидетельствующий лишь о том, что духовенство наше, эти естественные учителя народа, эти печальники и во всем помощники своей паствы, не исполняют своего назначения; они забыли апостола Павла, который, боясь быть для кого-либо в тягость, не хотел принимать для себя приношений верующих, делавшихся ими с радостью, употреблял эти приношения на бедных, а сам питался трудами рук своих. Духовенство забыло этот высокий пример и подняло жалобы на свою необеспеченность, жалобы, более всего осуждающие само духовенство, потому что они свидетельствуют, что духовенство не исполняет своего долга, не ищет царствия Божия и правды Его, иначе все остальное, по слову Спасителя, приложилось бы к тому» (IV, 504–505).

Я намеренно даю здесь такую большую цитату. Дело в том, что текст, который писатель «не рискнул» привести и в котором нашел «до того обособленный» размах, «что даже редко и встречается» (22; 83), равно как и другие части статьи Петерсона, обнаруживают, при ближайшем и непредвзятом рассмотрении, целый ряд параллелей и перекличек... с текстами самого Достоевского — и с теми, которые уже вышли из-под его пера, и с теми, которым выйти еще предстояло. Вот, например, утверждение Петерсона, что в основу гармоничного общественного устройства должно быть положено «чувство общения, взаимной любви, всеобщего единения»: при таком *нравственном* союзе людей «общество будет как один человек» и «все, что бы ни сделал каждый отдельный член общества, будет одинаково на пользу как ему, так и всему обществу, и тогда действия каждого отдельного

человека сами по себе будут вполне соответствовать высшим понятиям о долге, нравственности и т.д.» (IV, 504). Параллелей у Достоевского можно найти в избытке — вот хотя бы знаменитое рассуждение из «Дневника писателя» 1877 г.: «...что такое в нынешнем образованном мире равенство? Ревнивое наблюдение друг за другом, чванство и зависть: “Он умен, он Шекспир, он тщеславится своим талантом; унижить его, истребить его”. Между тем настоящее равенство говорит: “Какое мне дело, что ты талантливее меня, умнее меня, красивее меня? Напротив, я этому радуюсь, потому что люблю тебя. Но хоть я и ничтожнее тебя, но как человека я уважаю себя, и ты знаешь это, и сам уважаешь меня, а твоим уважением я счастлив. Если ты, по твоим способностям, приносишь в сто раз больше пользы мне и всем, чем я тебе, то я за это благословляю тебя, дивлюсь тебе и благодарю тебя, и вовсе не ставлю моего удивления к тебе себе в стыд; напротив, счастлив тем, что тебе благодарен, и если работаю на тебя и на всех, по мере моих слабых способностей, то вовсе не для того, чтоб сквитаться с тобой, а потому, что люблю вас всех”. Если так будут говорить все люди, то, уж конечно, они станут и братьями, и не из одной только экономической пользы, а от полноты радостной жизни, от полноты любви» (25; 62–63). Находит соответствие у Достоевского и петерсоновское определение церкви как средоточия подлинного, благого единства людей, основы истинного общественного их устройства — достаточно вспомнить главку «Утопическое понимание истории» из июньского выпуска «Дневника писателя» за 1876 г., где Достоевский определяет задачу «нашего православия» как всеслужение человечеству, стремление к «братству людей», к «всепримирению народов», к «обновлению людей на истинных началах Христовых» (23; 47, 50). Что же касается поднятой Петерсоном проблемы несоответствия внешней и внутренней политики европейских христианских государств принципам евангельской нравственности («взаимные отношения народов характеризуются вооруженным миром, проливаемым кровопролитными схватками, внутренняя же их жизнь — бесконечною борьбою партий» — IV, 503), — то уже в следующем, майском номере «Дневника писателя» за тот же 1876 г. Достоевский вступит в полемику с Б.Н.Чичериным, утверждавшим, что этический закон неприменим к политической сфере, и в противовес «бентамовскому принципу утилитарности», в противовес политике корыстолюбивой, безнравственной выдвинет идею «христианской политики», полагающей в свою основу тот же евангельский закон, на котором строится духовное возрастание личности, осуществляющей в отношениях государств и народов заповедь единения и любви.

Наконец, о петерсоновском упреке духовенству, оправдывающему неисполнение пастырского долга малым денежным содержанием... В периодической печати 1860–1870-х гг. регулярно появлялись мате-

риалы о плохом материальном положении духовенства, особенно сельского; печатались письма самих священников с жалобами на скудость средств к существованию. Позиция Петерсона по этому вопросу опять-таки совпадала с позицией самого Достоевского, прямо переключаясь с его заявлением в январском номере «Дневника писателя» за 1876 г.: «Публиковались пренеприятные факты о том, что находились законоучители, которые, целыми десятками и сплошь, бросали школы и не хотели в них учить без прибавки жалованья. Бесспорно — “трудящийся достоин платы”, но этот вечный ной о прибавке жалованья режет, наконец, ухо и мучает сердце. Газеты наши берут сторону ноющих, да и я, конечно, тоже; но как-то все мечтается притом о тех древних подвижниках и проповедниках Евангелия, которые ходили наги и босы, претерпевали побои и страдания и проповедовали Христа без прибавки жалованья. О, я не идеалист, я слишком понимаю, что ныне времена наступили не те; но не отраднo ли было бы услышать, что духовным просветителям нашим прибавилось хоть капельку доброго духу еще и до прибавки жалованья?» (22; 23–24). Другое дело, что, при тождестве позиции, тон высказываний Достоевского и Петерсона был далеко не одинаков. Достоевский в своей оценке жалоб духовного сословия не столь категоричен, он прекрасно понимает сложность положения низшего духовенства и далек от абсолютизации своих выводов: «Повторяю, пусть не обижаются: все отлично знают, что в среде нашего священства не иссякает дух и есть горячие деятели» (22; 24). Петерсон же, напротив, подчеркнуто безапелляционен, он поучает и обличает, не делая никаких скидок ни на время, ни на обстоятельства. Столь же безапелляционно и резко звучат и некоторые прямые высказывания публициста в адрес церкви: «...церковь уже не заботится ни о бедных, ни о больных, ни о просвещении своих сочленов» (IV, 505). Так что, возможно, не столько содержание статьи Петерсона, сколько присущая ей непримиримость и резкость суждений послужили Достоевскому основанием для обвинения ее автора в размахе «до того обособленном, что даже редко и встречается» (22; 83). Недаром же в подготовительных материалах к апрельскому номеру «Дневника писателя» он отмечает: «О Петерсоне (резкие требования) и т.д.» (22; 163).

Примечателен факт, отмеченный комментаторами академического «Полного собрания сочинений» Ф.М.Достоевского. В набросках мартовского номера «Дневника...» за 1876 г. и записных тетрадах 1875–1876 гг. несколько раз упоминается Калика Иванище, персонаж былины «Илья Муромец и Идолище». По сюжету былины, Иванище совершает паломничество в Царьград и, придя в город, всюду встречает поругание христианства. Он поклоняется святыням, совершает все необходимые обряды и возвращается домой, так ни разу и не заступившись за Христову веру. По дороге встречает Илью Муромца, рас-

сказывает ему о своем путешествии, и тот, похвалив богатыря за благочестие, упрекает его за безразличие к долгу защиты христианства (см.: 22, 398). Две эти духовные позиции — Ильи Муромца и Иванища — как раз и встают в сознании Достоевского, когда он обращается к статье Петерсона, сетовавшего на то, что «вера обратилась в форму, обряд, почти без признаков духа жизни; перестали даже думать, чтобы вера могла иметь какое-либо действительное участие в жизни» (IV, 505), и призывавшего к вере деятельной и животворящей. Достоевский записывает: «Моршанск, Петерсон. У нас есть люди, ставящие такие положительные требования. Иванище или Илья, г-н Петерсон? Не могу решить этого — но положительные требования» (22; 161).

И еще один любопытный штрих, в свое время указанный С.Г.Семеново¹: на первых страницах романа «Братья Карамазовы», в авторском предисловии, говоря об Алеше Карамазове, своем главном, сокровенном, идеальном герое, Достоевский употребляет то самое словечко «обособление», которым он назвал главку в «Дневнике писателя» 1876 г. и которое тогда применил к Петерсону: «Одно, пожалуй, довольно несомненно: это человек странный, даже чудак. <...> Чудак же в большинстве случаев частность и обособление. Не так ли? Вот если вы не согласитесь с этим последним тезисом и ответите: “Не так” или “не всегда так”, то я, пожалуй, и ободрюсь духом насчет значения героя моего Алексея Федоровича. Ибо не только чудак “не всегда” частность и обособление, а напротив, бывает так, что он-то, пожалуй, и носит в себе иной раз сердцевину целого, а остальные люди его эпохи — все, каким-нибудь наплывным ветром, на время почему-то от него оторвались...» (14; 5). Как видим, *обособление* стоит здесь под знаком плюс, маркируя уже не ситуацию розни и разъединения личностей, а глубинное содержание и задание жизни, которое неизбежно вступает в конфликт с поверхностными, сиюминутными целями, нудящими избывать отпущенное бытием время в хлопотливой, но пустой суете.

А если посмотреть на Петерсона сквозь призму персонажей Достоевского, то к нему как нельзя лучше подходит знаменитая фраза Алеши: «Хочу жить для бессмертия, а половинного компромисса не принимаю» (14; 25). Вся свою жизнь ученик Федорова будет жить для бессмертия, для «высшей идеи существования» — ею одушевится его разносторонняя общественная и публицистическая деятельность в Керенске и Воронеже, Асхабаде и Верном (г. Алма-Ата). И когда судьба свяжет Петерсона с целым рядом деятелей отечественной мысли и культуры: Л.Н.Толстым и Ф.М.Достоевским, П.А.Флоренским и В.В.Розановым, — с упорством и страстностью он будет стре-

¹ Семенова С.Г. Преодоление трагедии: «Вечные вопросы» в литературе. С. 160.

миться увлечь их воскресительными идеями Федорова. Неоднократно будет выступать в периодической печати, рассматривая как животрепещущие вопросы современности (судебный, государственный, земский, вопросы просвещения и школы), так и глобальные проблемы философии, культуры, искусства в новой, необычной оптике, в свете активно-христианского идеала преображения мира и человека, восстановления всех ушедших в небытие. И никогда, даже в годы революционных катаклизмов, даже на пороге конца, не угаснет в нем надежда на «проникновение христианства в жизнь», на то, что «придет, наконец, время, когда *жить* и *быть христианином* будет значить одно, эти выражения будут тождеством»¹.

О своем первом обращении к Достоевскому Петерсон сообщил Федорову только тогда, когда мартовский номер «Дневника писателя» уже вышел в свет. Николай Павлович намеревался отвечать писателю и развить свои тезисы по вопросу об «обособлении»² — эта тема особенно волновала его, адепта учения «всеобщего дела», кроме того, она прямо затрагивалась в посланной Достоевскому статье. Вероятно, и упрек писателя в «“обособленном” в своем роде размахе» тоже сыграл свою роль. Построить свой ответ он решил, отталкиваясь от статьи К.С.Аксакова «О современном человеке», посмертно опубликованной в том же 1876 г. в сборнике «Братская помощь пострадавшим семействам Боснии и Герцеговины». Сам Достоевский упомянул эту статью в февральском номере «Дневника писателя» в связи с вопросом о просвещении народа — комментируя тезис К.С.Аксакова, «что русский народ давно уже “просвещен” и образован», он призвал судить о русском народе по священным его идеалам, «не по тому, чем он есть, а по тому, чем желал бы стать» (22; 43). Вероятно, именно из этого номера «Дневника...» Петерсон и узнал о статье в «Братской помочи...», но сосредоточил свое внимание не столько на затронутым Аксаковым вопросе о русском человеке, сколько на поднятой им проблеме наличного и должного устройства социума. К.С.Аксаков, описывая состояние всеобщего обособления и розни, царствующее в современном человечестве, и критикуя его как безнравственное и безрелигиозное, выдвигал идею христианского общества, соборного единства как высшей и единственной формы истинного бытия личностей, полагая в ее осуществлении задачу истории. «Все мироздание носит на себе печать гармонии и согласия; но природа бессознательна и только намекает на высшее духовное согласие. Весь мир, по слову Божественной истины, не стоит одной души человеческой. Сознательному человеку представляется самому исполнить свободный и пото-

¹ Петерсон Н.П. Письмо к патриарху Тихону, 1918 // РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 1073. Л. 1.

² Н.П.Петерсон — Н.Ф.Федорову. 26 мая 1876 (IV, 574).

му высший подвиг: образовать духовный хор, где утоляется яд личного эгоизма и исцеляется ненасытная всепоглощающая жажда личности — эта жажда греха. Этот подвиг совершается силою и делом любви»¹. Опираясь на статью Аксакова, Петерсон как раз и намеревался более определенно очертить идеал, который мог бы быть реально противопоставлен тенденции «всеобщего обособления», отмеченной Достоевским в мартовском номере «Дневника писателя» за 1876 г. В этой статье публицист увидел прямые переклички с той идеей человеческого многоединства, которую сам он развивал вслед за Федоровым. У философа-славянофила публицист нашел даже противопоставление истинного соборного единения секуляризованным обществам — ассоциациям; а ведь именно на таком противопоставлении строилась его собственная статья, посланная Достоевскому: «Общество, — писал К.С.Аксаков, — <...> в истинном смысле <...> есть такой акт, в котором каждая личность отказывается от своего эгоистического обособления, не из взаимной своей выгоды, как в ассоциации, где, соединяясь в совокупную силу с другими, она сохраняет и даже усиливает свою внутреннюю отдельность, а из того общего начала, которое лежит в душе человека, из той любви, из того братского чувства, которое одно может созидать истинное общество. Общество дает возможность человеку не утратить себя (тогда бы не было общества), но *найти себя* и слышать себя *не в себе*, а в общем союзе и согласии, в общей жизни и в общей любви», в союзе, «невидимый центр которого — в Боге»².

Планируя отвечать автору «Дневника писателя», Петерсон надеялся привлечь к диалогу с Достоевским самого Федорова — в этом он прямо признался своему учителю и старшему другу³. Однако его надежды остались тщетными. Федоров отреагировал на весть об обращении к Достоевскому достаточно сдержанно, что явно обескуражило ученика. «Как мне объяснить Ваше молчание, дорогой друг мой Николай Федорович! Как мне понять, что в своем письме Вы тщательно обходите мое письмо и статейку, посланные к Достоевскому» (IV, 574), — горестно вопрошал он своего друга в письме от 26 мая 1876 г. Федоров и на этот вопрос постарался прямо не отвечать и лишь попросил Петерсона отложить «полемику» с Достоевским до времени его, Федорова, приезда в Керенск⁴. Впрочем, не исключено, что он просил об этой отсрочке, рассчитывая помочь ученику составить ответ Достоевскому. Петерсон же посчитал, что предпринятая им ини-

¹ Аксаков К.С. О современном человеке // Братская помощь пострадавшим семействам Боснии и Герцеговины. М., 1876. С. 255.

² Там же. С. 255, 259.

³ Н.П.Петерсон — Н.Ф.Федорову. Между 3 и 12 июня 1876 (IV, 575).

⁴ Н.Ф.Федоров — Н.П.Петерсону. 1 июня 1876 (IV, 207).

циатива не вызывает энтузиазма у Федорова. «Что же касается моей полемики, — читаем в ответном письме, — то я совсем от нее готов отказаться в виду того, что, по-видимому, она Вам неприятна. Собственно говоря, я и начал свое писание, потому что надеялся Вас вовлечь в необходимость высказаться. Раз это не может удалиться, я молчу»¹.

Вновь Петерсон обратился к Достоевскому спустя полтора года после первой попытки — в декабре 1877 г. Как следует из письма Петерсона Федорову от 29 марта 1878 г., в котором ученик философа кратко сообщал об обстоятельствах своего эпистолярного контакта с писателем, он послал Достоевскому рукопись статьи, излагавшей идеи Федорова, и сопроводительное письмо к ней. Письмо не сохранилось, однако о его содержании можно судить на основании указанного письма Петерсона Федорову от 29 марта: «В письме, при котором послана была рукопись, я сказал, что я, собственно, излагатель мыслей другого, который притом же всегда оставался недоволен моим изложением; несмотря, однако, на это, я все-таки решаюсь — мол — послать свою рукопись, потому что считаю слишком важным то, о чем в ней говорится» (IV, 576).

И рукопись, и письмо были посланы анонимно. Петерсон явно не хотел, чтобы писатель соотнес его нынешнее обращение с тем, которое имело место в марте 1876 г. Даже адресовался он к Достоевскому так, как должен был адресоваться совершенно новый корреспондент: «автору Дневника писателя»², в то время как в первый раз обращался к нему по имени-отчеству: «Милостивый Государь Федор Михайлович!» (IV, 501). Такая конспирация, по всей вероятности, была связана с тем, что Николай Павлович в своем письме снова просил Достоевского откликнуться на присланную рукопись в «Дневнике писателя»³ и должен был опасаться, как бы тот не отклонил просьбу одного и того же лица, которому, к тому же, публично уже отвечал.

Через некоторое время после отправки письма Петерсон выписывает для Керенской публичной библиотеки «все сочинения Достоевского» (IV, 576), однако никаких книг не получает, и это наводит его на мысль, что ни заявка на книги, ни рукопись до Достоевского не дошли (IV, 576). 3 марта 1878 г. он отправляет писателю новое пись-

¹ Н.П.Петерсон — Н.Ф.Федорову. Между 3 и 12 июня 1876 (IV, 575).

² Н.П.Петерсон — Н.Ф.Федорову. 29 марта 1878 (IV, 576).

³ Об этом свидетельствует письмо Ф.М.Достоевского Н.П.Петерсону от 24 марта 1878 г.: «Теперь же о рукописи в декабрьском *неподписанном* письме. В “Дневнике” я не ответил ничего, потому что надеялся разыскать Ваш адрес по книге подписчиков (Керенск, штемпель конверта) и переписаться с Вами лично, но за множеством недосуга и нездоровья откладывал день ото дня» (30(I); 13).

мо, в котором уже полностью называет себя, напоминает о книгах и о ранее посланной рукописи¹. Это обращение Петерсона и вызывает знаменитое письмо Достоевского от 24 марта 1878 г., о котором ниже речь пойдет специально.

Для всякого ученого, пытающегося восстановить историю знакомства Достоевского с идеями Федорова, ключевым является вопрос о том, каким именно было изложение учения о воскрешении, присланное Петерсоном писателю. К сожалению, оригинал петерсоновской рукописи так до сих пор и не разыскан. Однако пролить свет на содержание этой рукописи возможность все же имеется.

Из переписки Петерсона с Федоровым за весну 1878 г. явствует, что у Николая Павловича сохранился текст, с которого писался беловик². Этот экземпляр был отослан им в Москву, и к нему мыслитель сделал свои многочисленные замечания³. Впоследствии данный текст хранился у Федорова. Именно о нем идет речь в федоровском предисловии, предпосланном публикации письма Достоевского в воронежской газете «Дон» (20 июля 1897, № 80): «Вместе с письмом Достоевского нам досталась и небольшая тетрадка — к сожалению, неполная, под заглавием — “Чем должна быть народная школа”, вероятно копия или черновик статейки, о которой говорит Достоевский и выражает полное с ней согласие. А эта статейка начинается вопросом, чем должна быть народная школа, должна ли она требовать вечного подчинения закону слепой природы, по которому последующее поглощает предыдущее, чтобы быть поглощенным в свою очередь, вечного подчинения слепой силе, которая не может созидать, не разрушая, рождать, не умерщвляя; или же народная школа должна требовать подчинения закону Божию, божественной заповеди, по которой последующее должно восстанавливать предыдущее, достигая тем самым и собственного бессмертия, т.е. должно исполнять тот долг воскрешения, о котором говорит Достоевский»⁴.

Итак, мы уже знаем заглавие рукописи, присланной Достоевскому Петерсоном, — «Чем должна быть народная школа?». Копия, по которой в данном случае цитировал Федоров, до нас не дошла. Однако в архиве Петерсона в НИОР РГБ сохранились два черновых автографа под тем же названием⁵. На то, что это ранние черновые варианты той

¹ См. письмо Н.П.Петерсона Н.Ф.Федорову от 29 марта 1878 (IV, 576). Письмо Петерсона Достоевскому от 3 марта 1878 г. не сохранилось.

² Н.П.Петерсон — Н.Ф.Федорову. 8 апреля 1878 (IV, 577).

³ Н.Ф.Федоров — Н.П.Петерсону. 25 апреля 1878 (IV, 208).

⁴ Федоров Н.Ф. Предисловие к изданию письма Ф.М.Достоевского (IV, 7).

⁵ НИОР РГБ. Ф. 657, к. 1. Ед. хр. 3. Опубликовано: IV, 506–513.

самой рукописи, которая посылалась Достоевскому, указывает целый ряд данных. Во-первых, оба текста начинаются именно так, как сообщает Федоров в предисловии к изданию письма Достоевского — с вопроса о том, чем должна быть народная школа и какой закон должна она полагать в основу обучения. Во-вторых, сам Петерсон в письме Федорову от 8 апреля 1878 г. упоминал о наличии у него, помимо текста, с которого писался беловик, еще и другой рукописи, «черновой, всей переправленной и перечеркнутой» (IV, 577). Сохранившиеся в архиве варианты как раз имеют многочисленные зачеркивания и исправления — в них перечеркнуты даже целые страницы. В-третьих, один из двух автографов датирован: на нем стоит дата «11-го ноября 1876 г.» и сделана надпись: «Последняя редакция». Сообщая Федорову о своем обращении к Достоевскому, Петерсон пояснял: «...я послал Достоевскому рукопись, в которой старался изложить то, что было мною написано с Ваших почти слов во Владимире в июле 1876 года»¹. Следовательно, обе редакции заметки относятся к 1876 г. Примечательно и то обстоятельство, что среди всех сохранившихся в архиве Петерсона рукописных статей и заметок это *единственные автографы, относящиеся к 1870-м годам* (основной массив текстов Федорова и Петерсона датируется 1890–1900-ми гг., за исключением писем, которые сохранились и за 1870-е, и за 1880-е гг.). Сам факт их сохранения знаменателен и также косвенно свидетельствует в пользу высказанной здесь гипотезы — для чего было сохранять совершенно неудобочитаемые черновики, притом что наброски большинства других статей Петерсона в его архиве отсутствуют?

Статья «Чем должна быть народная школа?» строилась на основе записей Петерсона, сделанных со слов Федорова еще летом 1876 г. Факт этот без внимания оставаться не должен. Федоров ежегодно проводил в Керенске у Петерсона свой летний отпуск, и учитель и ученик всегда много беседовали на главную тему их жизни. Почему же Петерсон при составлении статьи для Достоевского воспользовался записями почти полуторагодушной давности? Разве Федоров не приезжал в Керенск летом 1877 г.? Похоже, что действительно не приезжал. Вот две важных цитаты. Первая — из нового письма Петерсона Достоевскому от 29 марта 1878 г. (об этом письме я специально буду еще говорить): «*Год тому назад* я имел о нем (Н.Ф.Федорове. — *А.Г.*) известие, он был тогда дежурным чиновником в читальном зале при Румянцевском музее в Москве» (IV, 514; курсив мой. — *А.Г.*). Вторая — из письма Петерсона Федорову от 8 апреля 1878 г., написанного после получения ответа мыслителя на новость о самовольном обращении к Достоевскому его ученика: «Ваше письмо

¹ Н.П.Петерсон — Н.Ф.Федорову. 29 марта 1878 (IV, 576).

имеет для меня слишком большую важность, — оно *возвращает* меня к сношениям с человеком, которому я обязан моим спасением» (IV, 577; курсив мой. — А.Г.). Создается впечатление, что с лета 1876 г. учитель и ученик почти — если не совсем — не общались. К тому же за 1877 г. не сохранилось *ни одного письма* ни Федорова к Петерсону, ни Петерсона к Федорову, притом что письма 1876 и 1878 гг. в собрании Петерсона в НИОР РГБ имеются. Что было причиной такого перерыва? Возможно, какая-то размолвка или иные обстоятельства. Во всяком случае, само решение обратиться к Достоевскому отчасти могло быть внутренне мотивировано для Петерсона именно прервавшимися отношениями с Федоровым — он решил действовать самостоятельно и сделать попытку вынести дорогую ему идею в мир.

Указание на лето 1876 г. важно и в другом отношении. Записи, на основе которых Петерсон составлял свою статью, были сделаны им во Владимире, куда он ездил в первой половине июля 1876 г. по делам службы и куда пригласил приехать и Федорова¹. Встреча учителя и ученика состоялась непосредственно после их краткой переписки по поводу первого обращения Петерсона к Достоевскому. И хотя Петерсон и заверил своего учителя, что от полемики с писателем он готов отказаться, его статью об ассоциациях и отклик на нее Достоевского в «Дневнике писателя» оба, несомненно, должны были обсуждать. Тем более что в своих письмах, предварявших встречу с Федоровым во Владимире, Петерсон писал о накопившихся у него вопросах и буквально умолял своего старшего друга и учителя помочь ему их разрешить: «У меня здесь столько дела, столько сомнений, столько вопросов, разрешить которые только можно при помощи Вашей <...>. Ради Бога, не оставляйте меня без поддержки, не прерывайте со мною Ваших сношений, пишите мне по крайней мере почаще и побольше, чем Вы это делаете; не откажите мне хоть в этой милости. Я знаю, что во мне одно лишь — это искреннее желание всего хорошего, желание, большею частию не достигающее цели, а иногда приводящее совершенно к противоположному, но при Вашем содействии, при Вашей помощи оно может принести больше пользы, чем теперь»²; «Сделайте милость, Николай Федорович, не лишите меня возможности видеть

¹ «Отлично бы было, если бы числа 20 июня Вы приехали бы в Керенск, а к 9-му июля мы вместе бы поехали во Владимир; если Вас не будет в Москве, и я туда не поеду, и мы могли бы ехать во Владимир по Оке из Рязани до Нижнего, а оттуда по железной дороге, или чрез Сызрань по Волге, или каким другим путем» (Н.П.Петерсон — Н.Ф.Федорову. Между 3 и 12 июня 1876 — IV, 575).

² Н.П.Петерсон — Н.Ф.Федорову. 26 мая 1876 (IV, 574).

Вас, говорить с Вами, просить Вас о разрешении моих сомнений, об исправлении моих чаяний и стремлений»¹.

Если мы сопоставим статью Петерсона об ассоциациях и черновики статьи «Чем должна быть народная школа?», составленные на основе летних записей 1876 г., то увидим, что их объединяет тема построения совершенного общества, подлинно христианского социума, вопрос о назначении христианства и церкви в мире. То, что развивал Федоров Петерсону во время их пребывания во Владимире, с одной стороны, углубляло построения его ученика, требовавшего действительного участия веры в жизни людей, а с другой — было ответом на размышления Достоевского о всеобщем обособлении, пронизавшем современную жизнь на всех ее уровнях, когда «всё разбилось и разбивается и даже не на кучки, а уж на единицы» (22; 80). Таким образом, в статье «Чем должна быть народная школа?», посылая которую, Петерсон сделал вид, что впервые обращается к Достоевскому, по сути, был продолжен диалог с писателем, начатый еще в 1876 г.

В статье «Чем должна быть народная школа?» изложение идей Федорова, как позднее и в большинстве других публичных и печатных выступлений учителя и ученика, отталкивалось от конкретной и актуальной в тот момент темы — в данном случае начального образования, проблемы народной школы, — причем вопрос о начальном образовании возводился здесь к вопросу о формировании мировоззрения ребенка, тесно связывался с проблемой религиозно-нравственного воспитания. И это было совсем не случайно. 1870-е гг. продолжили реформы в деле образования, начатые еще в предыдущем десятилетии. 25 мая 1874 г. было издано новое положение о начальных училищах. Открывались новые одноклассные и двухклассные сельские училища. Все большую роль в деле организации и поддержки народных школ, помимо Министерства народного просвещения, играло земство, в конце 1860-х и в 1870-е гг. неоднократно выступавшее с ходатайствами о введении всеобщего обучения. Возникали новые церковно-приходские школы. Вопрос о народной школе, ее просветительских задачах, ее направленности активно обсуждался в печати. И голос Достоевского звучал в этом обсуждении постоянно. В 1873 г. в редактировавшемся им «Гражданине» периодически появлялись статьи по поводу проблем народного просвещения (см.: 21; 440). В «Дневнике писателя» за 1873 г. Достоевский рассуждает о ключевой для школьного образования фигуре учителя («Учитель — это штука тонкая; народный, национальный учитель вырабатывается веками, держится преданиями, бесчисленным опытом» — 21; 52), пишет о том, как много могли бы сделать школьные учителя в деле спа-

¹ Н.П.Петерсон — Н.Ф.Федорову. Между 3 и 12 июня 1876 (IV, 576).

сения народа от «зелена вина». В «Дневнике писателя» 1876–1877 гг. вопрос об основах образования вставал в связи с темой «случайного семейства» (22; 7–8), возникал в повествовании о колонии малолетних преступников (22; 17–24), в рассуждениях Парадоксалиста о Саде, в котором обновится и выправится человечество (23; 95–99)... Достоевский, как ранее Л.Н.Толстой, как деятели народного просвещения Н.И.Ильминский и С.А.Рачинский, выступал за нераздельность воспитания и обучения, писал о необходимости положить во главу угла образовательного процесса религиозно-нравственное просвещение, одушевить знание верой. На той же точке зрения стояли Н.Ф.Федоров и Н.П.Петерсон, для которых вопрос о школьном образовании в 1870-е гг. был не менее актуален и обсуждался ими весьма заинтересованно и живо, что не в последней степени объяснялось и педагогическим прошлым обоих, и той центральной ролью, которая в учении всеобщего дела отводилась воспитанию и школе.

Собственный взгляд на школьный вопрос сформировался у Федорова еще в годы его службы учителем истории и географии в уездных училищах средней России (1854–1868). Сложилась особая система начального преподавания, которая затем неоднократно была излагаема и в общих работах, и в специальных статьях как самого мыслителя, так и его ученика Н.П.Петерсона. На первый план в этой системе выдвигалось воспитание в человеке чувства «родства», и отношение учителя к ученикам было также «родственным», «отеческим», «усыновляющим». Главный упор в процессе обучения делался не на учебники и пособия (их Федоров заменял общей программой, планом), а на самостоятельную работу учеников, на наблюдения и опыты, производимые под руководством наставника. Подчеркивалась важность таких предметов, как история, география, астрономия, формирующих у ребенка целостное представление о мире, причем первые сведения об этих дисциплинах должны были быть получены путем изучения истории родного края, его рельефа, климата, наблюдений звездного неба и т.д. Федоров был убежден: только школа, соединяющая в себе познание, исследование и нравственное воспитание, научающая «любви к родному пепелищу, любви к отеческим гробам», способна дать своим питомцам не сухое, отвлеченное, а родственное, «сердечное» знание, которое никак не может оставаться пассивным, сугубо теоретическим, а ищет себе приложения, поприща благой деятельности.

Впоследствии, когда Федоров уже был библиотекарем, проблемы образования не переставали волновать его. «Оставив школу, я мысленно продолжал в ней службу», — писал Николай Федорович в конце жизни (II, 72). Большую духовную поддержку он оказывал и Петерсону, в прошлом — тоже уездному учителю. Петерсон, увлеченный педагогическими идеями Федорова, собирался осуществить некоторые из них еще в 1865–1866 гг. в Бронницах: начал организацию

при уездном училище музея с различными коллекциями на основе местного материала (археологической, исторической, геологической, энтомологической и др.), чтобы дать возможность учащимся всесторонне изучать историю, природу, культуру родного края, самим участвовать в собирании необходимых сведений; планировал создание школьного огорода, аквариума и скотного двора, на котором трудились бы сами ребята, собирався организовать метеорологические наблюдения¹. Во второй половине 1870-х гг. в Керенске Петерсон курировал устроенную по его инициативе церковно-приходскую школу при Покровской церкви г. Керенска, программа которой была составлена им по мыслям своего старшего друга, стремился воплотить в ее устройстве некоторые федоровские начинания. Неоднократно выступал в печати по вопросам школьного образования. Так, 9 сентября 1875 г. он сообщал Федорову о том, что работает над статьей под заглавием «Церковно-приходская школа»: «Главное содержание этой статьи, без сомнения, Ваши мысли, не знаю, так ли, как должно, мною поняты, но я старался переработать эти мысли, или, лучше сказать, усвоить их» (IV, 571). Посланная Достоевскому статья «Чем должна быть народная школа?» стала еще одной попыткой изложить взгляды Федорова сквозь призму вопроса о школе.

Примечательно, что в феврале — июне 1876 г. в переписке учителя и ученика периодически обсуждаются вопросы, связанные с упомянутой керенской церковно-приходской школой. В письме Федорову, предварявшем их поездку во Владимир, где было записано то, что легло потом в основу статьи «Чем должна быть народная школа?», Петерсон задавал ряд вопросов по поводу своего намерения устроить при школе различные производства: гончарное, валяльное, веревочное, так чтобы школа давала ученикам возможность осваивать элементарные специальности и помогать семье, не отвлекая «от главного, от хлебопашества», чтобы в школе «не только учились, но и жили бы в ней, работали бы в ней». «Я удивляюсь, — писал Николай Павлович, — что на мысль об устройстве при школе, при участии учеников различных производств я напал совершенно случайно, при раздаче разных денежных пособий, которые, делаются ли они безвозврат-

¹ Надо сказать, что инициатива Петерсона была всецело поддержана как образованными жителями Бронниц, так и местной властью — об организации музея было сообщено в губернских ведомостях, в совет музея вошли губернский предводитель дворянства, председатель земской уездной управы, все учителя уездного училища, а также исправник с помощником, который был членом губернского статистического комитета, коллекционером древностей и собирався пожертвовать свои коллекции создаваемому музею (см.: ГАРФ. Ф. 272. Оп. 1. Ед. хр. 21. Л. 63–65 об.). К сожалению, довести свой замысел до конца Петерсон не смог: 28 апреля 1866 г. его арестовали.

но, или же заимобразно, во всяком случае не могут особенно благотворно действовать ни на того, кому даются, ни на того, кто дает; как, по-видимому, ни странно это, но давать почти так же тяжело, как принимать; устройство же различных производств при школе даст возможность множеству людей зарабатывать и таким образом избавит от неприятности — одних брать, а других давать. Я удивляюсь, говорю, что только случай навел меня на мысль об устройстве перечисленных производств, тогда как все устройство школы как бы вело к тому, чтобы в школе той не только учились, но и жили бы в ней, работали бы в ней и т.д. Опять-таки, помню, как часто и сильно я искажал Ваши мысли, как часто и сильно я заблуждался, — я прошу Вас обсудить все, о чем я пишу, и помочь мне, чтобы мое намерение не было из тех, которыми вымощен ад» (IV, 575). Отсюда понятно, что при своей июльской встрече вопрос о школе Федоров и Петерсон стороной обойти не могли, и если первой темой их бесед должен был быть вопрос о преодолении розни и обособления в человечестве, о принципах совершенного единения, то второй темой — вопрос о школе, т.е. в конечном итоге о воспитании в детях потребности этого единения, стремления не к обособлению, а к согласию и общему делу. Обе эти темы и вошли в конечном итоге в статью «Чем должна быть народная школа?».

Статью эту Петерсон начинает с размышлений о том, возможно ли согласить между собой светское и духовное преподавание в школе. Ведь первое основывает «обучение свое на принятом наукою взгляде на явления мировой жизни, полагающем в основу всего законы природы, фатально <...> без вмешательства разумной силы действующие», второе же ставит «в основу всего Закон Божий, во всем противоположный слепому закону природы». В нынешней школе согласности между ними не существует: «и Закон Божий, и светские науки» преподаются «независимо одни от других», картина мира, даваемая естествознанием, не находит точек соприкосновения с мирозерцанием религиозным. Но подобное состояние есть лишь временное. Согласие — и взаимодействие — естественных и церковных дисциплин наступит тогда, когда школа, давая и одновременно углубляя знания о законах природы (законах падшего, несовершенного порядка бытия), будет воспитывать из своих учеников орудие восстановления в мире совершенного «Закона Божия», «высшего порядка вещей» (IV, 506, 510, 511).

Уже в этой небольшой заметке высказывалась принципиальная мысль, которую Федоров неуклонно будет проводить во все последующие годы. Мысль о том, что истинная школа должна быть тесно связана с церковью, «является необходимой ее принадлежностью» (IV, 513). Ведь христианство, и христианство активное, как его понимал Федоров, несет в себе то представление о должном бытии, о цели

и назначении человеческого существования, которое способно согласить все отрасли знания, организовать их в единое действующее целое. Церковь, по убеждению Федорова, призвана стать в полной мере исполнительницей заповеди «Шедше, научите вся языки...», водительницей на дело Божие.

Позднее в 1890-х гг. он будет много писать о христианизации образования в связи с новой волной обсуждения в русской печати вопроса о церковно-приходских школах, единая система которых в царствование Александра III и Николая II создавалась в масштабах всей России. Церковно-приходские школы — одноклассные и двухклассные — открывались тогда как на местные средства приходов, сельских и городских обществ, приходских попечительств и братств, на пожертвования частных лиц и т.д., так и за счет казны, а с 1895 г. развитие церковно-школьного дела перешло под материальную опеку правительства. В конце 1880-х — начале 1890-х гг. стали возникать церковные здания особого типа — так называемые «церкви-школы», в которых часть помещения отводилась для богослужений, а часть — для школы. Поначалу было задумано создавать их прежде всего в районах и селениях, удаленных от своих приходских храмов, для того чтобы их жители — особенно дети, старики и болящие — могли присутствовать на Божественной литургии. Таким путем предполагалось решить сразу две задачи: устройства церкви там, где их еще не существовало, и организации в этих местностях народных школ. Однако вскоре подобные церкви-школы появились и в других местах. Идея церкви-школы своей глубиной и цельностью привлекала многих. «Нельзя не желать, — писал корреспондент Тульских епархиальных ведомостей, обзоряя церкви-школы епархии, — чтобы этот вид школы сделался у нас в сельских приходах господствующим. Это будет венец совершенства церковно-приходской школы. Церковь сама по себе уже есть школа. Но и помещение церковно-приходской школы близ церкви дает самой школе священный характер. Что же сказать о помещении церковно-приходской школы в самой церкви? Во сколько раз возвышается этим духовно-воспитательная сила школы?»¹.

Федоров горячо откликнулся на церковно-общественное движение в поддержку школ-храмов. Выступая за повсеместное строительство церквей-школ по всей России, он возлагал на них широкие образовательные и воспитательные задачи. Неоднократно повторял, что эти школы дадут возможность разрешить и тот предельно острый спор, который не утихал на протяжении всей многолетней кампании устройства церковно-приходских школ, — спор о том, какая школа лучше, полезнее для народа — церковная или земская. Противники церковной школы не раз упрекали ее в тенденциозности, в том, что она

¹ Тульские епархиальные ведомости. Часть неофиц. 1894. № 20. С. 832.

почти не дает естественных знаний, не радеет о серьезном обучении. В свою очередь земской школе ставили в упрек секуляризованный характер преподавания, малую заботу о духовном воспитании детей, непонимание роли христианского элемента в просвещении народа и т.п. Федоров же считал необходимым радикально расширить саму программу церковной школы, включив в нее богатый спектр естественнонаучных дисциплин и другие предметы светской школы, но при этом изменить характер, направленность, дух их преподавания. Школа-церковь, по его убеждению, должна работать в теснейшем взаимодействии со всеми просветительными, научными и культурными учреждениями: библиотеками, музеями, архивами, обсерваториями, лабораториями и т.д., фактически должна вобрать их в себя, обращаясь в единый образовательно-воспитательный комплекс. И при этом — одушевлять деятельность всех входящих в нее учреждений идеалом всеобщего дела. Такая школа и сможет наконец примирить духовное со светским, веру со знанием, создать новый тип образования — образования синтетического, целостного, объемного. Любовно пестуя каждого своего питомца, превращая его в гармоничную, внутренне цельную личность, ориентированную на преображающий, житнетворческий труд, церковь-школа содействует построению истинно христианского общества, в котором не будет уже противоречия между храмовым и внехрамовым.

В случае с храмами-школами особенно отчетливо проявилась характерная черта мышления Федорова: обращаться к действительным явлениям, фактам, событиям и переосмыслять их в перспективе всеенских, онтологических задач и целей, брать уже рожденную жизненную форму и влагать в нее собственное проективное содержание, вливать новое вино в старые мехи. Церкви-школы, как они были задуманы, предназначались лишь для самого первого, начального обучения. Федоров же имел в виду коренную перестройку всей системы образования, на всех ее уровнях вплоть до высшей школы, коррекцию его подходов, принципов, методов, радикальную переориентацию педагогического процесса. И не только о реформе образования здесь шла речь. По мысли философа общего дела, школы-храмы должны принести с собой изменение всего строя жизни, и в этом качестве они становятся в один смысловой и образный ряд с другими проективно-символическими реалиями его учения, такими как кремли и музеи. Строительству школ-храмов, в которых осуществлялось бы оглашение в духе активного христианства мыслитель придавал ключевое значение: проходя через эти этапы, род человеческий готовит из себя орудие, достойное осуществлять в мире Божью волю, приходит «в разум истины», «в меру возраста Христова». Без этих необходимых подготовительных этапов сознание, воспитанное в логике «века сего», не откликнется слову о воскресительном долге.

И вот что еще интересно. Как писал уже после смерти Федорова В.А.Кожевникову Н.П.Петерсон, само название «церковь-школа», вошедшее в обиход в конце 1880-х гг., принадлежало философу всеобщего дела «и неизвестно как вышло в общее употребление»¹. Он предложил его в 1870-е гг., когда ни о каких школах-храмах еще и речи не шло. «Это название имеется в сообщении, которое я посылал Достоевскому, вызвавшем его письмо»², — сообщал ученик Федорова. В черновике статьи «Чем должна быть народная школа?» этого выражения мы не находим — но черновик и не мог быть полностью идентичен беловику. А суть того, что влагал Федоров в понятие «школы-храма» как нового типа школы, преодолевающего разрыв между храмовым и внехрамовым, соединяющего веру, знание, дело, здесь выражена с полной определенностью: «...школа не может быть светскою, в том смысле, как это определение делают, ни смешанною, т.е. такую, в которой преподается и Закон Божий, и светские науки независимо одни от других, — школа должна исполнить заповедь Спасителя “шедше, научите, крестьяще”, т.е. учить и устанавливать Закон Божий, употребляя для этого, как средство — силы природы. Таким образом, совпадая по своей цели с церковью, школа является необходимой ее принадлежностью, потому что только чрез школу могут прийти в церковь крещенные в младенчестве, а при тесной ее связи с церковью, всякая народная школа будет в то же время и школа приходская» (IV, 512). Петерсон касался и конкретного устройства такой школы-церкви, указывая, что при ней должны быть «1. Вышка — для изучения сил природы; 2. Архив для хранения документов, касающихся истории края, и библиотека; 3. Фотография; 4. Больница; 5. Усыпальница; 6. Промышленные производства, соответствующие местным условиям, не отвлекающие от главного — земледелия и никак не производящие предметы роскоши» (IV, 512). Главное же — школа-церковь должна обращать учащихся к вопросу «о смерти и жизни», к вопросу о назначении существа сознающего, созданного по образу и подобию своего Творца, не создавшего смерти, о его назначении в послегрехопадном, смертном, страдающем бытии, где вся тварь «стенает и мучится донныне и с надеждою ожидает откровения славы сынов Божиих» (Рим. 8:19). Ее задача — воспитание души, печалующейся за все сотворенное и готовой содействовать его избавлению из-под власти смерти и тления.

Достоевский в конце своего письма Петерсону, содержащего ряд мировоззренческих и религиозных вопросов к учению, изложенному

¹ Н.П.Петерсон — В.А.Кожевникову. 1904 // НИОР РГБ. Ф. 657. К. 10. Ед. хр. 24. Л. 54 об.

² Там же.

в статье его адресата, замечал: «А об назначении: чем должна быть народная школа, я, разумеется, с Вами во всем согласен» (30(1); 15). Что именно вызвало его согласие, писатель не раскрывает. Но вряд ли мы ошибемся, если скажем, что это поставленная перед школой задача преодоления разрыва между духовным и светским образованием, между научным и религиозным мировоззрением, задача духовного оглашения, долг воспитания целостной личности, верующей сознательно и свободно, обращенной к вековечным вопросам человеческого существования, умеющей дать на них достойный христианина ответ, способной к подвигу «деятельной любви».

Впрочем, вопрос об истинной школе был не главным вопросом, который стремился обсудить Петерсон с Достоевским. Центральное место в статье «Чем должна быть народная школа?» было отведено изложению идей Федорова. Здесь выговаривалось все то, что было вынесено в глубокий, практически недоступный для непосвященного сознания подтекст двух статей, присланных Петерсоном Достоевскому в 1876 г. Существенно углублялось представление о том единстве, к установлению которого в человечестве должны быть направлены усилия церкви: речь шла о многоединстве по подобию Божественного Троиинства, причем многоединстве в полном составе всех когда-либо живших поколений. Указывалось на то, что такое многоединство противоположно «настоящему состоянию природы», подверженной «закону поглощения и борьбы», и следовательно его достижение должно идти через «сознательное действие» человека: ему предстоит, руководствуясь высшим идеалом (Царствие Божие), преодолеть «слепой разгул сил», действующих в природе, дать этим силам «целесообразное направление». Обосновывалась идея победы над смертью и воскрешения умерших, вновь повторялся заявленный еще в статье 1876 г. тезис об изучении мира как задаче церкви, о необходимости всеобщего познания и исследования (IV, 506–513).

Отчего же столь горячо откликнулся Достоевский на изложение федоровских идей? Чем оказалось близко ему то понимание места и задачи человека в мире, которое было выражено в статье Петерсона? Почему он сказал, что идеи неизвестного мыслителя «прочел как бы за свои»?

Вспомним, как часто изнемогают герои писателя из разряда «усиленно сознающих» («подпольный парадоксалист», Ипполит, «самоубийца-материалист» — герой главки «Приговор» в «Дневнике писателя» 1876 г.) под гнетом проклятых, преткновенных вопросов — о *разладе* существа сознающего с бессознательно живущим природным целым, о «всесильных, вечных и мертвых законах природы», которым фатально и безысходно подвластен человек, о краткости и эфемерности индивидуальной жизни, о тщете и бессмыслице существования, обреченного завтра «приравняться к тому же нулю» (23; 147). Их

страшит перспектива конца человечества, опустенья земли, угасания жизни на ней, образ ледяной смерти вселенной рождает в героях отчаянно-несмиренные чувства, они не могут жить с каждодневным сознанием, что «завтра же все это будет уничтожено: и я, и все счастье это, и вся любовь, и все человечество — обратимся в ничто, в прежний хаос» (23; 147). Сам человек в свете являющейся ему катастрофы, под дамокловым мечом «темного и глухого жребия», грозящего раздавить его «как муху» (8; 326), предстает уму и сердцу этих героев жалким и ничтожным созданием, неспособным противостоять необходимости, бессильным что-либо изменить в этом мире.

Слепой, вытесняющий и смертный порядок природы, метафорически явленный у Достоевского в образах «каменной стены» (5; 105–106), «Мейеровой стены» (8; 343), «громადной машины новейшего устройства» (8; 339) или тарантула из горячечного сна Ипполита, был толчком и федоровской религиозно-философской рефлексии. Но если вышеперечисленные герои писателя упирались в падший природный закон, действительно, как в каменную, безнадежную стену, о которую бейся — не бейся, исход один — смерть, то философ всеобщего дела открывал путь преодоления — в идее регуляции природы, управления ее разрушительными, стихийными силами. Он видел в регуляции долг существа, в котором воссияла божественная искра сознания: в человеке сама природа как бы начинает сознавать саму себя, прозревать в себе смерть, ужасаться царствующему в ней закону «взаимного стеснения и вытеснения» (II, 46). Но, начав сознавать себя через человека, она через человека должна начать и «управлять собою» (II, 239), идя к «совершенству, или такому состоянию, достигнув которого, она уже ничего разрушать не будет, а все в эпоху слепоты разрушенное восстановит, воскресит» (II, 239). В нынешней ограниченной, смертной реальности дух и сознание не властны над естеством, человек, царь в мысли и воображении, на деле оказывается рабом любого микроба. Достичь такого состояния, чтобы «мысль и душа управляли материю» (II, 258) — вот подлинно высокое задание для человека.

В статье «Чем должна быть народная школа?» мы находим именно такое понимание природы и человека. Как бы в ответ отчаявшимся и безверным героям, убежденным в неотменимости законов павшего естества, настойчиво звучит мысль о том, что существующий природный порядок — не вечное, не единственно возможное состояние земли и человека, а только временное, что он может и должен быть преодолен. А на отчаянные их вопрошания: «Ну что, если человек был пущен на землю в виде какой-то наглой пробы, чтоб только посмотреть, уживется ли подобное существо на земле или нет?» (23; 147), на проклятия, посылаемые ими в адрес «сознания» («сознание — болезнь», источник страдания, мучительного разлада с бессознательно, а потому счастливо живущим природным целым) рождает-

я чеканная формула: «Природа в человеке достигла сознания коренных недостатков своего настоящего состояния и чрез него же, чрез человека, чрез его действие силится перейти в высшее состояние» (IV, 511). Это высшее состояние, состояние нетления и неразрушимости, и есть Царствие Божие: «всесильным, вечным и мертвым законам природы» в нем нет уже места, здесь всецело воцаряется Божий закон, закон вечной, неветшающей жизни.

Петерсон утверждал, что сама несмиренность человека с отпущенным ему природным уделом, протест против естественной необходимости, против слепоты и смертности существования манифестируют его особое положение в бытии, его причастность двум мирам, подчиненность не только естественно-природному, но и нравственному, Божескому закону: «Человек тоже живет в природе, рождается он тем же естественным бессознательным порядком, как и все живущее; как все живущее, и человек умирает, и тем не менее он постоянно чувствует тягостность своего настоящего существования, чувствует отвращение к поглощению и вражде, порождающим это тягостное состояние; боязнь смерти внушена человеку самую же природою, он сожалеет об умерших, и при настоящем порядке вещей сознание смертности составляет главную отличительную черту его: не указывает ли все это, что человек создан для чего-то иного, для установления иного, высшего порядка вещей», «что человеку не свойственна смерть, не свойственна слепота, слепая, бессознательная деятельность, не свойствен вообще весь этот порядок, основанный на борьбе, истекающей из нее вражде и поглощении» (IV, 510). Такая постановка вопроса объясняла и, по *промыслительному*, высшему счету, *оправдывала* самый *бунт* героев-идеологов Достоевского, бунт честный и бескомпромиссный, рождающийся из невозможности спокойно и счастливо устроиться в мире, где царствуют «всесильные, вечные и мертвые законы природы», из неприятия «пищеварительной философии», нежелания уподобиться тем, для коих *стена* природной необходимости представляет нечто незыблемое и успокоительное. Этот бунт имеет реальные шансы, дойдя до отчаянной, последней черты, открыть человеку путь к твердой и истинной вере, тогда как сытое, мещански-комфортное, *лужинское* существование на этот путь вывести никак не способно.

В письме Н.Л.Озмидову, написанном в феврале 1878 г., т.е. тогда, когда рукопись статьи «Чем должна быть народная школа?» была уже прочитана Достоевским, писатель фактически повторяет выраженный в ней взгляд на человека как на существо природное и сверхприродное одновременно, *сознавшее* природу и законы ее и прорывающееся к иному, высшему бытию: «Прибавьте тут, сверх всего этого, *мое я*, которое все создало. Если оно это все создало, то есть всю землю и ее аксиому, то, стало быть, это *мое я* выше всего этого, по крайней мере,

не укладывается в одно это, а становится как бы в сторону, над всем этим, судит и сознает его. Но в таком случае это я не только не подчиняется земной аксиоме, земному закону, но и выходит из них, выше их имеет закон» (30(I); 11). Да, человек, сознает природный, смертный закон, царствующий «на этой земле, где все закончено и все умирает бесследно и без воскресения» (30(I); 11), но он не может смириться с этим сознанием, не может признать этот закон единственным, незыблемым и вечным. Наше «я» неудержимо «ищет еще чего-то другого, кроме земли, чему тоже принадлежит оно» (30(I); 11), влечется от бытия к благобытию, жаждет высшего, Божеского закона, закона вечности, бессмертия, нерушимости.

Достоевский и до получения рукописи Петерсона не раз писал о невозможности для человека, поднявшегося в своем развитии над миром бессознательно-живущей природы, жить без «высшей идеи существования», без веры «в свою душу и в ее бессмертие» (24; 47). Более того, потребность бессмертия считал одной из главных, определяющих черт сознающего, чувствующего существа и не раз подчеркивал, что «только с верой в свое бессмертие человек постигает всю разумную цель свою на земле» (24; 49). Здесь с «неизвестным мыслителем» он уже давно звучал в унисон. Но в рукописи Петерсона было дано и существенное дополнение и обогащение этого тезиса — жить нужно не просто с верой в свое собственное бессмертие, но и с верой в конечное восстание всех когда-либо живших. А главное, нужно не только верить в бессмертие и «воскресение мертвых», но и работать для него, ибо приближение момента восстания умерших зависит не только от воли Божией, но и от благой активности людей. Следуя Федорову, стоявшему на идее богочеловеческой синергии, Петерсон называл «уничтожение смерти, воскрешение мертвых» (IV, 508) делом, заповеданным человеку самим Спасителем: «Своим воскресением Христос дал нам надежду, показал нам цель, для достижения которой он оставил нас на земле» (IV, 509). Публицист доводил до конечных, поистине дерзновенных выводов ту идею деятельного христианства, которую стремился утвердить и сам Достоевский (в подготовительных материалах к роману «Бесы», в «Подростке», в «Дневнике писателя...») и которую положил в основу последнего, итогового своего романа уже с новыми, *федоровскими* акцентами.

В статье «Чем должна быть народная школа?» Петерсон опирался на важнейший тезис активного христианства, который был четко сформулирован Федоровым: тезис о необходимости действенного отношения к догмату, понимания его как заповеди, регулятивного образца для человечества, проекта, по которому должна строиться жизнь. Догмат о двух природах и двух волях во Христе воплощал для философа всеобщего дела образ согласованного действия, сотрудничества божественной и человеческой энергий в деле спасения, когда

последняя не подавляется и не уничтожается первой, а сознательно и свободно следует ей: «Соединяя во Христе два естества, две воли, двойное действие, тем самым признавали необходимость в деле искупления, или воскресения, двух волей, действующих в полном согласии» (I, 160). Соответственно и образ Богочеловека-Христа, в котором человеческое естество достигло полноты и совершенства, представлял у него зримым аргументом в пользу обожения, что не только не закрыто для человеков, но и прямо заповедано им. «Будьте совершенны, как Отец Ваш Небесный совершен» (Мф. 5:48) — эти слова Христа Петерсон вслед за Федоровым приводил в своей рукописи, ставя заповедь о совершенстве необходимым условием осуществления «цели нашего существования» — «установления царства закона Божия» (IV, 511), сменяющего нынешний падший природный закон.

В перспективе идеи об обращении догмата в заповедь рассматривал Федоров и догмат Троичности. В нерасторжимом, родственном, питаемом любовью единстве ипостасей Троицы — «единстве без слияния, различии без розни» (I, 96) — виделся ему идеальный тип связи личностей, и не только личностей, но воистину «всего со всем», который утвердится в преображенном, обоженном мироздании. Догмат о Троице никак не может оставаться для человечества лишь теоретическим знанием, пребывать в области трансцендентного, не излучаясь в мир, не одушевляя путь христианина в нем, не становясь конечной целью этого пути. «Открывать в догмате Пресвятой Троицы только нравственную мысль, идею, — писал Федоров, — это значит оставаться в области мышления, быть равнодушным к вопиющему противоречию между тем, *что есть* и тем, что *должно быть*, между действительностью и так называемым идеалом. В идее, в идеале указывается то, что должно быть, но не указывается средства, пути, способа осуществления этого должного; это философия, а не религия. Христос же есть не только истина, но и путь к ее осуществлению» (I, 62).

Толкование Троичного догмата как заповеди для рода людского Петерсон положил в основу статьи «Чем должна быть народная школа?». Центральная идея его рукописи — идея совершенного общества, в котором личности не атомарны, но и не подавляют друг друга, они сосуществуют нераздельно и неслиянно, питаясь взаимной любовью, образуя «единство, подобное единству, в котором пребывает Святая Троица» (IV, 509). «Соединение людей в общество, основанное на мире и любви», устанавливает в межчеловеческих отношениях высший, Божий закон — здесь начинается путь к «победе над миром, который не знает другого соединения, кроме присоединения, кроме насильственного поглощения другого, слабого сильнейшим» (IV, 509).

Стремление Федорова, как автора воскресительного проекта, и Петерсона, как его излагателя, увидеть образ совершенного человека

в догмате о Богочеловеке, а образ совершенного человеческого устроения — в догмате Троичности, не могло не найти отклика у Достоевского. Еще в знаменитой записи от 16 апреля 1864 г., сделанной у гроба первой жены, он указывал, что Христос есть «вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек» (20; 172), а параллельно в набросках статьи «Социализм и христианство», выстраивал трехчленную схему исторического пути человечества: от стадии первобытного, нерасчлененного, родового единства через этап «цивилизации», на котором «человек как личность» становится «во враждебное, отрицательное отношение к авторитетному закону масс и *всех*» (20; 192), к конечной, завершительной эпохе, когда человек, уже добровольно и сознательно отрекаясь от своеволия, отдавая себя другим, служа им радостно и любовно, достигает высшего единства со всеми. Здесь же была дана и формула соборности: «Бог есть идея человечества собирательного, массы, *всех*» (20; 191). Позднее мысль о Богочеловеке, несущем в себе зримый образ идеала, преображенного естества, появилась в черновиках к «Бесам», в разговорах Князя с Шатовым, так и не вошедших в окончательный текст: «Да Христос и приходил за тем, чтоб человечество узнало, что земная природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не то что в одной только мечте и в идеале, что это и естественно и возможно»¹. Здесь развивалась заявленная в записи от 16 апреля 1864 г. тема «перерождения в другую натуру» (11; 184), обожения («все Христы» — 11; 182), причем снова подчеркивалось, что путь к соборному единству начинается с «антитезиса», с отказа от себя, от своей самости, с добровольной и любовной жертвы: «Не в накоплении вещей у себя по ревнивому праву личности, а в отдании всех прав добровольно мое счастье. Это не рабство, ибо, во-1-х) отдает добровольно, следовательно, проявление личности, а во-вторых, и те взаимно мне все отдают» (11; 186). Не раз поднималась тема соборности и в «Дневнике писателя», вплетаясь в рассуждения Достоевского о восточном вопросе, о России как собирательнице славянских народов и благовестнице Христова образу миру: «не чрез подавление личностей хотим мы достигнуть собственного преуспевания, а напротив, видим его лишь в свободнейшем и самостоятельнейшем развитии всех других наций и в братском единении с ними, восполняясь одна другою, прививая к себе их органические особенности и уделяя им и от себя ветви для прививки, сообщаясь с ними душою и духом, учась у них и уча их; и так до

¹ Цит. по уточненной расшифровке Б.Н.Тихомирова: *Тихомиров Б.Н. Заметки на полях Академического полного собрания сочинений Достоевского (уточнения и дополнения) // Достоевский и мировая культура. Альманах № 15. СПб., 2000. С. 234.*

тех пор, когда человечество, восполняясь мировым общением народов до всеобщего единства, как великое и великолепное древо, осенит собою счастливую землю» (25; 100; см. также 23; 47, 49, 50).

Идеал соборности, подчеркивает Достоевский, должен одушевлять бытие как каждой отдельной личности, так и общества, и государства. А братски-любовное соединение людей на началах христианской любви и самопожертвования — первая ступень к тому высшему единству, которое воцарится уже в преображенном, обоженном мире, в Царствии Небесном. Эту же мысль о соединении людей по заповеди Христовой «Да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17:21) как пути к многоединству Царствия Божия Достоевский, повторю, встретил в статье Петерсона: «Христос оставил на земле учеников, чтобы они приобщили Его жизни все народы, крестя их во имя Св. Троицы, созидавая их чрез новое рождение, рождение свыше, от Воды и Духа (Иоан. 3, 3[-8]) в общество, первообразом которого является единство Святой Троицы, — в такое общество, в котором единство не только не поглощает личности, но расширяет область личной жизни. В таком обществе каждая личность приобретает возможность проникать в область жизни соединенных с нею в одно общество других личностей, *друзей* своих (*другой* таким образом на русском языке теряет свой враждебный смысл, смысл — иного, чуждого), достигая этого не борьбою и враждою, а согласием и любовью. Только соединением в таком обществе, единство которого будет неразрывно и личности, составляющие его, не будут ни подавлены, ни поглощены, которое примирит не примиримое по законам природы единство и множество, которое будет многоедино подобно Богу, Который Троица, только создавшись в такое общество, мы достигнем и соединения с Богом, жизни в Боге, Который обещал быть там, где *два* или *три* соберутся во Имя Его (одному прийти к Богу не достаточно), только чрез общество, созданное во имя, во славу и по образу Св. Троицы, мы придем в царствие Божие, и на суд не приидем, но от смерти в живот» (IV, 507).

В статье, выдвигавшей идеал соборного общества, целью которого становится «воскрешение прошедших поколений» (IV, 509), была конкретизирована столь близкая Достоевскому идея жертвы — мысль о безраздельном и беззаветном отдавании себя другим, о христианском служении: Петерсон ставил проблему нравственного долга живущих перед ушедшими поколениями. Эгоизм и индивидуализм — в том, что живущие переживают умерших, — лишь «поставив своею целью уничтожение смерти, воскрешение мертвых», человечество сможет действительно исполнить Христову заповедь о любви к ближним. Публицист выстраивал как бы лестницу любви и жертвы: в первые века христианства — проповедь и мученичество, затем братское служение, «заботливость о нуждах других», дела милосердия и, наконец,

та грядущая эпоха, когда любовь к ближним достигает полноты и совершенства, становясь силой, способной избавить всех и вся от последнего и величайшего зла — смерти (IV, 508, 509, 512).

Петерсон так размышлял о путях осуществления человеческого всеединства, подобного Божественному Триединству: «Собственно единство рода человеческого существует и всегда существовало, все мы дети одного человека, только связи, соединяющие нас, ослабли, родство забылось — все мы братья между собою, но братья, забывшие своего отца. Первым шагом к воссозданию нашего единства, нашего действительного братства будет возвращение наше, — нас, блудных детей, — в дома отцов наших, освежение в нашей памяти, в нашем сердце всех родственных связей наших, с которыми последнее время мы так ревностно стремились покончить и стремились с большим успехом, — большинство не помнит не только дедов своих, но, кажется, скоро забудет и отцов, — по этому уже можно судить, каково то братство, которое провозглашается в наше время людьми, позабывшими, или еще хуже, пренебрегающими, презиращими эти последние связи. Восстановление, даже в памяти, отцов и братьев наших приведет нас к закреплению с ними наших связей; и чем выше мы будем подниматься таким образом по лестнице родства нашего, тем связи наши будут становиться крепче и обширнее... И этим путем мы станем у порога того единства, создание которого поставлено нам целью, которое сделает для нас невозможным не только потерю кого-либо из нас, но потребует как неизбежное условие своего воссоздания — восстановление всех прошедших поколений отцов и братьев наших, воскрешение их из мертвых» (IV, 507–508).

Это рассуждение Петерсона нашло горячий отклик у Достоевского. Вопрос о разрыве поколений волновал писателя на протяжении всего последнего десятилетия. Еще в начале 1870-х гг. он задумал роман об отцах и детях, замысел которого затем частично воплотился в «Подростке». Одной из центральных тем «Дневника писателя» стала тема «случайного семейства». Достоевский ставил вопрос о разрыве семейных связей, и причину этого разрыва, причину «случайности современного русского семейства» полагал в утрате «общей, связующей общество и семейство идеи» (25; 178).

Характерно, что главную вину за блуждания и шатания молодого поколения, за утрату смысла жизни, за растущие безверие и нигилизм детей писатель возлагал на отцов — «людей сороковых годов»: это они утратили «всякую общую идею в отношении к своим семействам, общую для всех отцов, связующую их между собою, в которую бы они сами верили и научили бы так верить детей своих, передали бы им эту веру в жизнь» (25; 178). Статья Петерсона также поднимала вопрос о разрыве «отцов и детей», об ослаблении «родственных связей», но уже с другой точки зрения. Публицист стремился показать

вину «сынов», говорил об их ответственности перед родителями, о долге сыновней любви, которая не должна смиряться со смертью. И в романе «Братья Карамазовы», не без влияния петерсоновской рукописи, проблема «отцов и детей» будет рассматриваться Достоевским уже с двух сторон. В «случайности» семейства Карамазовых виновны и отец, и дети (первый пренебрегает родительскими обязанностями, последние — сыновними). В Алеше же Карамазове запечатлен образ истинно-христианского, родственно-любовного отношения к родителю — не случайно терпеливая и кроткая любовь Алеси в какие-то мгновения преображает Федора Павловича, вызывает в нем, пусть и минутные, но добрые, душевные порывы.

Это далеко не все совпадения и переклички. Разбор их будет продолжен в следующей главе, где пойдет речь об отзвуках федоровских идей в романе «Братья Карамазовы» (там же подробнее будет разобрана и упомянутая тема «отцов и детей» и их взаимной вины). Сейчас же следует назвать ту главную точку схождения двух мыслителей, существование которой и предопределило заинтересованную и горячую реакцию Достоевского на текст, присланный ему Петерсоном. Это развивавшаяся параллельно у обоих идея истории как «работы спасения», в которую органически вливались и идея соборности, и идеал общества по типу Троицы, и концепция Церкви как водительницы человечества к Царствию Божию.

С того момента, как ученикам Спасителя прозвучал Его последний завет: «Шедше, научите вся языки, крестяще их во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа» (Мф. 28:19), человечеству в истории было дано высшее задание: «собрание во имя Троицаго Бога» (I, 150), во имя осуществления заповеди воскрешения. Человек, по Федорову, был утвержден как соратник Бога в деле «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (I, 401), как «орудие божественного плана» (I, 200), сознательное орудие осуществления в творении воли Творца. И если воскресение Христа стало обетованием грядущего восстания мертвых, то история должна стать исполнением этого обетования: «Воскресение Христа есть начаток всеобщего Воскрешения, а последующая история — продолжение его» (I, 146).

Идея истории как «работы спасения» вызревала в русской культуре не только у Федорова. Мысль о христианском смысле истории, о невозможности ограничивать «благую весть миру» лишь проповедью личной аскезы, была развита еще П.Я.Чаадаевым в первом «Философическом письме». «Совершенно не понимает христианства тот, кто не видит, что в нем есть чисто историческая сторона, которая является одним из существенных элементов догмата»¹. «В христианском

¹ Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М., 1987. С. 43.

мире все необходимо должно способствовать — и действительно способствует — установлению совершенного строя на земле; иначе не оправдалось бы слово Господа, что Он пребудет в церкви Своей до скончания века»¹. Идеи о религиозном смысле и назначении истории легли в основу историософских построений славянофилов (А.С.Хомякова, И.В.Киреевского, И.С.Аксакова), глубоко пронизали поэзию А.Н.Майкова и политическую лирику Ф.И.Тютчева. «“Подобно Царствие Божие квасу”, — сказал Спаситель, и данный Им Новый Завет это, в смысле всемирно-историческом, те дрожжи, на которых Христос заквасил всю дальнейшую судьбу человечества. Вся история человечества есть история этого брожения брошенной в мир истины Христовой, и не изнимет оно из себя этого кваса, пока он не перебродит!»², — писал И.С.Аксаков. Он подчеркивал медленное, органическое развитие христианской истины в мире, вызревание основ Царствия Небесного в лоне человеческой истории, апеллируя к знаменитой евангельской притче (Мф. 13:33). В 1891 г. в реферате «О причинах упадка средневекового мирозерцания», написанном под сильным влиянием идей Федорова, тот же евангельский образ закваски, вместе с притчевыми образами дерева и зерна использует для оправдания истории и В.С.Соловьев: «Сущность истинного христианства есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божие (которое не от мира сего). Это перерождение есть сложный и долгий процесс, недаром же оно в самом Евангелии сравнивается с ростом дерева, созревaniem жатвы, вскисанием теста и т.п.»³.

Итак, земная жизнь и история — уже не пробел в нравственном миропорядке, но необходимое звено в цепи, протянутой от начала мира к его финальному преображению, здесь в «медленном процессе брожения, перерождения, преобразования на дрожжах, брошенных в мир Христом»⁴, вызревает иной, совершенный, божеский порядок бытия. Новый Иерусалим не сходит с неба как *deus ex machina*, он должен медленно прорасти сквозь историю, которая становится бого-человеческой «работой спасения», созидавая условия для его воцарения в бытии.

Достоевский в таком понимании истории шел параллельно своим предшественникам и современникам. Еще в первой половине 1860-х гг. в записи от 16 апреля 1864 г., и параллельно — в набросках статьи

¹ Чаадаев П.Я. Статьи и письма. С. 43–44.

² Аксаков И.С. Сочинения. Т. 4. М., 1886. С. 191.

³ Соловьев В.С. О причинах упадка средневекового мирозерцания // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 339.

⁴ Аксаков И.С. Сочинения. Т. 4. С. 350.

«Социализм и христианство» он прямо указывает на то, что смысл истории человечества — в движении к Царствию Небесному, к идеалу соборного, синтетического единства, единства в Боге, где все будут «лица, не переставая сливаться со всем, не посягая и не женясь, и в различных разрядах», где «все себя тогда почувствует и познает навечно» (20; 174–175), и что этот будущий соборный тип бытия, «жизнь окончательная, синтетическая, бесконечная», «рай Христов» (20; 174) достигаются долгим и трудным путем перерождения человека («существа развивающегося», «не оконченного», «переходного», мучимого эгоизмом, задавленного своеволием). В этом перерождении и заключены содержание и цель исторического процесса, оправдание и смысл земной жизни.

Здесь, в этих первых набросках к теме акцент сделан прежде всего на индивидуальном подвиге души: необходимо «исполнять» в своей жизни «закон стремления к идеалу», «приносить *любовью* в жертву свое *я* людям или другому существу», дарить себя «целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно» (20; 172). Но история — это не только панорама личных судеб, в ней ткуются нити коллективного дела и творчества. И в подготовительных материалах к «Бесам», в «Братьях Карамазовых», в «Дневнике писателя» образ личной аскезы, благодати, стяжаемой трудом восхождения по духовной лестнице внутреннего делания, дополняется идеей спасения общего, соборного, обретаемого в благом деле, которое предлежит уже не отдельным личностям, но народам и государствам. Звучит проповедь «настоящего» «деятельного» православия, чеканная формула истинной веры: «Каяться, себя созидать, царство Христово созидать» (11; 177), которая задает иную перспективу истории, нежели секулярные концепции линейного прогресса, пригвождающие человека к прокрустову ложу несовершенного сущего и поставляющие ему в качестве конечной цели «хрустальный дворец» всеобщего счастья, которому так и хочется вынуть прилюдно язык или тайно продемонстрировать кукиш в кармане. Речь идет об идеале воистину совершенном, абсолютном в своей полноте, всецело благом — только подобный целостный идеал и мог бы до конца удовлетворить таких отчаянных бунтарей, как подпольный парадоксалист, отвергающих «муравейник», «курятник», «капитальный дом» и даже «хрустальный дворец» именно потому, что все это дробные, обструганные, оскопленные идеалы. «Я, может быть, на то только и сердился, что такого здания, которому бы можно было и не выставлять языка, из всех ваших зданий до сих пор не находится. Напротив, я бы дал себе совсем отрезать язык, из одной благодарности, если б только устроилось так, чтоб мне самому уже более никогда не хотелось его высовывать» (5; 120–121). Пройдет несколько лет — и формула «деятельного православия», созидающего «Царство Христово», прямо противостанет леонтьевскому историческому пес-

символизму, что полагает историю лишь «жилищем бесов и пристанищем всякому нечистому духу» (Откр. 18:2), напрочь отрицая возможность ее поворота на Божьи пути. Достоевский в согласии с Федоровым будет доказывать, что христианство не только не противоположно миру, но, напротив, является движущей силой истории, и крах истории может стать страшной реальностью лишь в том случае, если человечество окончательно отречется этой зиждательной силы, выстраивая свою жизнь «без Бога и без Христа».

Теперь же обратимся к письму Достоевского от 24 марта 1878 г., ставшему откликом на прочитанную им статью Петерсона. «Первым делом вопрос: кто этот мыслитель, мысли которого Вы передали? Если можете, то сообщите его настоящее имя. Он слишком заинтересовал меня. По крайней мере, сообщите хоть что-нибудь о нем подробнее как о лице; все это — если можно.

Затем скажу, что в сущности совершенно согласен с этими мыслями. Их я прочел как бы за свои» (30(I); 13–14). Вслед за этим взволнованным и откровенным признанием следует ряд вопросов к «мыслителю» — и все они касаются главной темы статьи, «долга воскресенья преждеживших предков» (30(I); 14). Достоевского интересует, как именно трактует «мыслитель» «это воскресенье предков» — «мысленно, аллегорически, как Ренан, понимающий его прояснившимся человеческим сознанием в конце жизни человечества до той степени, что совершенно будет ясно уму тех будущих людей, сколько такой-то, например, предок повлиял на человечество, чем повлиял, как и проч., и до такой степени, что роль всякого преждежившего человека выяснится совершенно ясно», или так, «как намекает религия, что воскресение будет реальное, личное, что пропасть, отделяющая нас от душ предков наших, засыплется, победится побежденною смертию, и они воскреснут не в сознании только нашем, не аллегорически, а действительно, лично, реально в телах» (30(I); 14). Здесь же возникает давно волновавшая Достоевского миллениаристская тема, напрямую связанная у него с трактовкой истории как пути к Царствию Божию на земле¹, о чем специально пойдет речь в следующей главе.

Примечателен и изложенный в письме Достоевского сюжет с В.С.Соловьевым, «молодым нашим философом» (30(I); 14), выступавшим зимой 1878 г. с публичными чтениями по философии религии, известными в печатном их варианте как «Чтения о Богочеловечестве». «Я нарочно ждал его, — признается Достоевский Петерсону, — чтоб ему прочесть Ваше изложение идей мыслителя, так как нашел в

¹ О теме «миллениума» у Достоевского см.: *Гачева А.Г.* Царство Божие на земле в понимании Ф.М.Достоевского // *Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX вв.* Вып. 4. Петрозаводск, 2005. С. 312–323.

его воззрении много сходного. Это нам дало прекрасных 2 часа. Он глубоко сочувствует мыслителю и почти то же самое хотел читать в следующую лекцию (ему осталось еще 4 лекции из 12)» (30(I); 14). Это было первое — пока еще опосредованное — знакомство Соловьева с идеями Федорова: спустя три года он узнает «мыслителя» лично, а вскоре прочтет тот самый текст, который создавался Федоровым как ответ Достоевскому, и будет отзываться об идеях философа в том же восторженном тоне, что и Достоевский, называя его проект «первым движением человеческого духа вперед по пути Христову», а самого Федорова — «своим учителем и отцом духовным»¹.

Важен мотив, которым руководствовался Достоевский, знакомя Соловьева с рукописью Петерсона: «...нашел в его воззрении много сходного». Действительно, религиозно-философские идеи раннего Соловьева обнаруживают целый ряд параллелей с построениями Федорова, и не случайно, по свидетельству Петерсона, в конце 1875 — начале 1876 г. Федоров намеревался даже обратиться с письмом к молодому философу, недавно защитившему в качестве кандидатской диссертации свой труд «Кризис западной философии. Против позитивистов», — в этом труде Соловьев говорил о недостаточности философии как «отвлеченного, исключительно теоретического познания», призывал к синтезу философского знания с религией и наукой, к обращению этого синтеза на дело жизни, что Федорову было особенно близко, а затем в трактате «София» (1875–1876), статье «Три силы» (1877), «Философских началах цельного знания» (1877), «Чтениях о Богочеловечестве» (1878–1881) развивал и углублял свою онтологическую и историософскую концепцию, центром которой стала идея миропреображения, идея Царствия Божия, будущего бессмертного, духоносного строя бытия, как конечной цели исторического и — шире — космического процесса, — концепцию, которая также сближала его с идеями Федорова.

Я не буду специально останавливаться на переключках рукописи Петерсона и трех последних лекций по философии религии, которые читал Соловьев после беседы с Достоевским². Укажу только, что эти переключки идут по тем же направлениям, что и в сюжете «Федоров — Достоевский»: вопрос о человеке как инстанции самосознания природы, орудии дальнейшего — уже сознательного и творческого — ее совершенствования; образ «двух законов» — «закона природы», выражающего наличный порядок вещей, послегрехопадное состояние

¹ В.С.Соловьев — Н.Ф.Федорову. 12 января 1882 // Н.Ф.Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 100.

² Подробнее об этом, а также о влиянии идей Федорова на творчество Соловьева см.: Гачева А.Г. В.С.Соловьев и Н.Ф.Федоров. История творческих взаимоотношений // Н.Ф.Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 844–936.

природного мира, и «закона Божия» как закона преображенного универсума, восстановленного в своей силе и славе (подобно Петерсону, перелагающему своего учителя, Соловьев не разводит эти два закона как взаимоисключающие, но видит в них две различные стадии мирового процесса, устремленного ко всеединству); представление о церкви как об орудии создания совершенного общества, той самой форме, через которую совершается в истории духовное взросление человечества, его вступление «в меру возраста Христова»... В сущности, можно говорить об общей религиозно-философской платформе, на которой стояли во второй половине 1870-х гг. Достоевский, Федоров, Соловьев, — при том, конечно, что миропонимание каждого выстраивалось со своими индивидуальными акцентами, со своим «лица необщим выраженьем». Эту платформу четко обозначил Соловьев в третьем чтении о Богочеловечестве: «...религиозное развитие есть процесс положительный и объективный, это есть реальное взаимодействие Бога и человека — процесс богочеловеческий»¹. И построения философа «всеобщего дела», и сочинения Соловьева, и размышления Достоевского проникнуты идеей христианского синергизма, сотрудничества Божественной и человеческой воли в деле спасения. И не случайно, тремя годами спустя, в «Трех речах в память Достоевского» Соловьев будет рассматривать творчество писателя в перспективе понимания христианства как «общего дела», будет стремиться показать Достоевского как своего рода апостола совершеннолетней веры, пророка Богочеловечества: «Достоевский верил и проповедовал христианство живое и деятельное, вселенскую Церковь, всемирное православное дело. Он говорил не о том только, что есть, а о том, что должно быть. Он говорил о вселенской православной Церкви не только как о божественном учреждении, неизменно пребывающем, но и как о задаче всечеловеческого и всесветного соединения во имя Христова и в духе Христова — в духе любви и милосердия, подвига и самопожертвования»².

О чем говорили Достоевский и Соловьев в те два часа, что посвятили они обсуждению рукописи Петерсона? Спустя двадцать лет, в 1897 г., когда Федоров познакомил Соловьева с публикацией письма Достоевского в газете «Дон» и собственным к нему предисловием, Соловьев пообещал Николаю Федоровичу записать свой разговор с Достоевским, сколько припомнит, но, увы, так и не выполнил этого

¹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 36. (Далее для различия этого издания с двухтомным изданием сочинений Соловьева 1988 г. в сносках будет писаться: Сочинения-1989).

² Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 304.

обещания¹. Об одном направлении разговора можно, впрочем, судить по письму Достоевского от 24 марта 1878 г. Задавая Петерсону вопрос, как именно представляет себе воскрешение неизвестный мыслитель — аллегорически, метафорически или действительно, писатель подчеркивает: «Ответ на этот вопрос необходим — иначе всё будет непонятно. Предупреждаю, что мы здесь, то есть я и Соловьев по крайней мере верим в воскресение реальное, буквальное, личное и в то, что оно сбудется на земле» (30(I); 14–15). А это значит, что в те два часа, которые Достоевский и Соловьев посвятили обсуждению присланной рукописи, они затрагивали — и, по всей видимости, далеко не в последнюю очередь — проблему воскресения. И это вполне понятно. Ведь в рукописи Петерсона вопрос о воскрешении умерших, о деятельном участии в нем человечества был неотделим от вопроса о достижении «Царствия Божия»: воскрешение становилось вершиной регуляции, залогом всецелого воцарения в мире Божественного закона. Тема воскресения и неразрывно связанная с ней тема истории как работы спасения была одной из сокровенных у Достоевского и одновременно одной из актуальнейших для Соловьева. Еще Г.Флоровский в своей работе о соловьевских «Чтениях по философии религии» указывал, что они «были задуманы в эсхатологической перспективе» и что последние два чтения — о церкви и воскресении — мыслились как своего рода «кульминационный пункт, к которому все изложение тяготело и было к нему динамически устремлено и направлено»². «Второе явление Христа и воскресение мертвых (искупление или восстановление природного мира). Царство Духа Святого и полное откровение Богочеловечества»³ становились у молодого философа завершающим актом космической и человеческой истории.

И вот что особенно важно: ни Достоевский, ни Соловьев, подходя к воскресительной теме, не удовлетворяются паллиативным, культурным бессмертием, бессмертием только в памяти потомков, пусть даже самой почтительной и благодарной, не ограничиваются верой в бессмертие одной лишь души, продолжающей свое бесконечное странствие за порогом могилы, а жаждут именно полноты воскрешения, восстановления всего человека, в нерасторжимом единстве тела, души и духа, и восстановления «реального, буквального, личного», совершающегося здесь, на земле. Эта вера прямо сближает их с Федоровым, который не раз подчеркивал недостаточность культуры как таковой («мнимое воскрешение»), критиковал спиритуализм восточных религий и противопоставлял им реализм христианства, причем хрис-

¹ См. письмо Н.Ф.Федорова Н.П.Петерсону от 19 ноября 1897 (IV, 321).

² *Orbis scriptus*. München, 1966. P. 236.

³ Программа чтений В.С.Соловьева // *Соловьев В.С. Сочинения*-1989. Т. 2. С. 172.

тианства активного, исповедующего идеал целостного, имманентного воскресения.

Получив письмо Достоевского, Петерсон 29 марта 1878 г. пишет два письма: одно — Федорову, второе — ответное — Достоевскому. В первом — излагает историю своего обращения к Достоевскому и просит прощения за этот самовольный и дерзкий шаг: «Одна вера в великость переданного Вами мне руководила мною» (IV, 577), — уверяет он Федорова. Во втором — коротко отвечает на вопросы, поставленные писателем, и... сообщает ему имя «мыслителя»:

«Милостивый Государь Федор Михайлович!

Почти в начале моей рукописи ставится тот конечный идеал, к которому должен прийти человек и который осуществится лишь победою человека над смертью, и не достижением лишь бессмертия, но и восстановлением, воскресением всех прошедших поколений. Идеал этот — Многоединство или всеединство (если так можно выразиться) человека, подобное Троиединству Бога, всеединство, в котором не будет поглощена *личность*, но вместе с тем это будет и действительное, неразрывное единство; словом, идеал этот выражен в исповедуемом нами догмате о Троичности Божества, по которому при единстве Бог троичен в лицах и лица Его не слиянны, хотя и составляют одно. До сих пор догмат этот был не понят, кажется, как должно, и едва ли он может быть понят в настоящее время иначе, как идеал будущего, потому что в мире, как мы его видим теперь, нет единства там, где множество, и наоборот. Итак — ставя идеалом своим личность, которая не поглощалась бы единством, и единство, которое не нарушалось бы, несмотря на разность личностей, невозможно говорить ни о каком ином воскресении, кроме реального, действительного, личного, словом, такого, о котором говорит наша религия... Только нужно думать, что усвоенное всеми представление о неизбежности страшного суда едва ли справедливо, едва ли основано на верном понимании пророчеств Спасителя, Который между прочим сказал: «слушающий слово Мое и верующий в пославшего Меня имеет жизнь вечную; *и на суд не приходит*, но пришел от смерти в живот» (Иоан. 5, 24). Нужно думать, что пророчества о страшном суде должно принимать условно, как пророчество пророка Ионы, да и всякое пророчество, т.е. если мы не исполним заповеди Спасителя, не придем к единству, к которому Он призывает нас, то подвергнемся суду, если же исполним и достигнем нашего всеединства, тогда и на суд не придем, потому что уже пришли от смерти в живот...

Ваше письмо я пошло Николаю Федоровичу Федорову, который возбудил во мне мысли, изложенные в моей рукописи. Год тому назад я имел о нем известие, он был тогда дежурным чиновником в читальном зале при Румянцевском музее в Москве. Мне известно также, что года два тому назад Н.Ф. хотел сам писать к В.С.Соловьеву, но почему-то не сделал этого»¹.

¹ Черновик письма, как уже говорилось в предыдущей главе, впервые был обнаружен К.А.Барштом и частично опубликован в его статье «Научите меня любви...» (Простор. 1989. № 7. С. 162), а затем вошел и в приложение к IV тому «Собрания сочинений» Федорова (IV, 514).

Об этом своем письме Достоевскому (смысловой его разбор будет дан в следующей главе данной книги) Петерсон впоследствии умалчивал. Обыкновенно, когда речь заходила об истории его обращения к писателю, он сообщал, что письмо Достоевского осталось без ответа, поскольку Федоров в качестве такового решил послать новое, развернутое изложение своего учения, работа над которым затянулась и так и не была окончена до самой смерти Достоевского. Именно такую версию находим в письме Петерсона к Кожевникову от 4 мая 1896 г.¹ Ее же Петерсон повторил в 1904 г. в письме в редакцию «Русского архива», в третьем номере которого было помещено письмо Достоевского от 24 марта 1878 г. Откликаясь на примечание П.И.Бартенева к тому месту письма, где Достоевский задает ученику Федорова ряд вопросов об идеях мыслителя и просит скорого ответа: «Не знаем, что на этот вызов отвечал Н.П.Петерсон»², Николай Павлович решительно заявлял: «Никакого ответа Достоевскому послано не было». «Это письмо я тотчас же сообщил Н. Ф-чу, и он выразил желание послать Достоевскому совершенно полное изложение своего учения. За это изложение мы принялись летом 1878 года, отложив ответ Достоевскому на его письмо до тех пор, пока изложение будет готово. Но работа затянулась, она не могла быть кончена в вакационное время 1878 года и, все разрастаясь, не была окончена и в 1879, и в 1880 году; а затем Достоевский умер»³.

О том, что краткий ответ Достоевскому все-таки был послан, Петерсон упомянул лишь однажды и очень вскользь в воспоминаниях, написанных в 1916 г.: «Я писал Федору Михайловичу что-то незначительное с обещанием обстоятельного ответа, но этот обстоятельный ответ Достоевский так и не увидал»⁴. В ранней редакции «Воспоминаний» ученик Федорова так комментировал события, последовавшие вслед за получением письма Достоевского: «О лице мыслителя, по нежеланию Николая Федоровича, я не мог ничего сообщить Федору Михайловичу, но по существу Николай Федорович хотел ответить ему и мы начали этот ответ. С этих пор собственно и началось изложение того, что вошло потом в первый, отчасти и во второй том “Философии общего дела”»⁵.

В рассказе Петерсона обращают на себя внимание две вещи. Во-первых, то, как именно говорит Николай Павлович о своем письме

¹ НИОР РГБ. Ф. 657. К. 10. Ед. хр. 24. Л. 15–16.

² Русский архив. 1903. № 3. С. 403.

³ Русский архив. 1904. № 5–6. С. 300, 301.

⁴ НИОР РГБ. Ф. 657. К. 5. Ед. хр. 7. Л. 15; см также черновую редакцию: К. 5. Ед. хр. 8. Л. 32 об.

⁵ НИОР РГБ. Ф. 657. К. 5. Ед. хр. 12. Л. 15.

Достоевскому: «писал что-то незначительное с обещанием обстоятельного ответа». Между тем из текста письма явствует, что такого обещания там не было, да и не могло быть, поскольку письмо послалось до того, как Федоров узнал о факте обращения к Достоевскому. Более того, в белой редакции воспоминаний вышеприведенные строки зачеркнуты Петерсоном: вероятно, в какой-то момент он усомнился, следует ли вообще придавать огласке данный факт.

Во-вторых, в тексте «Воспоминаний» подчеркнута, что Николай Павлович ничего не сообщил Достоевскому об авторе учения «по желанию Николая Федоровича». Это заявление опять-таки опровергается письмом от 29 марта 1878 г., где Петерсон не только полностью назвал имя Федорова, но и указал место его службы — Румянцевский музей: «сообщил нить, по которой Вы можете быть найдены», — признавался он Федорову в письме, написанном в тот же день, что и письмо Достоевскому (IV, 576).

То обстоятельство, что Петерсон лишь однажды обмолвился о своем ответе на письмо Достоевского (да и в этом единственном случае рассказ был подогнан под позднейшую ситуацию) и вообще старался не вспоминать о нем, имеет свое объяснение. На фоне развернутого изложения учения, предпринятого Федоровым летом 1878 г. и вылившегося в целое сочинение, маленькое, фрагментарное послание, к тому же не получившее отклика, выглядело незначительным и ничтожным. Определенную роль, вероятно, сыграло и то, что Достоевский не разыскал Федорова, а на прямой контакт писателя и философа Николай Павлович явно надеялся, оттого и поспешил сообщить Федорову о своем обращении к Достоевскому сразу же после получения письма последнего: «Спешу же теперь писать Вам, потому что, сообщив Достоевскому нить, по которой Вы можете быть найдены, боюсь, что он найдет Вас раньше, чем дошло бы мое письмо до Вас» (IV, 576). Свой поспешный ответ Петерсон в силу всего вышеизложенного должен был причислить к ошибкам и неудачам, и вполне понятно его желание вычеркнуть из памяти неверный и необдуманый поступок. Вероятно, по тем же самым причинам он умолчал и о том, что сообщил Достоевскому имя Федорова.

Существенный вопрос в затронутом мною сюжете, — дошло ли письмо от 29 марта 1878 г. до Достоевского. И если дошло, почему писатель, столь заинтересовавшийся присланной ему рукописью, желавший узнать имя ее автора и «хоть что-нибудь о нем подробнее как о лице» (30(I); 13), не разыскал неизвестного мыслителя. Среди сохранившихся личных записей Достоевского 1878 г. есть одна запись, которая в принципе может относиться к Петерсону. В середине апреля на листке с первыми заметками к роману «Братья Карамазовы» Достоевский набрасывает краткий перечень своих текущих дел и в том числе называет корреспондентов, которым намеревался ответить. В этом

списке имеется запись: «Еще автору рукописи» (27; 116). Комментарий записи предполагает, что речь в ней идет о тетради А.Д.Воеводина, присланной последним Достоевскому в марте 1878 г. (27; 381). Однако рукопись А.Д.Воеводина Достоевский упоминает в той же записи несколько выше: «Самоубийце. (Рукопись)» (27; 116, 381). В данном же случае речь, по всей видимости, идет о другой рукописи, а словечко «еще» указывает на то, что писатель ранее уже отвечал ее автору, — ответ же А.Д.Воеводину был написан позднее, 24 апреля. Во всяком случае, если в начале апреля Достоевский получил письмо Петерсона от 29 марта, то запись о предполагавшемся ответе ему вполне могла появиться среди других записей писателя. То же, что Достоевский не назвал здесь ни фамилии Петерсона, ни фамилии Федорова, вполне объяснимо тем, что Петерсон не был его постоянным корреспондентом и запомнить его фамилию, а тем более привести ее, не обращаясь прямо к письму, писатель едва ли мог, так же как и названную лишь однажды фамилию мыслителя. Сам Достоевский не раз извинялся перед знакомыми и незнакомыми за болезненную забывчивость — имен, фамилий, фактов, — которая была следствием эпилепсии. Вот его письмо Л.В.Григорьеву, относящееся как раз к тому периоду, когда имел место обмен письмами между ним и Петерсоном: «Я должен Вам сказать, что я страдаю падучею болезнью, и она отнимает у меня совершенно память, особенно к некоторым событиям. Верите ли, что я, поминутно, не узнаю в лицо людей, с которыми познакомился всего с месяц назад. Кроме того — я совсем забываю мои собственные сочинения. В эту зиму прочел один мой роман, “Преступление и наказание”, который написал 10 лет тому, и более двух третей романа прочел совершенно за новое, незнакомое, как будто и не я писал, до того я успел забыть его»¹. А вот что говорил писатель в свою первую встречу с Вс.С.Соловьевым: «Все, что началось после первого припадка, я очень часто забываю, иногда забываю совсем людей, которых знал хорошо, забываю лица. Забыл все, что написал после каторги; когда дописывал “Бесы”, то должен был перечитать всё сначала, потому что перезабыл даже имена действующих лиц...»².

Характерно, что разовых корреспондентов Достоевский в своих записях редко называет по фамилии, а обычно по теме письма, рукописи или по какой-либо иной детали (например, «Поэту-пролетарию», «Маньяку писательство» (27; 116) и т.д.). Впрочем, в записях 1876 г. приводится фамилия Петерсона в связи с планом мартовского номера «Дневника писателя» (24; 169, 171), приведена она и в списке лиц, которым Достоевский намеревался тогда отвечать (27; 112), однако

¹ Ф.М.Достоевский — Л.В.Григорьеву. 27 марта 1878 (30(I); 19).

² Соловьев Вс. С. Воспоминания о Ф.М.Достоевском // Ф.М.Достоевский в воспоминаниях современников: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 205.

записи эти были сделаны двумя годами ранее, а Петерсон, как мы знаем, при отправлении статьи «Чем должна быть народная школа?» старался представить дело так, будто обращается к писателю впервые — можно предположить, что и в письме от 3 марта, спрашивая про судьбу рукописи, он вряд ли напоминал Достоевскому о своем первом обращении.

Тому же, что Достоевский не разыскал Федорова через нить, данную ему Петерсоном (библиотека Румянцевского музея), также можно найти объяснение. В конце апреля заболел, а 16 мая скончался трехлетний сын Федора Михайловича — Алексей. В тяжелом душевном состоянии писатель уже в конце месяца уехал в Старую Руссу. За несколько дней до отъезда возник проект поездки вместе с В.С.Соловьевым в Оптину пустынь. Этот проект осуществился в конце июня, когда Достоевский приехал в Москву, где он вел переговоры с М.Н.Катковым о будущей публикации в «Русском вестнике» «Братьев Карамазовых» и виделся с книгопродавцами. Однако даже если бы писатель в этот приезд в Москву и намеревался разыскать Федорова, то не смог бы этого сделать при всем желании. Он приехал в Москву 19 июня, а Румянцевский музей с 15 июня был закрыт на каникулярное время, и Федоров, еще 12 июня получивший от администрации музея свидетельство на проезд «в разные города Российской империи» с 15 июня по 15 августа¹, в это время уже уехал в Керенск к Петерсону, где и началась напряженная работа над ответом Достоевскому. Писатель и мыслитель разминулись на несколько дней.

Петерсон стремился предать забвению не только свое письмо Достоевскому от 29 марта 1878 г. Умалчивал он и о последнем своем обращении к писателю, которое имело место незадолго до смерти последнего — поздней осенью 1880 г. Уже два года Федоров напряженно работал над ответом Достоевскому, рукопись все разрасталась и разрасталась, а об отправке ее писателю речи так и не шло. По всей вероятности, Петерсон настаивал на ускорении этой отправки. И в конечном итоге, решил снова действовать сам и снова втайне от Федорова. Возможность послать текст без ведома его автора у Петерсона была, поскольку при переписке рабочих рукописей философа он всегда оставлял себе второй экземпляр². Петерсон отправил Достоевскому так называемое «Предисловие» — ту часть федоровского ответа писателю, которая начиналась со слов «Находясь чуть не тысячу лет, почти с самого возникновения России, в постоянной борьбе с исламом...» и составила впоследствии основу второй части «Вопроса о братстве...». Именно здесь подробно развивалась идея Троицы как

¹ Личное дело Н.Ф.Федорова // Архив РГБ. Ф. 126. Д. 53. Л. 31.

² См. письмо Н.П.Петерсона В.А.Кожевникову, написанное в начале 1904 г. (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 10. Ед. хр. 29. Л. 72 об.).

образца истинного, благого единства — та, что была положена Петерсоном в основу статьи «Чем должна быть народная школа?», и формулировалось главное положение активного христианства: «Все обязанности, налагаемые на нас учением о Троицином Боге, выражаются в одной заповеди, в заповеди о *долге воскресения*» (I, 107)¹.

Думаю, что тем событием, которое побудило Петерсона отправить писателю хотя бы часть рукописи, не дожидаясь ее завершения, было выступление Достоевского в Москве на торжественном заседании Общества любителей российской словесности со знаменитой «Пушкинской речью». Мысль Достоевского о «единении всечеловеческом», преображении человечества на началах соборности достигла здесь своего апогея. Писатель говорил о религиозной задаче России: «внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в русской душе, всечеловечной и всеобъединяющей, вместить в нее с братскою любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону» (26; 148). Подчеркивал «всемирность стремления русского духа», выражал свое убеждение в том, что «ко всемирному, ко всечеловечески-братскому единению сердце русское, может быть, изо всех народов наиболее предназначено» (26; 148).

На чтении Достоевским Пушкинской речи Федоров не присутствовал: с середины апреля по середину августа 1880 г. он находился в отпуске: первые два месяца по его собственному ходатайству, а остальное время — согласно годовому музейному распорядку². Большую часть этого срока мыслитель прожил в Керенске у Петерсона, где продолжалась работа над ответом писателю. Однако познакомиться с текстом речи он мог по ее публикации в газете «Московские ведомости» (1880. 13 июня. № 162) — газета находилась в круге регулярного чтения философа всеобщего дела. Мог он держать в руках и августовский выпуск «Дневника писателя» за 1880 г., где была помещена «Пушкинская речь» вместе с ответом Достоевского А.Д.Градцовскому. Что же касается Петерсона, то тот, в свою очередь, также мог познакомиться с Пушкинской речью и через газету, и через отдельный выпуск «Дневника писателя».

Трудно представить, что учитель и ученик «Пушкинскую речь» не обсуждали. Можно даже предположить, что Петерсон, вдохновленный пророчеством Достоевского о «великой общей гармонии», настаивал на том, чтобы ускорить работу над ответом ему, а Федоров с этим не соглашался. И в конце концов ученик философа, как и преж-

¹ Подробнее см. главу «Ф.М.Достоевский и история учения всеобщего дела».

² Личное дело Н.Ф.Федорова // Архив РГБ. Ф. 126. Д. 53. Л. 32–33.

де, решился действовать, не спросясь, и отправил Достоевскому предисловие к рукописи — то есть ту ее часть, где речь как раз шла о принципах совершенного общества, об идеальном, Божеском устроении человечества, идеал которого и выдвигал Достоевский в финале «Пушкинской речи»

Об отправке Достоевскому рукописи «Предисловия» Петерсон Федорову так и не рассказал; не упоминал он об этом ни как биограф философа, ни как мемуарист, неоднократно заявляя, что Достоевский умер, так и не дождавшись ответа на свои вопросы мыслителю. Молчание было нарушено им лишь однажды — в письме к К.П.Победоносцеву от 14 марта 1881 г. Это письмо было написано Петерсоном в связи с событием 1 марта 1881 г. и сохранилось в архиве Победоносцева в числе множества писем, полученных после убийства императора Александра II. Многие из этих писем, принадлежавших как общественным и государственным деятелям (Б.Н.Чичерину, Н.Х.Бунге, барону Николаи, гр. В.П.Мещерскому и др.), так и рядовым корреспондентам, содержали размышления о современном состоянии России, разнообразные проекты преобразований. Письмо Петерсона встраивалось именно в этот ряд. И было оно еще одним свидетельством того коренного перерождения убеждений, к которому пришел бывший ишутинец после знакомства со взглядами Федорова. Давно уже убежденный консерватор и монархист, Петерсон категорически отвергал путь революционных изменений, но одновременно подчеркивал, что одни лишь насильственные меры неспособны остановить волну террора. В письме была сделана попытка глубже взглянуть на события 1 марта, понять их как закономерное следствие духовного кризиса всего русского общества, когда и вина за убийство фактически ложится на всех. Безверие и нигилизм, по мысли Петерсона, коренятся в самом укладе жизни современного человечества, стоящего на ложном пути. И здесь Петерсон во многом перекликается не только с Федоровым, но и с Достоевским, который в последние годы пришел к близкому пониманию природы нигилизма: «*Все нигилисты*, — читаем в набросках к “Дневнику писателя” 1881 г. — Нигилизм явился у нас потому, что мы *все нигилисты*. Нас только испугала новая, оригинальная форма его проявления. (Все до единого Федоры Павловичи)» (27; 54).

«Основное свойство нашей интеллигенции — это потеря смысла жизни, совершенная бесцельность существования, отсюда и самоубийства, отсюда и измышления самых невообразимых целей, и в том числе — измышление цели осчастливить людей экономическим равенством, материальным благосостоянием, которое, по невообразимой путанице понятий, превозносится превыше всего, превыше чужой и собственной жизни, превыше тех, кого этими благами хотят осчастливить. Такая путаница понятий происходит прежде всего, ко-

нечно, от потери веры, от забвения завета отцов — Божественного Завета, и затем от того, что наша учащаяся молодежь оставлена на произвол судьбы, оставлена праздности, лишена всякого руководства»¹. Дав такую оценку «нашей интеллигенции» и «учащейся молодежи», параллели которой можно найти и у Федорова, и у Достоевского, Петерсон переходил к плану выхода из всеобъемлющего кризиса веры и жизни, поразившего далеко не только Россию. Как и в статье «Чем должна быть народная школа?», он выдвигал идеал общества «по образу, данному нам в учении о Святой Троице (по которому единство не уничтожает, не поглощает самостоятельности личностей и самостоятельные личности не разрывают единства»²), видя в человеческом многоединстве по образу Божественного Троиединства конечную цель социального делания и вновь повторяя Первосвященническую молитву Спасителя: «Да будут все едино, — как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17, 21).

В статье «Чем должна быть народная школа?», посланной Достоевскому в декабре 1877 г., Петерсон касался проблемы народного и начального образования, в письме к Победоносцеву в марте 1881-го, как бы продолжая тему просвещения — просвещения истинного, понимаемого не секулярно-односторонне, а целостно-религиозно («Воссия миру свет разума»), — излагал федоровский проект реформы высшей школы, мысли философа о музейно-библиотечном типе образования, о роли самообразования в процессе познания, об установлении нового — патриархального, доверительно-родственного — типа отношений между учащимися и учителями, о преодолении «самого неестественнейшего из антагонизмов, антагонизма между старшим и младшим поколениями», между детьми и отцами»³.

В финале письма Петерсон как раз и сообщал Победоносцеву о двух своих обращениях к Достоевскому — со статьей «Чем должна быть народная школа?» и с фрагментом рукописи Федорова, мыслившейся как ответ Достоевскому:

¹ Н.П.Петерсон — К.П.Победоносцеву. 1 марта 1881 (IV, 515).

² Там же. С. 517.

³ Там же. С. 517. Как уже говорилось выше, публикатор письма Г.П.Георгиевский, в свое время близко знавший Федорова, даже предположил, что оно «от первого слова до последнего писано Николаем Федоровичем», поскольку «это было его постоянным обычаем — написать статью, письмо или рассуждение, но никогда не подписывать их своим именем» (К.П.Победоносцев и его корреспонденты. Письма и записки. Т. 1, полутом 1. С. 414). И хотя последнее утверждение несомненно верно, в случае с письмом Победоносцеву дело обстояло иначе: Петерсон, как и в статье «Чем должна быть народная школа?», выступил здесь именно как излагатель, в то время как сам Федоров даже не подозревал об очередной инициативе своего ретивого ученика.

«В газетах передавали, что Ваше Высокопревосходительство приняли на себя труд разобрать бумаги Ф.М.Достоевского; если это так и если Вы найдете заслуживающими внимания высказанные здесь мысли, то не сочтете ли возможным отыскать в бумагах Федора Михайловича рукопись, которую я отправил к нему в последней трети прошлого года¹; эта рукопись могла бы отчасти осветить то, что заключается в этом письме; я говорю *отчасти*, потому что эта рукопись есть только начало довольно обширного и не вполне еще законченного труда; но если бы Вас заинтересовала та тетрадка, которая должна найтись в бумагах Федора Михайловича, я мог бы выслать еще тетрадку, которая гораздо определеннее выражает мысли, заключающиеся как в этом письме, так и в рукописи, посланной Федору Михайловичу. Должно заметить, что в 1877 году я посылал Федору Михайловичу небольшую рукопись², которая так его заинтересовала, что он прислал мне большое письмо от 24 марта 1878 года, в котором говорит, что мысли, изложенные в этой рукописи, он *“прочел как бы [за] свои”*, и вместе с тем задает несколько вопросов; тетрадка, посланная мною ему в конце прошлого года, есть собственно начало, предисловие к тому труду, который будет ответом на заданные им вопросы. Письмо Достоевского ко мне я надеюсь предпослать труду, начало которому хотя и было положено более десяти лет тому назад, но который в том виде, как теперь, имел ближайшим поводом это письмо»³.

Как видим, Петерсон надеялся на интерес к идеям Федорова со стороны Победоносцева и адресовался к нему как к душеприказчику Достоевского. Однако реально Победоносцев не имел отношения к разбору архива писателя. Обер-прокурор Св. Синода заботился главным образом о материальном положении семьи Достоевского: при его непосредственном участии была выхлопотана ежегодная пенсия вдове и детям в размере 2000 руб.; Победоносцев стал также официальным опекуном детей Достоевского. Надежды Петерсона, таким образом, были тщетны — вряд ли Победоносцев взял бы на себя труд поиска в бумагах писателя присланных ему материалов.

Следует обратить внимание и на выраженное в конце обращения к Победоносцеву намерение Петерсона предпослать текст письма Достоевского изданию главного сочинения Федорова, начатого как ответ на это письмо. Примечательно, что Петерсон ни слова не говорит своему адресату о том, что в конце 1880 г. послал Достоевскому *чужую*, а не свою рукопись и что труд, который он намеревается напечатать, также написан не им. Петерсон сознательно пошел на такую «ложь во спасение», ведь одно дело советовать Победоносцеву найти в бумагах Достоевского собственную рукопись, прочесть ее и даже использо-

¹ Здесь Петерсон как раз и говорит о своем последнем обращении к Достоевскому.

² Речь идет о статье Петерсона «Чем должна быть народная школа?».

³ Н.П.Петерсон — К.П.Победоносцеву. 1 марта 1881 (IV, 517–518).

вать выраженные в ней идеи, и совсем другое — рукопись третьего лица, которое неизвестно как может относиться к подобному самоуправству. Возможно, ученик Федорова оправдывал себя известным ему отношением философа к авторству (непризнанием собственности на идеи и книги), возможно, считал рукопись, в переписке которой прямо участвовал, отчасти своей — спустя год, во время одной из размолвок с учителем (поводом к которой, кстати, послужило то, что Петерсон без ведома Федорова передал рукопись все того же ответа на письмо Достоевского Керенскому уездному предводителю дворянства Н.Х.Логвинову, интересовавшемуся философскими вопросами) он напишет буквально следующее: «Положим, Вы имели большее право распоряжаться рукописью, но не могу же я и себя считать вполне чужим ей, а верю-то в нее я, конечно, несомненно гораздо больше, чем Вы, потому что Вы носите ее в себе, Вы имеете возможность совершенствовать ее, а я лишь хранить ее в том виде, как она в последний раз вышла из Ваших рук»¹. Но как бы то ни было, проект издания рукописи Федорова, да еще с письмом Достоевского в виде развернутого эпиграфа, так и не был осуществлен.

Рукопись, о которой сообщал Победоносцеву Петерсон, в настоящее время остается неразысканной. Не знаем мы и того, дошла ли она до Достоевского. Никаких прямых следов знакомства с нею писателя обнаружить не удалось. Да, в его записной тетради 1880–1881 гг. есть целый ряд суждений, по духу родственных Федорову. Достоевский выражает мысль о необходимости диалога религии и науки, подчеркивая, что, с одной стороны, «огромный факт появления на земле Иисуса и всего, что за сим прошло, требует <...> и научной разработки», а с другой — наука не должна гнушаться «значением религии в человечестве», убеждением «в *соприкосновении мирам* иным», убеждением «упорным и постоянным» и тоже «весьма значительным» (27; 85). Высказывает представление о человеке, связанном невидимыми, но прочными нитями со всем человечеством, и не только синхронно, но и диахронно, во времени, не только с современниками, но с предками и с потомками (см.: 27; 46). Противопоставляет юридико-экономическому закону, который все дробит и разделяет, соединяющий, синтетический закон любви, в котором и заключается дух истинной церковности. Все это, действительно, перекликается с идеями Федорова. Но связывать данные переклички с возможным чтением новой рукописи, присланной Достоевскому Петерсоном, на мой взгляд, нет оснований.

¹ Н.П.Петерсон — Н.Ф.Федорову. 20 марта 1882 (IV, 581).

**РОМАН «БРАТЬЯ КАРАМАЗОВЫ»
В СВЕТЕ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ
Н.Ф.ФЕДОРОВА**

В декабре 1877 г. Петерсон отправляет Достоевскому статью, содержащую изложение идей Федорова. Достоевский в это время напряженно обдумывает новый замысел, новую «художническую работу» (26; 126), о которой вскоре сообщит своим читателям в декабрьском выпуске «Дневника писателя» за 1877 г., оправдываясь в том, что временно прекращает издание. А с начала нового 1878 г. писатель, по свидетельству А.Г. Достоевской, уже полностью «погружен в составление плана романа “Братья Карамазовы”»¹, романа в полном смысле слова итогового, ставшего «увенчанием здания» всего его творчества.

В первые четыре месяца работы над этим планом Достоевский по меньшей мере четыре раза должен был фокусироваться на учении, суть которого сам четко обозначил в письме Петерсону: «В изложении идей мыслителя самое существенное, без сомнения, есть — долг воскресенья преждеживших предков» (30(I); 14). Первый раз это произошло в момент чтения статьи «Чем должна быть народная школа?» в декабре 1877 г. Фраза Достоевского «прочел как бы за свои» (30(I); 13), по всей видимости, передает именно это начальное впечатление, первую одушевленную, непосредственную реакцию — не случайно ее эмоциональное сходство с двумя фразами Соловьева, прозвучавшими в его письме Федорову от 12 января 1882 г. — после того, как философ познакомился с рукописью будущего «Вопроса о братстве...»: «“Проект” Ваш я принимаю *безусловно* и без всяких разговоров», «Я с своей стороны могу только признать Вас своим учителем и отцом духовным»².

Второй раз идеи «неизвестного мыслителя» актуализируются для писателя в тот момент, когда он получает письмо Петерсона от 3 марта 1878 г., в котором тот выражал беспокойство, дошла ли его рукопись до Достоевского. Третий, кульминационный момент приходится на 23–24 марта: Достоевский читает рукопись статьи «Чем должна

¹ Достоевская А.Г. Воспоминания. М., 1971. С. 327.

² Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 100.

быть народная школа?» Владимиру Соловьеву, два часа беседует с ним об идеях мыслителя, а потом пишет развернутое письмо Петерсону¹, где высказывает «положительный и твердый вопрос», который «положил сделать» своему адресату «еще в декабре» (30(I); 14), — вопрос о сущности воскресительного проекта, причем, формулируя этот вопрос, фактически очерчивает контуры собственного понимания того, как надо мыслить себе воскрешение. И наконец четвертый раз Достоевский попадает в поле федоровских идей 2–6 апреля, когда он, как я предполагаю, должен был получить краткий ответ Петерсона от 29 марта 1878 г. и, как постараюсь показать ниже, мог обсуждать его с Соловьевым.

Из заметок и набросков, относящихся к начальному этапу работы над «Братьями Карамазовыми», сохранился всего один лист. Датируется он составителями полного собрания сочинений десятыми числами апреля 1878 г.² С условно говоря *федоровской* темой будущего романа его связывает лишь одна запись: «По поводу провонявшего Филарета» (15; 199) со значком «Нота Бене», следующая в скобках после записи: «Справиться о том: может ли юноша, дворянин и помещик, на много лет заключиться в монастыре (хоть у дяди) послушником?» (15; 199). Как видим, уже на предварительном этапе работы у Достоевского не просто вырисовывается линия «Алеша — Зосима», но и обозначается самый драматический ее поворот — раннее тление тела Зосимы (в 1867 г. эта участь постигла умершего митрополита московского Филарета (Дроздова) — см. 15; 571) и бунт любящего сердца Алеши, который в романе будет мучить себя неотступными, раздирающими вопросами: «...Зачем же объявилось бесславление, зачем попустился позор, зачем это поспешное тление, “предупредившее” естество, как говорили злобные монахи?» (14; 307). Смерть обернется там к герою своим самым отвратительным, безжалостным ликом, ибо если еще и можно утешаться верой в бессмертье души, то видеть вочию совершающееся разложение телесной храмины существа, которое ты «до такого обожания чтил» (14; 306), поистине нестерпимо. «Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть, видех бо во гробе лежащую

¹ «Летопись жизни и творчества Ф.М.Достоевского» относит беседу Достоевского и Соловьева к 23 марта 1878 г. и к той же дате приурочивает его письмо Петерсону (Летопись жизни и творчества Ф.М.Достоевского.: В 3 т. Т. 3. СПб., 1995. С. 259). Однако оригинал письма Достоевского содержит совершенно точную дату: «Петербург. Марта 24/78» (НИОР РГБ. Ф. 93(I). К. 6. Ед. хр. 38. Л. 1) и датировать письмо 23 марта нет никаких оснований. Другое дело, что беседа Соловьева и Достоевского, действительно, скорее всего, состоялась 23 марта, а письмо было написано в ночь с 23 на 24 марта, что и объясняет в нем появление даты «Марта 24/78».

² См. комментарий к роману (15; 411).

по образу и подобию Божию созданную нашу красоту, безобразну, бесславно, не имущую вида» — недаром слышим мы эти слова на панихидах церковных. Воочию обнажается здесь ужас развоплощения, разрушения триединства тела, души и духа, уникального и неповторимого в каждой человеческой личности (этот ужас переживал и Христос, молясь Своему Отцу «на месте, называемом Гефсимания»: «Отче Мой! Если возможно, да минует Меня чаша сия» — Мф. 25:36, 39). Во всей своей силе является мука высшего творения Божия, жестоко казнимого смертью, бросаемого ею в грязь и позор. В романе это ругательство над человеком «слепых, немых, безжалостных законов естественных» (14; 307), обозначенное формулой «О провонявшем Филарете», станет одним из слагаемых воскресительной темы, подаваемой в данном случае методом «от противного».

16 мая умирает младший сын Достоевских Алеша. «Дорогой и любезный брат Николай Михайлович, сегодня скончался у нас Алеша, от внезапного припадка падучей болезни, которой прежде и не бывало у него. Вчера еще веселился, бегал, пел, а сегодня на столе. Начался припадок в ½ 10-го утра, а в ½ третьего Лешечка помер. Хороним в четверг 18-го на Большом Охтенском кладбище. До свидания, Коля, пожалей о Леше, ты его часто ласкал (помнишь представлял пьяного: Ванька дуляк?) Грустно, как никогда. Все плачем. Твой брат Ф. Достоевский» (30(I); 31), — так сообщает писатель о смерти ребенка, стараясь хоть как-то сдержать этими скупыми, короткими фразами рвущееся из сердца отчаяние. А вот второе письмо приемному сыну П.А.Исаеву: «Милый Павел Александрович, Сегодня скончался у нас Алеша, от внезапного, никогда не бывавшего до сих пор припадка падучей болезни. Еще утром сегодня был весел, спал хорошо. В ½ 10-го ударил припадок, а в ½ третьего Леша был уже мертв. Хоронить будем на Большеохтенском кладбище в четверг, 18-го мая. Пожалей моего Лешу, Паша» (30(I); 31). Настойчиво, почти маниакально упирается мысль в это током бьющее понимание хрупкости жизни, ошарашивающую молниеносность перехода только что дышавшей и жившей личности в иное, неподвижное, страшное состояние, когда «вчера еще веселился, бегал, пел, а сегодня» уже «на столе». И к брату и пасынку писатель обращается не просто затем, чтобы сообщить, где и когда будут похороны, а прежде всего взыскуя сочувственного, сердечного слова — нет, не в свой адрес, а в адрес умершего Лешечки, о котором кто же и поплачет, кто же и пожалеет в этом мире, где так мало любви, как не родные, кто же и вспомнит его, прожившего только три малых годика, как не дядя, часто его ласкавший и улыбавшийся его милым выходкам («Ванька дуляк»).

В напечатанных «Воспоминаниях» А.Г. Достоевской описание смерти Алеши и реакции на нее Достоевского занимает три с половиной страницы. Обращает на себя внимание, что в этом описании пред-

ставлены две психологические реакции писателя на эту смерть. Вот как поданы они в рассказе Анны Григорьевны. «Федор Михайлович был страшно поражен этою смертью. Он как-то особенно любил Лешу, почти болезненно любовью, точно предчувствуя, что его скоро лишится. Федора Михайловича особенно угнетало то, что ребенок погиб от эпилепсии — болезни, от него унаследованной. Судя по виду, Федор Михайлович был спокоен и мужественно выносил разразившийся над нами удар судьбы, но я сильно опасалась, что это сдерживание своей глубокой горести фатально отразится на его и без того пошатнувшемся здоровье»¹. Вслед за этим описанием отчаяния писателя, тщательно им скрываемого, но от этого не менее страшного, — отчаяния, которое, как признается сама Анна Григорьевна, и побудило ее попросить В.С.Соловьева «уговорить Федора Михайловича поехать с ним в Оптину пустынь»², — следует совсем иная картина, где состояние всепоглощающего отчаяния испытывает уже Анна Григорьевна, а Достоевский увещевает ее смириться: «На меня смерть нашего дорогого мальчика произвела потрясающее впечатление: я до того потерялась, до того грустила и плакала, что никто меня не узнавал. Моя обычная жизнерадостность исчезла, равно как и всегдашняя энергия, на место которой явилась апатия. Я охладела ко всему: к хозяйству, к делам — и вся отдалась воспоминаниям последних трех лет. <...> Федор Михайлович очень мучился моим состоянием: он уговаривал, упрашивал меня покориться воле Божьей, с смирением принять ниспосланное на нас несчастье, пожалеть его и детей, к которым, по его мнению, я стала “равнодушна”. Его уговоры и увещания на меня подействовали, и я поборола себя, чтобы своею экспансивною горестью не расстраивать еще более моего несчастного мужа»³. Пока отметим лишь то, что обе эти реакции относятся к *одному* описываемому ею времени, предшествующему поездке в Оптину.

Далее Анна Григорьевна сообщает об этой поездке, которая, как указывает свящ. Геннадий (Белоловов), была приурочена к сороковинам умершего сына писателя и во время которой, по его же предположению, Достоевский должен был заказать и отстоять панихиду, а также «на какой-то срок» оставить поминовение «усопшего младенца Алексия»⁴. В этом описании на первый план снова выходит вторая картина: «Вернулся Федор Михайлович из Оптиной пустыни как бы умиротворенный и значительно успокоившийся и много рассказывал мне про обычаи Пустыни, где ему привелось пробыть двое суток. <...>

¹ Достоевская А.Г. Воспоминания. С. 321.

² Там же. С. 322.

³ Там же.

⁴ Свящ. Геннадий (Белоловов). Оптинские предания о Достоевском // Статьи о Достоевском. 1971–2001. СПб., 2001. С. 166.

Когда Федор Михайлович рассказал “старцу” о постигшем нас несчастии и о моем слишком бурно проявившемся горе, то старец спросил его, верующая ли я, и когда Федор Михайлович отвечал утвердительно, то просил его передать мне его благословение, а также те слова, которые потом в романе старец Зосима сказал опечаленной матери»¹. В изложении Анны Григорьевны Достоевский, рассказывая старцу об их семейной утрате, дистанцируется от ее «слишком бурно проявившегося горя»: он как бы уже обрел благочестивую реакцию на случившееся (не отчаиваться, а усердно молиться за упокой души умершего мальчика) — а она еще предается неумеренной скорби. Однако уже спустя два абзаца эта благолепная картинка, рисующая смирение великого писателя перед великим страданием, сменяется другой, в которой А.Г. Достоевская показывает себя и мужа *едиными* в рыдании и тоске: «Как ни старались мы с мужем покориться воле Божьей и не тосковать, забыть нашего милого Лешу мы не могли, и вся осень и наступившая зима были омрачены печальными воспоминаниями»².

Как ни старается Анна Григорьевна ослабить впечатление от описанной ею в начале главы безутешной реакции Достоевского на смерть собственного ребенка, по ходу изложения переносит центр тяжести этой реакции на себя, а Достоевскому оставляя более приличествующую и достойную роль утешителя обмирающей матери (особенно в свете тогдашней поездки в Оптину и беседы со старцем Амвросием), это ей удастся не до конца. И дистанцировать Достоевского от раздирающих и несмиранных вопросов жены мы, вероятно, не вправе. Вот перед нами сцена из главы «Верующие бабы», в которой, по свидетельству самой Анны Григорьевны, Достоевский запечатлел многие ее «сомнения, мысли и даже слова»³. Старец утешает крестьянку, потерявшую своего сыночка, речью о том, что ее младенец «у Господа в сонме ангелов его пребывает», а она возражает ему с такой эмоциональной и, главное, убеждающей силой, перед которой блекнут все благочестивые резоны насчет бессмертия души, ибо сердце, раненное утратой, жаждет немедленного восстановления, реального, земного присутствия: «Тем самым и Никитушка меня утешал, в одно слово, как ты, говорил: “Неразумная ты, говорит, чего плачешь, сыночек наш наверно теперь у Господа Бога вместе с ангелами воспевают”. Говорит он это мне, а и сам плачет, вижу я, как и я же, плачет. “Знаю я, говорю, Никитушка, где ж ему и быть, колы не у Господа Бога”. И хотя бы я только взглянула на него лишь разочек, только один разочек на него мне бы опять поглядеть, и не подошла бы к не-

¹ Достоевская А.Г. Воспоминания. С. 323.

² Там же.

³ Там же. С. 322.

му, не промолвила, в углу бы притаилась, только бы минуточку едину повидать, послыхать его, как он играет на дворе, придет, бывало, крикнет своим голосочком: “Мамка, где ты?” Только б услышать-то мне, как он по комнате своими ножками пройдет разик, всего бы только разик, ножками-то своими тук-тук, да так часто, часто, помню, как, бывало, бежит ко мне, кричит да смеется, только б я его ножки-то услышала, услышала бы, признала! Да нет его, батюшка, нет, и не услышу его никогда! Вот его поясочек, а его-то и нет, и никогда-то мне теперь не видать, не слышать его!..» (14; 46).

Никитушка хоть и утешает любимую жену словами о сыночке, воспевающим с ангелами, жалея ее и не желая, чтобы растревляла она сердце свое, а сам все-таки плачет. Ибо и ему одного упования на ангельский чин своего младенца никак недостаточно, ибо и сам нестерпимо хочет увидеть умершего мальчика и услышать, как он ножками своими по комнате — тук-тук — пробежится. И Достоевский, скрепляя себя и увещевая Анну Григорьевну «покориться воле Божией, пожалеть его и детей», в страхе, как бы и ее это горе не довело до могилы, так ли уж сам был готов смиренно и безропотно принять смерть своего Алеши? Недаром, по свидетельству Анны Григорьевны, после этой потери он, «и всегда страстно относившийся к своим деткам, стал их еще сильнее любить и сильнее за них тревожиться»¹. Недаром в первую после смерти сына отлучку из дома — в Москву, а потом в Оптину пустынь, — он все спрашивает жену: «Здоровы ли Федя и Лиля? Смотри за ними ради Христа» (29(I); 31) и потом признается: «Очень жутко за детей» (30(I); 33).

Одно очевидно: на протяжении всего 1878 г. Достоевский пытается как-то восстановить свой внутренний мир, обрушившийся со смертью Алеши, как когда-то обрушился он в Женеве после кончины первенца Сони. Но восстановить этот мир через смирение со смертью близкого существа, обрести полное утешение в идее «бессмертия души человеческой» (24; 46), которую он сам незадолго до этого объявлял в «Дневнике писателя» неперемнным условием самостояния существа сознающего, подлинным, а не мнимым ответом на вопрос о смысле человеческого бытия, теперь было нельзя. Нельзя хотя бы потому, что вот уже четыре месяца присутствовала в его душе другая «идея-чувство», одушевлявшая план нового романа и призывавшая не просто к вере в бессмертие, но и к неразрывно с ней связанной вере в *воскресение* ушедших из жизни, и не просто в воскресение, которое совершится в конце времен, а в воскресение, которое «зависит от нас» (15; 204), требует нашей активности, нашего деятельного соучастия (какого и как понимал это соучастие Достоевский, об этом я специ-

¹ *Достоевская А.Г.* Воспоминания. С. 323.

ально буду еще говорить). Эта идея-чувство была навеяна духовной встречей с Федоровым, питалась беседами с молодым Соловьевым и его лекциями по философии религии, последняя из которых — «Второе явление Христа и воскресение мертвых (искупление или восстановление природного мира). Царство Духа Святого и полное откровение Богочеловечества»¹ — была пронизана близким Федорову активно-христианским, смертоборческим пафосом. Но одновременно эта идея-чувство отвечала и давней потребности самого Достоевского «Царство Христово созидать» (11; 177), его вере в миллениум, стремлению «делать все ради деятельной любви» (25; 61).

В рукописи Петерсона, которую Достоевский обсуждал с Соловьевым, звучала мысль о вине живущих перед умершими, которых они не смогли удержать в бытии, смерти которых не смогли воспротивиться. Смерть Алеши, погибшего от эпилепсии, заставила Достоевского не просто умозрительно понять, а прочувствовать эту мысль во всей жестокой ее откровенности. А.П.Философова, зашедшая в дом Достоевских на следующий день после смерти Алеши, передавала слова Анны Григорьевны: «Всю ночь он (Достоевский. — А.Г.) стоял на коленях перед ним и сокрушался, что передал эту жестокую болезнь сыну»². И мог ли писатель, читавший у Петерсона: «Поставить своею целью воскрешение умерших — суть единственное оправдание для человечества, переносившего доселе потерю своих близких и тем свидетельствовавшего, что для него нет друзей, за которых оно положило бы душу свою, что оно бедно такими чувствами; только поставив своею целью уничтожение смерти, воскрешение мертвых, мы будем иметь право называться учениками Христа, Который заповедал нам любить друг друга, Который взаимную любовь ставит признаком, по которому должно узнавать учеников Его» (IV, 508), — ограничиться одним лишь покаянием перед гробом умершего, в смерти коего невольно был виноват, и утешаться верой в его пребывание на небесах? Утверждению того, что одним лишь покаянием и одной лишь верой в бессмертие христианину нельзя ограничиться, в сущности, и будет посвящен его последний роман.

Как смерть первенца Сони заставила Достоевского в очередной раз *прочувствовать* то, что он начал уже изображать в «Идиоте», ставшем полемикой с гуманистической, ренановской трактовкой христианства как только нравственной проповеди³, — что никакая Арка-

¹ Программа чтений В.С.Соловьева // *Соловьев В.С. Сочинения-1989*. Т. 2. С. 172.

² *Тыркова А.В.* Анна Павловна Философова и ее время. Пг., 1915. С. 264.

³ См. об этом: *Касаткина Т.А.* Комментарии // *Достоевский Ф.М.* Собр. соч.: В 9 т. Т. 4. М., 2003. С. 594–602.

дия, никакой рай на земле невозможен под гнетом «темной, наглой и бессмысленно вечной силы, которой все подчинено» (8; 339), — так и смерть сына Алешы впечатала в его сердце то понимание, которое он уже замыслил изобразить как художник: что чаяние «воскресения мертвых» — альфа и омега веры Христовой и что в осуществлении этого чаяния должны соучаствовать люди, коль скоро они действительно считают себя христианами. И если первый роман был романом отчаяния, в котором царствовал гольбейновский «Мертвый Христос», то второй роман был романом надежды, над которым царил Христос воскресший и воскрешающий.

Как вспоминала Анна Григорьевна, всю осень Достоевский «усиленно работал над планом своего нового произведения. <...> Работа шла настолько успешно, что уже в декабре 1878 г. было написано около десяти печатных листов романа»¹. Это свидетельство идет в тексте воспоминаний прямо за сообщением о том, как и осенью, и наступившей зимой они оба тосковали по умершему сыну, будучи не в силах смириться и забыть. «Братья Карамазовы» стали созидательным ответом писателя на испытанное им горе. И встреча с мыслью Федорова помогла ему найти этот ответ. В лице Федорова «заговорил, наконец, “главный ум”, о котором так долго тосковал Достоевский»², — эти слова А.К.Горского как нельзя лучше передают смысл осуществившегося в романе органического синтеза идей писателя и философа. Собственно роман и стал *личным вкладом* Достоевского в общую воскресительную работу, к которой Федоров призывал всех людей. Ибо в этом романе он не просто воскрешает своего милого мальчика в Алеше Карамазове, своем самом любимом и заветном герое, но еще и доверяет ему главное, вершинное слово романа: «Непрременно восстанем, непременно увидим и весело, радостно расскажем друг другу все, что было» (15; 197).

Статья Петерсона «Чем должна быть народная школа?» была еще очень несовершенным изложением федоровских идей, что особенно видно при сравнении ее с текстом «Вопроса о братстве...», писавшемся как ответ Достоевскому. Главные темы в ней, безусловно, присутствовали, однако представление их Петерсоном было все-таки несравнимо с тем, как очень скоро, буквально через несколько месяцев, развил эти же темы Федоров. Однако даже малого знакомства с мыслью философа всеобщего дела оказалось достаточно, чтобы собственная мысль Достоевского заработала, так сказать, в *федоровском* направлении и принесла свой художественный плод. Что, впрочем, со-

¹ Достоевская А.Г. Воспоминания. С. 324.

² Горностаев А.К. [А.К.Горский]. Рай на земле. К идеологии творчества Ф.М.Достоевского. Ф.М.Достоевский и Н.Ф.Федоров. С. 85.

вершено неувидительно. Ибо у Федорова и Достоевского было гораздо больше точек соприкосновения, чем то может показаться скептически настроенным критикам. Как уже говорилось, они стоят на общей религиозно-философской платформе, стремясь к преодолению секуляризации в культуре и жизни, к христианизации всего социального бытия, утверждают понимание христианства как религии дела и ставят в его центр пасхальную радость, обетование вселенского преображения.

В дошедших до нас подготовительных материалах к роману федоровские следы ясно опознаваемы. Исследователи разных лет давно уже эти следы разобрали и классифицировали, проведя генетические линии между черновыми набросками и окончательным текстом романа. При этом достаточно быстро было замечено, что ни одно из появляющихся на страницах к «Братьям Карамазовым» выражений, которые, так сказать, идут прямо от Федорова, не сохраняется в беловике.

Отрицатели какого-либо существенного влияния идей Федорова на последний роман Достоевского приводят сей очевидный факт в качестве непреложного доказательства своей точки зрения, указывая на *трансформацию замысла* «Карамазовых» в процессе перехода от стадии создания общего плана романа к стадии непосредственного воплощения этого плана. Однако эта точка зрения при вдумчивом подходе к тексту терпит полное поражение. Как показывает анализ, замысел «Братьев Карамазовых», отраженный в дошедших до нас набросках к роману, находит свое воплощение практически во всех главных линиях. И причина отсутствия прямых, маркированных отсылок к Федорову в тексте романа вызвана не отказом писателя от развития федоровских тем и сюжетов, а той специфической формой отражения идей, которую дает нам художественное произведение в отличие от, скажем, трактата на философские темы.

Художественный текст синтетичен, а не аналитичен. Мысль здесь разбивается не дискурсивно-логически, а ассоциативно-образно. Она не декларирована, а заткана в художественное целое, проступает в движении сюжета, предстает через сложную систему мотивов, выявляется в тонком сплетении и ауканьи образов, светится в метафорах, утверждается через символику. Автор не излагает идею, он ее переживает. Здесь работает не интеллект, а «сердечный ум» — «сердечная мысль», по точному и тонкому определению Михаила Пришвина. Для Достоевского совершенно не обязательно вложить в уста того или иного персонажа — будь то Алеша Карамазов или старец Зосима формулу «Воскресение предков зависит от нас». Можно *иначе* подать ее содержание — как? — об этом и пойдет речь в данной главе.

И еще одно соображение. В свое время, исследуя тему «Достоевский и Тютчев», мне приходилось встречаться с частым явлением,

когда в черновиках и подготовительных материалах Достоевского присутствовали цитаты из Тютчева, а из окончательного текста они исчезали, но исчезали не потому, что тютчевские мыслиеобразы переставали быть важными для Достоевского. Просто такова специфика подготовительных материалов. Это, так сказать, *кухня* писателя, где создается *рецепт* вещи, готовятся необходимые ингредиенты, каждый со своим цветом, видом, вкусом и запахом — и далеко не все из них распознаются уже в приготовленном блюде, сохраняя свой первоизданный вкус, запах, цвет, консистенцию, ибо формируют вид, вкус, цвет, консистенцию целого и порой без остатка растворяются в нем. Идеи и ходы мысли, как свои, так и героев, которые в окончательном тексте романа порой могут развернуться в целые сцены, составить содержание монологов или тем или иным образом двинуть сюжет, Достоевский на подготовительном этапе работы обозначает краткими, афористичными, можно сказать, *философскими* формулами, используя в том числе и цитату. Так, например, в подготовительных материалах к «Братьям Карамазовым» в набросках главы «Кана Галилейская» появляется выражение «звездная слава», восходящее к стихотворениям Тютчева «Как океан объемлет шар земной...» (1828–1830) и «Лебедь» (1831–1833). В окончательном тексте романа этого выражения нет. Но знаменитый ночной пейзаж этой главы, — в которой Алеша, вышедший из кельи почившего старца Зосимы под «небесный купол, полный тихих сияющих звезд», повергается на землю, целуя ее и плача и чувствуя, как «нити ото всех бесчисленных миров Божиих сошлись разом в душе его» (14; 328), — рисует ту же атмосферу софийности мира, тот же образ цельности и полноты бытия, что и в указанных стихотворениях Тютчева¹. То же происходит в «Братьях Карамазовых» и с «формулами» Федорова: «Воскресение предков зависит от нас», «На родственниках учиться любви» и др. Более того, как «Подросток», в котором нет *ни одной цитаты из Тютчева* (притом что в подготовительных материалах они активно присутствуют), на деле очень тютчевский роман, самый тютчевский из всех романов «великого пятикнижия», так и «Братья Карамазовы» — это федоровский роман, и не только в смысле внутреннего его дыхания, но и на уровне образно-сюжетном.

Наконец, не следует сбрасывать со счетов еще одну проблему, стоявшую для Достоевского весьма остро на протяжении всего его зрелого творчества, — проблему того, что выносимо в печать, а что нет, т.е. попросту проблему цензурную. И не только цензуры государ-

¹ См.: Савельева В.В. Поэтические мотивы в романе «Братья Карамазовы» // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 7. Л., 1987. С. 125–129; Гачева А.Г. «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...» Достоевский и Тютчев. С. 317–321.

ственной — как в случае с «Записками из подполья», когда «свиньи цензора» то, где он «глумился над всем и иногда богохульствовал для виду», спокойненько пропустили, а то, где «из всего этого» он «вывел потребность веры и Христа», запретили со всею надлежащею строгостью¹, — но и, так сказать, личную цензуру отдельных лиц, от которых зависело издание его сочинений, то бишь мнение редакторов «Русского вестника» М.Н.Каткова и Н.А.Любимова. Достаточно вспомнить историю с IX главой второй части романа «Преступление и наказание» (эпизод чтения Соней Мармеладовой Раскольникову Евангелия), переделанной Достоевским под давлением редакторов, которые усмотрели тут посягновение на нравственность и «следы нигилизма»². Или историю с главой «У Тихона», исключенной, по требованию Каткова, из романа «Бесы». Даже печатая «Карамазовых», Достоевский был вынужден специально объясняться с Любимовым по поводу художественно необходимых ему в главе «Черт. Кошмар Ивана Федоровича» словечек «истерические взвизги херувимов»: «Умоляю пропустите так: это ведь *Черт* говорит, он не может говорить иначе. Если же никак нельзя, то вместо *истерические взвизги* — поставьте: *радостные крики*. Но нельзя ли *взвизги*? А то будет очень уж прозаично и не в тон»³.

А теперь представьте себе на мгновение, что старец Зосима во время знаменитого разговора в келье, куда собираются все Карамазовы, произносит вопиющую для неподготовленного благочестивого⁴ уха фразу: «*Воскресение предков* зависит от нас» и еще что-нибудь в развитие этой темы, а Федор Павлович Карамазов, по своему излюбленному обыкновению, снижает его мысль и разворачивает ее уже в свою, прагматическую сторону — дабы уязвить сына-соперника: «Этот не только не воскресит, но еще упечет», вызывая протестующий крик Дмитрия: «Недостойная комедия!» (15; 204, 203). Готова дать голову на отсечение, что обе важнейшие для романа главы («Буди, буди!» и «Зачем живет такой человек!»), одни из кульминационных, стержневых его глав, мгновенно пошли бы под катковский бдительный нож.

Помимо проблемы цензурной вставала для Достоевского еще и другая проблема — проблема того, как будут восприняты главные,

¹ Ф.М.Достоевский — М.М.Достоевскому. 26 марта 1864 (28(II); 73)

² Ф.М.Достоевский — А.П.Милкову. 10–15 июля 1866 (28(II); 166).

³ Ф.М.Достоевский — Н.А.Любимову. 10 августа 1880 (30(I); 205).

⁴ А Достоевский всегда предпочитал *благочестию*, увы, столь часто выражающемуся в подчеркнутом морализаторстве, показном обрядовенности или окостенелости богословствующей мысли, — *благодатность*: именно этой благодатностью напоена фигура Сони — с точки зрения катковского благочестия, недостойной блудницы, — читающей Раскольникову вечную книгу.

сокровенные его убеждения, будучи высказаны без утайки и до конца. Восприняты не только теми, от которых зависит печатание, но и теми, к которым в конце концов и обращено его слово, — его читателями и всей той разношерстной журналистской братией, которая подняла шум даже тогда, когда в июньском выпуске «Дневника писателя» за 1876 г. в главке «Утопическое понимание истории» он впервые открыто выразил свое представление об истории какова она должна быть, истории, ведущей не к апокалипсической катастрофе, а к «братству людей, всепримирению народов, обновлению людей на истинных началах Христовых» (23; 50), и прямо указал, что роль России в этой спасительной грядущей истории есть «всеслужение человечеству»: она должна раскрыть народам земли идеал будущего, совершенного устройства людей — не на началах принуждения и вражды, соперничества и взаимной розни, а в духе христианского братства, родственности и любви.

По поводу главки «Утопическое понимание истории» Достоевский писал Вс.С.Соловьеву: «Я никогда еще не позволял себе в моих писаниях довести *некоторые* мои убеждения до конца, сказать *самое последнее* слово. <...> И вот я взял, да и высказал последнее слово моих убеждений — мечтаний насчет роли и назначения России среди человечества, и выразил мысль, что это не только случится в ближайшем будущем, но уже и начинает сбываться. И что же, как раз случилось то, что я предугадывал: даже дружественные мне газеты и издания сейчас же закричали, что у меня парадокс на парадоксе, а прочие журналы даже и внимания не обратили, тогда как, мне кажется, я затронул самый важнейший вопрос. Вот что значит доводить мысль до конца! Поставьте какой угодно парадокс, но не доводите его до конца, и у вас выйдет и остроумно, и тонко, и *comme il faut*, доведите же иное рискованное слово до конца, скажите, например, вдруг: “вот это и есть Мессия”, прямо и не намеком, и вам никто не поверит именно за вашу наивность, именно за то, что довели до конца, сказали самое последнее ваше слово. <...> Да человек и вообще как-то не любит ни в чем последнего слова, “изреченной” мысли, говорит, что “Мысль изреченная есть ложь”» (29(II); 102).

В этой невозможности открыто сказать свое «последнее слово», не подставляя его тем самым под удар насмешек, а то и грубых издевок, одна из загадок *черновых* страниц Достоевского, которые можно назвать *сокровенными*. Это и некоторые страницы записных книжек, запечатлевшие те самые «высшие минуты», когда Достоевский, подобно своим героям, пробивается к подлинному смыслу жизни, — страницы, потрясающие глубиной духовно-нравственного и богословского умозрения (такова уже упоминавшаяся и цитировавшаяся запись у гроба первой жены, где разворачивается настоящее религиозное откровение — о «будущей, райской жизни» (20; 173), о чертах

новой, преображенной природы). Это и знаменитые «фантастические страницы» подготовительных материалов к «Бесам», где звучит тема оправдания истории, заостряется вопрос о Царстве Божием на земле и путях его достижения, — они ставят Достоевского в ряд с крупнейшими философами русского религиозно-философского ренессанса: не только Федоровым, но и В.С.Соловьевым, С.Н.Булгаковым и Н.А.Бердяевым, в творчестве которых была выдвинута идея Богочеловечества, идея сотрудничества божественной и человеческой воли в деле спасения. Это опять же и подготовительные материалы к «Братьям Карамазовым», несущие на себе влияние воскресительных идей Федорова.

Несмотря на подлинную религиозно-философскую глубину, прямого выражения в художественных текстах писателя указанные страницы не находят. В «Бесах» нет и следа вдохновенных речей Князя и Шатова о миллениуме, благодатном преображении земли и человека, венчающем земную историю. Здесь торжествует ужас богооставленности, христианский же идеал брезжит лишь временами (в образе Хромоножки, детски-открытой миру, припадающей в слезной молитве к земле, в восторженных речах Шатова после рожденья ребенка, в последнем слове умирающего Степана Трофимовича). Не решается писатель в этом романе высказать заветные свои убеждения, пусть даже прикрывшись голосами героев, — слишком они «рискованны», не только для обыденного сознания, но и для изощренного, «эвклидова ума», слишком дерзновенны, слишком много в них того, что и в эпоху Христова пришествия было «для иудеев соблазн, а для эллинов безумие» (1 Кор. 1:23). И даже из ответа Градовскому, напавшему на «Пушкинскую речь» и выраженный в ней образ «великой общей гармонии» с ядовитыми упреками: «Словом, свершится то, чего не предсказывает и Апокалипсис! Напротив, тот предвещает не “окончательное согласие”, а окончательное “несогласие” с пришествием Антихриста. Зачем же приходиться Антихристу, если мы изречем слово “окончательной гармонии”?»¹ — исключил главный, кульминационный аргумент «за», отсылавший к 20 главе «Откровения» с ее образом тысячелетнего царства праведников: «Ужасно остроумно, только вы тут передернули. Вы верно не дочитали Апокалипсис, г-н Градовский. Там именно сказано, что во время самых сильных несогласий не Антихрист, придет Христос и устроит царство свое на земле (слышите, на земле) на 1000 лет. Тут же прибавлено: блажен, кто участвует в воскрешении первом, то есть в этом царстве. Ну вот в это время, может быть, мы и изречем то слово окончательной гармонии, о котором я говорю в моей Речи. Вы опять скажете, что это фантастично, закри-

¹ *Градовский А.Д.* Мечты и действительность (По поводу речи Ф.М.Достоевского) // *Голос.* 25 июня 1880. № 174.

чите, что это уже мистика. А не суйтесь в Апокалипсис, не я начинал, вы начали» (26; 323).

Так вот, если даже идею миллениума, присутствовавшую в христианстве с I века, имевшуюся в Откровении св. Иоанна Богослова и, тем самым, более привычную для верующего сознания, не столь дразнящую бдительный глаз ревнителей ортодоксии, Достоевский в печати не решается нигде высказать откровенно, избирая для нее неопределенные и потому безобидные выражения, типа «общая гармония», то кольми паче вошедшую в его сознание после знакомства с идеями Федорова мысль о «воскрешении всех прошедших поколений» (IV, 509) как задаче истории. Вспомним, что афиняне ответствовали апостолу Павлу, начавшему было проповедовать им о воскресении мертвых: «...Одни насмеялись, а другие говорили: “Об этом послушаем тебя в другое время”» (Деян. 17:32). Да, прямо заявленная Достоевским в декабрьском номере «Дневника писателя» за 1876 г. в главке «Голословные утверждения» «идея бессмертия души человеческой», названная им «высшей идеей существования» (24; 50), не вызвала никаких удивлений его современников, но это вполне понятно: идея бессмертия души привычной всякому не только религиозному, но и просто культурному уху. А говорить о воскрешении умерших не просто в плане Божественного обетования, но и в плане человеческого исполнения, это зачастую воспринимается как дикость и абсурд даже теми, кто спокойно готов признать необходимость бессмертья души.

В «Бесах», отказываясь от положительного обнаружения своих заветных идей, Достоевский действует методом от противного. Доказательство Бытия Божия, смысла творения, религиозного призвания человека в мире строится через демонстрацию ложных, обманных путей, неуклонно ведущих к братоненавистничеству, убийству и самоубийству. Достоевский как бы говорит своим современникам и потомкам: вот, во что обращается человеческое общество, если оно сознательно уходит от Бога и Его закона, если вместо того, чтобы «Каяться, себя созидать, Царство Христово созидать», начинает активно служить «князю века сего», пособничать «имущему державу смерти». В «Братьях Карамазовых» в образе карамазовского семейства, где вместо отечески-сыновней любви царствует неродственность и рознь, где вместо воскрешения предков является отцеубийство¹, имеем то же *отрицательное* научение. Но, в отличие от «Бесов», здесь художественно выражен не только негатив, но и позитив воскресительной идеи, о чем уже говорилось исследователями федоровской темы в романе и о чем мне еще предстоит говорить ниже.

¹ См. в главе «Тема “Ф.М.Достоевский и Н.Ф.Федоров”. Вехи изучения и интерпретации» разбор статьи В.Л.Комаровича.

Теперь о принципах анализа, примененных в данной главе. Как мы помним, до недавнего времени писавшие о влиянии учения о воскрешении на последний роман Достоевского, привлекали весь массив философского наследия Федорова, поскольку текст, который послался Достоевскому Петерсоном, был неизвестен. Теперь, имея на руках черновик статьи «Чем должна быть народная школа?», а также письмо Петерсона от 29 марта 1878 г., чрезвычайно важное в смысловом отношении, я попытаюсь и подтвердить выводы своих предшественников, и дополнить их новыми соображениями, показав, какие именно стороны изложения идей Федорова, сделанного Петерсоном, затронули Достоевского больше всего и соответственно отразились в романе. Однако, выстраивая федоровский контекст итогового романа писателя, я буду опираться и на главный труд Федорова — «Вопрос о братстве, или родстве...», сочинение, выросшее из ответа философа Достоевскому, — в конце концов, начальная его редакция создавалась как раз в те годы, когда шла интенсивная работа над «Братьями Карамазовыми». Две великие книги рождались параллельно друг другу в едином духовно-философском пространстве, и один религиозный порыв одушевлял писателя и мыслителя, одно высшее стремление, пеплом Клааса стучавшее в сердце, — раскрыть своим современникам суть евангельской благой вести не только как чаяния, но и как *задания*, не только как предмета *веры*, но и как *дела*, соучаствовать в котором призван каждый христианин. Более того, Федоров, писавший изложение своего учения не читателям вообще, а одному, конкретному читателю, Федору Михайловичу Достоевскому, внимательно следил за ходом печатания «Карамазовых», и не раз развивал свою мысль, отталкиваясь от его образов и художественных идей.

Впрочем, помимо «Вопроса о братстве...» я буду привлекать и другие сочинения Федорова: статьи, заметки, письма. Ибо, на мой взгляд, только сочетание двух подходов — генетического и типологического — даст нам целостное видение федоровской проблематики «Карамазовых».

И еще один голос вплетается для меня в сокровенный диалог Федорова и Достоевского, еще одни руки сплетают нити для рождающегося на творческом его станке ковра мыслеобразов. Владимир Соловьев — молодой друг и собеседник Достоевского и будущий собеседник Федорова. Три мыслителя двигались тогда, в 1870-е гг., в одном направлении, пропахивали одно поле идей, питали и обогащали друг друга, созидая почву для рождения самобытной религиозно-философской мысли конца XIX — начала XX вв.

Опираясь на текст статьи «Чем должна быть народная школа?» и указанное письмо Петерсона, можно выделить три смысловых блока, находящих свое отражение и развитие в «Братьях Карамазовых».

Идея человеческого многоединства по образу и подобию Божественного Троиинства, с которой связаны и звучащая в романе идея обращения государства и общества в церковь, и тема любви как высшей формы единства, средства к восстановлению родства; проблема воскресения и воскрешения; проблема всеобщности спасения и «разрушения ада». Сразу скажу, что к постановке всех трех идей и проблем Достоевский так или иначе уже подходил, за исключением, пожалуй, только проблемы имманентного воскрешения. Но в романе он углубляет и развивает свою мысль с учетом того, что незадолго до этого воспринял от Федорова.

Общество — церковь, мир — семья

«Перемещение любви. Не забыл и тех. Вера, что оживим и найдем друг друга все в общей гармонии.

Революция, кроме конца любви, ни к чему не приводила (права лучше).

Воскресение предков зависит от нас.

О родственных обязанностях. Старец говорит, что Бог дал родных, чтоб учиться на них *любви*. Общечеловеки ненавидят лиц в частности» (15; 204–205).

Так в подготовительных материалах к «Братьям Карамазовым» буквально в нескольких емких фразах обозначены главные темы беседы в келье старца Зосимы — обозначены, как видим, с прямой отсылкой к идеям Федорова. В окончательном тексте романа в центре беседы оказывается вопрос о церкви и церковном суде. Звучит тема совершенного, соборного единства людей, заменяющего несовершенные, относительные формы единства, развивается мысль о преобразении государства, общества из «союза почти еще языческого во единую вселенскую и владычествующую церковь» (14; 61). Но это не значит, что Достоевский сознательно заглушает федоровский мотив в разветвленном романном многоголосии. Ибо центром рукописи Петерсона как раз и была тема истинного, благого единства человечества, устрояющегося по образу и подобию Троицы, единства, члены которого связаны духом веры и любви, которое охватывает собой всех, направляет все силы и способности человека ко вселенскому делу. Это соборное многоединство, Церковь Христова, в перспективе истории должно было расширяться на всех людей и на всю землю, воссоединить в себе всех, не только живущих, но и умерших.

Еще В.С.Соловьев в первой речи в память Достоевского, стремясь определить религиозное кредо писателя, подчеркивал: Достоевский проповедовал «Церковь как общественный идеал» и именно «Церковь

как положительный общественный идеал должна была явиться центральной идеей нового романа или нового ряда романов, из которых написан только первый — «Братья Карамазовы»¹. По свидетельству Соловьева, «главную мысль, а отчасти и план своего нового произведения Достоевский передавал» ему «в кратких чертах летом 1878 г.» во время их совместной поездки в Оптину пустынь². А это значит, что тема церкви как истинной формы единства, залого спасения и преображения человечества присутствовала у писателя уже на начальных этапах работы над романом, а не появилась в результате эволюции первоначального плана, существенное место в котором занимала идея «воскрешения предков», якобы, затем отброшенная.

Ниже я вернусь к рассмотрению того, как звучит тема церкви в подготовительных материалах к «Братьям Карамазовым» и как соотносится она с другими темами, намеченными Достоевским в качестве возможных линий развития разговора в келье старца Зосимы: воскрешение предков, родственная любовь, «есть ли такой закон природы, чтоб любить человечество?» (15; 207) и т.д. Теперь же укажу, что, символически ставя эту тему в центр разговора мирян и монашествующих, Достоевский, строивший свой роман как многоголосный спор о России, ее путях в истории, ее назначении в человечестве, фактически вводил в романский контекст целостную и самобытную традицию русской мысли XIX в., шедшую от славянофилов, Хомякова, Киреевского, братьев Аксаковых, органически включившую в себя Гоголя и Тютчева, а во второй половине столетия — сначала Федорова, потом Соловьева, с которым обсуждал Достоевский в марте 1878 г. его религиозно-философский проект, и, разумеется самого Достоевского. Представители этой традиции выдвигали идеал всецелого *оцерковления жизни*, выступая за преодоление того разрыва между духовным и светским, храмовым и внехрамовым, которым запечатлела себя секулярная цивилизация Нового времени. Формула «Кесарево — кесарю, Божие — Богу» для них невозможна. Христианство должно распахнуться на мир, изливая в него потоки благодати, охватить собой все планы бытия, все стороны человеческой жизни — науку, культуру, общественное служение, политику и государственное устройство, внести в них абсолютные, божеские ориентиры. «Истинное христианство, — подчеркивал во второй речи в память Достоевского В.С.Соловьев, говоря о религиозном идеале писателя, — не может быть только домашним, как и только храмовым — оно должно быть *вселенским*, оно должно распространяться

¹ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 301.

² Там же.

на все человечество и на все дела человеческие»¹. Позднее в «Вопросе о братстве, или родстве...», создававшемся как ответ Достоевскому, Федоров напишет так: «Литургия есть единое, всеобщее, еще не оконченное дело, дело всеобщего воскрешения, <...> и в таком смысле литургия должна обнять всю жизнь, не духовную только, или внутреннюю, но и внешнюю, мирскую, светскую, превращая ее в дело воскрешения» (I, 171).

При таком понимании христианства церковь, как средоточие веры, надежды, любви, благодатной связи человечества с Богом, никак не может занимать в людском сообществе *какое-то*, пусть даже самое достойное и почетное *место*. Она должна вместить в себя все, совпасть со всем человеческим родом, перерождая его «в духе и истине» и устремляя к Царствию Божию.

Именно такой *истинный* образ церкви Христовой утверждается в споре, протекающем в келье старца Зосимы. Здесь критикуется представление о церкви как о необходимой, но вовсе не абсолютной составляющей общественной жизни людей, взгляд на нее как на институт, как на *учреждение*, которому «отводится в государстве <...> как бы некоторый лишь угол, да и то под надзором» (15; 58). Этот взгляд видится Достоевскому принадлежностью *секулярного* общества, строго разделяющего сферы и планы жизни на область сакрального и область земного и прилагающего максимальные усилия к тому, чтобы вторая все более и более теснила первую, а в конечном итоге и вытеснила ее сначала на задворки истории, а потом и вовсе из бытия.

Достоевский, вслед за своими собратьями по духу в русской культуре, слишком хорошо сознавал, что углубляющийся разрыв между храмовым и внехрамовым, когда, как писал Федоров, в храме — единение в любви и молитве, а «внехрамовая жизнь есть взаимное истребление» (II, 65), чреват уничтожением церкви и концом христианства. Когда христианский идеал перестает одушевлять собой жизнь, тогда теряет силу и церковь, перестающая исполнять свое назначение в мире, которому уже не нужен Христос. В конце концов она попросту исчезает, «уступив науке, духу времени и цивилизации» (15; 58), на радость «князю века сего», цепко держащему мир в тисках смертного, *относительного* существования, дабы не допустить его восхождения к абсолюту бессмертия.

В трактате «Церковь одна» и брошюрах «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях» Хомяков настойчиво проводил мысль о том, что церковь в высшей, идеальной ее проекции, по тому заданию, которое дал ей Господь на земле, вклю-

¹ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 303.

чает в себя все человечество как тело Христово. Она есть «проявление Духа Божьего в человечестве»¹, а значит ветви ее живоносного древа должны протянуться во все концы земли, преображая и одухотворяя ее. Подхватывая мысль Хомякова, Соловьев в «Чтениях о Богочеловечестве» заговорил о церкви как богочеловеческом организме, как той форме, через которую совершается в истории духовное взросление человечества, его обожение.

«Церковь как богочеловеческий организм, или Тело Христово. Видимая и невидимая церковь. Возрастание человека “в полноту возраста Христова”»² — такова была тема 11 лекции молодого философа, прочитанной 31 марта 1878 г. А неделей ранее Достоевский и Соловьев обсуждали рукопись Петерсона, в которой было изложено близкое понимание церкви — как становящегося Царствия Божия.

Обосновывая эту мысль, Петерсон делал прямую отсылку к Евангелию от Иоанна, к знаменитой проповеди Христа после Тайной вечери. Он напоминал о Первосвященнической молитве Спасителя, раскрывшей тот образец совершенного, неслиянно-нераздельного соединения, который и должна нести в себе церковь, и поставившей это высшее единство задачей для человеческого рода, коль скоро он хочет подлинно, а не мнимо, не одними устами, но еще руками и сердцем, служить своему Творцу:

«Пред завершением Своего земного служения, в величайший момент этого служения, когда Он должен был решиться на последний, страшный, все в себе заключающий акт этого служения, должен был отдать Себя на вольные страдания и крестную смерть, Христос молился ко Отцу Своему: “Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе; так и они да будут в Нас едино” (Иоан. 17, 21). И эта молитва ко Отцу для нас заповедь, величайшая из всех, заключающая в себе все другие и ту, которая была дана Спасителем несколько раньше: “да любите друг друга, как Я возлюбил Вас” (Иоан. 16, 12). Исполнение этой заповеди — достижение единства всех в Боге — есть и исполнение Закона Божия, достижение Царствия Божия, которое Христос заповедал нам искать прежде всего» (IV, 507). А затем Петерсон отсылал к другому новозаветному эпизоду, изложенному в финале Евангелия от Матфея: отправлению апостолов на проповедь, когда Христос, после спасительного Своего воскресения, призывает учеников нести благовест всему человечеству: «В другой, тоже не менее знаменательный момент своего пребывания на земле — пред вознесе-

¹ Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях // Хомяков А.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 51.

² Программа чтений В.С.Соловьева // Соловьев В.С. Сочинения-1989. Т. 2. С. 172.

нием своим на небо, пред оставлением учеников своих на земле одних, — Христос, обещая послать им Утешителя, выразил цель, для которой Он оставляет их на земле, в заповеди: «Шедше научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святого Духа», т.е. Христос оставил на земле учеников, чтобы они приобщили Его жизни все народы, крестя их во имя Св. Троицы, созидая их чрез новое рождение, рождение свыше, от Воды и Духа (Иоан. 3, 3[-8]) в общество, первообразом которого является единство Святой Троицы» (IV, 507).

Оба эти эпизода, в истолковании Петерсона, следовавшего здесь традиции святоотеческой, предваряют основание Церкви Христовой в день Пятидесятницы, когда апостолы «исполнились все Духа Святаго и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещевать» (Деян. 2:4). Именно в них, подчеркивал публицист, выражено представление об истинном назначении Церкви — стать основой всечеловеческого и всемирного братства, «дверью в самое Царствие Божие» (IV, 509) и одновременно самим этим Царствием, сущность которого — в бесконечной любви и неиссякающей жизни.

А теперь обратимся к финалу «Братьев Карамазовых», где у Илюшина камушка собираются двенадцать мальчиков вместе с Алешей и звучит его вдохновенное слово о вечной памяти умершему мальчику, о любовном единстве их, ныне живущих, и грядущем воскресении всех. Исследователи творчества Достоевского не раз говорили о том, что образ Алеши и двенадцати мальчиков имеет отчетливую евангельскую основу в образе Христа и двенадцати апостолов. Продолжая эту ассоциацию, можно отметить: финальная речь у камня имеет своим первообразом как раз те эпизоды, которые упоминал Петерсон в статье «Чем должна быть народная школа?»: во-первых, проповедь Христа после «Гайной вечери», на которой и были произнесены слова: «Заповедь новую даю вам — да любите друг друга» (Ин. 13:34) и Первосвященническая молитва о всеобщем единении, и во-вторых — знаменитое «Шедше, научите...» Евангелия от Матфея или аналогичное ему «Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари» (Мк. 16:15) из Евангелия от Марка.

Да, сцена у камня воспроизводит ситуацию основания Христом церкви — «на камени» любви и памяти к умершему Илюшечке воздвигается «малая церковь», соединяющая мальчиков, чтобы идти «вечно так, всю жизнь рука в руку» (15; 197). И как из соединенной вокруг Христа общины апостолов вышло все христианство, исповедники которого разошлись по лицу земли, неся Христову веру всем языкам, так и из общины мальчиков и Алеши в будущем должен разрастись заповеданный в Евангелии организм всечеловеческого и всемирного братства. «Сие и буди, буди!» (14; 58) — прозвучало в свое время в монастыре из уст иеромонаха Паисия, а затем и самого старца Зосимы. Вспомним, что Алеша тогда не принимал участия в разгово-

ре, но слушал не только со вниманием, но и с глубоким волнением¹. И вот теперь горчичное зерно, упавшее в келье старца Зосимы на добрую, благодатную почву, принесло свой спасительный плод.

Выдвигая идеал преображения социума на Христовых, евангельских началах, Достоевский выступал не только против секулярных тенденций в культуре, но и против тенденции, существующей *внутри самого христианства*: разделять храмовое и внехрамовое, церковь и мир, руководствуясь не стремлением избавиться от сдерживающей нравственно-религиозной инстанции, как это делает безбожная, обоготворившая Ваала цивилизация, а вполне благочестивыми соображениями, согласно которым «Церковь есть царство не от мира сего» (15; 57) и в дела падшей и обреченной огню земли ей мешаться негоже. Здесь писатель в очередной раз совпадает и с Хомяковым, и с Соловьевым, и с Федоровым. Ученик последнего Петерсон еще в 1876 г. в посланной Достоевскому статье об «ассоциациях и кооперациях» как несовершенных, ущербных формах единства людей, сетовал на то, что разрыв между церковью с ее идеалом «мира, взаимной любви, единомыслия» (IV, 508) и текущей жизнью людей, что движется совсем другими, далекими от христианства началами, уже никем не воспринимается как неистинный и недолжный. Более того, благодаря этому разрыву и высокие требования церкви начинают представляться людям чем-то «невозможным, не применимым в практической и общественной жизни человека»: «призывы церкви перестали ныне действовать на людей, вера обратилась во что-то внешнее, в форму, обряд, почти без признаков духа жизни; перестали даже думать, чтобы вера могла иметь какое-либо действительное участие в жизни» (IV, 505).

В споре, разгоревшемся в келье старца Зосимы, старец Паисий так возражает на представление о Церкви вне мира, устранившее ее из истории столь же ловко и с такими же катастрофическими последствиями, как и секуляризм: «Господь наш Иисус Христос именно приходил установить церковь на земле. Царство небесное, разумеется, не от мира сего, а в небе, но в него входят не иначе как чрез церковь, которая основана и установлена на земле. <...> Церковь <...> есть воистину царство и определена царствовать и в конце своем должна явиться как царство на всей земле несомненно — на что имеем обетование» (14; 57).

Под этим обетованием подразумевается двадцатая глава «Откровения», в которой содержится пророчество о «миллениуме», «тысячелетнем царстве Христовом», — оно воцаряется на земле в завершительный период истории, после крушения Великого Вавилона, после

¹ «Алеша следил за всем с сильно бьющимся сердцем. Весь этот разговор взволновал его до основания» (14; 62).

падения антихриста, обольщавшего и совращавшего племена и народы, после того как «Ангел, сходящий с неба», сковывает наконец сатану и заключает его в бездну на тысячу лет.

В трактовке идеи «миллениума», по поводу которой в христианстве в разные века велись ожесточенные споры, несколько не утихнувшие и ко времени Достоевского, писатель примыкает к той духовной традиции, которая вела свое начало от раннехристианских апологетов — св. Папия Иерапольского, Иустина Мученика, Иринея Лионского, а в средние века была представлена аббатом Иоахимом Флорским с его учением о завершительной эпохе Святого Духа, к которой устремлена история человечества. Царствие Божие на земле понималось здесь «как состояние райского блаженства и совершенства, как невозмутимое пребывание со Христом всей общины святых, в которой прекратятся все бедствия и лишения, уничтожится даже возможность греха и будет восстановлена полнейшая гармония между человечеством и всей обновленной и прославленной природой»¹. При этом Царство Божие на земле вовсе не замещало Иерусалима Небесного, того «нового неба и новой земли», о которых пророчествует завершительная, 21 глава «Откровения» («И увидел я новое небо и новую землю; ибо прежнее небо и прежняя земля миновали» — Откр. 21:1). Оно служило своего рода связующим звеном «между временным и вечным, между землей и небом», приготавливая всю тварь к «переходу от временной к вечной жизни»².

Именно такую экзегезу тысячелетнего царствия — как благой, совершенной эпохи внутри истории, своего рода этапа на пути обожения (в миллениуме преображаются только земля и человек, в Иерусалиме Небесном — все мироздание), моста между сущим и должным — встречаем у Достоевского и в подготовительных материалах к «Бесам»³, и в «Дневнике писателя» — вспомним уже цитировавшуюся выше главку «Утопическое понимание истории» или главку «Не всегда война бич, иногда и спасение» из апрельского номера «Дневника» за 1877 г., где затрагивается тема миссии России как собира-

¹ *Дживилегов А.К.* Хилиазм // Христианство. Энциклопедия. Т. 3. М., 1995. С. 157.

² *Свяц. Василий Кановский.* Эсхатология св. Иринея Лионского в связи с современными ему эсхатологическими воззрениями (хилиазм и гностицизм) // *Вера и разум.* 1912. № 16. С. 448. См. также: *Свяц. Борис Кирьянов.* Полное изложение истины о Тысячелетнем царстве Господа на земле. СПб., 2001 (Античное христианство. Исследования).

³ «Зверь с раненой головой, 1000 лет. Представьте себе, что все Христы; будут ли бедные?» (11; 177). «Князь: “христианство компетентно даже спасти весь мир и в нем все вопросы (если все Христы...)” Millenium. Апокалипсис» (11; 188).

тельницы славянских народов и благовестницы Христова образа миру (25; 100; соответствующая цитата приведена в первой главе данной книги).

Защищаемая старцем Паисием и старцем Зосимой мысль об обращении человеческого сообщества в церковь лежит у Достоевского в русле той же милленаристской идеи. Главный вопрос, который, в сущности, решают спорящие в монастыре, обозначен еще в подготовительных материалах к роману: «Кончилась ли церковь как общество Христово на земле, достигла ли идеала и последней своей формы или идет, развиваясь сообразно с своей божественной целью?» (15; 209). При этом свободно мыслящий и просвещенный Миусов ужасается от самой перспективы такой трансформации человеческого общежития, когда, будучи преображено изнутри, оно составит вселенскую и нераздельную церковь. А ретроградные с его точки зрения старцы, да еще почему-то Иван, который, по его собственному признанию, «не совсем шутил» (14; 65), отстаивают необходимость такой трансформации, видя в ней путь к осуществлению «святого, вековечного и незыблемого предназначения» церкви (14; 58). «Сие и буди, буди, хотя бы и в конце веков, ибо лишь сему предназначено совершиться!» (14; 61) — заключает старец Зосима. «В конце веков» — это и значит в миллениуме. В финале времен церковь призвана расширяться на весь мир, утвердить в нем Божий закон, стать зримым воплощением человеческого многоединства — совершенного, благого, братски-любовного, в котором будут «все как Христы».

Здесь задана Достоевским та благая перспектива истории, которая утверждалась им вместе с его предшественниками и собратьями в духе — славянофилами, Соловьевым и Федоровым: не дурная бесконечность тяжбы сил зла и добра, а путь ко вселенскому преображению, к «миру всего мира». И была она близка русской духовно-православной традиции, традиции русской святости, поставившей, начиная еще с преп. Сергия Радонежского, и перед каждым отдельным верующим, и перед церковью в целом задачу *умиротворения*, устройства по Христу всей жизни — не только церковной, но и внецерковной, общественной. В XVIII в. понимание того, что задача Церкви — спасение мира, одушевляло служение и проповедь свт. Тихона Задонского и преп. Паисия Величковского. Оба они стремились к отшельничеству, духовно уходили от мира — именно ученики преп. Паисия возродили на Руси старчество — но аскеза их не была проклятием миру. «Сокровище духовное, от *мира* собираемое» — так называлось главное сочинение Тихона Задонского, в котором он учил, что христианин должен уходить не от мира вообще, а от соблазнов его и, пребывая в мире, раскрывать сокровенный, божеский смысл всякой вещи в нем. В учении свт. Тихона, по словам В.В.Зеньковского, «впервые закладывается основа для идеи преображения жизни», открыва-

ется «путь духовного делания в мире»¹. И не случайно старец Зосима, одним из прототипов которого был как раз Тихон Задонский, а другим — оптинский старец Амвросий, продолжатель традиции Паисия Величковского, благословляет Алешу идти в мир.

Особыми смыслами наполняется в поучениях старца Зосимы подвиг монастырской аскезы, ангельского, иноческого пути². Зосима предостерегает иноков от непримиримого, обличающего отношения к миру («Не святее же мы мирских за то, что сюда пришли и в сих стенах затворились»), особенно же — от гордыни («не гордитесь пред малыми, не гордитесь и пред великими»), призывает их пестовать в себе покаянное чувство «за все грехи людские, мировые и единоличные» (14; 149) и, возрастая в духовном делании и любви, светить тем, кто в миру, являя им образ того совершенства, которого может достичь человек, всецело предавший себя в руки Творца («Ибо иноки не иные суть человеки, а лишь только такие, какими и всем на земле людям быть надлежало бы» — 14; 149). Уход от суеты мира становится средством преодоления этой суеты в самом миру. Между миром и монастырем непреходимой границы нет: тянутся из духовных обителей невидимые благодатные нити вовне, созидая общее пространство веры, надежды, любви («От народа спасение Руси. Русский же монастырь искони был с народом» — 14; 285). И уже прозревает Зосима то, по его чаянию, скорое время, когда совершится великий исход из монастыря в мир для проповеди, научения, единения духовного, когда «те же смиренные и кроткие постники и молчальники восстанут и пойдут на великое дело» (14; 285).

Зосима говорит в своей проповеди именно о русском монастыре, но можно с уверенностью утверждать, что Достоевский вложил в уста старца свое понимание задачи христианства и церкви как таковых: истинно-христианское делание лишь зачинается для него в России, а в перспективе времен должно охватить собою все племена и народы земли. Согласно этой благой, житнетворческой перспективе истории Алеша и уходит в мир на подвижничество, на «духовное делание», уходит не для того, чтобы пасть жертвой его соблазнов, а чтобы этот мир преобразить.

Но благая задача церкви не ограничивается только историей. И собирает она в совершенное многоединство не только все человечество. Для мыслителей-современников Достоевского Соловьева и Федорова она должна обнять собой всю природу, превратив ее в богочело-

¹ *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 1. С. 62–63.

² Об образе «русского инока» у Достоевского см.: *Безносков В.Г.* Земное — небесное в творчестве Ф.М.Достоевского // Достоевский и современность. Материалы VIII Международных «Старорусских Чтений» 1993 г. Новгород, 1994. С. 78–94.

веческий организм. Вот как рассуждает об этом Соловьев в двух завершающих чтениях по философии религии: «...Тело Христово (т.е. Церковь. — А.Г.), являющееся сперва как малый зачаток в виде немногочисленной общины первых христиан, мало-помалу растет и развивается, чтобы в конце времен обнять собою все человечество и всю природу в одном вселенском богочеловеческом организме; потому что и остальная природа, по словам апостола, с надеждою ожидает откровения сынов Божиих»¹. В нынешнем эмпирическом мире, подвластном действию природных законов, Всеединство существует только потенциально и утвердится во всей полноте лишь по завершении космического и исторического процесса. «Как человечество <...> есть тело Божие, так природный мир должен сделаться телом человеческим. В конце мирового процесса весь мир должен сделаться взаимностью духовного организма, как этот организм есть обнаружение Божие. Все существующее будет проникнуто Божественным началом. Бог, по выражению апостола, будет все во всем, и ни один элемент не останется вне Божественного организма»².

В свою очередь Петерсон, рисуя высшее, благое единство, поставленное Спасителем человечеству как залог вступления в Царствие Божие, единство, составляющее самую сущность Церкви Христовой, неустанно подчеркивал, что в нем выражает себя Божественный, сверхприродный закон, идущий вразрез с тем, что мы наблюдаем в природе: «Соединение людей в общество, основанное на мире и любви, в общество, подобное Троице Богу, которое приведет нас к жизни вечной и к воскрешению всех прошедших поколений, — такое соединение составляет совершенную противоположность настоящему состоянию природы, при котором закон поглощения и борьбы имеет, по-видимому, полное приложение» (IV, 509). В природе царит борьба за существование, торжествует принцип всеобщего пожирания, развитие идет лишь через смену особей: одна неизбежно вытесняет другую. Христос приходит установить иной, совершенный порядок творения: на место смерти Он ставит бессмертие и жизнь бесконечную, на место пожирания и борьбы — соборное бытие твари, питаемое духом любви. Утверждение в бытии этого Божеского закона и есть дело церкви: через «соединение всех» в духе любви открывается путь к «победе над миром, который все разделяет» (IV, 509).

«Есть ли такой закон природы, чтобы любить человечество? Это закон Божий. Закона природы такого нет, правда ли?» (15; 207). Этим

¹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения-1989. Т. 2. С. 160.

² Так передавал мысль Соловьева корреспондент «Голоса» (Цит по: Новосов А.А. Реконструкция 12-го «Чтения по философии религии» В.С.Соловьева // Символ. 1992. № 28. С. 249).

вопросом в подготовительных материалах к роману намечается одна из линий спора в келье старца Зосимы. Намечается, как мы видим, в прямой переключке с формулировками Петерсона, которые оказались Достоевскому чрезвычайно близки. Ведь сам он не раз устами своих героев рисовал действие в бытии слепого закона природы, закона «беспрерывного поядения друг друга» (8; 344), «взаимного стеснения и вытеснения» (II, 46), если воспользоваться выражением Федорова, когда «ежедневно надобится в жертву жизнь множества существ, без смерти которых остальной мир не может стоять» (8; 344). И слишком хорошо понимал, что в мире, подверженном такому закону, нет места любви, что любовь — это божественный принцип, знак причастности человека не только низшему, эмпирическому бытию, но и бытию совершенному и вечному. «Он (Убийца) утверждает, что нет закона и что любовь лишь существует из веры в бессмертие» (15; 207) — влагает писатель свою мысль в уста героя, в котором уже сейчас узнается идеолог Иван Карамазов. А в беловике тезис Ивана озвучит Петр Александрович Миусов: «...Он торжественно заявил в споре, что на всей земле нет решительно ничего такого, что бы заставляло людей любить себе подобных, что такого закона природы: чтобы человек любил человечество — не существует вовсе, и что если есть и была до сих пор любовь на земле, то не от закона естественного, а единственно потому, что люди веровали в свое бессмертие» (14; 64).

Средоточием этой веры в бессмертие и выступает у Достоевского церковь. Она противостоит «стихийным, вечным и мертвым законам природы» (23; 147), устанавливая в межчеловеческих отношениях высший, сверхприродный закон любви.

Вокруг двух этих тем — есть ли такой закон природы, чтобы любить человечество, и темы церкви как орудия восстановления в мире Божественного закона и строится разговор в келье старца. Строится не только в окончательном тексте, но и в подготовительных материалах к роману. Более того, такой поворот мысли писателя находит себе полное соответствие в рукописи Петерсона и, что также весьма примечательно, в построениях Соловьева. Комментарий к полному собранию сочинений Достоевского отсылает к первому чтению молодого философа: «По природе люди чужды и враждебны друг другу, природное человечество никак не представляет собою братства. Если, таким образом, осуществление правды невозможно на почве данных природных — в царстве природы, то оно возможно лишь в царстве благодати, т.е. на основании нравственного начала, как безусловного или божественного»¹. Как видим, перед нами еще одно свидетельство общности религиозно-философской позиции трех современников.

¹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения-1989. Т. 2. С. 12.

В приведенной цитате из Соловьева звучит ответ на тот самый вопрос, который Достоевский не уставал ставить перед собой и людьми: «Почему же человек не делается братом другому?» И в этом ответе ранний Соловьев прямо переключается с Федоровым, полагавшим, что существующее небратство людей причинно обусловлено самим падшим природным порядком вещей, что корень эгоизма — в несовершенном и смертном естестве человека и без преображения этого естества никакая социальная гармония невозможна. Петерсон в статье «Чем должна быть народная школа?» перелагает эту мысль своего учителя: небратство и рознь — явления не только нравственного, но и физического, материального порядка, «закон поглощения и вражды» равным образом действует и в сфере социальной, и в жизни природы. А потому и нельзя достичь братства одной лишь нравственной проповедью, равно как и насильственными внешними методами (опыты всех революций). Необходимо устранение самих причин небратского состояния мира, причин сначала естественных, а уже затем социальных, упирающихся в «бессознательный, слепой разгул сил природы» (IV, 513). Пока этот разгул не будет утишен, попытки устроить рай на земле пребудут лишь наивной утопией.

В свою очередь Достоевский не раз выражал понимание глубочайшего разрыва между требованиями христианской нравственности (евангельская норма отношений по-настоящему осуществима лишь в совершенном человечестве) и законами земной реальности. Вот цитата из записи у гроба М.Д.Достоевской: «Возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой, — невозможно. Закон личности на земле связывает. Я препятствует» (20; 172). Там же была высказана идея «перерождения», преображения человека «в другую натуру», его физической метаморфозы, в результате которой он обретает способность ко всецелой любви и слиянию с другими «я» «в общем Синтезе» (20; 173, 174). А двумя годами ранее в «Зимних заметках о летних впечатлениях» Достоевский, критикуя формулу Великой французской революции «свобода — равенство — братство», говорил о противоречащем этой формуле всеобщем небратстве людей, о силе эгоистического, разъединяющего закона в самой натуре смертного, самостного существа (знаменитая цитата о «рагу из зайца», приведенная в предыдущей главе)¹.

¹ Приведу в параллель цитату из ответа Федорова Достоевскому, где буквально воспроизводится та же самая мысль: «Поколение, отрекшееся от своих отцов, написало своим знамени: свобода, равенство и братство; но из свободы следовать своим личным влечениям и из завистливого равенства неизбежно должна произойти вражда, а не братство. Нужно искать братства, а все прочее само собою приложится, ибо при истинном братстве немислимо порабощение и неравенство» (I, 249).

О неместимости идеала братского единения в *переходную* натуру человека Достоевский будет писать и в дальнейшем. В подготовительных материалах к «Братьям Карамазовым» выведенная писателем формула «Были бы братья, будет и братство» (15; 243) повторяется неоднократно, принимая разные вариации: «Будьте братьями, и будет братство» (15; 244), «Нет братьев, не будет братства» (15; 245) и т.д.¹. Тема ложных попыток братского устроения, неизменно сопряженных с насилием и братоубийством, звучит в набросках сцены спора в монастыре: «Революция, кроме конца любви, ни к чему не приводила» (15; 204). И обрамляют ее как раз записи, в которых намечен единственно возможный путь к братству — через умножение любви, через воскрешение предков, которое в мысли Федорова предстает как торжество закона бессмертной, неветшающей жизни над законом смерти и вытеснения, рождающим нестроения в душах людей, не давая им приблизиться к полноте братской любви: «*Перемещение* любви. Не забыл и тех. Вера, что оживим и найдем друг друга все в общей гармонии.

Революция, кроме конца любви, ни к чему не приводила (права лучше).

Воскресение предков зависит от нас» (15; 204).

Да, здесь со всей определенностью обозначены два пути человечества, если хотите, два религиозных выбора — путь революции, который, как не раз говорил Достоевский, ведет лишь ко всеобщей розни, взаимоистреблению и антропофагии, и путь созидания «общей гармонии», осуществляющийся через рост вселенской любви и возвращение жизни друг другу. Обозначены два полярных идеала истории — в терминологии Федорова «истории как факта», которая есть «взаимное истребление друг друга и самих себя» (I, 138), и «истории как проекта» — проекта «идеального общества, в которое должно собраться все человечество» (I, 144), и будущего воскресительного дела, осуществляющего этот проект во всей его полноте. Образы двух этих историй — реальной и проективной — и разворачивает Достоевский в романе «Братья Карамазовы».

Переключаясь с Федоровым, работающим в это время над исследованием «причин небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира», писатель рисует картину розни, захватывающую человеческое существование на всех его уровнях. Рознь господствует в людских отношениях (Катерина Ивановна — Дмитрий — Иван), про-

¹ Прямым комментарием к этой формуле видятся слова, появляющиеся в одной из поздних статей Федорова: «Попыток устроить братство, *не обращая внимания на причины, которые делают людей небратьями*, т.е. поселяют между ними вражду, было так много, что история потеряла счет таким попыткам» — IV, 28).

никает в святая святых человека — в семейство (Федор Павлович Карамазов — Дмитрий — Иван — Смердяков), поднимает голову даже в монастыре (Ферапонт и «злобные монахи», злорадствующие по поводу «провонявшего» старца Зосимы), определяет отношения господ и слуг (Зосима — денщик), пышным цветом цветет на юридической ниве (допрос и суд над Митей)... Говорящим, нет — вопиющим контрастом разворачивается эта картина к тому идеалу церковного всемирного братства, который утверждается в речах Зосимы и старца Паисия. «Один гад съест другую гадину, обоим туда и дорога!» (14; 129) — в такую разящую формулу отливается понимание: небратское состояние мира — калька того природного порядка существования, который воцарился в бытии с грехопадением человека.

Это говорит Алеше Иван, который еще недавно в келье у старца горячо отстаивал идею обращения общества в церковь и подчеркивал, что нравственность невозможна без веры, что если уничтожить «в человечестве веру в бессмертие», то в нем немедленно иссякнет любовь и «ничего уже не будет безнравственного, все будет позволено, даже антропофагия» (14; 65). И вот теперь этот самый Иван с искривившимся злобой лицом выстреливает свой приговор: закон взаимного поядения, нескончаемая антропофагия — норма для человечества и никуда ему от этой нормы не деться.

Во время беседы в монастыре старец Зосима так реагирует на убеждения Ивана «о последствиях иссякновения у людей веры в бессмертие души их»: «Блаженны вы, коли так веруете, или уже очень несчастны! <...> Потому что, по всей вероятности, не веруете сами ни в бессмертие вашей души, ни даже в то, что написали о церкви и церковном вопросе» (14; 65).

Так Достоевский обозначает свою заветную мысль, которая сопровождала его на протяжении всего его зрелого творчества, начиная с «Записок из мертвого дома», «Униженных и оскорбленных», «Зимних заметок о летних впечатлениях» и «Записок из подполья»: существование человека на этой земле не станет для него адом только в том случае, если в его душе будет жить «ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим» (14; 290), если будет гореть в ней пламень веры Христовой. Ибо человек есть существо не только природное, но и сверхприродное, одной своей частью связан он с миром бессознательно живущей природы, а другой — «с другими мирами и с вечностью». Будучи подвластен смертному, вытесняющему закону, который царствует не только в его членах, но и в душе, рождая в ней противобратские, злые порывы, он в своем сознании и совести (сверхприродный, божественный дар!) отрицает природный закон, рвется к бессмертию и совершенству, к иному, вечному бытию, где не будет уже смерти и розни, а «все будем — лица, не переставая сливаться со всем», где «все себя тогда почувствует и по-

знает навечно» (20; 174). Благоую весть об этом новом, бессмертном бытии, Царствии Божием, и приносит Христос. И не только пропове­дью, но и Своими делами — утишения стихий, исцеления, воскреше­ния, наконец, собственным воскресением — показывает Он человеку, что «всесильные, вечные и мертвые законы природы» не столь уж всесильны, тем более не вечны и что одержавший ныне природу закон смерти и вытеснения должен смениться законом любви, этим высшим принципом связи всего со всем.

В статье «Чем должна быть народная школа?» писатель встретил ту же логику мысли. Человек, подчеркивал Петерсон, хотя и живет в природе, постоянно чувствует «отвращение к порядку, основанному на законе борьбы и поглощения» (IV, 510), и это свидетельствует о том, что он выше этого порядка, причастен не только ему. Иной, совершенный, Божий закон открывает ему Господь «через Св. Мужей и пророков и, наконец, чрез Сына Своего Спасителя и Господа Нашего Иисуса Христа, земная жизнь Которого была воплощением Закона Божия, водворением его опять на земле, после грехопадения проклятой и оставленной господству ее собственных сил, сдерживавшихся с тех пор царством Закона Божия только извне» (IV, 506). На этот закон и должен ориентироваться человек, если он не хочет пасть ниже ско­та, затаптывая в себе образ Божий. Цивилизация, отбрасывающая всякую мысль о том, что нынешнее противобратское ее существование не есть норма, цивилизация, для которой мир каков он есть — единственная реальность, цивилизация, принявшая своим лозунгом «*temento vivere*», ведет к «извращению человеческого существова­ния» и в конечном итоге приходит к самоуничтожению. Высшим ее выражением становится философия Э.Гартмана, проповедующая кол­лективное самоубийство человеческого рода.

И снова возвращаемся к Достоевскому. Как и Федоров, которого излагает здесь Петерсон, он был до конца убежден: что естественно для низших тварей природы (паука, тарантула, клопа, «злых насеко­мых» — в них до предела доведена слепота и бессознательность при­родной жизни), то неестественно для человека, одаренного сознанием и нравственным чувством. Более того, как только человек начинает сознательно ориентироваться на «закон поядения», отбрасывая Божий закон восхождения, он от *естественного* ниспадает в *противоесте­ственное*, доходя поистине до глубин сатанинских. Лозунг Ивана Ка­рамазова «все позволено» — манифест этих самых сатанинских глу­бин. Ибо для природы — *не все позволено*, каждое существо живет здесь в границах инстинкта — и волк, съедая зайца потому, что он голоден, никогда не будет убивать его просто так, ради наслаждения смертоубийства. А человек будет убивать именно из наслаждения, из извращенного сладострастия, жаждущего теплой, дымящейся крови. И в этом страшные последствия отказа человека от Бога — ибо это и

отказ от Его закона, закона любви, закона вечной, неветшающей жизни, злое избрание закона «имущего державу смерти».

Да, своеволие, жестокость, самость, гордыня — коренятся в глубинах поврежденной, смертной природы человека. Но вера борется с этими качествами, потесняет всеислие злого закона. Поэтому если есть вера, она будет *удерживать* человека. Именно искренняя, горячая вера и любовь к Творцу («Слава Высшему на свете, слава Высшему во мне!» — 14; 96) удерживает Дмитрия буквально *на краю* отцеубийства («Бог, — как сам Митя говорил потом, — сторожил меня тогда» — 14; 353). Она не только не дает ему совершить смертный грех, но и открывает путь «к новому зовущему свету» (14; 457). Если же нет веры, нет этого сдерживающего основания в душе человека, ее греховные качества проявляют себя, так сказать, без всякого удержу, порабощают мысль, чувство и волю, неуклонно ведя к смерти духовной.

К чему приходит Иван с сознанием небратства как нормы, знают все, прочитавшие роман до конца. К чему приходит Смердяков, которому Иван внушил эту норму, тоже известно. Пройдя через отцеубийство, один, идеологический убийца, теряет рассудок, другой, «Личарда верный», который «дело это и совершил» (15; 59), кончает с собой. Следуя закону взаимного поядения («Один гад съест другую гадину»), человек совершает насилие над своей высшей природой, над тем Божьим законом, который дан ему в его сознании и совести. И не выдерживая этого насилия, истребляет себя.

Старец Зосима в подготовительных материалах к роману предупреждает: «Матерьялизму же нет пределов, и дойдете до утонченностей тиранства и до поядения друг друга» (15; 254). Вот она, перспектива секулярной истории, истории, упирающейся в *факт* розни и смерти. Церковь, несущая обетование *преодоления* розни и смерти, открывает перспективу истории как *восхождения* от бытия к благобытию, образ которого дан в единстве Божественных Лиц. В обращении человеческого сообщества в церковь — начало торжество Божеского закона над законом природы, законом падшего естества с его взаимной непроницаемостью и борьбой существ.

Именно этот смысл обращения общества в церковь, соединения людей по образу и подобию Пресвятой Троицы выдвигает Петерсон в своей рукописи: «соединение всех в мире, любви, не подавляя и не поглощая кого-либо», — это высшая «победа над миром, который не знает другого соединения, кроме насильственного поглощения другого, слабого сильнейшим» (IV, 509). Здесь же, перелагая Федорова, он размышляет о том, о чем потом будут спорить собравшиеся в келье у старца Зосимы. Секулярное общество, для коего нормой является сущее, а не должное, выстраивает себя по принципу организма, высшей формы организации, которая существует в природе. Организм же ра-

ботает по принципу субординации: мозг управляет членами — рука, нога, печень, желудок ему всецело подчинены. Так же и общество, построенное «по типу организма», стремится всецело подчинить себе личности, «обратить их в органы» (IV, 511), а те в свою очередь, «противясь такому не свойственному, не естественному для них ограничению, <...> стремятся к отдельному, независимому от общества существованию, т.е. к разрушению общества; отсюда в обществе, устроенном по законам природы, постоянная борьба поглощения с рознью, единства с множеством, постоянная вражда» (IV, 511). Общество же, устроенное «по типу Троицы», не подавляет личностей, а соединяет их в вере и любви; каждая личность здесь неповторима и уникальна, но по-настоящему состояться и возрасть в духе и истине она может лишь в неслиянно-нераздельном союзе с другими личностями. «В таком обществе каждая личность приобретает возможность проникать в область жизни соединенных с нею в одно общество других личностей, *друзей* своих (*другой* таким образом на русском языке теряет свой враждебный смысл, смысл — иного, чуждого), достигая этого не борьбою и враждою, а согласием и любовью (IV, 507). В таком обществе, единство которого «будет неразрывно и личности, составляющие его, не будут ни подавлены, ни поглощены», примиряются «не примиримые по законам природы единство и множество» (IV, 507), здесь часть в полном смысле слова равновелика целому.

Как мы помним, такой высший тип единства исповедовал и Достоевский: «рай Христов» — это то состояние мира, при котором нет уже непримиримой противоположности между «я» и «другими», при котором «я» и «все», отдавая себя друг другу «безраздельно и беззаветно», примиряются в общем синтезе «и в слитии», «взаимно уничтоженные друг для друга, в то же самое время достигают и высшей цели своего индивидуального развития каждый особо» (20; 172). Этот тип единства и несет в себе общество, преобразующее себя в церковь. В государстве противоречия между «я» и «не я» не примиряются, они лишь подавляются внешним законом — при помощи развитых юридических институтов, институтов контроля и принуждения.

Для секулярной цивилизации, замыкающей себя в границах мира каков он есть, не признающей никакой возможности его онтологического преобразования, равно как преобразования и человека, государство представляет собой действительно высшую, наиболее законченную и совершенную форму устройства. Это наиболее действенный организующий фактор, фактор сдерживания деструктивных инстинктов в природе человека, которую изменить все равно невозможно. А потому общество стремится к максимальному упрочению и развитию государственных форм и поддерживающих их норм права, морали, экономических и военных институтов. Более того, переносит присущую государству организационную модель и на другие сферы жизни, в том

числе и на церковь, вводя жесткую иерархичность, господство внешнего, формального, властного закона — закона «от человек» — там, где должно быть лишь внутреннее единство, свободное братство верующих в духе христианской любви, равенство всех перед Богом и ответственность перед лицом высшей, Божественной правды.

Служение идеалу Царствия Божия открывает совершенно иную перспективу эволюции государства, нежели та, которую задает ему секулярная цивилизация с ее идеей права как высшего регулятора поведения человека в мире. В противовес этой тенденции секулярного *панэтатизма*, одним из проявлений которого и стало огосударствление, формализация римско-католической церкви, Достоевский выдвигает идеал *всецерковности*, полагая *оцерковление государства* одним из этапов всеобщего *оцерковления жизни*. Старец Зосима и отец Паисий исповедуют именно этот спасительный идеал, согласно которому государство, оплот мира сего, учреждение земное, языческое, в христианском ходе истории должно преобразиться в Церковь¹, водительствующую верующих к Царствию Божию, человеческое должно претвориться в богочеловеческое: «По русскому же пониманию и упованию, надо, чтобы не церковь перерождалась в государство, как из низшего в высший тип, а, напротив, государство должно кончить тем, чтобы сподобиться стать единственно лишь церковью и ничем иным более. Сие и буди, буди!» (14; 58).

Основа бытия церкви — любовь. Это и есть тот Божеский, высший закон, который, как пишет Петерсон, «во всем противоположен слепому закону природы» (IV, 506) и только совершенным усвоением которого «мы достигнем и соединения с Богом, жизни в Боге» (IV, 507). Бесконечная, неисчерпаемая, животворящая любовь — вот что, по Федорову, раскрывается во «внутренней жизни Троицкого Существа» (I, 95). «Осуществленная человечеством христианская идея о Боге не будет ли осуществленным законом любви?» (I, 91), — вопрошает мыслитель в своем ответе писателю, развивая и углубляя мысль ученика. Федоров утверждает онтологичность любви. Любовь составляет сущность Божества, лежит в основе акта Творения, дает толчок развитию Универсума, из нее произошло все, что «начало быть». И если в послегрехопадном порядке природы действует слепой и смертный закон, закон вражды, раздробления, обособления, взаимной непроницаемости, то любовь являет собой иной, высший, всеединящий закон, в ней — начало Божественной связи, духоносного, живого единства всей твари в Царствии Божием.

¹ См. запись Достоевского в записных тетрадях 1880–1881: «Государство есть церковь. Наше различие с Европой. Государство есть по преимуществу христианское общество и стремится стать церковью (христианин-крестьянин). В Европе наоборот» (27; 80).

С Достоевским философ здесь полностью совпадает, как, впрочем, совпадает и с Хомяковым, и с Соловьевым. Ибо все они в своем учении о любви опираются на Новый завет со Христовым «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга» (Ин. 13:34), Иоанновым «Бог есть любовь!» (1 Ин. 4:8) и «Возлюбленные! Будем любить друг друга, потому что любовь от Бога» (1 Ин. 4:7), Павловым «Достигайте любви!» (1 Кор. 14:1), венчающим его богодухновенное слово: «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (1 Кор. 13:4–8).

Еще в записи у гроба первой жены Достоевский поставляет любовь не просто идеалом межчеловеческих отношений, но и — шире — тем совершенным, должным принципом связи вещей, который воцарится в преображенном, бессмертном бытии, где все будут «лица, не переставая сливаться со всем» (20; 174). Перелагая евангельскую заповедь «возлюби ближнего твоего как самого себя» (Мф. 22:39), — он обогащает ее новыми смыслами: «Возлюби всё, как себя» (20; 174) — то есть не только всех человек, едиnorodных и единоплеменных, но и всё в бытии, всё творение Божие. «Это слитие полного я, то есть знания и синтеза со всем» (20; 174), — так поясняет он эту формулу. Б.П.Вышеславцев, давший одно из первых — и наиболее глубоких — толкований записи от 16 апреля 1864 г., справедливо полагал, что Достоевский предвосхищает здесь «идею всеединства, любимую идею русской философии, сформулированную потом Соловьевым»¹: «любовь расширяется до пределов всего мира, всей Вселенной, до пределов *настоящего всеединства*»², мыслится как принцип связи всего со всем.

Это «Возлюби всё как себя» спустя пятнадцать лет прямо отзовется в поучениях Зосимы о «всецелой, всемирной любви» (14; 289), которая заповедана Творцом человеку и есть высшее его задание на земле. Для Зосимы любовь — онтологический принцип, «необходимое условие» самого существования человека. «Раз, в бесконечном бытии, не измеримом ни временем, ни пространством, дана была некоему духовному существу, появлением его на земле, способность сказать себе: “Я есмь, и я люблю”» (14; 292) — вот как преображается у Достоевского Декартово «Я мыслю, следовательно, существую». Старец полагает в любви и принцип мироотношения — отношения чело-

¹ *Вышеславцев Б.П.* Достоевский о любви и бессмертии (новый фрагмент) // *Современные записки.* 1932. № 50. С. 302.

² Там же.

века к другим людям («Постарайтесь любить ваших ближних деятельно и неустанно» — 14; 52), к меньшей твари («Любите животных, любите растения, любите всякую вещь» — 14; 289), ко «всему созданию Божию» (14; 289). Наконец любовь, «любовь бесконечная, вселенская, не знающая насыщения» (14; 149) — для него зиждительная сила Царства Христова, необходимое условие становления рая («Любовью все покушается, все спасается»; «весь мир любовью приобрести и слезами своими мировые грехи омыть» — 14; 48, 149). А заповедь деятельной, истинно-христианской любви, которая не гордится и не превозносится, терпелива и не ищет скорого подвига, старец дает как путь *преображения*, преодоления межчеловеческой розни, «небратского состояния мира», то «средство к восстановлению родства», о котором параллельно Достоевскому писал философ всеобщего дела. Расцветающий в истории организм всемирного братства, церковь, обнимающая собой все человечество, создается любовью и через любовь.

И в то же время старец, знаток двойственной, падкой на зло природы людей, хорошо понимает, что переход от небратства к многоединству, от антропофагии к Царствию Божию неподъемно, неизмеримо труден, что главный вопрос — это вопрос «первого шага», вопрос, с чего начинать, где достать зайца, как найти ростки братства в душе человеческой, зараженной самостью, своеволием, эгоизмом, зубовным скрежетом на всех и на вся. И в ответе на этот вопрос мы снова видим скрещения Достоевского с идеями неизвестного ему мыслителя, проблеснувшими в небольшой статье Петерсона.

Напомню цитату, уже приводившуюся мною в первой главе. Но теперь приведу ее лишь частично, намеренно обрывая на полуслове:

«Но как прийти к такому единству, как создать Его?! Собственно единство рода человеческого существует и всегда существовало, все мы дети одного человека, только связи, соединяющие нас, ослабли, родство забылось — все мы братья между собою, но братья, забывшие своего отца. Первым шагом к воссозданию нашего единства, нашего действительного братства будет возвращение наше, — нас, блудных детей, — в дома отцов наших, освежение в нашей памяти, в нашем сердце всех родственных связей наших, с которыми последнее время мы так ревностно стремились покончить и стремились с большим успехом, — большинство не помнит не только дедов своих, но, кажется, скоро забудет и отцов, — по этому уже можно судить, каково то братство, которое провозглашается в наше время людьми, позабывшими, или еще хуже, пренебрегающими, презирающими эти последние связи. Восстановление, даже в памяти, отцов и братьев наших приведет нас к закреплению с ними наших связей; и чем выше мы будем подниматься таким образом по лестнице родства нашего, тем связи наши будут становиться крепче и обширнее... И этим путем мы станем у порога того единства, создание которого поставлено нам целию...» (IV, 507–508).

Повторяю, я привела лишь тот фрагмент, в котором Петерсон проводит прямую связь между небратством и распадом отношений родства, утратой органической связи детей и отцов, по которым только мы братья. А эта связь именно и есть связь любви. Без ее восстановления нельзя и мечтать о единстве. Если людям заповедано «быть совершенными, как Отец Наш Небесный совершен, быть всем едино, как Он, Отец наш, в Сыне, и Сын в Нем» (IV, 510), то как могут они уподобиться Троиному Богу, Который есть не просто любовь, но любовь *родственная, сыновне-отеческая*, если в них самих утрачены связи родства, иссякла любовь между детьми и отцами? Позднее в рукописи ответа Достоевскому Федоров прямо скажет о том, что путь к совершенному многоединству пролегает через установление между людьми «родственных отношений как самых высших, чистейших» (I, 98), углубление отечески-сыновней и братской любви, а потом и расширение ее за пределы семьи вовне, на других, ибо и с этими другими мы — тоже братья, только «забывшие о своем родстве», о своем происхождении от одного праотца. «Всемирное родство» (I, 104) рождается из родства семейного.

В подготовительных материалах к роману помещик, будущий Федор Павлович Карамазов, задает старцу вопрос: «Научите меня любви. Что мне делать, чтобы спастись?» Ответ старца, данный в двух набросках этой сцены, таков: «Главное, не лгать. И имущества не собирать, любить» (15; 203); «Учитесь любить. <...> С родственников» (15; 207). И в другом месте снова: «На родственниках учиться любви» (15; 208).

В окончательном тексте романа этот завет любви старец дает госпоже Хохлаковой, жалующейся ему на свое неверие: «Постарайтесь любить ваших ближних деятельно и неустанно. По мере того как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в бытии Бога, и в бессмертии души вашей. Если же дойдете до полного самоотвержения в любви к ближнему, тогда уж несомненно веруете, и никакое сомнение даже и не возможет зайти в вашу душу» (14; 52). Здесь он в точности воспроизводит евангельскую форму высказывания о любви к ближнему как необходимом условии любви к Богу. В подготовительных же материалах к роману встречаем именно *федоровский* поворот евангельской заповеди. Любовь к Богу отцов начинается не просто с ближних, а именно с самых ближних, родных по крови, коих зачастую, по их грехам и немощам, возлюбить труднее всего.

Вспомним, как еще в «Зимних заметках о летних впечатлениях», указуя путь к «настоящему братству» (где личность не борется против подавляющего ее целого, отчаянно отстаивая свое «самосохранение, самопромышление, самоопределение», а отдает «себя в пользу всех», где целое не теснит индивидуальности, а признает «равноценность и равновесность» себе каждого «я» — 5; 79), Достоевский заявлял убежденно и твердо: «чтоб было братское, любящее начало — надо лю-

бить» (5; 80). Но любить не той мечтательной, ни к чему не обязывающей, отвлеченной любовью, которая с готовностью устремляется к человечеству вообще и с содроганием бежит конкретного, рядом стоящего ближнего. Таковую «любовь», свойственную, по Достоевскому, человеку каков он есть вообще и оторванным от почвы скитальцам и «общечеловекам» в частности¹, писатель считал не только иллюзорной и бесполезной, но и прямо губительной: как для самого «любящего», так и для пресловутого человечества, которому «посчастливилось» стать объектом сей возвышенной страсти. Не случайно именно подобной любовью награждает Иван инквизитора. Хороша же, однако, любовь — «принять ложь и обман и вести людей уже сознательно к смерти и разрушению, и притом обманывать их всю дорогу, чтоб они как-нибудь не заметили, куда их ведут, для того чтобы хоть в дороге-то жалкие эти слепцы считали себя счастливыми» (14; 238). Разве истинно любящий способен на это, разве не жаждет он для любимого существа бессмертия и жизни бесконечной?

В «Братьях Карамазовых» отвлеченной, безверной любви к человечеству писатель противопоставляет именно семейную, родственную любовь. «О родственных обязанностях. Старец говорит, что Бог дал родных, чтобы учиться на них любви. Общечеловеки ненавидят лиц в частности» (15; 205). Опыт деятельной любви, коим, по мысли писателя, и стяжется Царствие Божие, должен начинаться не с дальних, не с отвлеченного «человечества», а с ближних, и не просто с ближних, а именно «с родственников».

Вспомним, как в «Бесах», «Подростке», «Дневнике писателя» болезненно и непримиримо реагировал Достоевский на распад семейных, родственных связей, как восставал против *случайности* русских (только ли русских!) семейств. А о том, как болезнен этот распад, как легко плевелы неродственности душат ростки сыновне-отеческой и братской любви, знал он не понаслышке. Не раз в письмах родным сетовал на разлады и нестроения с семьей брата Михаила, с приемным сыном Пашей, на брата Андрея, который «с самого начала своего поприща почел как бы за обязанность отделиться <...> от всех» (28(II); 267), на недоверие семейства его тетки А.А.Куманиной к мужу сестры А.П.Иванову... «...Наши родные, сплошь почти, знать не хотят родственных связей...» — грустно подытоживал в письме А.М.Достоевскому от 10 декабря 1875 г. (29(II); 66). А спустя три года в романе «Братья Карамазовы» представил именно эту, столь ранящую ре-

¹ «По-моему человек создан с физической невозможностью любить своего ближнего» (13; 175), — говорит в «Подростке» Версилов Аркадию. То же повторяет Алеше Иван: «...я никогда не мог понять, как можно любить своих ближних. Именно ближних-то, по-моему, и невозможно любить, а разве лишь дальних» (14; 215).

альность *отсутствия чувства родства среди родственников, сопряженную с отсутствием между ними любви.*

После смерти Федорова среди его бумаг ученикам удалось отыскать маленький перечеркнутый листок с небольшой автобиографической записью: «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 же я в детстве войны объяснение на мой вопрос об ней, который меня привел в страшное недоумение: на войне люди стреляют друг в друга... Наконец, узнал я не о том, что есть и неродные, и чужие, а что сами родные — не родные, а чужие» (IV, 161; курсив мой. — А.Г.). Федоров обозначает здесь три главных впечатления детства: голод, смерть, неродственность — к преодолению которых будет направлена его «философия общего дела». Для Достоевского, как и для Федорова, тема родства и небратства — не отвлеченная, а глубоко личная тема. Ею был ранен он с самой юности. Вот фрагмент письма П.А.Карепину от 20 августа 1844 г.: «Теперь жить плохо. Ни вверху, ни внизу, ни по бокам ничего нет хорошего. Человек может сгнить и пропасть, как пропавшая собака, и хоть бы тут были братья единоутробные, так не только своим не поделятся (это было бы чудом, и потому на это никто не хочет надеяться, потому что не должен надеяться), но даже и то, что по праву бы следовало погибающему, стараются отдалить всеми силами и всеми способностями, данными природою, а также и тем, что свято.

Всякий за себя, а Бог за всех! Вот удивительная пословица, выдуманная людьми, которые успели пожить. С моей стороны, я готов признать все совершенства такого мудрого правила. Но дело в том, что пословицу эту изменили в самом начале ее существования. Всякий за себя, все против тебя, а Бог за всех. После этого естественно, что надежда человеку остается весьма плохая» (28(I); 92). Так рисует двадцатитрехлетний Достоевский «небратское, неродственное, т.е. немирное, состояние мира» (выражение Федорова). И на протяжении всей своей жизни и творчества он, подобно своему современнику, будет искать «восстановления родства» — искать, начиная со своего собственного семейства. Каким сердечным, братски-любовным чувством исполнены его письма братьям Андрею и Михаилу из Петропавловской крепости и после каторги, как беспокоится он за родных и жаждет хоть какой-то весточки об их судьбах: «Что брат Коля? Что (и это главное), что сестрица Сашенька? Жив ли дядя? Что брат Андрей?», «Расцелуй детей. Помнят ли они дядю Федю?»¹. Как восторгается их письмами, видя в них свидетельство нерушимости родствен-

¹ Ф.М.Достоевский — М.М.Достоевскому. 30 января — 22 февраля 1854 (28(I); 173, 174).

ных чувств: «От сестер Вареньки и Верочки я получил наконец письма. Какие ангелы! Я уверен, что они меня так же любят, как говорят. Как мило написала Варенька. Вся душа в этом прекрасном письме. <...> Я не знаю, чем показать им мою любовь и внимание. Да благословит их Бог!»¹. Как радостно удивляется «милому, родственному письму» жены брата Андрея, Д.И.Достоевской, назвавшей его братом: «...я узнал, что у меня есть еще сестра, есть еще сердце, любящее и сострадающее, которое не отказало мне в привете и участии. Мне вдвойне это было приятно. Приятно было узнать такую сестру и видеть ее женою моего дорогого брата. <...> Дай Вам Бог всякого счастья и радости. Желаю Вам этого как брат; ибо Вы уже милы и близки мне как сестра. Еще раз благодарю Вас за Ваше письмо. Любите меня, как я Вас люблю, и не забывайте преданного Вам душою брата Ф. Достоевского»².

И позднее, уже в пору зрелости, писатель все так же трепетно и сердечно будет откликаться на проявления родственных чувств и призывать родных не забывать о том, что они родные, а не чужие: «Будем любить друг друга еще крепче, если можно. Не будем расходиться, пока живы» (28(II); 256), — убеждает он сестру Веру. «Будем преданы друг другу и *не будем разлучаться*. Составимте общую семью» (28(II); 294), — пишет своей племяннице С.А.Ивановой, обозначая перед ней и высший, религиозный идеал, которому должна послужить такая *общая*, соединяющая близких семья: «Милая Соня, неужели Вы не верите в продолжение жизни и, главное, в прогрессивное и бесконечное, в сознание и в общее слияние всех. Но знайте что: “le mieux n'est trouvé que par le meilleur”³. Это великая мысль! Удостоимся же лучших миров и воскресения, а не смерти в мирах низших! Верьте!» (28(II); 294–295).

В качестве первого шага к «единению всечеловеческому» писатель уже до знакомства с учением Федорова ставит укрепление и расширение связей семейных и родовых, чтобы семьи братьев и сестер, дядей и теток, племянников и племянниц... были одушевлены духом согласия и любви и в конечном итоге составляли одно. После знакомства с этим учением, полагавшим в родственной любви начаток той всецелой любви, которая в финале времен должна объять действительно всех, он заговорит о расширении *общей семьи* и на тех, кто по крови своей стоит за пределами рода. В черновиках к «Братьям Карамазовым» настойчиво развивается мысль о семействе как ячейке соборности, той живоносной, спасительной клеточке, из которой разрастается организм всеобщего единения и братства: «Семейство рас-

¹ Ф.М.Достоевский — М.М.Достоевскому. 30 июля 1854 (28(I); 180).

² Ф.М.Достоевский — Д.И.Достоевской. 6 ноября 1854 (28(I); 183).

³ Лучшее дается лишь лучшему (*франц.*).

ширяется: вступают и неродные, заткалось начало нового организма» (15; 249). Этот новый организм и есть то соборное многоединство, в котором любовь становится единственной основой связи людей, — высшая религиозная форма общественности.

«Позвольте же отрекомендоваться вполне: моя семья, мои две дочери и мой сын — мой помет-с. Умру я, кто-то их возлюбит-с? А пока живу я, кто-то меня, скверненького, кроме них, возлюбит? Великое это дело устроил Господь для каждого человека в моем роде-с. Ибо надобно, чтоб и человека в моем роде мог хоть кто-нибудь возлюбить-с» (15; 183) — такими вот нехитрыми, *неучеными* словами утверждает капитан Снегирев в разговоре с Алешей спасительность родственной, семейной любви. Со своей стороны спасительность этой любви утверждает Алеша своим искренним и сердечным поведением с братьями и с отцом. А Дмитрий накануне суда, который должен решить его участь, говорит Алексею: «Ну, ступай, люби Ивана!» (15; 36). Он, никогда не питавший к среднему брату никаких теплых чувств, теперь, пройдя через искус ненависти и отцеубийства и сознав, «что все за всех виноваты» (15; 31), отсылает Алешу к Ивану именно тогда, когда тот, мучимый чертом и Смердяковым, стоит на пороге близящегося сумасшествия. Наконец, тот же образ одухотворяющей семейной любви является в рассказе Зосимы о брате Маркеле. С умиленным сердцем, исполненным радости и любви, юноша обращается к матери: «матушка, кровинушка ты моя» (14; 262). Смертельно больной, почти на пороге конца, он дарит ей всю бесконечность любви и открывшегося ему понимания, что «жизнь есть рай, и все мы в раю, да не хотим знать того, а если бы захотели узнать, завтра же и стал бы на всем свете рай» (14; 262).

Здесь же возникает и образ расширяющейся любви, изливающейся уже не только на родных, мать и брата, но и на близких друзей и знакомых, на слуг, на приезжего доктора... И ко всем умирающий юноша обращается одной, *родственной* формулой: «Милые мои», «Милые мои, дорогие» (14; 262). А вот старец Зосима рассказывает о том, как однажды, странствуя, встретил он бывшего своего денщика Афанасия: «Был я ему господин, а он мне слуга, а теперь, как облобызались мы с ним любовно и в духовном умилении, меж нами великое человеческое единение произошло. <...> Почему не быть слуге моему как бы мне родным, так что *приму его наконец в семью свою* и возрадуюсь сему?» (14; 287. Курсив мой. — А.Г.). Тот же образ *природнения чужих* появляется в главе «Луковка». Алеша, пошедший к Грушеньке, чтобы «злую душу найти», обретает «сестру искреннюю», «сокровище — душу любящую» (14; 318). В подготовительных материалах к роману этот образ еще определеннее: «*Что праведники!* не было бы их, были бы все братья, а ты всем сестра» (15; 255). И наконец образ родственности как горнила всемирной любви является в сердечном

слове Алеши двенадцати мальчикам: «Все вы, господа, милы мне отныне, всех вас заключу в мое сердце, а вас прошу заключить и меня в ваше сердце» (15; 196).

Так через восстановление сердечных, родственных связей, через расширение родственной любви вовне, на других начинает ткаться то полотно вселенского братства, о котором в начале романа грезит Алеша: «...И будут все святы, и будут любить друг друга, и не будет ни богатых, ни бедных, ни возвышающихся, ни униженных, а будут все как дети Божии и наступит настоящее царство Христово» (14; 29).

«Непреренно восстанем...» (Воскресительная тема в романе)

А теперь продолжу цитату, оборванную в предыдущем параграфе:

«Восстановление, даже в памяти, отцев и братьев наших приведет нас к закреплению с ними наших связей; и чем выше мы будем подниматься таким образом по лестнице родства нашего, тем связи наши будут становиться крепче и обширнее... И этим путем мы станем у порога того единства, создание которого поставлено нам целию, которое сделает для нас невозможным не только потерю кого-либо из нас, но потребует как неизбежное условие своего воссоздания — восстановление всех прошедших поколений отцев и братьев наших, воскрешение их из мертвых» (IV, 508).

Как видим, главной целью того братски-любовного многоединства, которое заповедал Христос роду людскому, Им основанной Церкви, Петерсон ставит возвращение жизни умершим. Мало того: во всеобщем воскрешении полагает необходимое условие осуществления вселенского братства, залог его действительной вселенскости и полноты.

Еще А.С.Хомяков в трактате «Церковь одна» писал, что единство Церкви не ограничивается только живущими, в нем имеют свою часть и умершие, и те, кто еще только должен прийти в этот мир. Цепь любви связует потомков и предков, между живыми и усопшими протягиваются нити сердечной памяти, «взаимной молитвы», а «молитва истинная есть истинная любовь»¹. Отказ от молитвы за умерших есть отказ от любви, отречение от духа соборности — ему же смерть не полагает границы и не диктует законы, ибо совершенная соборность есть та, в которой имеют часть все, вплоть до праотца Адама. Но во всей своей целокупности соборное единство, осуществляемое на земле через молитву за живых и умерших, раскроется лишь по воскресении, ибо «совершение Церкви» напрямую связано с «совершением

¹ Хомяков А.С. Церковь одна // Хомяков А.С. Сочинения. Т. 2. С. 21.

всех ее членов», с будущим их преображенным восстанием в «теле духовном»¹.

Позднее В.С.Соловьев, продолжая мысль Хомякова, уподобит «теперешнее земное существование Церкви <...> телу Иисуса во время Его земной жизни (до воскресения), — телу, хотя и являвшему в частных случаях чудесные свойства (каковые и Церкви теперь присущи), но вообще телу смертному, материальному, не свободному от всех немощей и страданий плоти, — ибо все немощи и страдания человеческой природы восприняты Христом»². Но «как в Христе все немощное и земное» было «поглощено в воскресении духовного тела», так и «Церковь, Его вселенское тело»³ должна охватить собой все восстановленное человечество и всю природу, из которой жало смерти уже будет изъято.

Хомяков относил «совершение Церкви» к концу времен, связывал его со вторым пришествием и обновлением твари, когда «Дух Божий, т.е. Дух веры, надежды и любви, проявится во всей своей полноте, и всякий дар достигнет полного своего совершенства: над всем же будет любовь»⁴. Дело же земного человечества, входящего в состав Церкви Христовой, видел в вере, надежде и любви, в духовном совершенствовании каждого ее члена. Федоров же полагал задачей Церкви не просто приуготовление живущих к Царствию Божию, но и осуществление этого Царствия, не просто чаяние «воскресения мертвых и жизни будущего века», но и соучастие в исполнении этого чаяния. «Учение об отношении Божества к миру, — подчеркивал он, — есть вопрос об отношении к Божеству нас как орудия осуществления блага» (I, 102). Божественная воля в истории действует через человека, «через посредство нас как разумно-свободных существ» (I, 102). И коль скоро человечество не одними лишь устами исповедует Бога, оно должно все сферы своего дела и творчества, всю духовную, культурную, хозяйственную свою деятельность, и науку, и технику, и искусство одушевить высшим идеалом преображенной, бессмертной жизни.

Ту же мысль о благой активности человека в истории развивал параллельно Федорову и Соловьев. Церковь — Тело Христово, тело Богочеловека, в котором две природы, божественная и человеческая, соединены «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно», как то постановили отцы IV Вселенского собора. Она — место встречи Бога и человека, их *равноправного* действия, их *сотрудничества*. «Ис-

¹ Хомяков А.С. Церковь одна // Хомяков А.С. Сочинения. Т. 2. С. 22.

² Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения-1989. Т. 2. С. 161.

³ Там же.

⁴ Хомяков А.С. Церковь одна // Хомяков А.С. Сочинения. Т. 2. С. 22–23.

тинное богочеловеческое общество, созданное по образу и подобию самого Богочеловека, должно представлять свободное согласование божественного и человеческого начала»¹. При этом Соловьев специально подчеркивал, что человеческое начало здесь берется в его духовной и материальной полноте, что человек призван служить Богу не только молитвой и верой, но и всей полнотой своего знания — а это не только религиозное, но и научное знание. Разум был дан Творцом человеку для благодатного, житнетворческого труда, и если в процессе истории он отпал от источника веры, то и в этом был свой Божий промысел: человеческое начало, обособившись, должно было «на свободе развить все свои силы», для того чтобы, вполне осознав «свою немощь в этом обособлении», в конце концов обратиться к Творцу и отдать делу Божию все силы и энергии не только сердца, но и разума.

А как вопрос о церкви и воскресении ставился Достоевским? В записи у гроба первой жены от 16 апреля 1864 г. — записи, резонирующей у писателя на протяжении всех последующих шестнадцати лет его творчества, — поставляя «жизнь окончательную, синтетическую, бесконечную» как ту верховную цель, тот высший идеал блага и совершенства, без которого бытие человека на земле бессмысленно и нелепо, писатель необходимым условием ее достижения ставит воскресение «каждого я» (20; 174). Здесь же возникает тема духовно-телесной метаморфозы, включающей в себя не только преодоление эгоизма и своеволия, обретение дара совершенной любви, но и преображение плоти — его писатель обозначает евангельской формулой: «Не женятся и не посягают, а живут, как ангелы Божии» (20; 173). Речь идет об отсутствии природного, полового рождения, несущего в себе жало греха и смерти, об обретении первозданной телесной чистоты. В очередной раз обращаю внимание на то, как близки здесь логики Федорова, Соловьева и Достоевского, истекающие из одного, христианского, источника. Философ всеобщего дела не раз будет указывать на антиномию полового рождения, которое, вводя в мир новые поколения, неизбежно вытесняет из бытия их отцов: «Извращенная природа под видом брака и рождения скрывает смерть» (I, 300). А Соловьев в работе «Смысл любви» (1892–1894), написанной под сильнейшим влиянием федоровской воскресительной мысли, подытожит: «Пребывать на пути половой раздельности значит пребывать на пути смерти, а кто не хочет или не может сойти с этого пути, должен по естественной необходимости пройти его до конца»².

¹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения. 1989. Т. 2. С. 168.

² Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 522.

В цитируемой записи Достоевский относит новую, безгреховную природу людей к «новому небу и новой земле», к состоянию вечности, подчеркивая, что «на земле человек в состоянии переходном» (20; 172): он лишь стремится к воплощенному во Христе идеалу, но не достигает его. В подготовительных материалах к «Бесам» в его представлении о диалектике небесного и земного, временного и вечного происходит существенный сдвиг. Появляется тема миллениума, тысячелетнего Царства Христова, благой, совершенной эпохи *внутри истории*. И именно к ней начинает относить Достоевский то состояние человека, которое ранее считал на земле принципиально не достижимым: «Millenium, не будет жен и мужей» (11; 182). Просветление и одухотворение плоти людей начинается, по теперешнему пониманию писателя, уже на земле, идя параллельно собиранию человечества в соборное целое, что, кстати, полагает четкий водораздел между его хилиазмом и хилиастическими воззрениями еретических сект первых веков христианства. У керинфиан, эбионитов, монтанистов и др. воскресение первое предполагалось в том самом природном, «чувственном теле со всеми его естественными физиологическими функциями»¹ — теле послегрехопадном, пожирающем, испражняющемся, потеющем, подверженном стихии животного сладострастия, не избавленном соответственно и от закона смерти и тления. Для Достоевского, также как и для раннехристианских апологетов, человек в миллениуме обретает то тело духовное, о котором пророчествовал еще апостол Павел.

Понимание того, что человек на земле должен меняться не только *духовно*, но и *физически*, Достоевский гласно нигде не высказывал. Мысль эта осталась лишь на его сокровенных страницах. Но именно она ставит писателя на общую почву с Федоровым, который не устал повторять, что христианство выдвигает перед человечеством не только нравственные, но и *онтологические* задачи, задачи регуляции природного естества, преобразования его из смертного в бессмертное. В статье «Чем должна быть народная школа?» Петерсон, пусть и достаточно бегло, не раскрывая всего богатого содержания федоровской мысли, говорил о необходимости преобразования человеческого организма, о том, что путем «сознательной деятельности» человек должен преодолеть в себе слепоту и смерть. И как уже отмечали исследователи темы «Достоевский и Федоров», в черновых набросках к «Братьям Карамазовым» появляются записи, намечающие те пути метаморфозы человеческого организма, которые параллельно продумывал философ всеобщего дела: «Изменится плоть ваша. (Свет фаворский)»;

¹ *Свящ Василий Кановский*. Эсхатология св. Иринаея Лионского в связи с современными ему эсхатологическими воззрениями (хилиазм и гностицизм) // Вера и разум. 1912. № 15. С. 306.

«Свет фаворский: откажется человек от питания, от крови — злаки» (14; 245, 246).

А теперь процитирую фрагмент из письма Достоевского Петерсону от 24 марта 1878 г.: «В изложении идей мыслителя самое существенное, без сомнения, есть — долг воскресенья преждеживших предков, долг, который, если б был восполнен, то остановил бы деторождение и наступило бы то, что обозначено в Евангелии и в Апокалипсисе воскресеньем первым» (30(I); 14). И далее: «Ваш мыслитель прямо и буквально представляет себе, как намекает религия, что воскресение будет реальное, личное, что пропасть, отделяющая нас от душ предков наших, засыплется, победится побежденною смертию, и они воскреснут не в сознании только нашем, не аллегорически, а действительно, лично, реально в телах. (Конечно не в теперешних телах, ибо уж одно то, что наступит бессмертие, прекратится брак и рождение детей, свидетельствует, что тела в первом воскресении, назначенном быть на земле, будут иные тела, не теперешние, то есть такие, может быть, как Христово тело по воскресении его, до вознесения в Пятидесятницу?)» (30(I); 14).

Как видим, Достоевский прямо соотносит встреченную им у Петерсона мысль о деятельном участии живущих в воскрешении своих отцов, дедов, прадедов с идеей миллениума, рассматривает ее в свете собственной концепции истории как пути к «тысячелетнему царству», где человек переродится физически, где будут все «как Христы» (11; 193). И если ранее, говоря о миллениуме, он заострял внимание прежде всего на духовно-физической метаморфозе живущих, то после знакомства с рукописью Петерсона указывает на вторую важнейшую составляющую «тысячелетнего царства Христова», прямо обозначенную в 20 главе «Откровения»: восстание умерших (причем, судя по контексту письма — всех, а не только праведников, как то указано в новозаветном пророчестве). И как Петерсон видит в воскрешении залог всецелого воцарения в мире Божественного закона, так и у Достоевского оно знаменует новое — обоженное, обновленное состояние земли и человека: пришедшее «в разум истины» человечество свободно и сознательно творит волю Отца, подготавливая условия уже всецелого, вселенского обновления, что наступит в Иерусалиме Небесном, где воистину, по слову ап. Павла, Бог станет «все во всем» (1 Кор. 15:28).

В подготовительных материалах к «Братьям Карамазовым» писатель вновь соединяет тему «воскресения предков» с темой миллениума: «Вера, что оживим и найдем друг друга все в общей гармонии» (15; 204). «Общая гармония», в которой обретают свою часть не только живущие, но и умершие, и есть та чаемая полнота «церкви как общества Христова на земле» (15; 209), о которой в одном из набросков спора в монастыре его участники вопрошают старца Зосиму. А в окон-

чательном тексте романа эта полнота Церкви, зримый образ многоединства, Царствия Божия, где уже смерти нет, воочию является в Алешином видении Каны Галилейской:

«Но что это, что это? Почему раздвигается комната... Ах да... ведь это брак, свадьба... да, конечно. Вот и гости, вот и молодые сидят, и веселая толпа и... где же премудрый архитриклин? Но кто это? Кто? Опять раздвинулась комната... Кто встает там из-за большого стола? Как... И он здесь? Да ведь он во гробе... Но он и здесь... встал, увидел меня, идет сюда... Господи!..»

Да, к нему, к нему подошел он, сухенький старичок, с мелкими морщинками на лице, радостный и тихо смеющийся. Гроба уж нет, и он в той же одежде, как и вчера сидел с ними, когда собрались к нему гости. Лицо все открытое, глаза сияют. Как же это, он, стало быть, тоже на пире. Тоже званый на брак в Кане Галилейской...

— Тоже, милый, тоже зван, зван и призван, — раздается над ним тихий голос. — Зачем сюда схоронился, что не видать тебя... пойдем и ты к нам.

Голос его, голос старца Зосимы... Да и как же не он, коли зовет? Старец приподнял Алешу рукой, тот поднялся с колен.

— Веселимся, — продолжает сухенький старичок, — пьем вино новое, вино радости новой, великой; видишь сколько гостей? <...> А видишь ли солнце наше, видишь ли ты Его?

— Боюсь... не смею глядеть... — прошептал Алеша.

— Не бойся Его. Страшен величием пред нами, ужасен высотой своею, но милостив бесконечно, нам из любви уподобился и веселится с нами, воду в вино превращает, чтобы не пресекалась радость гостей, новых гостей ждет, новых беспрерывно зовет и уже на веки веков» (14; 327).

Как уже говорилось в предыдущем параграфе, в финале романа в образе Алеши и мальчиков, собравшихся у Илюшина камушка и княнущихся идти «вечно так, всю жизнь рука в руку» (15; 197), — мы видим основание Церкви Христовой: она начинается с малой общины апостолов, чтобы потом охватить весь мир. Видение Каны Галилейской, где течет «вино радости новой великой» и Христос «новых гостей ждет, новых беспрерывно зовет и уже на веки веков» (14, 327), — это именно «совершение Церкви», соединяющей все человечество и всю природу (образ нового вина — как преображенного природного естества) в полноте Царствия Божия.

Впрочем, Достоевский и до духовной встречи с учением всеобщего дела не единожды проводил мысль о том, что никакая гармония и никакое братство невозможны в мире, пока в нем существует смерть, а значит и неиссякающий исток дисгармонии. Именно об этом роман «Идиот». Вспомним, как разбиваются в прах все попытки Мышкина установить братство среди людей, которые меньше всего хотят быть друг другу братьями. Да и сам герой, испытывающий мгновения пророческого озарения, «ясной, гармоничной радости и надежды», «молитвенного слития с самым высшим синтезом жизни» (8; 188), за ко-

торыми неминуемо следует приступ эпилептических корчей, а в конце романа впадающий в идиотизм, — что это, как не символ *трагедии человеческого существования*, когда слабая и смертная человеческая природа фатально стреножит духовную, не давая приблизиться к божественному источнику света.

Но, пожалуй, главный аргумент писателя *за воскресение* — аргумент нравственный. Тот аргумент, который был главным и в учении всеобщего дела. «Только воскрешение прошедших поколений, как цель нашего существования, как долг наш пред прошедшими поколениями, чрез посредство которых мы получили жизнь, снимает всякий позор с нас, с нашей способности переживать близких нам; позор, который не может быть снят никакими другими оправданиями, ни жизнью для детей, ни верою в загробную, лучшую жизнь» (IV, 509) — так перелагал Петерсон мысль своего учителя, полагавшего в воскрешении умерших неотменимый нравственный долг человека — долг перед теми, «которые нам дали или — вернее — отдали свою жизнь» (II, 202). Нет большего греха, по убеждению Федорова, чем забвеньё умерших, ибо человек и отличается от всех прочих бессознательных тварей тем, что сознает зло и недолжность смерти и плачет над гробами уходящих из жизни. И если «высшею добродетелью для людей, отдельно взятых, будет положить жизнь за других (смерть неповинного за виновных), то в чем же будет состоять высшая добродетель для людей, взятых в совокупности», как не в восстановлении жизни отцам (I, 107–108).

В подготовительных материалах к «Дневнику писателя» 1881 г., высказываясь против узости и неправды секулярных решений так называемого «женского вопроса», Достоевский рисует образ человечества *в совокупности всех поколений* как единой родственной общности: «Да и с детьми, и с потомками, и с предками, и со всем человечеством человек единый целокупный организм» (27; 46). Этот образ, как будто сошедший со страниц «Философии общего дела», бьет во все ту же главную точку: достижение соборной полноты невозможно и без тех, кто еще должен родиться, и без тех, кто «ушел, куда мы все уйдем» (Тютчев). Человеческий род един, умершие из него не изъяты, и пока пребывают они «во тьме и сени смертной», не будет без них ни счастья, ни рая.

«Не хочу хорошего мальчика! Не хочу другого мальчика!» (14; 507), — в исступлении кричит штабс-капитан Снегирев, узнав о том, что уже ничто не спасет его дорогого Илюшу. В «Подростке» купеческая вдова отвергает покаянное сватовство Максима Ивановича, по вине которого померли ее детки: «Если б, говорит, сироты мои ожили, а теперь на что?» (13; 320). «Что мне теперь ваши законы? К чему мне ваши обычаи, ваши нравы, ваша жизнь, ваше государство, ваша вера? <...> Зачем мрачная косность разбила то, что всего доро-

же?» (24; 35), — бунтует герой «Кроткой». И в этом протесте против того, что уходят родные и близкие, исчезают в потоке забвения, а жизнь человечества течет невозмутимым своим чередом, оставляя в удел тем, кто остался, безысходное чувство сиротства и одиночества, Достоевский эмоционально переключается с Федоровым, как переключается с другим своим современником — Тютчевым, так писавшим после кончины Елены Денисьевой:

Ах, и над ним в действительности ясной,
Но без любви, без солнечных лучей,
Такой же мир бездушный и бесстрастный,
Не знающий, не помнящий о ней.

И я один, с моей тупой тоскою,
Хочу сознать себя и не могу —
Разбитый челн, заброшенный волною,
На безымянном диком берегу.

(Ф.И. Тютчев. «Есть и в моем
страдальческом застое...», 1865)

«О, я ведь знаю, что ее должны унести, я не безумный и не брежу вовсе, напротив, никогда еще так ум не сиял, — но как же так опять никого в доме, опять две комнаты, и опять я один с закладами. Бред, бред, вот где бред! — восклицает герой «Кроткой». — <...> О, пусть всё, только пусть бы она открыла хоть раз глаза! На одно мгновение, только на одно!» (24; 35) «Батюшка, голубчик, не знаю, что делать с собой. Как сумерки, так я и не выношу; как сумерки, так и перестая выносить, так меня и потянет на улицу в мрак. И тянет, главное, мечтание. Мечта такая зародилась в уме, что — вот-вот я как выйду, так вдруг и встречу ее на улице» (13; 227), — жалуется Аркадию мать повесившейся Оли. «Чем дальше идет время, тем язвительнее воспоминание и тем ярче представляется мне образ покойной Сони», «Мне — нужно Соню» (28(II); 302), — пишет Достоевский А.Н. Майкову 22 июня (4 июля) 1868 г., несколькими днями спустя после смерти трехмесячной дочери. Так настойчиво пробивает себя у писателя та единственная и главная мысль, которую потом детски-наивно, но евангельски-мудро выразит Коля Красоткин в финале «Братьев Карамазовых», вспоминая об умершем Илюшечке: «мне очень грустно, и если б только можно было его воскресить, то я бы отдал все на свете!» (15; 194).

«Аще забуду тебе, Иерусалиме» (14; 507), — восклицает штабс-капитан, вспоминая утешающее слово Илюши: «Папа, не плачь... а как я умру, то возьми ты хорошего мальчика, другого... сам выбери из них из всех, хорошего, назови его Илюшей и люби его вместо меня» (14; 507). Никакое замещение, никакая подмена невозможна в любви, обращенной именно к этому, конкретному, единственному существу.

И забвение здесь равносильно предательству, оно как бы обрекает умершего уже окончательной смерти, навеки выталкивает его из бытия. Именно поэтому так сопротивляется сердце всякому *утешению, отвлечению, развлечению*, этой анестезии души, притупляющей скорбную память, ослабляющей силу любви и печалования. И уже не хочется утешения, не хочется притупления боли утраты, не хочется врачующего душевные раны забвения. «Никогда не забуду и никогда не перестану мучиться!» (28(II); 302), — пишет Достоевский Майкову об умершей Соне. С состраданием ища утешения и «развлечения» для жены, которая «ужасно тоскует, плачет по целым ночам» (28(II); 302), он не отказывается от тяжкого креста скорби, от нестерпимой сердечной муки, ибо эта мука, по высшему, религиозному счету, спасительна для человека, защищает его от душевной сытости, мещанского спокойствия, от эгоизма, способного строить и далее свое счастье здесь, на земле, зная о том, что в этой земле схоронены кости ушедших. Эта мука — самый сильный и ничем не сминаемый аргумент против утопий «земного рая», против иллюзий счастливого и прочного устройства в мире, где царствует смерть.

«Кстати, одна *большая просьба*, — читаем в другом письме Достоевского Майкову, — не передавайте известия о том, что моя Соня умерла, никому из моих *родных*, если встретите их. <...> Мне кажется, что не только никто из них *не* пожалеет об моем дитяти, но даже, может быть, будет напротив» (28(II); 298). А вот, что пишет Достоевский А.П.Уманец — пишет в тот же день 24 марта 1878 г., когда отвечает Петерсону по поводу долга воскрешения: «Позвольте пожелать Вам здоровья и еще долгой жизни. Мне тяжело бы было терять столь сочувствующих мне людей. Позвольте надеяться, что и впредь Вы сохраните все доброе расположение Ваше ко мне. Ваше письмо в первый раз сказало мне о Вашем существовании, а между тем, смотрите, мы никогда не видались, а уже друзья, встретились в жизни и исполнили Божий завет: сошлись, протянули друг другу руки, полюбили друг друга, а когда умрем, то с мыслью, что не чужды были друг другу, повлияли друг на друга и получили кой-что друг от друга. Верьте, что так бы следовало всем людям жить на земле, но покамест того еще нет, дружатся и рождаются духовно пока лишь одни единицы, а умирают — то оставляют почти всё чужих и не приметивших их существование...» (30(I); 15). Вот он, безошибочный и грустный симптом того, как мала и скудна еще любовь в человечестве, где личность по-настоящему и беспредельно способна любить лишь немногих, как далека еще эта любовь от той всецелой и всемирной любви, в которой каждый для каждого драгоценен и незаменим. Достоевский как будто откликается скорбным «увы» на рисуемый в статье Петерсона образ должного отношения людей друг к другу, коль скоро они хотят быть едино, как Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Святой Дух: «Когда мы созда-

димся в общество, подобное Триединому Богу, в общество, в котором единство и множество, единство и личность, найдут свое согласие, не будут более подавлять, поглощать, разрушать друг друга, тогда не будет и смерти, потому что смерть хотя бы одной личности была бы смертью всех» (IV, 507).

Проблема оскудения любви, иссякания живоносных источников ее в человечестве — стержневая тема и раннего Достоевского, и всего «великого пятикнижия», и «Дневника...». В предыдущем параграфе уже шла речь о том, что ни в чем так остро это оскудение не проявляется, как в отношениях родственных и внутрисемейных: разладах сестер и братьев, отцов и детей, выливающих во вражду и проклятия, в столкновениях и скрежет зубовой, — «один гад съест другую гадину, обоим туда и дорога!» (14; 129). Семейство Карамазовых — воплощенная притча о неродственности и небратстве, о разрыве детей и отцов, об утрате живого единства между детьми, отцами и братьями, об отсутствии между ними любви. Отец Карамазов развратничает без всякого удержу, детей спроваживает в чужие углы, а потом отчаянно борется со старшим сыном за Грушеньку. Дмитрий в свою очередь ненавидит отца, в исступлении бросается на него с кулаками, проклинает и грозит «мерзкому старикашке». Иван не любит ни Дмитрия, ни отца и с ненавистным, злым чувством ждет, чем кончится их столкновение. «Сторож я, что ли, моему брату Дмитрию?» — Каиновым ответом отрезает он на вопрос Алеши: «Что же Дмитрий и отец? Чем у них кончится?» (14; 211).

Кончается отцеубийством, в котором оказываются виновны *все братья*. И Дмитрий, грозившийся отцу смертью на всех перекрестках. И Иван, копивший злобу на отца в сердце своем. И Смердяков, который, в отличие от Дмитрия, ничего с отцом не делил, а просто не имел к нему никаких чувств, да еще стыдился своего происхождения («от Смердящей произошел» — 15; 164), и ничто не шевельнулось в сердце его, когда опускал он на голову отца чугунное пресс-папье (а ведь тот своего внебрачного сына и при доме держал, и «почему-то даже любил» — 14; 116, и доверял ему единственному во всем свете)¹. И даже ангел Алеша, который не исполнил завет, данный ему

¹ Примечательная и, как всегда у Достоевского, — говорящая деталь: Павел Смердяков носит имя своего деда, соответственно в его имени-отчестве «оборачивается» имя-отчество отца: тот — Федор Павлович, этот — Павел Федорович. Отец и дед *записаны* в имени сына и внука, в нем пребывают, если верить в то, что имя причастно сущности, несет ее в себе. Такой вот *художественный намек* на подлинное дело сынов человеческих: воскресить отцов, дедов, прадедов. По высшему, Божескому заданию, Смердяков должен вернуть к жизни отца и деда — наличный его выбор иной: тот, кто призван быть воскресителем, становится отцеубийцей.

старцем перед кончиной, не оставлять брата Дмитрия: «Поспеши найти, завтра опять ступай и поспеши, все оставь и поспеши. Может, еще успеешь что-либо ужасное предупредить» (14; 258)¹.

А как тонко показывает Достоевский *убийственную* силу не просто злого действия, но и злого чувства! Иван, говорящий Алеше, что всегда защитит отца — не из любви, не из сострадания, а из чувства формального долга, — но в желаниях своих оставляет за собою «полный простор» (14; 132), оказывается неспособен удержать это злое желание только внутри себя. Его отвращение к «Езопу», внутреннее *согласие* на смерть отца, подкрепляемое убеждением в том, что люди по природе своей гадки и злы и беспрерывно пожирают друг друга, что все «так живут, а пожалуй, так и не могут иначе жить» (14; 131), распознает Смердяков, и в нем зломыслие уже перетекает в злодействие. А Дмитрий, целый месяц прилюдно посылавший громы на голову своего «врага и отца» (15; 94), врывавшийся к нему в дом с дикими воплями: «А не убил, так еще приду убить. Не устережете!» (14; 128), фактически дает Смердякову готовый *проект* убийства, наведя его в роковую минуту, когда Дмитрий бежал из сада, а оглушенный слуга Григорий в бесчувствии лежал у стены, на мысль о дьявольской *инсценировке*: убить Федора Павловича, но сделать так, чтобы все подумали на старшего брата. «Исступленное, многоречивое и бессвязное письмо» к Катерине Ивановне с клятвами, проклятиями и восклицаниями: «Убью себя, а сначала все-таки пса», «Не я вор, а вора моего убью!» (15; 55) потом станет главной уликой в пользу виновности Мити, а выраженное в нем намерение: «пойду к отцу и проломлю ему голову и возьму у него под подушкой, только бы уехал Иван» (15; 55) полностью исполняется руками другого. И недаром так содрогается Митя, узнав, что отца нашли «лежащим на полу, навзничь, в своем кабинете, с проломленной головою», что убийство совершилось *буквально* по его собственному мысленному лекалу: «Страшно это, господа!» (14; 416).

Петерсон в своем обращении к Достоевскому главным симптомом нравственного падения современного мира выставлял не просто потерю «всех родственных связей наших» (IV, 508), но и ревностное стремление с ними покончить, не просто забвение отцов и предков, но и презрение к самой идее родства, пренебрежение отечески-сыновними узами. Позднее Федоров, перейдя при помощи ответа Достоевскому к письменному периоду своего философского творчества, неоднократно будет критиковать секулярное общество, живущее языческим «*carpe diem*», городскую цивилизацию, «которая и есть создание бро-

¹ См. об этом в статье Л.И.Сараскиной «Преображение и перерождение человека как условие преодоления зла (Н.Ф.Федоров и Ф.М.Достоевский)» (Философия космизма и русская культура. С. 192–193).

дят, не помнящих родства, т.е. блудных сынов» (I, 414), цивилизацию, готовую морально оправдать и отталкивание детей от родителей, и самоуверенные претензии к ним («щенята во чреве щеницы брехажу»), и даже прямое восстание сынов на отцов. Ту самую цивилизацию, мораль которой исчерпывающе передает во время суда над Митей адвокат Фетюкович. Он решительно восстает против всяких там «мистических» понятий о том, что отец, какой бы он ни был, «хотя бы и изверг, хотя бы и злодей своим детям» (15; 170), должен оставаться для детей отцом несмотря ни на что, ибо он, видите ли, дал им жизнь. И призывает рассудить трезво и цивилизованно, руководствуясь не эмоциями, а *справедливостью*: «Пусть сын станет пред отцом своим и осмысленно спросит его самого: “Отец, скажи мне: для чего я должен любить тебя? Отец, докажи мне, что я должен любить тебя?” — и если этот отец в силах и в состоянии будет ответить и доказать ему, — то вот и настоящая нормальная семья, не на предрассудке лишь мистическом утверждающаяся, а на основаниях разумных, самоотчетных и строго гуманных. В противном случае, если не докажет отец — конец тотчас же этой семье: он не отец ему, а сын получает свободу и право впредь считать отца своего за чужого себе и даже врагом своим. Наша трибуна, господа присяжные, должна быть школой истины и здравых понятий!» (15; 171).

Но в том-то и дело, что вопрос *о родстве* не решается с точки зрения права и справедливости. Единственный критерий в этом вопросе *любовь* и *совесть*. Если же не будет совести и любви, тогда, действительно, поистине «все позволено»: можно предъявлять *недостойным* отцам *всякие* требования, можно считать, что *право имеешь* обращаться с ними так, как они, езопы, того заслуживают, можно в «аффекте безумства и помешательства» даже убить — ибо «убийство такого отца не может быть названо отцеубийством» (14; 172), как говорит упивающийся собственной речью «прелюбодей мысли» Фетюкович.

Эту противородственную, падшую логику Федоров позднее воспроизведет в статье «Выставка 1889 г.», завершив ее фельетоном в стиле почти Достоевского: «Небывалый случай в судебной практике — жалоба сынов на отцов в том, что отцы дали им жизнь, не спросясь, без их, сынов, на то согласия». Исковые претензии сынов к отцам доведены здесь до вопиющей, гротескной степени: «в своей жалобе студенты <...> поясняли, что они, пострадавшие от произвола отцов, непрошенно вызвавших их к жизни, не требуют от родителей невозможного воздержания, готовы допустить проституцию для отцов и вытравление плода матерями, даже по прецеденту древнего мира, пожалуй, детоубийство при самом рождении, но решительно отказываются признать допустимым с легальной точки зрения сообщение детям жизни без их на то согласия» (I, 461). А в работе «Супраморализм», написанной двадцатью тремя годами спустя после выхода

«Карамазовых», он адресует оскорбленным сынам, — от имени которых Фетюкович задает свой в высшей степени *логический* и *справедливый* вопрос: «Зачем же я должен любить его, за то только, что он родил меня?» (15; 171), «Отец, докажи мне, что я должен любить тебя?», — встречающие *двенадцать пасхальных вопросов*, идущие не от разума, а от сердца, не от права, а от любви и требующие лишь одного: «чтобы все рожденные поняли и почувствовали, что рождение есть принятие, взятие жизни от отцов, т.е. лишение отцов жизни, откуда и вытекает долг воскрешения отцов, который сынам дает бессмертие» (I, 390)¹.

Но до такого *евангельского* в своей простоте понимания еще очень далеко обществу, где царствует противобожеская, зверообразная норма («два гада поедят друг друга», как жестко ее обознача-

¹ Примечательно, что вопрос: «Отец, скажи мне: для чего я должен любить тебя?» как образ недолжного отношения сынов к отцам Достоевский впервые воспроизводит в письме неустановленной корреспондентке, написанном 27 марта 1878 г., т.е. тремя днями спустя после его письма Петерсону: «Представьте себе, что ребенок Ваш, выросши до 15 или 16 лет, придет к Вам (от дурных товарищей в школе, например) и задаст Вам или своему отцу такой вопрос: “Для чего мне любить Вас и к чему мне ставить это в обязанность?”. Поверьте, что тогда Вам никакие знания и вопросы не помогут, да и нечего совсем Вам будет отвечать ему. А потому надо сделать так, чтоб он и не приходил к Вам с таким вопросом. А это возможно будет лишь в том случае, если он будет Вас прямо любить, непосредственно, так что и вопрос-то не в состоянии будет зайти ему в голову — разве как-нибудь в школе наберется парадоксальных убеждений; но ведь слишком легко будет разобрать парадокс от правды и на вопрос этот стоит лишь улыбнуться и продолжать ему делать добро» (30(I); 17). Писатель здесь представляет единственно возможный путь разрешения вопроса о том, нужно ли любить отцов и за что, — не через убеждение, логическую аргументацию, а через чувство, через те стопроцентные, неопровержимые аргументы, которые только и может дать сердце любящего существа. И Федоров, создавая письменный свод своего учения, неоднократно будет подчеркивать, что сыновний долг утверждается нравственно, а не юридически. Еще раз процитирую фрагмент из гротескного разбирательства по поводу жалобы сынов на отцов: «Вместе с тем апелляционная инстанция признала, что нет возможности заставить силою, принудить к исполнению обязанности восстановить жизнь умерших; что исполнение этой обязанности, как и поддержание жизни еще не умерших родителей, может исходить только из внутреннего чувства, из глубочайшей благодарности к тем, которые дали нам жизнь, а также и из сознания, что полнота жизни *физически* невозможна, пока есть умершие, как 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).

ет Иван — 14; 131), обществу, которое видит во Христе лишь «распятого человеколюбца», смотрит на вытеснение сынами отцов как на норму и, обожествляя прогресс («сознание сынами своего превосходства над отцами, сознание живущими своего превосходства над умершими» — I, 52), с пониманием кивает главами, когда молодое говорит старому: «Мне подобает расти, а тебе убираться в могилу» (I, 50). Обществу, для которого и отцеубийство — лишь пикантное *происшествие*, остренькая приправа к надоевшему дежурному кушанию обыденной жизни, — вспомним, с каким «истерическим, жадным, болезненным почти любопытством» (15; 90) впиваются в Митю в зале суда разряженные дамы уездного городка, явившиеся развеять нестерпимую провинциальную скуку таким вот дразнящим, многообещающим зрелищем. Иван Карамазов, впадающий на суде в извращенное, злое юродство, — которое от этого все же не перестает быть *юродством*, глаголением правды миру вне всяких суетных *человеческих* норм и приличий, — кричит собравшейся публике: «Убили отца, а притворяются, что испугались. <...> Друг перед другом кривляются. Лгуны! Все желают смерти отца. Один гад съедает другую гадину... Не будь отцеубийства — все бы они рассердились и разошлись злые... Зрелищ! “Хлеба” и зрелищ!» (15; 117).

Думаю, что суровый приговор, вынесенный Мите присяжными, среди которых было всего четыре чиновника, а остальные — «два купца, шесть крестьян и мещан» (15; 93) Скотопригоньевска, стал своего рода нравственной реакцией *почвы* на те «идеалы цивилизации», над которыми в свое время так издевался Достоевский в «Дневнике писателя» и которые махровым цветом расцвели в речи ловкого адвоката. Реакцией на *слом* патриархальных норм, идущих, как сказал бы Федоров, из глубин священного родового быта с его культом предков, почитанием отцов, дедов, прадедов. Реакцией на смену этих норм «утопией гражданского общества», которое чтит «не умерших, а живущих, предпочитает молодых старикам, отцам, и последних оставляет ради первых», а если бы могло, то дошло бы и до «гетеризма и избиения престарелых родителей сынами», что было бы уже возвращением человечества «в стадное состояние» (I, 91). «Мужички за себя постояли» (15; 173) — своим приговором они восстали против скользкой казуистики Фетюковича, когда и недостойный отец — не отец, и делать с ним можно все что угодно, и убийство *такого* отца — не убийство... Восстали против восторга публики, неистово аплодировавшей столичному краснобаю. Против внешне высоких и прекрасных, но по сути совершенно бесстыдных надежд: «“виновен, но оправдают из гуманности, из новых идей, из новых чувств, которые теперь пошли” и проч, и проч.» (15; 95). Против блудливых апелляций к Христу как «распятому человеколюбцу» и казуистических попыток оправдать снисхождение к смертному греху ссылками на Евангелие.

Чувства присяжных, которые для читателя остаются за кадром, озвучивает прокурор Ипполит Кириллович. Весь бледный, сотрясаясь от волнения, сбиваясь и задыхаясь, он обличает сказанное Фетюковичем с позиций той самой *ретроградной*, но на деле абсолютно *спасительной* нравственности, которая хоть как-то *удерживает* общество, забывшее и своих отцов, и Бога отцов, не дает ему ниспасть в скотское состояние и докатиться до антропофагии: «Коль убил, так убил, а как же это, коли убил, так не убил — кто поймет это? Затем возвещают нам, что наша трибуна есть трибуна истины и здравых понятий, и вот с этой трибуны “здравых понятий” раздастся, с клятвою, аксиома, что называть убийство отца отцеубийством есть только один предрассудок! Но если отцеубийство есть предрассудок и если каждый ребенок будет допрашивать своего отца: “Отец, зачем я должен любить тебя?” — то что станется с нами, что станется с основами общества, куда денется семья? <...> Да и не слишком ли скромнен защитник, требуя лишь оправдания подсудимого? Отчего бы не потребовать учреждения стипендии имени отцеубийцы, для увековечения его подвига в потомстве и в молодом поколении?» (15; 174). А главное, может быть, в чем-то и ограниченный, но честный и искренний прокурор протестует всем своим существом против страшной *подмены*, ибо нельзя Именем Богочеловека, пришедшего *попрать смерть и отменить* падший природный закон, *оправдывать* то, что в человечестве является следствием этого смертного, вытесняющего закона: «...Мы же должны прощать и ланиту свою подставлять, а не в ту же меру отмеривать, в которую мерят нам наши обидчики. Вот чему учил нас Бог наш, а не тому, что запрещать детям убивать отцов есть предрассудок» (15; 175).

И если смотреть на роман «Братья Карамазовы» в *федоровской* оптике, то твердое слово присяжных: «виновен, без всякого снисхождения» есть и некое указание Мите. Он говорит всем — допрашивающему его прокурору, Груше, Алеше: «в крови отца моего неповинен!» (14; 412), повторяет на суде: «неправда, что убил отца, и предполагать не надо было» (15; 175) — и он, действительно, не убивал старика Карамазова своею рукой. Но по какому-то главному, *высшему* счету он столь же виновен в смерти отца, сколь и идеологический убийца Иван, кстати, тоже орудия убийства в руки не бравший. Более того, Иван, в некотором смысле идет *далее* Мити в сознании своей вины перед убитым отцом. «Не помешанный, я только убийца» (15; 117), — говорит он в зале суда. И «с яростным презрением» скрежеща на публику: «Все желают смерти отца», вдруг оборачивает эти злые упреки и на себя: «Впрочем, ведь и я хорош!» (15; 117).

В исступленном крике Ивана: «Кто не желает смерти отца?», «Убили отца, а притворяются, что испугались» разверзается *объек-*

тивный, но от этой объективности не менее отталкивающий и *недолжный* закон «взаимного стеснения и вытеснения», о котором столько писал и говорил философ всеобщего дела. Он же, предупреждая, что возведение этого закона в *норму* чревато возвратом к зверству и скотству, горестно подытоживал: «Мы — сыны, уклонившиеся от истинного пути, сыны беспутные, распутные, блудные» (I, 97).

Но Достоевский в *федоровском* развитии темы отцов и детей идет, по крайней мере в подготовительных материалах к роману, и глубже, и дальше темы отцеубийства. Апофеозом неродственности, разрыва сыновне-отеческих связей становится здесь даже не убийство сыном отца — в конце концов, скрыто, завуалированно подобное убийство осуществляется в самом порядке природы, где постепенно иссякают силы родителей, возвращающих и пестующих свое чадо, где каждый из нас убийца, так сказать, поневоле. Высшая ступень неродственности — это *неверие в воскресение*, неверие в то, что умершее и истлевшее снова может восстать, и *нежелание* содействовать этому восстанию, насколько сие возможно для сил человеческих: «Ну, этот родственников не воскресит» (15; 208); «Помещик про Ильинского: “Этот не только не воскресит, но еще упечет”» (15; 203).

Однако ушедшие в смерть «по нашему неведению или по нашей вине» (II, 77) не оставляют живущих в покое, являются им в «ужасном видении» — как безжалостное напоминание, как грозный укор. Вспомним другие романы великого пятикнижия. Раскольников видит во сне убитую старушонку-процентщицу. Свидригайлову является отравленная им Марфа Петровна и поруганная девочка-самоубийца с «улыбкой на бледных губах», полной «какой-то недетской, беспредельной скорби и великой жалобы» (6; 391). «Чудный сон» Ставрогина о «земном рае», где «жили прекрасные люди», «счастливые и невинные», исполненные «простодушной радости» и любви, — сон, от которого сердце его пронзается новым, еще неизведанным «ощущением счастья» и наполняются слезами умиления сухие глаза, — прерывается виденьем Матрешы, «исхудавшей и с лихорадочными глазами, точь-в-точь как тогда, когда она стояла» у него на пороге и, кивая ему головой, подняла на него «свой крошечный кулачок» (11; 22). Утопия счастья разбивается о реальность вины. «И никогда ничего не являлось мне столь мучительным! Жалкое отчаяние беспомощного десятилетнего существа с несложившимся рассудком, мне грозившего (чем? что могло оно мне сделать?), но обвинявшего, конечно, одну себя! Никогда еще ничего подобного со мной не было. Я просидел до ночи, не двигаясь и забыв время. Это ли называется угрызением совести или раскаянием? Не знаю и не мог бы сказать до сих пор» (11; 22). Когда-то Тютчев, рисуя образ мятушей человека судьбы, которая стремится живущих вперед и только вперед, написал, попадая, как всегда, в самую точку: «Усопших образ тем страшней, /

Чем в жизни был милей для нас». В мучительных, вновь и вновь приходящих видениях поднимается изнутри человека голос недремлющей совести, сознание неискупленной вины, какого-то еще неясного, но неотступного долга.

Не выносит своих видений Ставрогин. Не выносит и купец из рассказа Макара Ивановича в «Подростке», по вине которого утопился взятый им на воспитание отрок, что, почитай, каждую ночь во сне ему снится. Он готов на любые жертвы, только бы исчезло видение, только бы *простил* его мальчик. Ранее безобразный и жестокосердный, теперь он прощает долги, отделяет капитал на вдов и сирот, строит храм на помин души отрока, сооружает больницу и богадельню. И падает в ноги перед матерью замученного им ребенка в лихорадочной, безумной надежде: «Хочу, говорит, чтоб у нас еще мальчик родился, и ежели родится он, тогда, значит, тот мальчик простил нас обоих: и тебя и меня» (13; 320). Но чем же кончается эта то ли быль, то ли притча? Рождается наконец долгожданный ребенок — и... отрок, не приходивший почти целый год, вновь посещает купца. Приходит как карающий рок, как вестник безжалостной смерти. «...В самую ту минуту приключилось с новорожденным нечто: вдруг захворал. И болело дитя восемь дней, молились неустанно, и докторов призывали» (13; 321), но спасти не смогли. Терпит крах попытка искупить грех убийства самой честной, самой праведной, самой смиренной, *христианнейшей* жизнью. Терпит крах та *природная* логика, согласно которой смерть одного существа может быть вполне компенсирована рождением другого (вспомним самого Достоевского: «И вот теперь мне говорят в утешение, что у меня еще будут дети. А Соня где? Где эта маленькая личность, за которую я, смело говорю, крестную муку приму, только чтоб она была жива?» — 28(II); 297). Умерший мальчик не воскреснет в новом младенце, как не воскресит его и картина, заказанная купцом художнику, где изображен он в последнюю минуту свою на земле — «над самой рекой», с прижатыми к груди кулачками, глядящими в синее небо, откуда спускается к нему светлый солнечный луч.

И что же тогда остается? Путь слезного, смиренного покаяния, на который и вступает купец, оставляющий и жену, и имение, путь вечного странствия в надежде «грех замолить». Или путь молитвенного, сердечного плача, о котором говорит старец Зосима матери, потерявшей трехлетнего сына («И надолго еще тебе сего великого материнского плача будет, но обратится он под конец тебе в тихую радость, и будут горькие слезы твои лишь слезами тихого умиления и сердечного очищения, от грехов спасающего» — 14; 46). Но и покаянное странствие, и молитвенный плач все же не могут преодолеть пропасти, отделяющей живых от умерших, той пропасти, засыпать которую жаждет даже теплохладный Ставрогин, восклицающий об умершей

Матреше: «О, если б я когда-нибудь увидал ее наяву, хотя бы в галлюцинации!» (10; 22).

До «Братьев Карамазовых» Достоевский не видел другого пути. После знакомства с идеями Федорова ему открывается иной — созидательный, действительно искупляющий — путь: путь возвращения жизни тем, кого мы вольно или невольно лишили ее. Философ всеобщего дела говорил о подлинном, активно-христианском покаянии — покаянии не только всею мыслию и душою, но и делом, творчеством, покаянии, суть которого — не только в сердечном сокрушении, в оплакивании совершенного зла, но прежде всего в его исправлении, в восстановлении погибшего по нашей слепоте, розни, бездействию: «Каждый смертный случай есть признак, доказательство нашего умственного и нравственного несовершенства. Хотя мы и присутствуем при погребении, не краснея, тем не менее мы не можем же не признавать себя виновными в смерти каждого в обширном смысле, потому что каждый смертный случай показывает недостаток забот друг о друге, как способность переживать умерших показывает недостаток любви к ним; в смерти же близкого нам мы виновны даже и в тесном смысле, потому что смерть есть результат, кроме общих причин, еще и суммы мельчайших неприятностей, перенесенных умершим от своих близких, присных. Поэтому всякое мельчайшее оскорбление есть уже смертный грех, т.е. грех, наносящий смерть. Но такое сознание своей виновности должно вести не к бесплодному сокрушению, а служить побуждением к труду воскресения» (I, 272).

В сущности именно такое побуждение — вернуть умершего к жизни и тем искупить свою вину перед ним — выражает, да, подетски, да, евангельски наивно и просто, Коля Красоткин: «Знаете, Карамазов, — понизил он вдруг голос, чтоб никто не услышал, — мне очень грустно, и если б только можно было его воскресить, то я бы отдал все на свете!» (15; 194). Коля знает, что говорит: ведь была в смерти Илюшечки и его ошутимая лепта. Немало он, гордый подросток, мучил крепко привязавшегося к нему бедного мальчика: и показным хладнокровием, и нарочитым презрением, а потом, когда тот заболел, медлил идти к нему помириться. Да и все эти милые мальчики, которые теперь собрались возле Илюшина камушка, тоже когда-то били Илюшу и дразнили «мочалкой»: в конце концов брошенный ими камень, попавший в грудь ребенка, и стал той последней каплей, которая спровоцировала быстрое развитие болезни и страшный смертельный исход.

Вспомним главу «Верующие бабы», где к ногам старца Зосимы припадает женщина, убившая своего мужа: «Тяжело было замужем-то, старый был он, больно избил меня. Лежал он больной; думаю я, гляжу на него: а коли выздоровеет, опять встанет, что тогда? И вошла ко мне тогда эта самая мысль...» (14; 48). Старец призывает ее, смерт-

но тоскующую и страшющуюся суда Божия («Боюсь; помирать боюсь» — 14; 48), к неоскудевающему покаянию: «Ничего не бойся, и никогда не бойся, и не тоскуй. Только бы покаяние не оскудевало в тебе — и все Бог простит» (14; 48). И действительно, только слезное покаяние в смертном грехе может дать человеку, сознавшему всю его тяжесть и глубину, силы жить в этом мире. Но Коля Красоткин добавляет к покаянию еще и активное действие — чтобы не просто сокрушаться и каяться в грехе убийства, которого исправить тебе не дано, а отдать всю жизнь ради восстановления убитых тобою. «Для раскаявшихся в лишении жизни, — подчеркивал Федоров, — ничего не может быть отраднее, как возвращение жизни, а воскрешая — преображаются» (III, 361). Эту финальную фразу можно было бы поставить эпиграфом к последней книге «Братьев Карамазовых».

Только такое *деятельное* покаяние возможно для Ивана Карамазова, сознавшего во всей силе и непреложности свою вину в убийстве отца («глубокая совесть», как говорит о нем старец Зосима). Ему, мучущемуся между неверием и жадной веры, смерть отца должна быть особенно нестерпима, ибо для неверующего смерть есть приговор неотменимый и окончательный, *непоправимый* и глухой в своей непоправимости факт. *Деятельное* покаяние способно открыть путь спасения и Смердякову: он, соблазнившийся Ивановым «все позволено» и возмечтавший начать новую жизнь с деньгами убитого отца своего, очень скоро понимает, что вину за загубленную жизнь выносить не в состоянии. Его самоубийство — знак раскаяния в преступлении, но раскаяния, которое, не ведя к искуплению, переходит в отчаяние, оборачивается не «восстановлением погибшего человека», а его окончательной гибелью. Как самоубийца-материалист, герой главы «Приговор» в «Дневнике писателя» 1876 г. убивает себя, не в силах вынести сознания собственной смертности, так Смердяков убивает себя, не будучи в силах вынести греха лишения жизни, который, при отсутствии веры в бессмертие и воскресение, неисправим и неискупим. Между тем Федоров обращал свое слово об общем деле в том числе и к таким вот неверующим и отчаивающимся: соработая вместе с верующими в деле воскрешения, они обретают веру и обретают Бога, встречаясь с Ним в преображенном мире лицом к Лицу.

Да что там вина перед людьми — нестерпима неискупленная вина даже перед нашими меньшими, бессловесными братьями. Недаром мучится раскаянием Илюшечка, бросивший, по наущению Смердякова, кусок хлеба с булавкой дворовой собаке Жучке. Со слезным плачем пересказывает ужасную картину Коле Красоткину — как «бросилась, проглотила и завизжала, завертелась и пустилась бежать»: «Бежит и визжит, бежит и визжит» (14; 480). И потом, уже во время смертельной болезни все повторяет отцу: «Это оттого я болен, папа, что я Жучку тогда убил, это меня Бог наказал» (14; 482). Алеша и

мальчики пытаются уверить его в том, «что Жучка жива, что ее где-то видели» (14; 483) — и тем не менее это не утешает. Ему нужно самому *увидеть* Жучку, увидеть *действительно, во плоти* — лишь тогда снимется с его души грех убийственного поступка. «И если бы только достали теперь эту Жучку и показали, что она не умерла, а живая, то, кажется, он бы воскрес от радости» (14; 482), — говорит Коле Алеша.

И вот знаменательная сцена в доме Илюшечки. Капитан Снегирев и пришедшие мальчики толпятся около «только что принесенного крошечного меделянского щенка, вчера только родившегося, но еще за неделю заказанного штабс-капитаном, чтобы развлечь и утешить Илюшечку» (14; 487). Бедный мальчик, чтобы не расстраивать их, «из тонкого, деликатного чувства» все пытается показать, как рад подарку, но все, и отец, и мальчики видят, как этот милый щеночек еще сильнее шевельнул «в его сердечке воспоминание о несчастной, им замученной Жучке»: «собачка ему понравилась, но... Жучки все же не было, все же это не Жучка, а вот если бы Жучка и щеночек вместе, тогда бы было полное счастье!» (14; 487). Ему не нужна другая собака, как его отцу не нужен другой мальчик, как Достоевскому у гроба умершей Сони не нужен был другой ребенок, а нужно было именно ее, «нужно Соню». И только тогда избавляется Илюша от гнета нестерпимой сердечной вины, только тогда оказывается способен простить сам себе, когда является перед ним приведенная Колей Красоткиным живая, веселая Жучка, для него — в настоящем смысле слова воскреснувшая из мертвых.

«Предупреждаю, что мы здесь, то есть я и Соловьев, по крайней мере верим в воскресение реальное, буквальное, личное и в то, что оно сбудется на земле» (30(1); 14–15), — писал Достоевский Петерсону 24 марта 1878 г. Роман «Братья Карамазовы» — роман именно о таком, реальном, буквальном, личном воскресении, о воссоединении распавшегося духо-телесного единства *на земле*, а не в потусторонности. К примеру, «Преступление и наказание», где в основе сюжета, как и в «Братьях Карамазовых», лежит убийство, — роман о воскресении духовном, о том «восстановлении погибшего человека», которое Достоевский назвал «основной мыслью искусства девятнадцатого столетия» (20; 28). В лицах Раскольников и Сони сияет «заря обновленного будущего, полного воскресения в новую жизнь» (6; 421), — но и убитая старушонка-процентщица, и юродивая Лизавета остаются в могиле. В романе нет и намек на то, что убийца мог бы искупить свою вину не только обретением веры, но и содействием будущему преображенному восстанию своих жертв. «Преступность убийства, — писал Федоров в работе «Супраморализм», вспоминая роман «Преступление и наказание», — с точки зрения долга воскрешения достигает степени, выше которой нет, а Раскольниковы и существовать не могли бы, *если бы был признан долг воскрешения*» (1, 420). В «Братьях

Карамазовых» этот воскресительный долг — внутренний пульс романа.

Снова приведу уже цитировавшуюся ранее фразу из подготовительных материалов: *«Перемещение любви. Не забыл и тех. Вера, что оживим и найдем друг друга все в общей гармонии. <...> Воскресение предков зависит от нас»* (15; 204). Возникает образ *любви живущих к умершим*, любви, не только не иссякающей в смерти, но и усиливающейся возвратить ушедших в небытие. Ибо, как неоднократно повторял философ всеобщего дела, «люди не были бы конечны и ограничены, если бы была между ними любовь, т.е. если бы они все составляли одну объединенную силу; но они потому и смертны, потому и ограничены, что нет между ними единства, любви» (I, 97).

Да, любовь, искренняя, нелицемерная любовь — главный и непреложный аргумент за воскрешение. Именно любовь не может смириться с исчезновением любимого существа¹, стремится увековечить его, изъять из-под власти всеуносящего времени, спасти от неизбежного истощания, увядания, смерти. Именно любовь поднимает в человеке непримиримый протест против «всесильных, вечных и мертвых законов природы», безжалостно разрушающих телесную храмину личности. Именно любовь до конца противится смерти, не желая принимать ее как неустранимый, свершившийся факт. Именно любовь с ее «непосредственным *восприятием абсолютной ценности любимого*»² ощущает и сознает всю чудовищность той метаморфозы, когда боготворимое существо, теплое, дышавшее, жившее, становится недвижимым и хладным, цепенеет, разрушается, истлевает в могиле.

«Какая она тоненькая в гробу, как заострился носик! Ресницы лежат стрелками. — Бережно и щемяще-любовно описывает герой «Кроткой» ту, которая «давеча еще ходила, говорила», а теперь вот лежит на столе и завтра уже уйдет в рыхлую землю. Он дрожит и трепещет над ее хрупким, маленьким телом, предназначенным теперь в добычу червям. — И ведь как упала — ничего не разможила, не сломала! Только одна эта “горстка крови”. Десертная ложка то есть. Внутреннее сотрясение. Странная мысль: если бы можно было не хоронить? Потому что если ее унесут, то... о нет, унести почти не-

¹ Вот как описывает Достоевский чувства капитана Снегирева, видевшего, как постепенно тает заболевший Илюша: «Отец трепетал над ним, перестал даже совсем пить, почти обезумел от страха, что умрет его мальчик, и часто, особенно после того, как проведет, бывало, его по комнате за руку и уложит опять в постельку, — вдруг выбегал в сени, в темный угол и, прислонившись лбом к стене, начинал рыдать каким-то залихватым, сотрясающимся плачем, давая свой голос, чтобы рыданий его не было слышно у Илюшечки» (14; 483–484).

² Франк С.Л. С нами Бог: Три размышления. Париж, 1964. С. 207.

возможно!» (24; 35). Этой *странной*, навязчивой, невозможной мыслью — *что, если бы не хоронить?* — мучаются и другие герои Достоевского, в тоске взирая на то, что лежит «там на столе» (24; 16) или на кровати, обставленной с четырех сторон банками со «ждановской жидкостью» (8; 504). «Так я и порешил, чтоб ни за что, парень, и никому не отдавать!» — в горячке шепчет Мышкину Рогожин об убитой Настасье Филипповне. И тот подтверждает: «Н-ни за что! <...> Ни-ни-ни!» (8; 504)¹.

Достоевский часто описывает это дрожание любящих над телом любимого существа, нежность к нему, неиссякающую даже по смерти. Вот старик Ихменев сжимает руки воротившейся дочери, «как влюбленный, смотря в бледное, худенькое, но прекрасное» ее лицо, обнимает, целует ее, и все повторяет: «И в глазки тоже! И в глазки тоже!» (3; 421). А вот он же с отчаянием глядит на «исхудалое, мертвое личико» Нелли, «на ее мертвую улыбку, на руки ее, сложенные крестом на груди», и рыдает над ней «как над своим родным ребенком» (3; 442). Так же не плачет — *воет* — Аркадий над умершим младенцем Ариночкой («она к вечеру же умерла, упирая в меня свои большие черные глазки, как будто уже понимала» — 13; 81). И потом, вспоминая свою «бедную былиночку», которая так приросла к его сердцу, все сокрушается, как не пришло ему в голову «снять с нее, с мертвенькой, фотографию» (13; 81). С трудом отрывается от гроба Илюшечки штабс-капитан Снегирев: «Когда же стали прощаться и накрывать гроб, он обхватил его руками, как бы не давая накрыть Илюшечку, и начал часто, жадно, не отрываясь целовать в уста своего мертвого мальчика» (15; 192). А потом все рвется и рвется к могилке, не желая оставлять свое родимое чадо в мерзлой, с комками, земле. Потрясает сцена, следующая за описанием похорон: вернувшийся домой штабс-капитан видит «перед постелькой Илюши, в уголку» сапожки умершего сына, «старенькие, порыжевшие, заскорузлые сапожки, с заплатками», и, захлебываясь от рыданий, начинать целовать эти бедные, заношенные сапожки — все что осталось от его светлого отрока, — с пронзительным, раздирающим душу криком: «Батюшка, Илюшечка, милый батюшка, ножки-то твои где?» (15; 194). Так же рыдает по ножкам своего умершего сына крестьянка, припадающая к старцу Зосиме: «Только б услышать-то мне, как он по комнате своими ножками пройдет разик, всего бы только разик, ножками-то своими тук-тук» (14; 46).

В «Братьях Карамазовых» мы встречаемся не только с невозможностью без скорби и рыдания сердечного вынести смерть, но и острое

¹ Ср. в подготовительных материалах к роману: «А в вопросе Рогожина “Как быть?” — ни капли опасения о наказании, а как бы о чем-то другом. (NB. т.е. чтоб сохранить во что бы ни стало ее тело)» (9; 286).

переживание тления. Вспомним чувства, испытанные Алешей, когда тело его дорогого старца начало разлагаться до времени: «тот, который должен бы был, по упованиям его, быть вознесен превыше всех в целом мире, — тот самый вместо славы, ему подобавшей, вдруг низвержен и опозорен! За что? Кто судил? <...> Где же провидение и перст его? К чему сокрыло оно свой перст “в самую нужную минуту” и как бы само захотело подчинить себя слепым, немым, безжалостным законам естественным?» (14; 307). Смертный природный закон оборачивается здесь к Алеше тем самым отталкивающим, отвратительно-безжалостным ликом, которым обернулся он в романе «Идиот» к Ипполиту Терентьеву. Воочию является вопиющее, наглое торжество «мрачной косности» не пощадившей даже праведника. Только теперь смерть демонстрирует свою изнанку уже не неверующему, который видит в ней абсолютный конец существования (Ипполит), а верующему (Алеша), который хотя и верит в бессмертье души и молится за почившего старца, как тот и заповедал ему¹, но при этом не может смириться с участью «нашего брата осла», как называл тело человека св. Франциск Ассизский, величайшего творения Божия, с позором поверженного во прах.

Протестуя против смерти, любовь протестует против *развоплощения*, и в этом смысле она *подлинно религиозна* и, как душа человеческая, по природе своей христианка. Ибо христианство есть религия Воплощения, религия Вочеловечившегося, восприявшего плоть Логоса, оно не отрицает материальность, а одухотворяет ее, не уничтожает природу, но ее «восполняет, преобразует и усовершенствует»².

«Любовь не только открывает нам прекрасный образ другого, но и властно зовет нас к конечной реализации этого образа, к конечному выявлению его в земной действительности, к конечному претворению всего земного, темного и тленного в нетленный свет»³. Так обозначала русская религиозная философия сокровенный смысл дела любви. Не разрывая телесное и духовное в возлюбленном человеке, любовь видит в лучах преобразования не только умно-сердечное, но и физическое его естество. И жаждет увековечения целостного человека, а не одной лишь бессмертной души.

Отметим тонкое смысловое различие между переживанием смерти у Ипполита и Алеши. Первый восстает прежде всего против *собственной* смерти и, ставя себя в центр мира, злится «на темный и глухой жребий, распорядившийся раздавить» его «как муху» (8; 326), за-

¹ «Пусть мирские слезами провожают своих покойников, а мы здесь отходящему отцу радуемся. Радуемся и молим о нем» (14; 72).

² *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 50.

³ *Жураковский А.* Тайна любви и таинство брака // Христианская мысль. 1917. № 1. С. 64.

крывший ему все пути к счастью, второй — против смерти *другого*, духовного своего отца: именно о нем скорбит его сердце, именно от его участи разрывается нестерпимым страданием. Такая вот художественная иллюстрация к следующему месту из «Вопроса о братстве»: «Скорбь сына над смертью отца есть истинно мировая <...>. Эта истинно мировая скорбь есть и объективно мировая, насколько всеобща смерть, и субъективно мировая, насколько всеобща печаль о смерти отцов. Истинно мировая скорбь есть сокрушение о недостатке любви к отцам и об излишке любви к себе самим; это скорбь об извращении мира, о падении его, об удалении сына от отца, следствия от причины. Скорбь же не о том, что отцы наши умерли, а мы пережили своих отцов, следовательно, не имели к ним достаточной любви, а о том лишь, что сами умрем, не может быть истинно мировую, это скорбь лишь мнимо мировая. Точно так же не может быть названа мировую и скорбь, не выходящая из круга интеллигенции, которая и сама не есть мировая ни по своему объему, ни по содержанию. Требовать счастья, ничем не заслуженного, требовать всех благ без труда и сокрушаться о недостижимости того, чтобы все принадлежало одному, — это значит желать одному приобрести то, что должно и может принадлежать лишь всем; скорбь о недостижимости этого не только не мировая, но даже самая эгоистическая, все, кроме своего личного блага, исключаяющая» (I, 92–93). Страдания Ипполита, думающего о неотвратимости собственной смерти и оттого ненавидящего всех окружающих (как будто им в более-менее продолжительном времени не придется испытать ту же самую участь) — не есть вершинное переживание смерти. Вершинное переживание смерти — это переживание смерти других, близких нам, невозможность вынести их смертное страдание, невозможность смириться с их уходом из жизни. Лишь во втором случае это переживание проистекает из любви, в первом — его основа глубоко эгоистична.

Старец Зосима заповедовал своим чадам деятельную, помнящую о Боге любовь. Федоров был убежден, что такая любовь по самой своей природе требует соучастия человека в деле Божиим: она не просто взыскует бессмертия и жизни бесконечной, но и стремится к их воплощению, она не может только пассивно ждать и молиться о «воскресении мертвых и жизни будущего века», но должна действовать и содействовать, приготавливая условия грядущего воскресения уже здесь, на земле. Только в воскресительном деле, подчеркивал мыслитель, во всей полноте раскрывается сущностная природа любви, которая есть источник неиссякающей жизни.

Но помимо *нравственного* аргумента за деятельное участие человека в воскресительном деле — «Для нашего притупившегося чувства непонятно, какая аномалия, какая безнравственность заключается в выражении “сыны умерших отцов”, т.е. сыны, живущие по смер-

ти отцов, как будто ничего особенного, ничего ужасного не произошло! Нравственное противоречие “живущих сынов” и “отцов умерших” может разрешиться только долгом всеобщего воскрешения» (I, 258), — Федоров выдвигал два других непреложных аргумента *онтологический* и *антропологический*: «космическая сила в нас, в человеке, начинает сознать себя и чувствовать, и, конечно, это сознание *обязывает* человека, так как всякий человек есть *сын*, и эта обязанность есть долг воскрешения» (I, 263). Через человека, вершинное, разумное, творческое свое создание, в котором воссияла искра разума и Божественного смысла, сама природа начинает осознавать недолжность господствующего в ней смертного, слепого закона, стремится подняться на новый бытийственный уровень, тот, который явлен в 21–22 главах «Откровения» в образе «нового неба и новой земли», где не будет ни пожирания, ни вытеснения, ни борьбы, где лань возляжет рядом со львом, где все сотворенное будет иметь жизнь в себе, питаясь от «чистой реки воды жизни» (Откр. 22; 1). Именно эту мысль настойчиво стремился донести до Достоевского Петерсон: «...Нет основания признавать, что настоящее состояние мира есть окончательный результат, последнее слово природы, что силы природы могут действовать лишь по ныне действующему в них закону и не могут подчиниться действию иного закона, управлению Закона Божия; нет основания признавать, что ныне действующие законы природы суть единственно естественные миру законы, Закон же Божий, в силу своей противоположности законам природы, противоестествен, не приложим к управлению силами природы. <...> Природа в человеке достигла сознания коренных недостатков своего нынешнего состояния и чрез него же, чрез человека, чрез его действие стремится перейти в иное, высшее состояние. Это высшее состояние и будет выражением закона Божия, действующего не слепо и бессознательно, но разумно и с полным сознанием цели» (IV, 510). Мысль о человеке как венце природно-космической эволюции, существе, в котором «природа перерастает саму себя и переходит (в сознании) в область бытия абсолютного»¹ выражал в десятом чтении по философии религии и Соловьев, подчеркивая, что «человек является естественным посредником между Богом и материальным бытием, проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность, строителем и организатором вселенной»². Заметим: именно это десятое чтение имел он в виду, говоря Достоевскому после прочтения рукописи Петерсона, что «почти то же самое хотел читать в следующую лекцию» (30(I); 14).

¹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения-1989. Т. 2. С. 140.

² Там же.

Смертоносная сила природы — от которой страдают все ее твари — проявляется многолико: в космических и земных катастрофах в голоде и болезнях, наконец, в том роковом смертном финале, от которого не избавлен никто и ничто в этом мире: умирают не только люди, животные, травы и птицы — высыхают реки, мелеют моря, рушатся даже планеты, остывают и самые яркие звезды... Закон «взаимного стеснения и вытеснения» универсален, действует не только в живой природе, но и во всем «вещественном бытии». Это понимание было равным образом внятно и Федорову, и Соловьеву. В «Чтениях о Богочеловечестве» последний, прямо переключаясь со своим современником, говорил о «злой жизни» природы, в которой «хаос разрозненных элементов», «косность и непроницаемость вещества», «взаимное отчуждение всего существующего»¹. А спустя пятнадцать лет в работе «Смысл любви» писал о «двойной непроницаемости» как главном свойстве материального — пока еще несовершенного, смертного — мира: «непроницаемости *во времени*, в силу которой всякий последующий момент бытия не сохраняет в себе предыдущего, а исключает или вытесняет его собою из существования», и «*в пространстве*», когда «две части вещества (два тела) не могут занимать зараз одного и того же места» и также «необходимо вытесняют друг друга»².

Достоевский не меньше, чем Федоров и Соловьев чувствовал эту хаотическую, смертную изнанку творенья. Обнаженно и жестко, без щадящих читательскую душу прикрас, является в исповедях его персонажей «темная, наглая и бессмысленно-вечная сила, которой все подчинено» (8; 339). Чего стоит один только образ природы в «необходимом объяснении» Ипполита Герентьева, где «природа мерещится» «в виде какого-то огромного, неумолимого и немного зверя или, вернее, гораздо вернее сказать, какой-нибудь громадной машины новейшего устройства, которая бессмысленно захватила, раздробила и поглотила в себя, глухо и бесчувственно, великое и бесценное существо» (8; 339). Достоевский предельно сгущает здесь краски, переходит все границы и меры — смертный природный закон является обреченному умереть Ипполиту во всем своем отталкивающем, отвратительно-безжалостном качестве.

Этому падшему, смертному лику природы противостоит у Достоевского другой, преображенный ее лик, открывающийся в Алешином видении Каны Галилейской. Как я уже говорила, вода, в вино претворенная, это и есть обоженное естество, в котором действует

¹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения. 1989. Т. 2. С. 133, 134.

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

новый — Божий закон, закон всеединства или «всемирной сизигии», если воспользоваться определением Соловьева¹. А еще в творчестве Достоевского мы не раз встретим символические, «райские», *софийные* картины природы, в которых как бы явлен прообраз будущей нетленной красоты Царствия Божия, предчувствуется *новое* — преображенное — состояние твари: «Заночевали, брате, мы в поле, — рассказывает Макар Иванович Подростку, — и проснулся я заутра рано, еще все спали, и даже солнышко из-за леса не выглянуло. Восклонился я, милый, главой, обвел кругом взор и вздохнул: красота везде неизреченная! Тихо все, воздух легкий; травка растет — расти, травка Божия, птичка поет — пой, птичка Божия, ребеночек у женщины на руках пискнул — Господь с тобой, маленький человечек, расти на счастье младенчик! И вот точно я в первый раз тогда, с самой жизни моей, все сие в себе заключил» (13; 290). «Воздух легкий», «травка растет — расти», младенчик растет — «расти на счастье», «птичка поет — пой, птичка Божия» — все живое существует радостно и свободно, друг другу не мешая, друг друга не умаляя, а напротив, умилительно, счастливо друг с другом переключаясь, трель птички с писком младенчика, журчание ручейка со словом человеческим, и друг в друге отзываясь. Воочию является тот чаемый собор всей твари, что воцарится на преображенной земле, где уже не будут действовать «стихийные, вечные и мертвые законы природы», под гнетом которых страдают все существа, где не будет смерти, не будет «взаимного поядения», взаимной непроницаемости и борьбы особей.

Идею воскрешения Федоров обосновывал не только ходом природной эволюции, пришедшей в результате восходящего своего движения к созданию мыслящего существа, но и религиозно. Созданный «по образу и подобию Божию» человек, получивший от своего Творца заповедь об обладании землей, призван стать Его соратником в деле преображения послегрехопадного, смертного, страдающего бытия в Царствие Божие. Его долг — сознать свою ответственность за все творение, за всю тварь, что «стенает и мучится донныне» и «с надеждою ожидает откровения славы сынов Божиих» (Рим. 8:19, 22), вести ее вместе с собой к тому состоянию, где уже не будет смерти и вытеснения, взаимного умаления жизни другого, на коих держится нынешний, несовершенный строй мира. Регуляция природы, разумно-творческое управление ею, воскрешение умерших как венец природно-космической регуляции — все это вытекает из главного положения религиозной антропологии Федорова: «Бог воспитывает человека собственным его опытом; Он — Царь, который делает все не только

¹ Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 547.

лишь для человека, но и чрез человека, потому-то и нет в природе целесообразности, что ее должен внести сам человек, и в этом заключается высшая целесообразность. Творец чрез нас воссоздает мир, воскрешает все погибшее; вот почему природа и была оставлена своей слепоте, а человек — своим похотям. Чрез труд воскрешения человек, как самобытное, самосозданное, свободное существо, свободно приязывается к Богу любовью» (I, 255).

В статье «Чем должна быть народная школа?» Петерсон писал Достоевскому о человеке как о существе, ответственном за природу, отданную во власть смерти и тления, «слепого разгула сил»; как о существе, призванном содействовать установлению в ней «царства закона Божия», давая ее силам «разумное, целесообразное направление» (IV, 511). Человеческий род, подчеркивал он, соединяясь в совершенное многоединство, должен включить в это многоединство и всю природу, преодолевая не только небратство между людьми, но и разнь элементов, небратство вещества. И эта мысль не могла не найти отклика у Достоевского, который в своем понимании темы «человек и природа» во многом был близок Федорову. В центре проповеди старца Зосимы — тема вины человека перед всей тварью, вселенской его ответственности за бытие: «Всякий пред всеми за всех и за все виноват» (15; 262), «всё как океан, всё течет и соприкасается, в одном месте тронешь — в другом конце мира отдается» (14; 290). Из сознания этой ответственности и истекает заповедь старца о любви к Божьему творенью: «Любите все создание Божие, и целое и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать все далее и более, на всяк день. И полюбишь наконец весь мир уже всецело, всемирною любовью» (14; 289). Человек должен обратиться душой к бытию, возлюбить его, постигать «тайну Божию в вещах», т.е. так просветлить и развить в себе искру сознания, этот божественный дар человеку, чтобы уразуметь замысел Творца о мире, узреть «все концы и начала», — тогда будет достигнута та полнота знания о мире, не знания даже, а ведения, т.е. изнутри идущего сознательного восчувствия мира, к которому и влечет человека «высшая его природа», только тогда сможет он стать во главе всей твари и сознательно и любовно повести ее за собой.

Бунтующим героям Достоевского — Ипполиту Терентьеву, самоубийце-материалисту из главы «Приговор» в «Дневнике писателя» 1876 г., Ивану Карамазову — кажется, что человек — нелепая ошибка природы, случайный и ненужный обитатель земли, «выкидыш» из общей гармонии. Героям, обретающим совершеннолетнюю веру, дается совершенно иное представление о существе сознающем. В чело-

веке — средоточие мироздания, его разум, его нравственное чувство важны и необходимы в мире, от его добродетели, от его подвига веры и любви зависит восстановление всецелого рая¹. Именно этот образ человека как жиздательной связи миров рисует нам финал главы «Кана Галилейская», когда Алеша после радостного, лучащегося надеждой видения преображенной вселенной выходит из кельи старца под купол звездного неба и, повергаясь в слезном рыданье на землю, целует ее и клянется любить «во веки веков», чувствуя, как «нити ото всех бесчисленных миров Божиих» сходятся «разом в душе его» (14; 328).

Своим безверным героям, готовым вслед за проклятием миропорядку произнести проклятие и человеку, бессильной, дрожащей твари, Достоевский фактически отвечал Павловым «Все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе» (Флп. 4:13). Алеша встает с залитой его слезами земли «твердым на всю жизнь бойцом» с какой-то всеобъемлющей, новой идеей, воцарившейся «в уме его — и уже на всю жизнь и на веки веков» (14; 328). В сущности, эта идея была высказана еще в подготовительных материалах к роману «Бесы» в неоднократно уже цитированной фразе: «Каяться, себя созидать, Царство Христово созидать» (11; 177), где была поставлена проблема не только *принятия*, но и *исполнения* благой вести Спасителя. В «Братьях Карамазовых» эта проблема заострена и отточена. И если провести смысловые линии между этой ключевой сценой романа и завершительной сценой у камня (что, кстати, не раз уже и делалось в литературе о Достоевском), а при этом еще и вспомнить письмо Достоевского Петерсону, где идея созидания Царства Христова соединялась с идеей воскрешения предков, и ту самую черную запись: «Вера, что оживим и найдем друг друга все в общей гармонии», то *воскресительный* смысл новой идеи Алеши становится очевидным.

Но самым главным аргументом за соучастие человеческого рода в деле всеобщего воскрешения становился у Федорова центральный догмат христианской веры — догмат о Воскресении Спасителя. Божественная и человеческая природа в Нем равноправны и равночестны, и в воскресении действовали и та, и другая. «Как понять, как представить, что за воскресением Христа не последовало воскресение всех?.. — пишет философ в третьей части «Вопроса о братстве...». —

¹ Как пишет Т.А.Касаткина, «человек может стать *во главе* этого хора (т.е. природы. — А.Г.) и повести его к соединению с “мирами иными”, стать на место, изначально предназначенное для человека Господом и впервые занятое Христом» (Касаткина Т.А. Взаимоотношения человека с природой в христианском мироздании Достоевского // XXI век глазами Достоевского: перспективы человечества. Москва, 2002. С. 312).

Христианство не было бы христианством, т.е. всемирною любовью, Христос не был бы сыном человеческим, т.е. сыном умерших отцов, не был бы душою, сердцем в могиле отцов или во аде, как говорит церковная песнь, Гефсиманский плач, вводящий в соблазн ученое сословие, плач о разъединении, о небратстве, был бы совершенно непонятен, если бы была порвана связь между Христовым воскресением и всеобщим. Но, по учению христианскому, выраженному не словом только, а всем храмовым торжеством светлого праздника (торжеством над смертью и особенно в Кремлях, более же всего в Кремле центральном), воскресение Христа неразрывно связано со всеобщим воскресением. В таком смысле мы и должны себе представить воскресение как действие еще неоконченное, но и не такое, которое имеет совершиться только в будущем, как магометанское; оно не вполне прошедшее, как не исключительно и будущее, это акт совершающийся («Грядет час и ныне есть». — Иоан. 5, 25), — Христос ему начаток, чрез нас же оно продолжалось, продолжается и доселе. Воскрешение не мысль только, но и не факт, оно проект: и как слово, или заповедь, как Божественное веление, оно есть факт совершившийся, а как дело, исполнение, оно акт еще неоконченный; как Божественное оно уже решено, как человеческое — еще не произведено» (I, 142). А вот еще одна знаковая цитата: «Если воскресение ограничилось только Лазарем, и то не для бессмертия, если за воскресением Христа не последовало всеобщее воскресение, то причину этого не должно ли искать в нашей собственной вине, в нашей бездеятельности, в нашей розни; а вместе с тем не нужно ли видеть в этом и Божественной благодати, желающей дать участие всем в деле воскресения, желающей, чтобы мы сами были исполнителями, а не противниками Божественной воли?» (I, 372).

И в статье «Чем должна быть народная школа?» Петерсон обосновывал необходимость человеческого участия в воскресении именно воскресением Иисуса Христа: каждый человек призван уподобляться Спасителю — не только в терпеливом несении страданий, но и в Его делах регуляции стихий, исцеления, воскресения: «Своим воскресением Христос дал нам надежду, показал нам цель, для достижения которой он оставил нас на земле; своими страданиями, смертью и воскресением Христос примирил нас с Богом, снял тяготевшее над нами проклятие, отворил нам дверь в Царствие Божие, которую без Него отворить мы не могли, будучи ослеплены подобно содомьянам, ослепленным ангелами Божиими! Но тем не менее Христос оставил нас в том же мире, в котором мы и прежде жили, который остался тем же, как и был; и лишь наши отношения к нему, этому миру, изменились; мы уже не от мира сего — мы приобщились жизни Господа нашего, для нас уже отверста дверь в самое Царство Божие; нашим усилиям оставлено лишь достижение этого Царства и указан

путь, по которому мы достигнем его, — это соединение всех, следовательно, победа над миром, который все разделяет, соединение всех в мире, любви, не подавляя и не поглощая кого-либо, т.е. опять победа над миром, который не знает другого соединения, кроме присоединения, кроме насильственного поглощения другого, слабого сильнейшим. А чтобы прийти к такому соединению, к соединению по закону Божию, мы должны, как уже говорилось выше, перешагнуть через смерть, сделать безвредным жало ее. Следовательно, ближайшая цель наших усилий — это уничтожение смерти, воскрешение мертвых» (IV, 508–509).

Характерно, что в поэме Ивана Карамазова сходящий к людям Христос является перед ними не *проповедником нравственности*, «гуманным философом», а именно *Спасителем и Воскресителем*. «Солнце любви горит в Его сердце. Лучи Света, Просвещения и Силы текут из очей Его и, изливаясь на людей, сотрясают их сердца ответною любовью. Он простирает к ним руки, благословляет их, и от прикосновения к Нему, даже лишь к одеждам Его, исходит целующая сила» (14; 227). Христос *не говорит* — он лишь *делает* — исцеляет слепого, воскрешает умершую девочку, как бы напоминая тем, кто простирает теперь к нему руки с надеждой и верой, сказанное когда-то апостолам: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит и больше сих сотворит» (Ин. 14:12). И именно эпизод с воскрешением становится кульминацией всей сцены Его явления миру: «Он останавливается на паперти Севильского собора в ту самую минуту, когда во храм вносят с плачем детский открытый белый гробик: в нем семилетняя девочка, единственная дочь одного знатного гражданина. Мертвый ребенок лежит весь в цветах. “Он воскресит твое дитя”, — кричат из толпы плачущей матери. Вышедший навстречу гроба соборный патер смотрит в недоумении и хмурит брови. Но вот раздается вопль матери умершего ребенка. Она повергается к ногам Его: “Если это Ты, то воскреси дитя мое!” — восклицает она, простирая к Нему руки. Процессия останавливается, гробик опускают на паперть к ногам его. Он смотрит с состраданием, и уста его тихо и еще раз произносят: “Талифа куми” — “и восста девица”. Девочка подымается в гробе, садится и смотрит, улыбаясь, удивленными раскрытыми глазками кругом. В руках ее букет белых роз, с которым она лежала в гробу» (14; 227). И как в Евангельской истории именно дела воскрешения — и особенно последнее, воскрешение Лазаря (этим актом, как не раз повторял Федоров, Спаситель продемонстрировал людям, чем должна быть истинная, совершенная любовь), — становятся непосредственным поводом для ареста и казни Спасителя, так и здесь воскрешение девочки, которое, хмурая «густые седые брови» (14; 227), наблюдает старик инквизитор, побуждает последнего взять под стражу Спасителя и

вынести свой вердикт: «завтра же я осужу и сожгу тебя на костре» (14; 228).

А потом в видении Алеши является воскресший Христос — первенец из умерших: «Страшен величием пред нами, ужасен высотой своею, но милостив бесконечно, нам из любви уподобился и веселится с нами, воду в вино превращает, чтобы не пресекалась радость гостей» (14; 327), а рядом со Христом — воскресший Зосима («Гроба уж нет, и он в той же одежде, как и вчера сидел с ними, когда собрались к нему гости. Лицо открытое, глаза сияют» — 14; 327) — вновь подтверждая непреложность главного христианского чаяния. «— Начинаяй, милый, начинай, кроткий, дело свое!..» (14; 327) — говорит Алеше его возлюбленный старец, как бы вновь напоминая ему то, о чем говорил еще на земле: «Работай, неустанно работай», «А дела много будет» (14; 72, 71). Напутствуемый этими словами, раздавшимися из вечности, Алеша и выходит из кельи, чтобы уже через несколько минут обрести главную идею свою, которую и будет нести теперь в мир.

В романе «Братья Карамазовы» Достоевский прямо нигде *не говорит* о воскресительном долге, пожалуй, кроме фразы Коли Красоткина: «и если б только можно было его воскресить, то я бы отдал все на свете» и подтверждающей реплики Алеши: «Ах, и я тоже» (15; 194), — но он *строит* свой роман так, чтобы *навести* на эту идею читателя, учит его, как сказал бы Федоров, *гевристически*: человек, имеющий сердце, разум и волю, должен сам додуматься до того, что «воскресение предков зависит от нас».

А вот теперь пришло время понять, *как именно* видел Достоевский соучастие людей в воскресительном деле, какие *пути* сотрудничества Бога и человека в истории он намечал.

У Федорова, как мы знаем, это сотрудничество мыслилось поистине запредельно и дерзновенно. Регуляция стихийно протекающих в природе процессов, психофизиологическая регуляция человеческого организма, выход в космос для распространения регуляции на все миры безграничной Вселенной. Центральное место в воскресительном проекте занимала наука — но не нынешняя безверная наука, служанка торгово-промышленной цивилизации, а наука, вдохновляемая христианским идеалом «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (I, 401). Однако эта сторона воскресительного проекта в изложении Петерсона была представлена очень бегло и скупо. Он обозначал лишь саму идею регуляции: «Закон Божий — это идеал, проект, цель того состояния, того порядка, который должен быть установлен в природе в будущем и установлен чрез человека; человек должен овладеть силами природы и дать им разумное, целесообразное направление» (IV, 511), конкретных же ее путей не раскрывал.

Мысль Достоевского в научно-практическую сторону проекта тоже движется минимально. «ТОГДА НЕ ПОБОИМСЯ И НАУКИ. ПУТИ ДАЖЕ НОВЫЕ В НЕЙ УКАЖЕМ» (15, 250), — большими буквами обозначается идея *обновленной, христианской науки* в подготовительных материалах к роману. Возникает она в набросках поучений Зосимы, переключаясь с другими высказываниями, намечающими тему преображения: «Изменится плоть ваша. (Свет фаворский.) Жизнь есть рай, ключи у нас» (15; 245); «Свет фаворский: откажется человек от питания, от крови — злаки» (15; 246). Однако в окончательном тексте романа присутствует только образ позитивистски ориентированной науки, не заботящейся ни о каких высших причинах и соответственно уводящей мир от Христа. Вот замечательный монолог на эту тему Митеньки Карамазова, совращаемого семинаристом-атеистом Ракитиным: «Вообрази себе: это там в нервах, в голове, то есть там в мозгу эти нервы (ну черт их возьми!)... есть такие этакие хвостики, у нервов этих хвостики, ну, и как только они там задрожат... то есть видишь, я посмотрю на что-нибудь глазами, вот так, и они задрожат, хвостики-то... а как задрожат, то и является образ <...> — вот почему я и созерцаю, а потом мыслю... потому что хвостики, а вовсе не потому, что у меня душа и что я там какой-то образ и подобие, все это глупости. Это, брат, мне Михаил еще вчера объяснял, и меня точно обожгло. Великолепна, Алеша, эта наука! Новый человек пойдет, это-то я понимаю... А все-таки Бога жалко!» (15; 28).

На передний же план романа Достоевский выдвигает другие аспекты воскресительной темы, те, с которыми сам Федоров связывал, если так можно выразиться, предварительную, приуготовительную стадию своего проекта — стадию огласительную, религиозно-воспитательную и, по его убеждению, абсолютно необходимую, ибо без *умопренения*, без нравственного опамятования человечеству невозможно будет продвинуться на воскресительном пути ни на йоту.

Напомню начало цитаты из статьи «Чем должна быть народная школа?», уже приводившейся в первом параграфе: «Первым шагом к воссозданию нашего единства, нашего действительного братства будет возвращение — нас, блудных детей, — в дома отцов наших, освежение в нашей памяти, в нашем сердце всех родственных связей наших, с которыми последнее время мы так ревностно стремились покончить» (IV, 508). Этот первый и абсолютно необходимый шаг и будет утверждать Достоевский своим последним романом. Современникам он будет говорить о родстве, о том, что, по словам Федорова, «наиболее затрагивает человеческое сердце, ибо для отцов — это вопрос о судьбе их сынов, а для сынов — вопрос о судьбе их отцов, куда входит вопрос и о братстве» (I, 105).

Еще раз акцентирую то, о чем говорила в предыдущей главе. В «Дневнике писателя» 1876–1877 гг. Достоевский не раз высказы-

вался о «случайности» русских семейств, о разрыве сыновне-отеческих связей, но основной акцент делался им на ответственности родителей перед детьми, которых они вводят в жизнь, не давая им никакой высшей, объединяющей, руководящей идеи. Не раз указывал он и на то, что нетерпеливые, раздраженные жизнью родители, неспособные к сознательной, бережной и нетерпеливой любви, зачастую прямо корежат детей, ожесточая и озлобляя их души. Финальная заповедь «Фантастической речи председателя суда», сказанной по поводу «Дела родителей Джунковских с родными детьми», — заповедь умножения любви отеческой: «Ищите же любви и копите любовь в сердцах Ваших. Любовь столь всесильна, что перерождает и нас самих. Любвью лишь купим сердца детей наших, а не одним лишь естественным правом над ними» (25; 193). В «Братьях Карамазовых» писатель говорит уже об обоюдной ответственности: не только родителей перед детьми, но и детей перед отцами. Соответственно и путь к преодолению случайного семейства для писателя теперь двуедин: подвиг терпеливой и мудрой любви со стороны отцов и ответное движение благодарящей, сочувственно-сердечной сыновней любви. В линиях «Алеша — Федор Павлович» и «Илюша — штабс-капитан Снегирев» Достоевский и являет читателю образ этой двуединой любви. Алеша любит отца поистине вопреки логике, несмотря на все его шутовские и развратные выходки, подлинно исполняя заповедь старца Зосимы: «Братья, не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его, ибо сие уж подобие Божеской любви и есть верх любви на земле» (14; 289). И Федор Павлович, видя, что юноша глядит на весь его беспорядок «без малейшего вида презрения или осуждения кому бы то ни было» (14; 18), сам откликается чувству Алеши, насколько это возможно для его исковерканного, себялюбивого сердца, «полюбив его искренно и глубоко и так, как никогда, конечно, не удавалось такому, как он, никого любить» (14; 19). Илюшечка и любит, и пытается защитить, и жалеет, и «один против всех восстает за отца» (15; 187), — а тот любовно успокаивает и утешает его, а потом трепещет над ним во время болезни, не мысля, что должен будет потерять своего любимого мальчика. Так утверждается в романе та полнота родственной любви, о которой как о пути спасения говорит последний пророк Ветхого Завета Малахия: «И он обратит сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их, чтобы Я, придя, не поразил земли проклятием» (Мал. 4:6).

«Возвращение сердец сынов к отцам» (I, 72), входящих в жизнь — к умирающим и умершим — это первый протест против смерти, против природной необходимости, стремящей живущее вперед и только вперед. Человечество, по Федорову, и началось с того первого «сына человеческого», который вопреки требованиям инстинкта, побуждающего взрослых особи оставлять родное гнездо, «не оставил роди-

телей», «хотя и мог жить отдельно по своему совершеннолетию, по своей способности к самостоятельной жизни» (I, 91). Не оставил их не только при жизни, но и по смерти, хороня прах умерших, воздвигая памятники, устанавливая культ предков. Теперь, пройдя через падение, через забвение отцов, через рознь и разделения с ними, рожденные, как блудный сын евангельской притчи, должны вернуться в дома родивших, чтобы отдать им всю силу любви.

Ставя умножение любви между детьми и отцами первым шагом к восстановлению родства, Достоевский напрямую связывает проблему любви с проблемой прощения. Вот в келье старца Зосимы отец и сын Карамазовы, как цепные псы, кидаются друг на друга. Один, воздымая руки, кричит на отца: «бесстыдник и притворщик», «коварный старик», другой, брызжа слюной, неистово вопит не своим голосом: «Дмитрий Федорович! <...> если бы только вы не мой сын, то я в ту же минуту вызвал бы вас на дуэль... на пистолетах, на расстоянии трех шагов... через платок! через платок!» (14; 68). Дело наконец доходит до самого страшного: «Зачем живет такой человек! <...> можно ли еще позволить ему бесчестить собою землю», — глухо рычит Дмитрий; «Слышите ли, слышите ли вы, монахи, отцеубийцу» (14; 69), — отвечает на это отец. Реакцию Зосимы мы хорошо помним. Он падает на колени: «Простите! Простите все!» (14; 69). Святой старец, в глазах которого совершается невозможная, «дошедшая до безобразия сцена» (14; 69), просит прощения у тех, которые сами должны были бы слезно каяться за учиненный ими дебош в монастыре. И однако именно он делает первый шаг, отрезвляющий обе сцепившиеся стороны. А вспомним теперь, что говорит Дмитрий старцу Зосиме, попутно обличая отца: «Я пошел с тем, чтобы простить, если б он протянул мне руку, простить и прощения простить!» (14; 68). Да, он готов даже просить прощения у отца, но первого шага ждет все-таки от него. Старец же показывает ему: непременно надо первому просить прощения, даже если с внешней стороны ты как будто и не виноват — потому что все равно виноват внутренне, потому что «всякий пред всеми за всех виноват»...

Любить, просить прощения и прощать. А еще понимать и помнить, что внутренняя души открыта лишь Богу и что каждый человек — лучше, чем он кажется. Тот же Федор Павлович Карамазов на первый, скользкий взгляд никакого сочувствия вызывать просто не может — разве только гадливость. В изображении Достоевского его поведение выглядит предельно отталкивающе. Да и внешность отца Карамазова до крайности омерзительна — недаром признается Дмитрий Алеше: «Боюсь, что ненавистен он вдруг мне станет своим лицом в ту самую минуту. Ненавижу я его кадык, его нос, его глаза, его бесстыжую насмешку. Личное омерзение чувствую» (14; 112). Но стоит нам заглянуть внутрь души этого «злого шута» — и мы вдруг испол-

нямся к нему сострадания. Да, в своих безобразиях Федор Павлович меры не знает, а в припадке «шутовского бесстыдства» делает вещи самые невозможные — чего стоит скандал, учиненный на обеде с игуменом, когда он «полетел как с горы» (14; 83) и раскричался про нарушение тайны исповеди и про пескариков. Но он же, когда перестает пегушиться, начинает ощущать стыд за свои поступки: «Увлекся, простите, господа, увлекся. И, кроме того, потрясен! Да и стыдно. Господа, у иного сердце как у Александра Македонского, а у другого — как у собачки Фидельки. У меня — как у собачки Фидельки. Обробел! Ну как после такого эскапада да еще на обед, соусы монастырские уплетать? Стыдно, не могу, извините!» (14; 70). Наконец, этот — да, безобразный, да, недостойный — отец встречает то страшное, что, по Федорову, только и может видеть отец от детей: ненависть и злой умысел, сам при этом их сознает и предчувствует, — потому-то с такой тоской, с таким *детским* доверием и припадает к Алеше: «Алеша, милый, *единственный сын мой*, я Ивана боюсь; я Ивана больше, чем того, боюсь. Я только тебя одного не боюсь...» (14; 130). А вслед за отречением и проклятием переносит от детей и самую жестокую, *высшую* меру наказания — смерть.

Ни в чем, по Федорову, так не проявляется небратское состояние мира, как в розни и вражде поколений, конфликте между детьми и отцами, в горделивом, попирающем «превозношении младшего поколения (сынов) над старшим (отцов)» (I, 67). И вопрос о «восстановлении родства» — для философа всеобщего дела это вопрос о преодолении розни отцов и детей, о животворном единстве всех поколений.

Достоевского проблема поколений волновала не меньше. В сущности, три его последних романа — «Бесы», «Подросток» и «Братья Карамазовы» пытаются разрешить именно эту проблему.

Еще в подготовительных материалах к «Идиоту» возникает образ *цепи*, которая должна протянуться между поколениями, связуя их в живое единство (9; 241, 269, 270). Эта цепь, по Достоевскому, цепь веры, надежды и любви, а скрепляет и держит ее «высшая идея существования», которая единственно и способна объединить поколения. Роман «Подросток» — это роман о том, как создается эта цепь в одном, пока лишь одном русском семействе, хотя и сквозь большие тернии, разрывы и надрывы. Неоднократно в подготовительных материалах к роману Достоевский подчеркивает, что и Версиков, и Аркадий одинаково ищут «благобразия» (16; 419), одинаково жаждут высшей идеи, той, что легла бы краеугольным камнем их бытия, собрала воедино противоречивый, расколотый внутренний мир героев, в котором и горячая мечта о всепримирении идей, о христианском обновлении человечества, и холод неверия, богооставленности, благие порывы и «гордыня сатанинская», чистота и «плотоядность». На

протяжении всего романа восходят они от взаимного разлада, а со стороны Аркадия еще и суда, причем сурового, безжалостного суда, ко взаимной любви, той животворящей родственной любви, что преодолевает былую рознь, созидавая между отцом и сыном в высшие их минуты пространство глубинного понимания и доверия, — пусть пока это, действительно, только минуты, ибо низшая их природа далеко не укрощена, даже пока и нетронута, ибо путь к совершеннолетней вере еще тернист и долог, а те высокие идеалы, о которых они говорят одушевленно и горячо, еще не стали руководством к действию, не обратились в «правило жизни».

Достоевский убежден, что коль скоро будет обретена и отцами, и детьми «высшая идея существования», коль скоро воссияет она ослепительным, живоносным светом и над зрелым, уже пожившим поколением, и над тем, что еще только вступает в жизнь, их разрыв будет преодолен — преодолен в деле, в подвиге деятельной любви.

О том, что это именно так, свидетельствует последний роман писателя. Цепь любви протягивается здесь от старца Зосимы к Алеше Карамазову, а от него в свою очередь — к мальчикам. Зосима — не Версиллов, в коем ум с сердцем не в ладу; его убеждения прочны и глубоки, и духовный импульс, данный им Алеше, тоже подростку и тоже искателю высшего смысла жизни, христианского дела («Хочу жить для бессмертия, а половинного компромисса не принимаю» — 14; 25), не затухает, не рассеивается, напротив, утверждает юношу «на камени веры», ведет его к откровению Каны Галилейской, так что затем, в финале романа, тот уже сам наставляет мальчиков, призывая их к труду памяти и любви, и в ответ на вопрос Коли Красоткина, вырвавшийся как раз из сердца, взыскующего высшей правды, исповедует чаяние всеобщего воскресения — а оно и было сокровенной и живоносной почвой всех убеждений Достоевского, той «высшей идеей существования», обретение которой, по его мысли, лишь одно и способно дать абсолютную и неложную основу всякому личному и социальному деланию, повернуть историю на Божьи пути.

Эту общую и главную идею, которая способна объединить сынов и отцов в общем, спасительном делании, во «всемирном родовом деле» (I, 104), всю свою жизнь и проповедовал Федоров. Он был убежден, что проблема поколений полностью и до конца будет решена лишь во всеобщем воскрешении, когда уходящая в глубину времен, вплоть до праотца Адама, цепь поколений будет развернута в вечности и все когда-либо жившие соединятся в Божественной любви, исполнившись, как в Алешином светлом видении, «радости новой, великой» (14; 327). И то, что утверждается нами на уровне *онтологии* (неизбежность вечной смены поколений, вечного их разлада, ибо таков закон природы, неумолимый и неподвластный человеку), мыслитель считал возможным преодолеть на уровне *деонтологии* — выдвигая

задачу преобразования мира и человека (а значит и самих этих послегрехопадных законов природы, фатально разделяющих поколения), устремляя отцов и детей от розни и разлада к соработничеству в общем спасительном деле.

Родственная любовь, расширяющаяся на все человечество, достигнет своей полноты только тогда, когда распространится она и на умерших. То соборное целое, то всеединство, где «все будут лица, не переставая сливаться со всем», «рай Христов», образ которого запечатлен Достоевским в пророческой записи у гроба первой жены, не осуществим до тех пор, пока не раздастся в просторах Вселенной «великий восторженный гимн нового и последнего воскресения» (13; 379). А потому цепь, связующая поколения, не обрывается смертным порогом, уходит за грань земной жизни, соединяет живых и умерших. «...А я вас и из могилки люблю, — говорит странник Макар из «Подростка». — Слышу, деточки, голоса ваши веселые, слышу шаги ваши на родных отчих могилках в родительский день; живите пока на солнышке, радуйтесь, а я за вас Бога помолю, в сонном видении к вам сойду... все равно и по смерти любовь!» (13; 290) Умиравший праведник рисует перед Аркадием образ любви и попечения умерших о своих близких — верование, от начала живущее в человечестве, лежащее в основе культа предков, претворенное и в христианском почитании святых, от соборно прославленных Церковью до умерших невинных младенцев¹. В «Братьях Карамазовых» Достоевский дает встречный образ любви живущих к умершим. Тема этой любви звучит как в подготовительных материалах к роману, где возникает мотив «Воскресения предков» (15; 203), так и в окончательном тексте, где и плач матери по умершему младенцу, и рыдания родных Илюшечки, а вместе с ними — мальчиков, когда-то гнавших умершего, а теперь «так его полюбивших» (15; 195), и учительное слово Зосимы о заупокойной молитве — за всех, в том числе и за тех, за кого некому помолиться.

Говоря о реализации у Достоевского воскресительных идей Федорова, исследователи всегда вспоминают финал «Братьев Карамазовых», разговор Алеши с мальчиками у Илюшина камня. Сам Достоевский прямо признавался, что в «надгробной речи Алексея Карамазова мальчишкам» отразился «смысл всего романа»². В слове Алеши возникает тема воскрешающей памяти, этой основы истинной, нелицемерной любви, не затухающей даже по смерти. «Согласимся же здесь, у

¹ «Посему знай и ты, мать, — говорит старец Зосима женщине, плачущей по умершему сыну, — что и твой младенец наверно теперь предстоит пред престолом Господним, и радуется, и веселится, и о тебе Бога молит» (14; 46).

² Ф.М.Достоевский — Н.А.Любимову. 29 апреля 1880 (30(I); 151).

Илюшина камушка, что не будем никогда забывать — во-первых, Илюшечку, а во-вторых, друг о друге. И что бы там ни случилось с нами потом в жизни, хотя бы мы и двадцать лет потом не встречались, — все-таки будем помнить о том, как мы хоронили бедного мальчика, в которого прежде бросали камни, помните, у мостика-то? — а потом так все его полюбили» (15; 195). Петерсон, следуя Федорову, указывал, что работа памяти — первый шаг на воскресительном пути, начало будущей встречи, когда «все встанем из мертвых, и оживем, и увидим опять друг друга, и всех, и Илюшечку» (15; 197). С этого шага и начинает Алеша, призывая мальчиков помнить, вечно помнить их умершего друга. Причем помнить умиленно, любовно, сохраняя в сердечной памяти мельчайшие подробности индивидуального облика ушедшего, чтобы он как бы воскресал перед ними: «Будем помнить и лицо его, и платье его, и бедненькие сапожки его, и гробик его, и несчастного грешного отца его, и о том, как он смело один восстал на весь класс за него!» (15; 196).

Вспомним, как слезно жалуется старцу Зосиме потерявшая малолетнего сына крестьянка, что никак не может забыть свое чадо. «Вот точно он тут предо мной стоит, не отходит. Душу мне иссушил. Посмотрю на его белишечко, на рубашоночку аль на сапожки и взвою. Разложу, что после него осталось, всякую вещь его смотрю и вою» (14; 45). А здесь Алеша призывает помнить и бедненькие сапожки, и неказистую одежку Илюши, ибо смысл этой памяти совершенно другой. Когда мы убеждены, что пропасть между умершими и живыми для нас непреодолима, мы вольно или невольно *стираем* для себя облик умерших, мало-помалу вытесняем память о них, превращаем их в бледный образ, в одно лишь имя, поминаемое устами на утренней и вечерней молитве. Ибо с обостренной, конкретной памятью об умершем, когда он буквально стоит перед глазами, жить попросту невозможно. Но если бы мы знали, что каждое наше усилие памяти, сопротивляющейся забвению, высвобождающей умерших из плена небытия, приближает момент их возвращения к жизни, мы бы совершенно иначе относились к самой этой памяти и уже не скорбели бы, вспоминая, а радовались, что все яснее и ярче, все полнокровнее и *реальнее* встанут перед нами их лики.

Такая животворящая память и любовь к умершим и приводит к любовному, братскому союзу живущих, приближая час того «единения всечеловеческого», которое составляет смысл и цель человеческого бытия на земле: «Все вы, господа, милы мне отныне, всех вас заключу в мое сердце, а вас прошу заключить и меня в ваше сердце! Ну, а кто нас соединил в этом добром хорошем чувстве, об котором мы теперь всегда, всю жизнь вспоминать будем и вспоминать намерены, кто как не Илюшечка, добрый мальчик, милый мальчик, дорогой для нас мальчик на веки веков! Не забудем же его никогда, веч-

ная ему и хорошая память в наших сердцах, отныне и вовеки веков!» (15; 196).

В свое время Макар Иванович из «Подростка» говорил о слабости и тщете человеческой памяти, неспособной спасти умершего от забвения на этой земле: «Предел памяти человеку положен лишь во сто лет. Сто лет по смерти его еще могут запомнить дети его али внуки его, еще видевшие лицо его, а затем хоть и может продолжаться память его, но лишь устная, мысленная, ибо прейдут все видевшие живой лик его. И зарастет его могилка на кладбище травкой, облупится на ней бел камушек и забудут его все люди и самое потомство, забудут потом самое имя его» (13; 290). Но память, к которой зовет Алеша мальчишек, не замыкается только землей и только людьми, она обращена к вечности, к той вечной памяти Божией, в которой пребывают умершие до светлого дня воскресения. *Воскресительная память* не страдательна, не пассивна, она требует соборного усилия, в полном смысле слова подвига деятельной любви. И не случайно «на камени веры» и любви к умершему Илюшечке основывается как бы малая церковь, начало новой богочеловеческой общности, горчичное зерно Царствия Божия, в котором «последний враг истребится — смерть» (1 Кор. 15:26). Мальчики и Алеша соединяются в памяти об Илюше, в любви к нему («— Будем, будем помнить! — прокричали мальчишки, — он был храбрый, он был добрый! — Ах как я любил его! — воскликнул Коля» — 15; 196) и уходят от Илюшина камушка с верой в то, что «все встанем из мертвых, и оживем, и увидим опять друг друга, и всех, и Илюшечку», радостно держась за руки и восклицая: «И вечно так, всю жизнь рука в руку!» (15; 197).

Итак, все братья Карамазовы виновны в смерти отца. Все четверо, быть может, сами того не сознавая, ищут искупления отцеубийства. И каждый из них вносит свою долю смысла в тот единственный и главный ответ: что делать сынам, коль скоро отцы их умерли, а они вольно или невольно содействовали этой смерти. Сознать свой грех в смерти отца (Иван, Смердяков), понять, что «всякий пред всеми за всех виноват» (Дмитрий) и приуготовлять грядущее воскресение предков (Алеша).

А теперь несколько заключительных слов. Говоря о воздействии на Достоевского воскресительных идей Федорова, не следует упускать из виду тот факт, что восприняты они им были в 1878 г. через посредство третьего лица, предстали в интерпретации Петерсона (вопрос о том, дошла ли до писателя посланная в конце 1880 г. втайне от Федорова часть развернутого ответа ему¹, остается открытым). А ведь

¹ См. предыдущую главу.

это далеко не то же самое, что общение с создателем учения или чтение его работ. Петерсон вникал в федоровские идеи постепенно, углубляя свое понимание от года к году. Как признавался Николай Павлович в письме В.А.Кожевникову от 13 марта 1905 г., поначалу, в 1860-х гг., он понимал учение Федорова «весьма несовершенно и даже нечестиво», «представлял его себе тогда воскрешением без Бога силами одного человека»¹. В 1870-е гг. от такого понимания уже не осталось и следа; в центр стала идея всеединства. Новое углубление произошло уже после обращения к Достоевскому со статьей «Чем должна быть народная школа?» — тогда, когда началось письменное изложение учения самим Федоровым и Петерсон помогал ему в работе над рукописями. Отметим тот факт, что Федорову пришлось сделать на статью «Чем должна быть народная школа?» «столько замечаний, что ни в каком письме их уместить невозможно»². А сам Николай Павлович признавался мыслителю, что не сумел изложить в рукописи всего, что услышал от Федорова летом 1876 г. («был не в силах изложить» «до 8-ми весьма обширных примечаний»³).

В статье «Чем должна быть народная школа?» на первый план была выдвинута идея соборного единения людей: единение становилось задачей исторического делания и подготовкой условий для «осуществления чаемого», восстановления всех ушедших в небытие. О самом же воскресительном деле в его полном объеме, о задачах «новой науки», вдохновленной идеалом «обожения», о регуляции природы в рукописи было сказано предельно кратко и обобщенно — слишком даже кратко и обобщенно. Фактически не касался Петерсон и вопроса о путях воскрешения — говорил только о «воссоздании в памяти прошедших поколений» и самым общим образом — о необходимости «дать целесообразное направление» «силам природы» (да и в этом случае акцентировал внимание лишь на первой стадии — изучение мира). Держа в руках лишь одну рукопись, не имея в сознании четких формулировок самого Федорова, нельзя было понять идею воскрешения во всей ее глубине и объеме, и одной из возможностей была трактовка прочитанного как метафоры. Оттого-то Достоевский и спрашивал Петерсона в своем письме от 24 марта 1878 г., какое воскресение он имеет в виду: «мысленное», «аллегорическое» или «реальное, буквальное, личное», которое «сбудется на земле» (30(I) 14–15). Возможно, поводом к этому вопросу отчасти послужило рассуждение Петерсона о «восстановлении в памяти прошедших поколений» (т.е. таком «изучении истории», «чтоб из ее области не был потерян ни один че-

¹ НИОР РГБ. Ф. 657. К. 10. Ед. хр. 25. Л. 15 об.

² См. его письмо к Н.П.Петерсону от 25 апреля 1878 (IV, 208).

³ Н.П.Петерсон — Н.Ф.Федорову. 11 мая 1878 (IV, 578).

людей») как первой ступени «к воскрешению прошедших поколений» (IV, 508; ср. у Достоевского: «...и они воскреснут не в сознании только нашем, не аллегорически, а действительно, лично, реально в телах» (30(I) 14).

Не до конца ясным для Достоевского, имевшего, повторяю, дело лишь с изложением учения о воскрешении, был и вопрос о границах человеческого участия в воскресительном деле: именно поэтому, говоря о «долге воскресенья преждеживших предков» (долг подразумевает активность, действие), собственно воскресительный акт писатель обозначает пассивным залогом — «пропасть, отделяющая нас от душ предков наших, *засыплется*, победится побежденною смертью», воскресение «*сбудется* на земле» (курсив мой. — А.Г.). Судя по всему, из статьи Петерсона, выдвигавшей на первый план идею единения, Достоевский понял, что смысл земной истории — в подготовке условий будущего восстания из мертвых, что путь к этому — всеобщее единение в любви, по мере расширения и углубления которого расширяется и углубляется память о предках и любовь к ним и что в какой-то момент единение и любовь достигнут такой степени, что совершится чудо восстания из мертвых¹. Письмо Петерсона от 29 марта 1878 г., написанное в ответ на вопросы писателя, вряд ли могло существенно углубить понимание Достоевским идей Федорова. Да, в его начале было подчеркнуто, что идеал человеческого многоединства полностью «осуществится лишь победою человека над смертью, и не достижением лишь бессмертия, но и восстановлением, воскрешением всех прошедших поколений» (IV, 514), но далее этот тезис никак не был конкретизирован; опять-таки ни слова не говорилось ни о регуляции, ни о путях воскрешения. Заключительная же фраза рассуждения Петерсона: «если мы не исполним заповеди Спасителя, не придем к единству, к которому Он призывает нас, то подвергнемся суду, если же исполним и достигнем нашего всеединства, тогда и на суд не придем, потому что уже пришли от смерти в живот» (на первом плане опять «единство», «всеединство», воскрешение же — лишь в подтексте), скорее, подтверждала вышеизложенную трактовку Достоевского, тем более что это соответствовало и собственному представлению писателя о том, как совершится переход к «новому небу и новой земле», выраженному в записи от 16 апреля 1864 г.: «Есть ли в таком случае будущая жизнь для всякого я? Говорят, человек разрушается и умирает *весь*. Мы уже потому знаем, что не весь, что человек, как фи-

¹ Для иллюстрации того, что это именно так, приведу начальные строки одного из пассажей статьи Петерсона: «Соединение людей в общество, основанное на мире и любви, в общество, подобное Троице Богу, которое приведет нас к жизни вечной и к воскрешению всех прошедших поколений...» (IV, 509).

зически рождающий сына, передает ему часть своей личности, так и нравственно оставляет память свою людям (НОТА БЕНЕ. *Пожелание вечной памяти* на панихидах знаменательно), то есть входит частью своей прежней, жившей на земле личности, в будущее развитие человечества. Мы наглядно видим, что память великих развивателей человечества живет между людьми (равно как и злодеев развитие), и даже для человека величайшее счастье походить на них. Значит, часть этих натур входит и плотью и одушевленно в других людей. Христос весь вошел в человечество, и человек стремится преобразиться в я Христа как в свой идеал. Достигнув этого, он ясно увидит, что и все, достигавшие на земле этой же цели, вошли в состав его окончательной природы, то есть в Христа (Синтетическая натура Христа изумительна. Ведь это натура Бога, значит, Христос есть отражение Бога на земле)» (20; 174). Самый момент воскресения Достоевский не стремится объять мыслью и словом — «Как воскреснет тогда каждое я — в общем Синтезе — трудно представить» (20; 174), — переходя сразу же к картине повоскресного состояния, воцарившегося «Царствия Божия»: «Мы будем — лица, не переставая сливаться со всем, не посягая и не женясь, и в различных разрядах (в доме Отца Моего обители многи суть). Все себя тогда почувствует и познает навечно» (20; 174–175). В письме к Петерсону от 24 марта 1878 г., говоря о воскресительном акте, Достоевский более конкретен: воскресение совершится «в телах», плоть воскресших будет преображенной, — но об участии человечества не просто в подготовке условий восстания из мертвых, но непосредственно в самом воскресительном акте нет и речи¹.

То, что вопрос об этом участии оставался в 1878 г. для Достоевского открытым, свидетельствует, помимо письма писателя к Петерсону, и его последний роман. В черновиках к «Братьям Карамазовым» встречаем уже неоднократно цитировавшуюся выше запись, в которой концептивно содержатся идеи статьи Петерсона: «*Перемещение* любви. Не забыл и тех. Вера, что оживим и найдем друг друга все в общей гармонии. <...> Воскресение предков зависит от нас» (15; 204). Здесь же в разговорах о Дмитриии мелькают фразы: «Ну, этот родственников не воскресит», «Я знаю, что не воскресит. Карл Мор» (15; 207, 208).

¹ Заметим, что в записи от 16 апреля 1864 г. Достоевский уже обозначает те два образа воскрешения, которые он наметил в письме Петерсону. С одной стороны, каждый человек запечатлевает себя в детях и «нравственно оставляет память свою людям» — это как раз то *мысленное* воскрешение, с которым соотносит он мысль Ренана. И второй путь — путь действительного воскрешения каждого «я». Оба эти пути выстраиваются здесь Достоевским в четкой *последовательности*. Сначала — запечатление себя в потомках, а потом уже попытка «преобразиться в я Христа как в свой идеал» и финальное воскрешение в общем синтезе.

В черновых набросках поучений старца Зосимы появляется фраза, отсылающая к тезису Петерсона о необходимости изучения мира для овладения бессознательно протекающими в нем процессами: «ТОГДА НЕ ПОБОИМСЯ И НАУКИ. ПУТИ ДАЖЕ НОВЫЕ В НЕЙ УКАЖЕМ» (15; 250), — эту фразу, как я уже говорила, Достоевский выделяет большими буквами. В финале романа, обращают на себя внимание слова Коли Красоткина: «Знаете, Карамазов, <...> мне очень грустно, и если б только можно было его воскресить, то я бы отдал все на свете!» и ответ Алеши: «Ах. И я тоже» (15; 194). Это с одной стороны. С другой же, самый момент воскресительного перехода к Царствию Божию обозначен Достоевским в традиционном духе: «все встанем из мертвых, и оживем, и увидим опять друг друга, и всех, и Илюшечку? — Непременно восстанем, непременно увидим...» (то же самое «сбудется»). Впрочем, следует сказать, что здесь Достоевский по-своему корректен. Статья Петерсона давала слишком мало данных для иного вывода и для каких-либо «фантазий» на столь ответственную тему.

И наконец, последнее соображение, отчасти заявленное уже в начале данной главы: та самая дура-цензура. Пассивный залог в отношении к воскресительной теме был, безусловно, безопасней активного. А то, что Достоевским двигали соображения и безопасности тоже, в некотором смысле подтверждается тем самым выпущенным фрагментом из ответа Градовскому, в котором, отстаивая идею мировой гармонии, писатель говорит о миллениуме. Приводя известное место из «Откровения»: «Блажен и свят имеющий участие в воскресении первом» (Откр. 20:6), он вместо «в воскресении первом» пишет «в воскрешении первом»: «Блажен, кто участвует в *воскрешении первом*, то есть в этом царстве» (26; 323), что прямо соотносится с записью в подготовительных материалах к роману: «Вера, что *оживим* и найдем друг друга все в общей гармонии» (курсив мой. — А.Г.), из окончательного текста исчезнувшей.

Проблема всеобщности спасения

Тот, кто бывал в Киеве и вступал под своды Софийского собора, главной святыни начальной христианской Руси, возможно, обратил внимание на многосмысленную, *говорящую* деталь: в росписи отсутствует сцена Страшного суда, по канону помещаемая на западной стене храма в напоминание верующим о гневе Божиим, об ожидающем человечество последнем, грозном разделении, когда «изыдут сотворшие благая в воскресение живота, и сотворшие злая в воскресение суда», грешники пойдут «в муку вечную, а праведники в жизнь вечную» (Мф. 25:46).

Христианская живопись (мозаика, фреска, икона) — грамота для неграмотных. Вместе с церковным зодчеством, пением, искусством колокольного звона она составляет то, что Федоров называл «эстетическим богословием», свидетельствует о глубочайших истинах веры, утвержденных многовековым догматическим творчеством церкви, но свидетельствует в живом, впечатляемом образе, сквозь который лучится высший, Божественный смысл. О чем же говорит нам фресковое и мозаичное убранство Софии Киевской, выстроенной по подобию знаменитой константинопольской Софии, матери христианства на русской земле, ведь, по преданию, именно после богослужения в ней послы Владимира, отправленные в чужие страны для «испытания вер», сказали великому князю: «Не знаем, где мы были, на небе или на земле». О чем говорило оно человеку Древней Руси, вступавшему тогда, почти десять веков назад, под своды соборного храма? Вступавшему и видевшему перед собой мозаики алтаря — ибо не было тогда еще высоких, пятирусных иконостасов, полностью закрывавших алтарную часть от созерцания верующих, и изображенное на апсиде прямо читалось умным сердцем и сердечным умом.

В верхней части апсиды — Богоматерь Оранта с воздетыми горé руками — «заступница усердная рода христианского», предстательница за все человечество. Она молитвенно обращена ко Христу Пантократору, образ Которого помещен в куполе в окружении четырех архангелов. Богоматерь молит Христа о милосердии к роду людскому, о прощении заблудшего человечества. Под Орантой изображение Евхаристии, главного таинства Церкви, участвуя в котором верующий приобщается будущему Царствию Божию, своей преображенной, бессмертной природе («Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день» — Ин. 6:54). А под Евхаристией — святительский чин, где центральное место занимают великие отцы Церкви IV в. — свт. Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст. Трое первых — прославленные каппадокийцы, глубоко изучавшие сочинения Оригена и развивавшие, каждый со своими склонениями, выдвинутую им концепцию апокатастасиса, «всеобщего восстановления», согласно которой в финале времен воскрешены и очищены от зла будут все существа, спасение обретет даже сатана, восстановивший в себе первоначальную, ангельскую природу, и тогда воистину «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28). Упование на возможность прощения всех, даже самых заблудших, неоднократно высказывал в своих проповедях и беседах свт. Иоанн Златоуст. Он указывал на евангельский образ обратившегося на кресте разбойника, на Христовы притчи о потерянной драхме, заблудшей овце, которую ищет, пока не найдет, пастырь добрый, на обращение ниневитян, что покаялись от проповеди пророка Ионы и были избавлены Господом от наложенного на них

проклятия («Еще сорок дней — и Ниневия будет разрушена» — Иона 2:4)¹. Своего же рода кульминации идея всеобщности спасения достигает в его знаменитом «Слове огласительном во святой и светоносный день преславного и спасительного Христа Бога нашего Воскресения», которое читается в конце пасхальной заутрени: здесь призываются все — пришедшие в одиннадцатый час и работавшие от первого часа, «постившиеся и не постившиеся», «воздержанные и ленивые», — вкусить «радость Господа Своего», «ибо любвеобилен Владыка — и принимает последнего как первого, и упокоевает пришедшего в одиннадцатый час так же, как и делавшего с первого часа — и последнего милует, и первому угождает».

Да, именно надежду на то, что спасены будут все, что никто не будет выброшен во «тьму внешнюю», там где «плач и скрежет зубов» (Мф. 8:12), несут нам алтарные мозаики Софии Киевской. Той же надеждой лучатся и фрески, в числе которых чудо в Кане Галилейской, прообраз евхаристического пресуществления хлеба и вина в Святые Тело и Кровь и одновременно — будущего преображения плоти мира, и чудо Фавора, и Сошествие во ад с последующим изведением оттуда праотцов (по слову Златоуста, «Ад огорчися, огорчися, ибо упразднися»), и Отослание апостолов на проповедь дабы несли они благовест о воскресении всем народам земли. Разумеется, все это канонические сюжеты стенописей, но, сочетаясь с мозаиками апсиды и со знаковым отсутствием сцены Страшного суда на западной стене храма, они акцентируют тему вселенского преображения, тему сокрушения ада, «нового неба и новой земли», на которой не будет отверженных.

Так главный храм Киевской Руси, строившийся и расписывавшийся спустя полвека после крещения ее народа, явил новообращенным чадам Церкви Христовой светлый, всепрощающий, пасхальный лик христианства. И вряд ли будет натяжкой сказать, что это пасхальное мироощущение, неразрывное с чаянием милосердия Божия к самым великим грешникам, печалование о всех забвенных и пропадающих, это «сердце милующее», для которого нестерпима мысль о том, что во аде останется хотя бы один непрощенный, стали одной из определяющих черт и русского христианского сознания, и русской культуры в целом. Достаточно вспомнить умиротворителя преп. Сергия Радонежского и «великого чтителя воскресения» преп. Серафима Саровского, кротких князей Бориса и Глеба, молившихся за своих убийц, памятники духовной и светской литературы и живописи, наконец, явление религиозно-философского ренессанса последней четверти XIX — первой трети XX в., для которого тема всеобщности спасения была стержневой.

¹ *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о покаянии // Свт. Иоанн Златоуст. Творения. Т. II. Кн. I. СПб., 1899. С. 311–324, 344–350, 362–378.*

Достоевский никогда не был в Киеве. Никогда не вступал под своды Софийского собора. Но, как мыслитель и художник, он чувствовал эту неиссякающую тягу русского сердца к спасению полному и всеобщему, этот пульс робкой и одновременно упорной надежды на прощение всех. Той надежды, что выразилась в особенно любимом на Руси греческом апокрифе «Хождение Богородицы по мукам», повествующем, как Богоматерь, пройдя вместе с архангелом Михаилом по всем отделениям ада и скорбя от увиденного, умоляет Небесного Отца помиловать грешников или позволить ей самой мучиться за них. Этот апокриф пересказывает в «Братьях Карамазовых» Иван, и о его значении в структуре романа ниже еще пойдет речь. Сейчас же важно отметить, что Достоевского вопрос об образе грядущего Царствия, о том, все ли будут иметь в нем свою часть или лишь избранные, не оставлял до конца его дней. И был он совсем не теоретическим, не отвлеченным, а глубоко личным вопросом, врезавшимся в сознание Достоевского еще тогда, когда он, блестящий молодой литератор, был схвачен, осужден, стоял на Семеновском плацу в ожидании смерти и спрашивал Спешнева о самом главном, что занимало в тот последний, крестный момент его душу: «Мы будем там со Христом?» А потом последовали четыре года каторги, когда он, по его собственному (на деле — библейскому) выражению, «к злодеям причтен был» и не мог не думать, каковы не только земные, но и Божии судьбы подобных ему сопричтенных. Что в будущей, райской жизни ожидает людей, совершивших в своей жизни страшные преступления, «совершенно лишенных всяких прав состояния, отрезанных ломтей от общества, с проклейленным лицом для вечного свидетельства об их отвержении» (4; 10)? Обречены ли они в Царствии Небесном столь же жестокому наказанию Божию, как здесь, на земле, наказанию от человеков, пребудут ли они и там вечно отверженными? Или Божий счет человеку иной, и Господь дает шанс каждому быть прощенным и исцеленным? Положительный ответ на этот вопрос писатель нашел тогда в воспоминании о мужике Марее. Марей, когда-то ободривший испуганного ребенка доброй, почти материнской улыбкой, любовно перекрестивший его со словами «Христос с тобой», — не только символ русской души, почвы, народа; это неопровержимое доказательство того, что в каждом человеке живет образ Божий, и коль скоро этот образ есть в каждом, пусть даже совершенно покрыт он коростой греха, надежда на спасение исчезнуть не может. Поняв это, писатель совершенно иначе начал смотреть на «этих разбойников», увидев в каждом из них потенцию стать тем «разбойником благоразумным», который, покайся на кресте, первым вошел в рай Христов: «...я вдруг почувствовал, что могу смотреть на этих несчастных совсем другим взглядом и что вдруг, каким-то чудом, исчезла совсем всякая ненависть и злоба в сердце моем. Я пошел, вглядываясь в встречав-

шиеся лица. Этот обритый и шельмованный мужик, с клеймами на лице и хмельной, орущий свою пьяную сиплую песню, ведь это тоже, может быть, тот же самый Марей: ведь я же не могу заглянуть в его сердце» (22; 49).

Тема «преступления и наказания», обозначившаяся в «Записках из мертвого дома», у Достоевского, как писателя подлинно христианского, не могла не искать выхода в эсхатологический план, не могла не соотноситься с темой последнего Божьего прощения и последнего Божьего наказания. И она нашла его в одноименном романе, романе о разбойнике, прошедшем через падение, упорство во зле и покаяние и ставшем наконец «разбойником благоразумным». Романе, художественно утверждающем великую евангельскую мысль, что нет большей радости в Царствии Божием, чем о едином грешнике кающемся, и что двери спасения отверсты всем — нужно только захотеть в них войти. В развитие этой мысли и начинает звучать у Достоевского тема апокатастасиса. Звучит она из уст пропащего и грешного пьяницы Мармеладова — и когда? в самую страшную для него минуту: он, обманувший доверие Катерины Ивановны, ее детей и Сони, сидит в грязном трактире — «пятый день из дома, <...> и службе конец, и вицмундир в распивочной у Египетского моста лежит» (6; 20). И вот из самой глубины своего падения, поистине *de profundis*, плача о своем недостойнстве как мытарь знаменитой евангельской притчи, он начинает сбивчивый, захлебывающийся монолог о безграничном милосердии Божием и о прощении всех, как позднее из самой бездны, куда только что мысленно летел «головой вниз и вверх пятаями» (14; 99), вознесет свой «гимн радости» Митенька Карамазов:

«— Жалеть! зачем меня жалеть! — вдруг возопил Мармеладов, вставая с протянутою вперед рукой, в решительном вдохновении, как будто только и ждал этих слов. — Зачем жалеть, говоришь ты? Да! меня жалеть не за что! Меня распять надо, распять на кресте, а не жалеть! Но распни, судия, распни и, распяв, пожалей его! И тогда я сам к тебе пойду на пропятие, ибо не веселья жажду, а скорби и слез!.. Думаешь ли ты, продавец, что этот полуштоф твой мне в сласть пошел? Скорби, скорби искал я на дне его, скорби и слез, и вкусил, и обрел; а пожалеет нас Тот, Кто всех пожалел и Кто всех и вся понимал, Он Единый, Он и судия. Приидет в тот день и спросит: “А где дочь, что мачехе злой и чахоточной, что детям чужим и малолетним себя предала? Где дочь, что отца своего земного, пьяницу непотребного, не ужасаясь зверства его, пожалела?” И скажет: “Прииди! Я уже простил тебя раз... Простил тебя раз... Прощаются же и теперь грехи твои мнози, за то, что возлюбила много...” И простит мою Соню, простит, я уж знаю, что простит... Я это давеча, как у ней был, в моем сердце почувствовал!.. И всех рассудит и простит, и добрых и злых, и премудрых и смирных... И когда уже кончит над всеми, тогда возгла-

голет и нам: “Выходите, скажет, и вы! Выходите пьяненькие, выходите слабенькие, выходите соромники!” И мы выйдем все, не стыдясь, и станем. И скажет: “Свиньи вы! образа звериного и печати его; но приидите и вы!” И возглаголят премудрые, возглаголят разумные: “Господи! почто сих приемлеш?” И скажет: “Потому их приемлю, премудрые, потому приемлю, разумные, что ни единый из сих сам не считал себя достойным сего...” И прострет к нам руке свои, и мы припадем... и заплачем... и всё поймем! Тогда всё поймем!.. и все поймут... и Катерина Ивановна... и она поймет... Господи, да приидет царствие Твое!» (6; 21).

Думаю, вряд ли я ошибусь, сказав, что Достоевский здесь передоверил герою собственное чаяние полноты спасения, о которой Церковь молится каждую литургию, вознося прошения «о всех и за вся». Ведь двумя годами ранее в записи у гроба первой жены он рисовал именно эту абсолютную полноту Царствия Божия, где все будут «лица, не переставая сливаться со всем, не посягая и не женясь и в различных разрядах» (20; 174–175), и в этой картине райски-любовного, соборного бытия, где «воскреснет <...> каждое я — в общем Синтезе» (20; 174), нет и намека на утверждаемое катехизической буквой повоскресное разделение человечества на спасенных и грешников.

Впрочем, родившаяся в сердце писателя-христианина мысль об апокатастасисе встречала у него в то же самое время и сильнейшие контраргументы. Истекали они и из обостренного чувства силы и укорененности в мире зла, и из понимания радикальной искаженности самостной и смертной природы человека, которую он, как художник, являл современникам в «Двойнике» и «Хозяйке», «Записках из мертвого дома» и «Записках из подполья», «Преступлении и наказании» и «Идиоте», «Бесах» и «Подростке»... Да, можно простить тех, кто делает к этому хотя бы малюсенький собственный шаг. Но как быть с такими, которые совершенно убили в себе образ Божий и по этому поводу ничуть не переживают — напротив, пытаются жить в самое что ни на есть свое удовольствие? Как быть с циником князем Валковским? Как быть с теми, в которых умерли дух и душа и «осталась только одна дикая жажда телесных наслаждений, сладострастия, плотоугодия» (4; 47)? Тот, в ком жива еще совесть, кто сам себя осудил — да, тот достоин радости грядущего Царствия. Ну а те, кто «режет маленьких детей из удовольствия резать, чувствовать на своих руках их теплую кровь, насладиться их страхом, их последним голубиным трепетом под самым ножом» (4; 43)? Те, кто, как великий грешник или Ставрогин, одержимы поистине сатанинской гордыней и, умея властвовать собою и укрощать себя, тем не менее сознательно избирают зло? Те, наконец, кто, как подпольный парадоксалист, захочет реализовать до конца свою отрицательную свободу, показав язык

Царствию Божию или зловердно продемонстрировав ему кукиш в кармане?

С одной стороны, на все эти раздирающие вопросы рождался вполне логичный и спокойный ответ. В подготовительных материалах к роману «Бесы» его озвучивал Князь: «Мы, очевидно, существа переходные, и существование наше на земле есть, очевидно, непрерывное существование куколки, переходящей в бабочку. Вспомните выражение: “Ангел никогда не падает, бес до того упал, что всегда лежит, человек падает и восстает”. Я думаю, люди становятся бесами или ангелами. Говорите: несправедливо наказание вечное, и пищеварительная французская философия выдумала, что все будут прощены. Но ведь земная жизнь есть процесс перерождения. Кто виноват, что вы переродитесь в черта. Все взвесится, конечно. Но ведь это факт, результат — точно так же, как и на земле все исходит одно из другого» (11; 184). Ответ строился на тезисе, заявленном в записи у гроба первой жены: «на земле человек в состоянии переходном» (20; 173), однако был прямо полемичен по отношению к той надежде на всеобщность спасения, которая присутствовала не только в «пищеварительной французской философии» (согласно едкой иронии Князя), но и у самого Достоевского, провидевшего в финале времен «бытие, полное синтетически, вечно наслаждающееся и наполненное» (20; 173–174). Более того, в отличие от записи у гроба первой жены, где был дан лишь один *восходящий* тип перерождения человека — «в другую натуру, которая не женится и не посягает» (20; 173), здесь указывалось на два противоположенных вектора — «люди становятся бесами или ангелами», и выбор этот всецело зависит от человека, от данной ему свободы. А это автоматически означает, что ставшие бесами по добровольному выбору ни на какую часть в ангельском бытии претендовать не имеют права.

Итак, «кто виноват, что вы переродитесь в черта»? Каждый получает по делам его и заслугам, личность сама уготовляет себе в финале времен или райские кущи, или котлы с кипящей серой в геенне огненной. Но эта железная *логика* в романном мире писателя мгновенно наталкивается на *чувство*, на «сердце милующее», что взыскует спасения всех вопреки всякой логике и всяким заслугам. Наталкивается — и вдребезги о него разбивается. Вот Степан Трофимович Верховенский в своем последнем, откровенно-пророческом слове: «Каждая минута, каждое мгновение жизни должны быть блаженством человеку... должны, непременно должны! Это обязанность самого человека так устроить; это его закон — скрытый, но существующий непременно» (10; 506), — вспоминает сына Петрушу, того самого «мерзавца» Петрушу, на котором и морок, и преступление, и одержимость, — и как вспоминает, в каком обрамлении! «Друзья мои, все, все: да здравствует великая Мысль! Вечная, безмерная Мысль! Всякому человеку,

кто бы он ни был, необходимо преклониться пред тем, что есть Великая Мысль. Даже самому глупому человеку необходимо хотя бы нечто великое. Петруша... О, как я хочу увидеть их всех опять! Они не знают, не знают, что и в них заключена все та же вечная Великая Мысль» (10; 506). И становится понятно: буде его, Степана Трофимовича, за финальное его обращение к Богу возьмут в Царство Небесное, он не испытает там никакого блаженства, ибо ему нестерпимо будет зрелище его Петруши, корчащегося в пламени ада. Петруши, которого он помнит десятилетним мальчиком, «чувствительным и боязливым», клавшим перед сном земные поклоны и крестившим подушку, «чтобы ночью не умереть» (10; 75). Может быть, он, со всей совестливостью и горячностью идеалиста сороковых годов, даже попросится в ад, чтобы разделить страдания со своим возлюбленным сыном, как готовы были мучиться вместе с грешниками и апостол Павел, и старец Силуан, и сама Богородица.

Идея Суда вступала для Достоевского в противоречие и с образом Христа, выше, прекраснее и совершеннее Которого писатель, по его собственному признанию, не знал ничего. Христос для него — воплощенные Истина, Благо и Красота, полнота любви, милосердия и прощения. Именно Христом поверяет он все человеческие дела и поступки: «Недостаточно определять нравственность верностью своим убеждениям. Надо еще непрерывно возбуждать в себе вопрос: верны ли мои убеждения? Проверка же их одна — Христос. <...> Спрашиваю: сжег ли бы он еретиков — нет. Ну так значит сжигание еретиков есть поступок безнравственный» (27; 56). Так вот, если Христос не сжег бы еретиков на земле, то как может явиться Он в ипостаси Карающего Судии во втором пришествии Своим и немилосердно разделять и судить человечество, Он, Который глаголал ученикам Своим, что Отец Небесный желает спасения всем? Светлый, всепрощающий Лик Воплощенного Бога Слова, в безграничной Своей любви к людям возжелавшего сойти в мир, принять плоть человеческую и искупить грех Адама, и препятствовал Достоевскому принять те «глаголы разрыва и проклятия»¹, которые прозвучали в 24–25 главах Евангелия от Матфея, так называемом «малом апокалипсисе», где являлся образ «Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою» (Мф. 24:30), но уже не для того, чтобы искуплять всех, а чтобы разделять: «Тогда будут двое на поле: один берет, а другой оставляет; Две мелющие в жерновах: одна берет, а другая оставляется» (Мф. 24:40–41); не для того, чтобы призвать к себе всех: «Придите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я упокою

¹ Семенова С.Г. «Глаголы вечной жизни». Евангельская историка и метафизика в последовательности Четвероевангелия. М., 2000. С. 201.

вас» (Мф. 11:28), а для того, чтобы отвергнуть во веки веков: «Тогда скажет и тем, которые по левую сторону: “идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его”» (Мф. 25:41).

Вспомним то видение «последнего дня человечества», которое в романе «Подросток» разворачивает Версиров перед сыном Аркадием. К «сиротевшим людям», утратившим после столетий бесконечной борьбы не просто веру, но даже саму идею о Боге и бессмертии, сходит Христос и вопрошает, простирая к ним руки: «Как могли вы забыть его?» Сходит не с гневом на человечество, а с бесконечной любовью к нему. «И тут как бы пелена упала со всех глаз и раздавался бы великий восторженный гимн нового и последнего воскресения...» (13; 379). Разумеется, эта утопическая картина конца истории нарисована героем, который мечется между неверием и жадной подлинной веры, но даже в его, еще не установившемся на камени веры, сердце образ Христа вознесен на священную, неприкасаемую высоту, с Ним соединяется только идея *абсолютного блага, милосердия и любви*, но никак не наказания тем, кто забыл Его и Отца.

В подготовительных материалах к роману «Идиот», давая образцы каллиграфии Мышкина, мастерство которой он должен был продемонстрировать в свой первый визит к Епанчинным, Достоевский после узнаваемого «Смиренный Игумен Зосима» (в окончательном тексте — Пафнутий) выстраивает примечательный ряд: «Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст», ниже «Евангелие Иоанна Богослова», а еще ниже — «Князь Христос» (последнее сочетание представляет собой нечто среднее между каллиграфической надписью и росчерком)¹. Три святоотеческих имени упоминаются в том порядке, в каком произносятся они в отпусте священника на литургии, текст которого сразу же встает в памяти читателя: «Бог молитвами святых отец наших, Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоустого <...> помилует и спасет нас, яко благ и человеколюбец». Далее имена святителей, предстоящих в литургическом предании молитвенниками и заступниками за человеческий род, соединяются с упоминанием последнего Евангелия, а оно с давних пор воспринимается христианским сознанием как Евангелие любви и милосердия — в нем прозвучали и слова Христа, дающие надежду на избавление от Суда: «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), и «заповедь новая» «Да любите друг друга» (Ин. 13:34), и Первосвященническая молитва «Да будут все едино» (Ин. 17:21). Чтением первой главы этого Евангелия начинается круг христианских богослужебных чте-

¹ Достоевский Ф.М. Рисулки. М., 2005. С. 267.

ний: начинается он на Пасхальной службе¹, где звучит и «Слово огласительное» свт. Иоанна Златоуста, исполненное надежды на спасение всех. Завершается же каллиграфическая надпись сочетанием «Князь Христос», дающим ключ к образу князя Мышкина. Подобно Христу, он никого не осуждает и не разделяет, напротив — всех стремится примирить и спасти. Другое дело, что неродственность и небратство в мире, забывшем Христа, достигли степени поистине запредельной, и их не побороть единичным усилиям одного человека, даже самого «положительно-прекрасного».

Представление о финальном разделении рода людского, пошедшего от единого корня Адамова, рассечении соборного тела человечества на достойных и недостойных, на спасенных и вечно проклятых входило в противоречие и с утверждавшейся у Достоевского с конца 1860-х гг. идеей истории как работы спасения и тесно связанной с ней идеей миллениума. И действительно: если история движется к «братству людей», к «всепримирению народов», к «обновлению людей на истинных началах Христовых» (23; 50), то мыслимо ли, что это всепримирение будет нарушено в вечности, что живущие, положившие в основу существования праведный, Божий закон, не искупят тех, кто пришел в этот мир раньше их, тех, кто, по неразумию, зловолию, гордыне, отчаянию, этому закону сопротивлялся? А главное: если признать возможным фатальное и неминуемое *разделение* и *разрыв* в высшем, Божественном бытии, то можно ли требовать *согласия* и *соединения* всех здесь, на земле? Не следует ли тогда признать за единственную реальность пессимистический, леонтьевский сценарий ис-

¹ Вот как писал Федоров об этом установлении читать начало «Евангелия от Иоанна» в день, «когда смерти празднуем умерщвление»: «Кто, когда и где в первый раз прочитал это Евангелие в день Пасхи, я не знаю (едва ли кто знает!), но то для меня несомненно, что на нем, на этом человеке или сыне человеческом в минуты чтения была рука Господня. Она открыла [Евангелие] и указала на это место, т.е. последнее Евангелие поставила на первое место. Это так же верно, как верно то, что в Евангелиях при слове “*Бог*” всегда подразумевается “*Бог отцов, не мертвых, а живых*”, ибо Евангелие не есть произведение бездушной, мертвой учености. Евангелие Иоанна не составляет исключение из этого правила, и в этом Евангелии нужно прилагать к слову “*Бог*”, пред Которым все живо, слово “*отцов*”. Это самое глубочайшее определение Бога. Он есть жизнь без смерти, добро без зла, и из самого Его существа вытекает заповедь, *воспринимающая умерщвление* (во всяком виде) *живущих* и *требующая оживления умерших*, т.е. уничтожения зла и водворения высшего блага. Вот это-то Слово, пред Которым все живо, и было искони. Это же Слово было у Бога, и Сам Бог был это Слово. Здесь Слово есть не отвлеченный разум, ибо Бог, пред Коем все живы, есть Любы, и человеческий род, когда будет объединением живущих, оживляющим умерших, будет также Любы» (IV, 413).

тории, движущейся к падению и только падению, за которым естественно должен последовать суд?

Историософская концепция вольно или невольно вела Достоевского к необходимости пересмотра концепции эсхатологической. И прежде всего — к необходимости иначе взглянуть на тот отрезок человеческой и космической истории, который в «Откровении» пролегает между «тысячелетним царством» и «новым небом и новой землей». Согласно пророчеству ап. Иоанна, вслед за тысячелетним царством праведников имеет место новое торжество зла на земле: сатана развязан и выходит обольщать народы, собирая их на брань против «стана святых» (Откр. 20:7–8). История, очищенная и омытая благодатным строительством святого града, вновь срывается в катастрофу. И лишь после этого последнего восстания тьмы ее владыка побежден окончательно, низвергаясь в «озеро огненное и серное, где зверь и лжепророк» (Откр. 20:10). Такой историософский сценарий с идеей Страшного суда вполне сочетался. Но Достоевский был убежден, что уже в миллениуме земля и человек поднимаются на новую онтологическую ступень, что уже в миллениуме полагается начало духо-телесному преображению («millenium, не будет жен и мужей» — 11; 182). А с такой точки зрения суд становится *contradictio in adjecto*. Ибо возможно ли этих обоженных, просветленных людей судить как нерадивых, лукавых рабов и кого-то из них низвергать в озеро огненное? Возможно ли разделять тех, которые уже стали едино, возможно ли разрубать по живому *единое* тело человечества, в котором члены связаны неслиянно-нераздельным союзом любви?

В.А.Котельников в статье «Средневековые Достоевского», сближая хилястические идеи Достоевского с концепцией «Вечного Евангелия» Иоахима Флорского, указывает, что переход к Иерусалиму Небесному «в представлении писателя не предполагает катастрофического обрыва истории, абсолютного прекращения земного бытия»¹. Добавлю, что подобным же образом мыслили раннехристианские апологеты Иустин Мученик и Иринеи Лионский. И у Достоевского, в соответствии с этой традицией, тысячелетнее царство Христово не прерывается новым восстанием злого духа и новым падением человечества, а эволюционно вырастает в Царствие Небесное, преображаясь, по словам Соловьева, «в новую землю, любовно обрученную с новым небом»².

И Страшный суд, при такой трактовке Откровения, начинает мыслиться Достоевским не как событие трансцендентное, пост-истори-

¹ Котельников В.А. Средневековые Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 16. СПб., 2001. С. 26.

² Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 731.

ческое, совершающееся вне человеческого времени, а как определенный момент истории, момент, когда своей кульминации достигнет противостояние двух путей развития мира, двух идеалов человечества: пути современной цивилизации, «обоготворившей Ваала», и пути созидания «Царства Христова». Неоднократно и в художественных текстах, и в письмах, и в «Дневнике писателя» Достоевский предсказывает скорую и неминуемую гибель цивилизации, коль скоро будет она упорствовать на ложных путях. Революционные и атеистические идеи, убеждает он своих современников, несут в себе антихристианский идеал всеобщей сытости и «вековой Вавилонской башни», и «первые битвы грядущего страшного нового общества против старого порядка вещей» уже «при дверях». Но будучи неминуемыми, эти битвы являются и необходимыми, ибо именно они могут очистить и омыть племена и народы, не исполнившие своего христианского назначения. «Мир спасется уже после посещения его злым духом... А злой дух близко: наши дети, может быть, узрят его...» (21; 201–204). Отпадшее и упорствующее в своем отпадении человечество должно пройти сквозь своего рода «страшный суд» истории, чтобы опаматоваться и прийти, наконец, «в разум истины», обратиться на Божьи пути. В романе «Подросток» Версиков так говорит о западной цивилизации, этой эмблеме мира, упорствующего в избрании зла: «О, им суждены страшные муки прежде, чем достигнуть Царствия Божия» (13; 377). А в черновом автографе исповеди Достоевский заставляет своего героя тосковать о том пути научающих и страшных ошибок, которым, по его мысли, европейское человечество будет идти ко Христу: «Я видел, что они не могут дойти до истины, не перешагнув через страшные муки. Муки напрасные, но неотразимые ни за что. Так и будет до тех пор, пока не наступит правда. Я ощущал эту будущую правду и понимал ее, и не мог не тосковать о напрасных муках. А между тем все должно было кончиться Царствием Божиим. Пройдя напрасные муки, все равно пришли бы к Царству Божию. Только к чему было напрасное разрушение?» (17; 151).

Мысль о возможности метанойи, опаматования рода людского, пусть и не в третий, не в шестой, а в одиннадцатый час, — опаматования, открывающего путь к братски-любовному единению, а значит и к прощению всех, выражена в записи Достоевского, относящейся к весне 1876 г.:

«Христос — 1) красота, 2) нет лучше, 3) если так, то чудо, вот и вся вера, засим уже проповедь Иоанна Златоуста, аще в девятый час — помните.

Обратно теперь математические доказательства, чуть волосок и неверие (без поднятия духа и умиления).

Это уже восторг, исступление веры, всепрощение и всеобъятие. Крепко обнимемтесь, поцелуетесь и начнем братьями.

Где, смерть, твое жало, где, аде, победа? (9-й час занялся, если ты был Нерон глумитель.) Хоть иерарх берет на себя разрешение почти как бы невозможное, но это от проникновения духом Христа, объявившего проклятие блудникам и тут же простившего блудницу, и то и другое верно» (22; 202).

«Математическим доказательством» бытия Божия противопоставлен здесь образ Христа, в Коем высшая, совершенная красота и одновременно полнота милосердия и любви, противопоставлен призыв Златоуста к всепрощению и всебратству, залогом которого становится радостная весть о воскресении. Дерзновение любви, выраженное в проповеди святителя, Достоевский прямо возводит к духу Христова завета, открывая путь к снятию невмещающегося в человеческий ум противоречия в поведении и слове Спасителя (то проклинает грешников, грозит им геенной, то прощает согрешивших, и каких согрешивших!). «И то, и другое верно» — но смысл проклятия не в отвержении, а в призыве к покаянию, открывающему райские двери.

С таким пониманием эсхатологической перспективы подступал Достоевский к «Братьям Карамазовым». Думаю, что чувствовал он себя в нем далеко не уверенно. Как бы ни казалось ему: правда Божия в пасхальной, всевмещающей радости, как бы ни устремлялся он мысленно и сердечно к той грядущей эпохе, когда «человечество, восполняясь мировым общением народов до всеобщего единства, как великое и великолепное древо, осенит собою счастливую землю» (25; 100), — против этого чаяния вставала утверждаемая Откровением картина бедствий и катастроф, ожидающих мир в финале времен, вставало пророчество о пришествии Христа уже не как Спасителя, а как Судии, разделяющего, сурово казнящего, не внимающего мольбам о помиловании. Тем значительнее была состоявшаяся в конце 1877 г. встреча с идеями мыслителя, который развивал близкую эсхатологическую концепцию и, что особенно важно, последовательно сопрягал эту концепцию с идеей всеобщности спасения.

«Объединение живущих для воскрешения всех умерших» (I, 136), *братотворение*, устанавливающее между людьми, ранее пребывавшими в неродственности и розни, закон подлинной, нелицемерной любви, открывало у Федорова светлую, оптимистическую перспективу истории. Пришедший «в разум истины» человеческий род устрояет свою общую жизнь по образу и подобию Троицы, исполняет долг воскрешения и регуляции, долг «восстановления образа Божия в природе, представляющей извращение этого образа» (I, 300), и тем самым творит волю Отца Небесного, не создавшего ни смерти, ни розни. Литургия, «строительница Церкви» (I, 264), приготавливающая живущих к Христову делу, выходит за стены храма — ее престолом служит теперь вся земля, на пространствах которой происходит благодатное пресуществление праха умерших в живые тело и кровь. Земля, а по-

том и Вселенная, преображаемая жизнетворческим трудом «сынов человеческих» (так и хочется привести запись из подготовительных материалов к роману «Бесы»: «Вот тут труд всеобщий (если б все были Христы) проявился бы с радостным пением» — 11; 193), становится Царствием Божиим.

Переход к «новому небу и новой земле» происходил у Федорова не через катастрофу, мгновенно прерывающую дурную бесконечность истории, а через постепенное просветление элементов этого мира, медленное вытеснение из бытия сил хаоса и смерти, одухотворяющую регуляцию. Соответственно и человечество, вставшее на Божьи пути, служащее Творцу не только всем сердцем, всеми мыслями, всеми чувствами, но и делом, знанием, творчеством, получало шанс на спасение всеобщее, на прощение всех, даже самых заблудших.

Что же касается Страшного суда и геенского наказания, то они могли стать реальностью лишь в случае окончательного утверждения человечества в его неоязыческом выборе, отказа нести ответственность за бытие, за землю, данную ему Творцом в разумное, творческое управление, отказа от соучастия в воскресительном деле. «Род человеческий, оставаясь несовершеннолетним, оставаясь в розни, не объединяясь в труде познания слепой силы, а подчиняясь ей, *естественным путем* придет к вырождению и вымиранию, а *путем сверхъестественным* может ожидать лишь трансцендентного воскресения, не чрез нас совершаемого, а извне, помимо и даже вопреки нашей воле приходящего, воскресения гнева, страшного суда и осуждения одних (грешников) на вечные муки, а других (праведников) на созерцание этих мук» (I, 402). Такой исход будет поистине *катастрофой* для человечества, будет наказанием всем, в том числе и праведникам: как им, с их сердцем милующим, исполненным бесконечной любви, вынести мучения своих братьев — да, грешных, да, недостойных, но все-таки братьев, а значит с ними единых и нераздельных!

В противовес традиционному, фаталистическому истолкованию Откровения Федоров выдвигает идею условности апокалиптических пророчеств. Исходя из самого смысла «пророчества» — «всякое пророчество имеет воспитательную цель, имеет в виду исправление тех, к кому оно обращено» (I, 402), — он утверждает, что пророчество о Страшном суде — только угроза человечеству, упорствующему на путях зла. Если же люди сознают себя соработниками Бога, желающего спасения всем, объединятся в общем деле воскрешения умерших, преображения мира, то суд будет отведен, как отведено было наказание от покаявшихся ниневитян. «Огорчение пророка Ионы, когда пророчество его не исполнилось, получило осуждение, поставлено ему в вину, творец же Апокалипсиса, он же и апостол любви, думается нам, возблагодарил бы Господа, если бы не исполнилось его

пророчество» (I, 402–403), — подытоживает Федоров, прямо следуя здесь мысли свт. Иоанна Златоуста, неоднократно подчеркивавшего в своих беседах: «Бог грозит геенной не потому, чтобы желал ввергнуть в геенну, а чтобы избавить нас от геенны: если бы Он хотел наказать, то не грозил бы наперед, чтобы мы не предостереглись и не избежали угрозы. Бог угрожает мщением, чтобы мы избежали действительного мщения; устрашает словом, чтобы не наказать самым делом»¹.

Страшный суд, в толковании Федорова, поставляется Новым заветом как напоминание человечеству, как Божественное научение, но не как неотменимый, роковой приговор. Таким напоминанием в храмовой росписи был Деисус — изображение Богоматери и Иоанна Крестителя молящимися Христу о спасении рода людского. Деисус обыкновенно располагался в восточной, алтарной части храма: сначала в виде фрески или мозаики, как в той же Софии Киевской, а затем, когда в обиход вошли многоярусные иконостасы, составлял в них отдельный ряд, причем за Богородицей и Иоанном Крестителем обыкновенно писались еще архангелы Михаил и Гавриил, первоверховные апостолы Петр и Павел и святители Василий Великий, Иоанн Златоуст и др., символизируя образ Церкви, видимой и невидимой, предстоящей Отцу Небесному и возносящей молитву за весь мир.

Иногда Деисус помещался и на западной стене храма, но даже при таком расположении он отличался от фресок, изображавших Страшный суд как таковой, являвших его *воочию*. Фрески Страшного суда буквализируют Апокалипсис, воплощают в красках то, чему будет дано свершиться несмотря ни на какие мольбы, невзирая ни на чье заступничество, пусть даже самое неустанное, пророчествуют о том, что нож разделения неминуемо пройдет по телу человечества, как бы ни стремилось оно к святости, как бы ни усиливалось «каяться, себя созидать, Царство Христово созидать». Деисус — это именно напоминание, точнее предупреждение, в сочетании с призывом к активности, к молитвенному, благому действию, и во время церковных служб к Богоматери, Иоанну Предтече, архангелам и святителям, молящимся за человеческий род, присоединяются предстоящие в храме, вознося свою молитву «о всех и за вся». (Как писал Федоров в работе «Собор», сама роспись храма в православной традиции начиналась с «изображения Христа Вседержителя, явления Его среди чинов ангельских», после чего изображался и «Деисус, т.е. моление о спасении мира Богоматери и Иоанна Предтечи» (I, 320–321), — а это значит, с самого начала верующим напоминалось о Страшном суде, но напоминалось не для того, чтобы явить им грядущее фатальное разделе-

¹ Свт. Иоанн Златоуст. О покаянии и сокрушении сердца, а также о том, что Бог скор на спасение и медлен на наказание // Свт. Иоанн Златоуст. Творения. Т. I. Кн. I. С. 377; см. также С. 344, 368–369.

ние человечества, а для того, чтобы понудить их к покаянию и исправлению.)

Такое предупреждение о Суде, но только *предупреждение*, является и композиция Софии Киевской, равно как стенописи тех византийских и русских храмов, в которых отсутствовало изображение Страшного суда. Помимо Деисуса о Страшном суде здесь напоминает и фигура Христа Пантократора в куполе (в Его руке Книга, которая раскроется в Судный день, свидетельствуя за или против каждого человека), и молящаяся Богородица (Оранта) в алтарной части. Но это именно напоминание, намек, предостережение. В нем отсутствует прямота указания, имеющаяся в непосредственном изображении, которое как будто говорит «всем зде предстоящим и молящимся»: «И больше ничего не ждите. <...> Одно только несомненно, — это то, что все здешнее должно погибнуть»¹.

Итак, будет ли исход истории катастрофическим, судным, ведущим к разделению человечества на горстку спасенных и тьму вечно проклятых, или же светлым, благим, всеспасающим, зависит от самого человечества — от того, придет ли оно «в разум истины», став соратником Творца в деле спасения мира, или же окончательно отвернется от Бога и Его закона. В такой «активно-творческой эсхатологии», как назовет федоровскую концепцию условности апокалиптических пророчеств Н.А.Бердяев, нет никакой фатальности, но нет и расслабляющего «все равно Господь простит, так чего же стараться». Напротив, на человека возлагается вся полнота ответственности за грядущие судьбы мира, за судьбы своих братьев во Христе, умерших и только грядущих в мир, за все создание Божие. Спасение здесь не даровое (вспомним у Достоевского: «пищеварительная французская философия выдумала, что все будут прощены»), а трудовое, требующее всеобъемлющего и неустанного «труда православного» (11; 195).

В статье «Чем должна быть народная школа?», представляя федоровскую идею общества по типу Троицы, Петерсон провел прямую связь между достижением человеческого родом этого благого единства и спасением всех: «Только соединением в таком обществе, единство которого будет неразрывно и личности, составляющие его, не будут ни подавлены, ни поглощены, которое примирит не примиримое по законам природы единство и множество, которое будет многоедино подобно Богу, Который Триедин, только создавшись в такое общество, мы достигнем и соединения с Богом, жизни в Боге, Который обещал быть там, где *два* или *три* соберутся во Имя Его (одному прийти к Богу не достаточно), только чрез общество, созданное

¹ Леонтьев К.Н. О всемирной любви // Леонтьев К.Н. Собр. соч.: В 12 т. Т. 8. М., 1912. С. 189.

во имя, во славу и по образу Св. Троицы, мы придем в царствие Божие, *и на суд не приидем, но от смерти в живот*» (IV, 509; курсив мой. — А.Г.).

Как видим, Петерсон апеллирует здесь ко знаменитому евангельскому тексту: «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). Это текст, который не раз впоследствии будет приводить и Федоров, соединяя его с другими евангельскими текстами, дышащими той же надеждой на благой исход истории.

Более прямо и развернуто идея всеобщности спасения прозвучала в письме Петерсона Достоевскому — от 29 марта 1878 г., где он отвечал на вопросы писателя по поводу учения «неизвестного мыслителя». Указав на человеческое многоединство как на тот «конечный идеал, к которому должен прийти человек», подчеркнув, что достигается этот идеал «лишь победой человека над смертью» и «воскрешением всех прошедших поколений», и не мысленным, а именно «реальным, буквальным, личным», Петерсон вновь заговорил об апокастасисе, прямо обозначив мысль Федорова об условности апокалиптических пророчеств, согласно которой объем спасения зависит не только от Бога, но и прежде всего от человека: «Только нужно думать, что усвоенное всеми представление о неизбежности страшного суда едва ли справедливо, едва ли основано на верном понимании пророчеств Спасителя, Который между прочим сказал: “слушающий слово Мое и верующий в пославшего Меня имеет жизнь вечную; *и на суд не приходит*, но пришел от смерти в живот” (Иоан. 5, 24). Нужно думать, что пророчества о страшном суде должно принимать условно, как пророчество пророка Ионы, да и всякое пророчество, т.е. если мы не исполним заповеди Спасителя, не придем к единству, к которому Он призывает нас, то подвергнемся суду, если же исполним и достигнем нашего всеединства, тогда и на суд не придем, потому что уже пришли от смерти в живот...» (IV, 414).

Письмо Петерсона Достоевский должен был получить 31 марта — 1 апреля 1878 г. А 2 апреля В.С.Соловьев, с которым 24 марта писатель обсуждал идеи Федорова, читал свою последнюю, двенадцатую лекцию по философии религии, как раз посвященную эсхатологической теме: «Второе явление Христа и воскресение мертвых (искупление или восстановление природного мира). Царство Духа Святого и полное откровение Богочеловечества»¹. И в ней была изложена такая трактовка спасения, которая разводила Соловьева с традиционной

¹ Программа чтений В.С.Соловьева // *Соловьев В.С. Сочинения-1989*. Т. 2. С. 172.

церковной эсхатологией и в очередной раз сближала с двумя его современниками.

Как следует из проделанной А.А.Носовым реконструкции текста последней лекции Соловьева¹, философ ничего не говорил в ней ни об усилении зла в мире к концу времен, ни о Страшном суде. Воскресение становилось у него следствием всецелого одухотворения, обожения бытия. По мысли философа, оно совершится тогда, когда «природный мир» сделается «телом человеческим», когда «все существующее проникнется “Божественным началом”»² (то есть опять же не так, как в традиционной церковной эсхатологии, где воскресение следует за вторым пришествием, прерывающим дурную бесконечность истории, вековую тяжбу в ней добра и зла). Представляя этот светлый вариант эсхатологии, согласно которому путь к Царствию Божию пролегает не через катастрофу, а через преображение, спасение мыслится всеобщим, Соловьев прямо высказался против Страшного суда и «гнусного догмата о вечных муках»³. Вот как передавал это взбудоражившее слушателей заявление философа регулярно освещавший чтения корреспондент «Голоса»: «Осуждение на вечные мучения хотя бы одного существа, сказал он, равносильно осуждению всех, так как, в силу солидарности всех человеческих существ, страдание одних делается невозможностью блаженства для других. Далее лектор указывал на всеобъемлющую любовь Божию, которая сильнее всякого человеческого уклонения от добра и всякого безумия, указывал на безусловность человеческой свободы, зависимость человека от Божества и солидарность его со всем человечеством и всем существующим и заключил свою лекцию заявлением, что когда полнота Божественного содержания будет иметь реальность для человечества, тогда самоутверждение человека не будет иметь для него смысла и тогда всякое существо войдет в целое и будет членом прославленного человечества»⁴.

Достоевский присутствовал на этой лекции Соловьева. И разумеется, не мог не соотносить *услышанное* там и *прочитанное* незадолго до этого в рукописи и письме Петерсона. Вполне вероятно, что и саму лекцию, и это письмо впоследствии он мог обсуждать с Соловьевым и лично, тем более что философ и сам стремился объясниться с лицами из своего окружения по поводу резкости своих нападок на «гнусный догмат»⁵.

¹ Носов А.А. Реконструкция 12-го «Чтения по философии религии» В.С.Соловьева // Символ. 1992. № 28. С. 245–258.

² Цит. по: Носов А.А. Указ. соч. С. 249.

³ Формулировка, приведенная в дневнике А.А.Киреева (Цит. по: Там же).

⁴ Там же.

⁵ См.: Там же. С. 249–252, 255.

Спустя три месяца — 25–26 июня 1878 г. — Соловьев и Достоевский посещают Оптиную пустынь. Свящ. Геннадий (Беловолов), собравший в статье «Оптинские предания о Достоевском» свидетельства об этом посещении, указывает на то, что в келье старца Амвросия, с которым Достоевский во время своего пребывания «виделся три раза: раз в толпе и два раза наедине»¹, состоялась беседа между старцем, писателем и философом². Восстанавливается и главная тема беседы, а согласно некоторым источникам даже спора: это тема эсхатологическая, вопрос о конечном разрешении судеб мира, заостряемый во все ту же поистине преткновенную проблему «вечных мучений». Отец Геннадий приводит рассказ прот. Сергея Сидорова о посещении им в 1916 г. Оптиной Пустыни и кельи старца Амвросия: живший в келье старца «архимандрит Ф.» поделился тогда «своими интересными воспоминаниями. Он присутствовал при знаменитом споре Достоевского с отцом Амвросием о вечных муках, когда Достоевский и Владимир Соловьев в 1879 (sic!) году посетили старца»³. «В поздних оптинских преданиях» фигурирует даже легенда о стуле, который якобы сломал Достоевский во время спора с Амвросием, относимая о. Геннадием (Беловоловым) «к жанру монастырского — или около-монастырского — фольклора»⁴.

Сам Соловьев рассказывал Д.И.Стахееву, что «Достоевский, вместо того чтобы послушно и с должным смирением внимать поучительным речам старца-схимника, сам говорил больше, чем он, волновался, горячо возражал ему, развивал и разъяснял значение произносимых им слов и, незаметно для самого себя, из человека, желающего внимать поучительным речам, обращался в учителя»⁵. Этот рассказ, входящий в заметное противоречие с тем впечатлением, которое вынес о Достоевском сам отец Амвросий («Это кающийся»⁶), наводит на мысль о том, что Соловьев, вспоминая беседу в Оптиной пустыни, отчасти транспонировал на Достоевского свое собственное поведение в келье у старца. Да, он, только что произнесший анафему «гнусному догмату», должен был спорить, настаивая на апокатастасисе, на бла-

¹ *Достоевская А.Г.* Воспоминания. С. 167.

² *Свящ. Геннадий (Беловолов).* Оптинские предания о Достоевском // Статьи о Достоевском. 1971–2001. С. 172.

³ Цит. по: Указ. соч. С. 171.

⁴ Там же. С. 173.

⁵ *Стахеев Д.И.* Группы и портреты. Листочки воспоминания: О некоторых писателях и о старце-схимнике // Ф.М.Достоевский в забытых и неизвестных воспоминаниях современников. СПб., 1993. С. 246.

⁶ *Поселянин Е.Н.* Отец Амвросий: Его советы и предсказания // Душеполезное чтение. 1892. № 1. С. 46.

гом разрешении судеб земли и человечества, на том, что ни один, даже самый заблудший и грешный, самый негодный и ленивый раб Божий не будет выброшен во «тьму внешнюю», туда, где «плач и скрежет зубов» (Мф. 25:30).

В «Историческом описании Козельской Оптиной Пустыни и Предтечева скита» иеромонах Ераст приводил слова старца Амвросия, сказанные в свое время «по поводу полемики К.Н.Леонтьева с Соловьевым о сочинениях Данилевского»: «Спроси-ка Соловьева, как он думает о вечных мучениях?»¹. Автор «Исторического описания...» стремился опровергнуть утверждения архим. Агапита и Е.Поселянина, согласно которым старец Амвросий дал о философе «неодобрительный отзыв»², заявив: «Этот человек не верит в загробную жизнь»³. Он был искренно убежден в традиционализме эсхатологических представлений Соловьева, полагая, что философ всецело признавал вечные муки, в то время как дело обстояло с точностью до наоборот.

То же убеждение демонстрирует и свящ. Геннадий (Беловолов). Он не доверяет свидетельству Стахеева, а также другим источникам, создающим впечатление «серьезной полемики, прежде всего между старцем Амвросием и Соловьевым, о вечной жизни»⁴. По его мнению, «спора» как такового в келье старца вообще не было, а «было “рассуждение мистическое”: “о спасении души”, “о будущей жизни”, “о вечных мучениях”», причем могли звучать и некоторые идеи будущих «“Бесед и поучений старца Зосимы”, в частности беседы “О аде и адском огне”»⁵. И писатель, и философ, в представлении отца Геннадия, придерживались устоявшихся церковных взглядов, а значит и предмета, который мог бы вызвать ожесточенные прения между ними и старцем Амвросием, не существовало. Однако приведенная реконструкция «беседы о вечных вопросах бытия»⁶ не учитывает негативной позиции Соловьева по отношению к проблеме ада. А эта позиция как раз и могла стать предметом спора между ним и отцом Амвросием, и спора достаточно резкого.

¹ Е.В. [иеромонах Ераст]. Историческое описание Козельской Оптиной Пустыни и Предтечева скита. Оптина Пустынь, 1902. С. 125.

² Жизнеописание в Бозе почившего оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. М., 1900. Ч. 1. С. 94.

³ *Поселянин Е.Н.* Отец Амвросий: Его советы и предсказания // Душеполезное чтение. 1892. № 1. С. 46.

⁴ *Свящ. Геннадий (Беловолов).* Оптинские предания о Достоевском // Статьи о Достоевском. 1971–2001. С. 172.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 173.

Но то, что спорил Соловьев, не означает, что не спорил Достоевский, не менее Соловьева уповавший на всеобщность спасения. И хотя, как справедливо считает отец Геннадий, легенда о стуле, который, якобы сломал писатель во время спора со старцем Амвросием, действительно должна быть отнесена к монастырским преданиям, самого вопроса о том, какую именно точку зрения выражал Достоевский в келье у старца по поводу «вечных мук» и насколько она оказалась согласна с мнением отца Амвросия, это не снимает.

Такова предыстория эсхатологической темы в последнем романе «великого пятикнижия». Тема эта для «Братьев Карамазовых» столь же центральна, как и темы церкви и воскресения. Более того, все три темы у Достоевского тесно сплетаются, образуя единый богословский узел романа.

В подготовительных материалах к «Братьям Карамазовым» в набросках поучений Зосимы читаем: «Но если все всё простили (за себя), неужто не сильны они *все* простить всё и за чужих? Каждый за всех и вся виноват, каждый *потому* за всех вся и силен простить, и станут тогда все Христовым делом, и явится Сам среди их, и узрят его и сольются с ним, простит и первосвященнику Каиафу, ибо народ свой любил, по-своему, да любил, простит и Пилата высокоумного, об истине думавшего, ибо не ведал, что творил» (15; 249). Возникающий здесь образ всеобщего спасения, которое становится реальностью при условии обращения рода людского на Божьи пути, прямо перекликается с тем, о чем писал Достоевскому Петерсон. Всеобщее покаяние, всепрощение и соединение в общем деле («станут тогда все Христовым делом») меняет содержание второго пришествия — здесь уже не суд, а прощение и слияние друг с другом и со Христом.

То же упование на благой, всеспасающий исход истории проходит через «беседы и поучения» старца Зосимы и в окончательном тексте романа. Во второй главке этих бесед, записанных Алексеем Карамазовым, «Нечто о господах и слугах и о том, возможно ли господам и слугам стать взаимно по духу братьями», старец говорит о «будущем уже великолепном единении людей, когда не слуг будет искать себе человек и не в слуг пожелает обращать себе подобных людей, как ныне, а, напротив, изо всех сил пожелает стать всем слугой по Евангелию» (14; 288). Указание на то, что этот образ «великого человеческого единения» относится уже к финалу истории, дает сам Зосима: «И неужели сие мечта, чтобы *под конец* человек находил свои радости лишь в подвигах просвещения и милосердия, а не в радостях жестоких, как ныне — в объядении, блюде, чванстве, хвастовстве и завистливом превышении одного над другим? Твердо верую, что нет и что время близко. Смеются и спрашивают: когда же сие время наступит и похоже ли на то, что наступит? Я же мыслю, что мы со Христом это великое дело решим» (14; 288; курсив мой. — А.Г.). В этом же фраг-

менте старец представляет как бы два противоположных варианта конца истории: один — апостасийный, сопряженный с падением человечества (ниже он подкрепляется рисуемой старцем картиной устройства мира на своих собственных, самоопорных началах: «Мыслят устроиться справедливо, но, отвергнув Христа, кончат тем, что зальют мир кровью» — 14; 288), и второй — анастатический, утверждающий Царство Божие на земле, при котором, как мы помним, открывается возможность спасения всех. И что самое важное: то, какой именно вариант осуществится в реальности, ставится в зависимость от воли самих людей, от того, будет ли эта воля злой или благой, жизнеразрушительной или жизнеспасительной.

В следующей главке «О молитве, о любви и о соприкосновении мирам иным» старец заповедует своим чадам, «на каждый день» и когда лишь возможно, молиться о всех представших в этот день перед Господом. «Ибо в каждый час и каждое мгновение тысячи людей покидают жизнь свою на сей земле и души их *становятся пред Господом* — и сколь многие из них расстались с землею отъединенно, никому не ведомо, в грусти и тоске, что никто-то не пожалеет о них и даже не знает о них вовсе: жили ль они или нет. И вот, может быть, с другого конца земли вознесется ко Господу за упокой его и твоя молитва, хотя бы ты и не знал его вовсе, а он тебя. Сколь умилительно душе его, *ставшей в страхе пред Господом*, почувствовать в тот миг, что есть и за него молеельщик, что осталось на земле человеческое существо, и его любящее. Да и Бог милостивее воззрит на обоих вас, ибо *если уже ты столь пожалел его, то кольми паче пожалеет Он, бесконечно более милосердый и любовный, чем ты. И простит его, тебя ради*» (14; 289; курсив мой. — А.Г.). Здесь снова возникает образ зависимости будущей судьбы человека от того, насколько они сами окажутся способны на любовь, милосердие, всепрощение. А буквально в следующем же абзаце следует заповедь совершенной любви, которая способна изливаться даже на самого грешного и недостойного, ибо не смешивает грех и того, кто оказался пленником закона греховного, прозревает за коростой греха образ Божий, присутствующий в каждом рожденном женами: «Братья, не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его, ибо сие уж подобие Божеской любви и есть верх любви на земле» (14; 289). В последней главке поучений «Об аде и адском огне, рассуждение мистическое» (о ней я специально буду еще говорить) старец призывает к молитве за самоубийц, за тех, которые сами осудили себя вечной погибели: о них и церковь не возносит молитв, и на христианских кладбищах их не хоронит, и верующим поминать запрещает: «Но горе самим истребившим себя на земле, горе самоубийцам! Мыслю, что уже несчастнее сих и не может быть никого. Грех, рекут нам, о сих Бога молить, и церковь наружно их как бы и отвергает, но мыслю в тайне души моей,

что можно бы и за сих помолиться. За любовь не осердится ведь Христос. О таких я внутренне во всю жизнь молился, исповедуюсь вам в том, отцы и учителя, да и ныне на всяк день молюсь» (14; 293). Вот оно, сердце милующее, печалующееся о погибели каждой, даже самой забвенной и заблудшей души — именно такое сердце есть сердце подлинно христианское. И не случайно вновь возникает здесь у Зосимы образ Христа, воплощенной любви, любви, которая есть и безграничное милосердие. Христос не может за любовь *осердиться*, не может и покарать за любовь, не может и отвергнуть тех, на кого эта любовь изливается.

Слова Зосимы распахнуты всем нам, людям настоящим и будущим, тем, кто сейчас открывает этот роман или когда-либо еще откроет его, но одновременно они обращены и к самим действующим лицам романа, к тем, кто живет в художественном мире «Братьев Карамазовых». Эти слова обобщенны и в то же время очень конкретны. Чья душа вот-вот уйдет с этой земли, грустя и тоскуя, что никто-то не пожалеет о ней, чья душа скоро предстанет в страхе пред Господом и чьей душе будет радостно и умирительно почувствовать в этот миг, что и за нее кто-то молится, что и ее, грешную, кто-то помнит и любит? Спустя всего сутки после смерти старца Зосимы будет убит старик Карамазов — и прозорливое слово старца в том числе и о нем. (Вспомним, как в первом же своем разговоре с Алешей Федор Павлович говорит своему тихому мальчику, желающему в монахи идти: «Впрочем, вот и удобный случай: помолишься за нас грешных, слишком много мы уж, сидя здесь, нагрешили. Я все помышлял о том: кто это за меня когда-нибудь помолится? Есть ли в свете такой человек? Милый ты мальчик, я ведь на этот счет ужасно как глуп, ты, может быть, не веришь? Ужасно» — 14; 23). А кто в романе вскоре истребляет себя, не выдержав совершенного им греха, но и не имея сил в нем сознаться и муку принять, в ощущении полной богооставленности, абсолютной и страшной пустоты, глухого вселенского одиночества? Павел Смердяков, убийца Федора Павловича, а, по романному намеку Достоевского, еще и отцеубийца. По слову Зосимы, и о нем надо молиться, и о нем, погибшем, надо печаловаться, а не клеймить осуждением, извергая из памяти, яко пса смердящего и недостойного.

Это евангельское «Не судите да не судимы будете» звучит в предыдущей главке поучений Зосимы — «Можно ли быть судьей себе подобных? О вере до конца». Снова и снова стремится святой старец донести до людей Христову заповедь милости к падшим, каждый раз звучащую в предначинательных молитвах перед исповедью: «Аще что свяжете на земле, будет связано на небесех, и аще что разрешите на земле, будет разрешено и на небесех». А в романе умно-сердечное предостережение старца: «Помни особенно, что не можешь ничьим судьей быть» (14; 291) — буквально исполняет Алеша. С самых пер-

вых страниц романа Достоевский указывает на этот *евангельский* настрой его сердца — не судить, а печаловаться о грехе людей, об искажении в них образа Божия и любить этот образ Божий в ближних своих, как бы ни был он затерт и загажен: «Что-то было в нем, что говорило и внушало (да и всю жизнь потом), что он не хочет быть судьей людей, что он не захочет взять на себя осуждения и ни за что не осудит. Казалось даже, что он все допускал, нимало не осуждая, хотя часто очень горько грустя. <...> Являсь по двадцатому году к отцу, положительно в вертеп грязного разврата, он, целомудренный и чистый, лишь молча удалялся, когда глядеть было нестерпимо, но без малейшего вида презрения или осуждения кому бы то ни было» (14; 18). И потом, во всех своих отношениях с людьми он не позволяет себе ни одной судящей реакции. Ни по отношению к отцу, ни по отношению к братьям («как бы мог я быть в этом деле твоим судьей?») (15; 186) — говорит он Дмитрию, который хоть и решился «пойти за дитё», а все же боится «не вынести» взятого на себя креста и подумывает о предложении Ивана бежать в Америку), ни по отношению к другим окружающим его персонажам: Катерине Ивановне, госпоже Хохлаковой и ее дочери Лизе, Илюшечке, швыряющему в него камнями и кричащему злобно: «Монах в гарнитуровых штанах» (14; 163), и даже Ракитину, исходящему на него тайной злобой и предвещающему падение праведника.

Алеша твердо умеет разделять зло как таковое и носителя этого зла. Отцу, повторяющему о себе: «я ведь злой человек», он отвечает убежденно и твердо: «Не злой вы человек, а исковерканный» (14; 158), выражая тем самым глубинное христианское понимание — понимание того, что зло не онтологично, а значит и не равновелико Богу (манихейский дуалистический взгляд), что оно есть лишь искажение блага, недостаток добра, а значит и тот, кто, казалось бы, до последней клетки заражен этим злом, почти, так сказать, *переродился в черта*, имеет шанс благого, *обратного* перерождения, имеет шанс быть спасенным, если не в этой жизни, то в будущей. И грех в человеке духовный сын старца Зосимы стремится побеждать не внешним, насильственным действием, а «смирною любовью», памятуя, что «смирение любовное — страшная сила» (14; 289), собственным благим примером, как бы постоянно держа в уме наставление возлюбленного своего учителя: «На всяк день и час, на всякую минуту ходи около себя и смотри за собой, чтоб образ твой был благолепен» (14; 289).

«Мне отмщение — и аз воздам» — этим прозвучавшим еще в Ветхом завете словом о том, что судить и вязать грехи человеческие может лишь Бог, наставлял верующих апостол Павел в своем «Послании к римлянам». Апостол увещевал чад Церкви Христовой быть «в мире со всеми людьми», предостерегая их от столь обыкновенного для на-

шей низменной, жесткой природы желания мстить за себя и воздавать «злом за зло» (Рим. 12: 17–19). И Зосима повторяет в своих поучениях, что право суда лишь в руках Божиих и этот суд — суд милосердный, ибо Божия любовь неисчерпаема.

А чем оборачивается человеческий, слишком человеческий суд, демонстрирует нам весь роман, где все непрерывно друг друга судят и приговаривают, все друг к другу в бесконечной претензии: Митя — к отцу, отец — к Мите, Иван — и к Дмитрию, и к отцу, и к мирозданию, и к Творцу, Катерина Ивановна — к Мите и Ивану и так далее до бесконечности. Вершина же этой цепной судящей реакции — суд над Митей и выносимый ему приговор — жесткий, обвиняющий по всем пунктам, не оставляющий надежды ни на какое смягчение. Вот так вершит свой суд человечество, проклиная навечно, припечатывая «грешника» к позорному столбу, отвергая Божию заповедь о милосердии: «И потом по всем пунктам пошло все то же: виновен да виновен, и это без малейшего снисхождения» (15; 178). Характерна и реакция присутствующих в зале людей: сначала все столбенеют, а затем многие потирают руки и не скрывают радости и самодовольства. Как тут не вспомнить Тертуллиана, предвкушавшего мстительное торжество праведников, стяжавших себе райские кущи и из этих заслуженных ими кущей наблюдающих муки грешников в пламени ада.

Федоров, убежденный сторонник апокатастасиса, прощения всех, вплоть до Каина и Иуды, неоднократно подчеркивал: настаивая на необходимости Страшного суда, мы, еще очень плохие, недостойные христиане, несовершенные духовно, не умеющие прощать и любить, фактически приписываем наши недостатки Творцу, ограничивая Его благодать, любовь, милосердие. И правда, вспомним хотя бы нашу историю. Да, в ней был и преподобный Сергей Радонежский, призывавший к умиротворению и любви, были печальники и молитвенники о розни и разделении. Но во множестве знала она и противоположные впечатляющие примеры, когда ее деятели и водители вершили свой немилосердный человеческий суд как бы в pendant разделяющей и карающей деснице Господней, — тут и удельная вражда князей, разрушителей родства, и противостояние Никона и Аввакума, и причина Иоанна Грозного... Этот жесткий, немилосердный настрой христианских душ и сердец находил свое выражение и в храмовой росписи, во впечатляющих сценах Страшного суда, занимавших порой всю западную стену храмов. Своего рода фресковым его апофеозом стала роспись западной стены церкви Спаса на Нередице. Здесь и «Ад в образе Сатаны, восседающего на звере и держащего в руках Иуду»¹, и пещера ада, и огненная река, и ангелы, острыми копьями сталки-

¹ Лазарев В.Н. Искусство Древней Руси. Мозаики и фрески. Искусство, 2000. С. 169.

вающие туда грешников («последние рассыпались в беспорядке по краю черной пещеры, утопая в красной реке по горло или по грудь», «лица их выражают ужас и отчаяние»¹), и со тщанием подобранные адские мучения — «тьма крошечная», «смола», «иней», «скрежет зубовный», «мраз». А чего стоит живописная сценка из притчи о богаче и Лазаре: богач, объятый геенским пламенем, молит праотца Авраама, чтобы Лазарь, блаженно покоящийся на Авраамовом лоне, облегчил его страдания, но ни ответа, ни помощи нет, и лишь Сатана подносит к его губам огонь поядующий и с издевкой глаголет: «Друже богатый, испей горящего пламени»². Вот так на будущее царствие Божие мстительный человек переносит свой скрежет зубовный на ближнего, и бесконечного в Своей благодати Бога наделяет таким же коротким, злопамятным, ненавидящим сердцем.

Именно такой низменный, немилосердный настрой, *недостойный* истинно христианской души, демонстрирует в «Братьях Карамазовых» монастырская братия, злорадно обсуждающая «позор» старца Зосимы, который своим скорым тлением «естество предупредил»: «Несправедливо учил; учил, что жизнь есть великая радость, а не смирение слезное», — говорили одни, из наиболее бестолковых. «Помодному веровал, огня материального во аде не признавал», — присоединяли другие еще тех бестолковее. «К посту был не строг, сладости себе разрешал, варение вишневое ел с чаем, очень любил, барыни ему присылали. Схимнику ли чай распивать?» — слышалось от иных завистующих. «Возгордясь сидел, — с жестокостью припоминали самые злорадные, — за святого себя почитал, на коленки пред ним повергались, яко должное ему принимал»» (14; 301). А вслед за этим благочестивым пересудом, спешащим увидеть в быстром тлении тела усопшего *осуждающий* перст Божий («Значит, нарочно хотел Бог указать» — 14; 300), следует и прямая анафема, провозглашаемая постником Ферапонтом. Он врывается в келью Зосимы, крестит стены и углы и вопиет: «Извергая извергну!», «Сатана, изыди, сатана, изыди!», «Притек здешних ваших гостей изгонять, чертей поганых. Смотрю, много ль их без меня накопили. Веником их березовым выметать хочу» (14; 302).

Отец Паисий, своего рода духовный преемник Зосимы в монастыре, отвечает на это юродство твердо и безбоязненно: «Нечистого изгоняешь, а может, сам ему же и служишь» (14; 302). И действительно, *кому* служим мы, предавая проклятию ближних, призывая на их голову всевозможные кары Господни, желая им непременно вечного

¹ Щербатова-Шевякова Т.С. Нередица. Монументальные росписи церкви Спаса на Нередице. М., 2004. С. 210.

² Цит. по.: Лазарев В.Н. Искусство Древней Руси. Мозаики и фрески. С. 169.

и мучительнейшего наказания, как не антагонисту Творца, держателю ключей ада. Федоров не зря подчеркивал: если над воротами Дантова ада красуется надпись: «И меня сотворила вечная любовь», то над воротами рая, *такого рая*, который для полноты своего блаженства нуждается в аде, в неугасающем, вечном огне, должна быть начертана другая надпись: «И меня сотворила вечная ненависть».

И все же не эта *мстительная*, злорадная нота торжествует в романе, как не эта нота являлась доминантой русской духовности, что в своем идеальном, *чистом* изводе была настроена именно на всепрощение, на милость к падшим, на печалование о всех погибающих, была движима подлинно христианским, благим стремлением и их вывести в свет преображения, сделать участниками Царства Небесного. Русская душа, по Достоевскому, — душа всепримиряющая, жаждущая именно всеобщего и «всемирного счастья»: дешевле она «не примирится» (26; 137). А значит, нестерпимо для нее и разделение, тем более в высшем, Божественном идеале. Именно такой зримой, художественной иллюстрацией *печалования о разделении* стала картина Страшного суда в Киевском Владимирском кафедральном соборе, построенном во второй половине XIX в. и расписанном выдающимися мастерами — Нестеровым, Васнецовым и др. В монументальной — во всю стену — росписи акцентированы не муки, не озеро огненное, а именно этот, нестерпимый для каждого, в ком есть хотя бы искра любви, момент разделения, разрыва, проходящего по живому телу человечества, по священным родственным связям. Эмоциональный центр композиции — две сестры: одна увлекаема ангелами вверх, к сонму праведников, вторая низвергается в ад. Обе протягивают руки друг другу, силятся удержаться вместе — но тщетно. На лицах и праведницы, и грешницы — страдание и отчаяние. Воочию является федоровское: грешники будут наказаны вечными муками, а праведники — созерцанием этих мук.

При немилосердном, судном раскладе, членов Карамазовского семейства ожидает именно такое — буквальное — рассечение по живому. Шанс сподобиться рая имеют только Алеша и Дмитрий, Иван может рассчитывать в лучшем случае на чистилище, не признаваемое в православной традиции, а уж Смердяков и Федор Павлович Карамазов ничего, кроме озера огненного, разумеется, не заслуживают.

Но это, как сказать, при суде человеческом, стремящемся по своему образу и подобию устроить и Божий суд. Достоевский же тонко сопоставляет, точнее противопоставляет, жестоковейность людского суда и милость решения Божия. В «Преступлении и наказании» монолог Мармеладова о Христе, прощающем грешников, звучит в ответ на ругательства и смех посетителей трактира, на издевательский вопрос хозяина: «Да чего тебя жалеть-то?» (6; 20). И рассказывая Раскольникову, как его Соня, к которой он давеча приходил на похмелье

просить, вынесла ему своими руками последние тридцать копеек, этот жалкий, беспутный отец рисует образ печалования о нем дочери, подобного Божьему печалованию о своих блудных детях: «Ничего не сказала, только молча на меня посмотрела... Так не на земле, а там... о людях тоскуют, плачут, а не укоряют, не укоряют!» (6; 20). А в «Братьях Карамазовых» в ответ на громогласно звучащее: «Да, виновен!» поднимается Митя «и каким-то раздирающим воплем» кричит, «простирая пред собой руки»: «Клянусь Богом и Страшным судом Его, в крови отца моего не виновен! Катя, прощаю тебе! Братья, други, пощадите другую!» (15; 179). Явно противопоставляет здесь Митя последний Божий суд, который, чаёт он, будет милостив и любовен, и этот земной суд, лишь по внешности правый, творимый столь же несовершенными человеками, из которых каждый, как кричит Иван — в одержании? нет, в прозрении! — желает смерти отца и давит своего ближнего. Более того, Митя в ответ не обвиняет своих немилосердных судей, не обвиняет и главную свидетельницу, Катерину Ивановну, погубившую его своим *документом*, напротив — прощает ее и молит о милосердии к другой, к своей Груше. «Братья, други» — так *родственно* обращается он к только что засудившим его, демонстрируя такую высоту совершеннолетней — Христовой — реакции, которая в романном мире дарована лишь Алеше и старцу Зосиме.

И вот что еще демонстрирует суд над Дмитрием Карамазовым, где звучат длинные речи сначала прокурора, потом адвоката, в каждой проблескивают частички правды, но ни одна из них не восстанавливает подлинной картины случившегося (как резюмирует Митя: «Спасибо прокурору, многое мне обо мне сказал, чего и не знал я, но неправда, что убил отца, ошибся прокурор! Спасибо и защитнику, плакал, его слушая, но неправда, что убил отца, и предполагать не надо было!» — 14; 175): все концы и начала вещей в этом мире известны лишь Богу, Ему же ведомы и глубины души человеческой. Мы же пока не способны знать всех причин, а потому не в праве и приговаривать грешника к неминуемому, вечному наказанию. Ибо если развернется пред судящим цепь этих причин, то во мгновение откроется, как учит старец Зосима, «что он-то за преступление стоящего пред ним, может, прежде всех и виноват» (14; 291)¹, и тогда, дерзая судить преступни-

¹ Как Алеше, которого, на первый взгляд, безвинно забрасывает камнями, а потом кусает Илюша («Как вам не стыдно! Что я вам сделал?» — 14; 163), после разговора со штабс-капитаном Снегиревым становится ясно, что мальчик таким образом мстил за отца, опозоренного Алешиным братом Дмитрием: «Я, кажется, теперь все понял, — тихо и грустно ответил Алеша, продолжая сидеть. — Значит, ваш мальчик — добрый мальчик, любит отца и бросился на меня как на брата вашего обидчика... Это я теперь понимаю» (14; 183).

ка, мы должны будем осудить сначала себя, принять на себя его грех и за него пострадать, его же отпустить без укора.

Суд над Дмитрием — явная иллюстрация к спору о церковном суде, разворачивающемуся в келье старца Зосимы во второй книге романа. Спор этот также распадается в эсхатологический план. Главную неправду нынешнего *языческого* суда старец видит именно в разделении на судей и подсудимых, на виновных и наказывающих за эту вину, в отделении одних, хороших и чистеньких, от других, грешных и недостойных, когда у этих чистеньких даже вопроса не возникает, вправе ли они решать, так ли уж они сами чисты: «общество отсекает» преступника «от себя вполне механически торжествующе над ним силой и сопровождает отречение это ненавистью <...> — ненавистью и полнейшим к дальнейшей судьбе его, как брата своего, равнодушием и забвением» (14; 60). Но ведь именно так представляют себе многие верующие и последний Божественный суд: чистые отделяются от нечистых, последние низвергаются в озеро огненное и там остаются навеки, а чистые в это время сопребывают со Господом и вкушают блаженство Царства Небесного, не заботясь о том, как там, в аду, их бывшие собратья по человечеству.

В противовес такому суду Зосима выдвигает суд церкви, который должен состоять не в «механическом отсечении зараженного члена, как делается ныне для охранения общества» (в Царствии Божиим — для охранения райской гармонии праведников, чтобы не дай Бог она не нарушилась пребыванием в ней недостойных), а в «возрождении вновь человека», «воскресении его и спасении его» (14; 59). Именно суд церкви, которая, как мы помним еще из Хомякова, *одна* и глава которой — Христос, и есть тот единственный милосердный и праведный суд, что не отсекает ни одной части единого церковного тела (ибо это тело немедленно начнет кровоточить и мучиться болью), а исцеляет ее, не низвергает в озеро огненное, а спасает и преобразует, открывая двери Царствия Божия всем.

Главное же, что становится ясным из бесед и поучений Зосимы (а от них также тянутся вполне ощутимые нити к спору о церковном суде): сознание вины и ответственности всех за всех, понимание того, что «все как океан, все течет и соприкасается, в одном месте тронешь — в другом конце мира отдается» (14; 290), *исключает* возможность Суда и разделения в Царствии Божиим. «Все за всех виноваты» — значит все со всеми должны или погибнуть, или спастись, но не может быть так, что спасется лишь часть, ибо такое спасение *части* на деле не будет спасением, а лишь наказанием *всем*, и мука братьев спасенных будет не менее нестерпимой, чем страдания их отвергнутых братьев в аду.

Потому-то так и настаивает Зосима, чтобы каждый христианин, насколько это возможно, пестовал в себе сознание вины за всех и за

вся. Ибо рост этого сознания в человечестве открывает надежду на всеобщность спасения, на то, что Господь не захочет страдания праведных, не мыслящих себе рая, если во аде останется хоть один из рода Адамова, и помилует и недостойных, и даже самых великих грешников ради великой любви к ним их братьев.

Чаемый образ *всеобщего спасения* открывается в «Братьях Карамазовых» младшему брату Алеше в его пророческом то ли сне, то ли видении у гроба умершего старца Зосимы. Разворачивается ослепительное видение Царствия Божия, преображенного, вечного бытия, радостного соборного ликования, часть в котором имеют все. Здесь *все* званы, *все* призваны на пир в Кане Галилейской пить вино «радости новой великой». А Христос, «солнце наше», сияет посреди всех и «новых гостей ждет, новых беспрерывно зовет и уже на веки веков» (14; 327). А потом та же надежда *на полноту* будущей встречи и светлого, радостного пребывания друг с другом и со Христом (по пророчеству «Откровения»: «Сам Бог с ними будет Богом их» — Откр. 21:3) утверждается в финале романа:

«— Карамазов! — воскликнул Коля, — неужели и взаправду религия говорит, что мы все встанем из мертвых, и оживем, и увидим *опять друг друга, и всех, и Илюшечку?*»

— Непременно восстанем, непременно увидим и весело, радостно расскажем друг другу все, что было, — полусмеясь, полу в восторге ответил Алеша.

— Ах, как это будет хорошо! — вырвалось у Коли» (15; 197; курсив мой. — А.Г.).

В двух этих главах романа — «Кана Галилейская» и «Похороны Илюшечки. Речь у камня» — безраздельно царит та *Пасхальная радость*, которую ощущаем мы каждый год на Пасхальной утрени, где разливается ликующий перезвон колоколов, возвещающая чудо Воскресения миру, где звучит Пасхальный канон с его призывом ко всеобщему единению: «Воскресения день и просветимся торжеством, и друг друга обьемем, рцем: “братие” и ненавидящим нас простим вся воскресением», а возгласам иерея «Христос воскрес!» ликующе отзывается предстоящий в храме народ: «Воистину воскрес!» Та *Пасхальная радость*, которая достигает своего апогея в уже упоминавшемся в начале подглавки Слове свт. Иоанна Златоуста в Великий день Воскресения. Федоров, любивший повторять, что Пасха нигде так светло не празднуется, как в русской земле, называл эту «проповедь Златоуста», дающую обетование спасения всем вне зависимости от суммы заслуг, часа вступления на путь покаяния, «наилучшим выражением праздника Пасхи» (I, 274). День Пасхи, подчеркивал философ всеобщего дела, «не омрачается напоминанием вечного наказания», это напоминание здесь «даже немислимо» (I, 274), настолько контрастно оно всепрощающей, всеблагой тональности светлого дня Воскресения

Христова, в коем обетование и всеобщего воскресения, и спасения всех.

А то, что шанс на спасение дан всем и каждому, свидетельствует введенная в роман притча о луковке, которую подала когда-то нищенке баба злющая-презлющая и за которую почти было вытянул ее из озера огненного плачущий по ней ангел-хранитель, если бы только она сама не стала брыкаться и отталкивать грешников, что уцепились за нее в надежде спастись от вечных мучений: как начала брыкаться, так луковка и оборвалась. В видении Каны Галилейской Зосима произносит такие слова: «Чего дивишься на меня? Я луковку подал, вот и я здесь. И многие здесь только по луковке подали, по одной только маленькой луковке...» (14; 327). Вот она, надежда на то, что спасены будут все, ведь любой, даже самый великий грешник, хоть когда-нибудь в жизни такую вот луковку подал, а значит есть и у него шанс на спасение. Такую луковку подает Алеше Грушенька, а он ей, и оба плачут, что так мало еще поработали в жизни для Господа («Ракитке я похвалилась, что луковку подала, а тебе иначе скажу: *всего-то* я луковку какую-нибудь во всю жизнь подала, всего только на мне и есть добродетели»; «...луковку я тебе подал, одну самую малую луковку, только, только! — И, проговорив, сам заплакал» — 14; 319, 323). Такую же луковку подает и Иван, помогая замерзающему безвестному пьянице: сам уже почти в горячке, тащит его на себе, пристраивает в часть, хлопчет о докторе.

Господь не желает погибели ни единого. Благая активность людей, их стремление делать все друг для друга, их ответственность за всех и за вся, неустанный труд деятельной любви ведет к благому, не судному финалу истории, становится залогом всепрощения и всеспасения. Эту мысль настойчиво утверждает Зосима. Эта же мысль нераздельно торжествует и у Алеши. Но одновременно Достоевский, чаявший именно такой полноты спасения, оказывается перед необходимостью примирить идею апокатастасиса с проблемой свободы — а она может быть не только свободой благого избрания, не только свободой сказать «да» Царствию Божию, но и свободой отвергнуть его, как в свое время отверг сатана. Рука Господа будет протянута всем, но все ли захотят принять протянутую им руку Вселюбящего и Всепрощающего Сына Божия, все ли воскликнут «осанна!», «Прав ты Господи, ибо открылись пути твои!» (14; 223)?

В набросках к «Братьям Карамазовым» вслед за процитированными выше строками о соединении со Христом, прощении Каиафы и Пилата (т.е. мучителей и предателей, видевших истину и отвергших ее), читаем: «Будут и гордые, о, будут, те с сатаной, не захотят войти, хотя всем можно будет, и сатана восходил, но не захотят сами» (15; 250). В окончательном тексте романа эти строки развернуты в финале поучений Зосимы, в конце главки «Об аде и адском огне, рас-

суждение мистическое»: «О, есть и во аде пребывшие гордыми и свирепыми, несмотря уже на знание бесспорное и на созерцание правды неотразимой; есть страшные, приобщившиеся сатане и гордому духу его всецело. Для тех ад уже добровольный и ненасытимый; те уже доброхотные мученики. Ибо сами прокляли себя, прокляв Бога и жизнь. Злобною гордостью своею питаются, как если бы голодный в пустыне кровь собственную свою сосать из своего же тела начал. Но ненасытимы во веки веков и прощение отвергают, Бога, зовущего их, проклинают. Бога живого без ненависти созерцать не могут и требуют, чтобы не было Бога жизни, чтоб уничтожил себя Бог и все создание свое. И будут гореть в огне гнева своего, жаждать смерти и небытия. Но не получают смерти...» (14; 293).

Так Достоевский, знаток природы человека (вспомнить хотя бы «Записки из подполья»), делает уступку человеческой свободе, признавая, что в перспективе всеобщего единения, которое может быть лишь добровольным актом («благое избрание»), для некоторых душевно исковерканных, укорененных в зле и самости натур не исключен крайний вариант гордынного своеволия, когда даже в ответ на призыв Христа, дарующего прощение всем, они отвергнутся и Его, и ближних своих, и сознательно изберут для себя вечный ад. Да, только такой, самым человеком избранный ад был бы возможен для писателя в вечности. Только ад как добровольный, демонический выбор души, зараженной сатанинской гордыней, истребившей в себе все ростки Божьей любви, ненавидящей Бога и ближних до жажды полного их истребления, до самоубийственной тяги к испепелению бытия, к черной дыре абсолютного, торжествующего ничто.

Но вот вопрос: возможна ли такая именно *сатанинская*, в полном смысле слова *нечеловеческая* гордыня для человека, существа, созданного по образу и подобию Божию? Или это некий *теоретический, вообразимый* (но необязательно осуществимый) предел, предел отрицательной свободы, до которого человек, как бы ни старался он истребить в себе образ Божий, все же не может прийти?

Вот перед нами один из таких *гордых* — Иван Карамазов. В главе «Бунт» он разворачивает перед Алешей веер своих претензий к Творцу — за мир, созданный Им «в насмешку», за безвинные страдания детей в этом мире, идущие на пополнение «будущей гармонии», которая между тем не стоит слезинки «хотя бы одного <...> замученного ребенка»; рисует «прелестные картинки» младенцев, замученных турками, семилетней девочки, которую нещадно секут родители, мальчика, затравленного собаками на глазах матери. Но вот в его сбивчивой речи возникает образ всеобщего воскресения и милосердного прощенья друг друга, и... он, который только что кричал о невозможности смириться с гармонией, в подножие которой утрамбовано столько безвинных жизней, вдруг отказывается принять полноту

Царствия Божия, где не забыта и не оставлена за смертным порогом ни одна жизнь. «О Алеша, — восклицает он брату, — я не богохульствую! Понимаю же я, какво должно быть сотрясение вселенной, когда все на небе и под землею сольется в один хвалебный глас и все живое и жившее воскликнет: “Прав ты, Господи, ибо открылись пути твои!” Уж когда мать обнимется с мучителем, растерзавшим псами сына ее, и все трое возгласят со слезами: “Прав ты, Господи”, то уж, конечно, настанет венец познания и все объяснится. Но вот тут-то и запятая, этого-то я и не могу принять. И пока я на земле, я спешу взять свои меры» (14; 223). Более того, Иван не просто не соглашается принять всецелую гармонию — он требует наказания для наиболее страшных злодеев, он запрещает матери обниматься с мучителями ее сына и прощать им его смерть: «Если хочет, пусть простит за себя, пусть простит мучителю материнское безмерное страдание свое; но страдания своего растерзанного ребенка она не имеет права простить, не смеет простить мучителя, хотя бы сам ребенок простил их ему!» (14; 223).

Однако, провозгласив этот тезис, гордый герой тут же попадает в самому себе расставленную ловушку: «А если так, если они не смеют простить, где же гармония?» (14; 223). Чем искупить слезы младенца? «Неужто тем, что они будут отомщены? Но зачем мне их отмщение, зачем мне ад для мучителей, что тут ад может поправить, когда те уже замучены? И какая же гармония, если ад: я простить хочу и обнять хочу, я не хочу, чтобы страдали больше» (14; 223).

Итак, как выясняется, Иван на деле хочет — и страстно хочет — гармонии. Недаром же уверяет Алешу, что бунтом нельзя жить. И мучая брата своими круцификсными, злыми вопросами, стремится найти для себя тот абсолютный ответ, который больше не заставлял бы его сомневаться. «Братишка ты мой, не тебя я хочу развратить и сдвинуть с своего устоя, я, может быть, себя хотел бы исцелить тобою, — улынулся вдруг Иван, совсем как маленький кроткий мальчик» (14; 215).

Что же не устраивает Ивана во всеобщей гармонии? Ему отвратителен заранее известный финал жестокой и глупой драмы, участники которой должны страдать долго-долго здесь на земле, чтобы потом воскреснуть, обнять своих мучителей и вознести хвалу Великому Режиссеру. Герой искренне убежден, согласно дурно понятой катехизической букве, что судьбы мира совершенно не зависят от человека, что финальная гармония, так сказать, predetermined and planned. А если так, то тогда зачем весь этот садистский спектакль с выколотыми глазами младенцев и затравленными насмерть детьми? Зачем столько пустых и нелепых жестокостей, коль скоро в финале все равно все обнимутся и воспоют во блаженстве осанну? Однако Иван не понимает одной простой, но, увы, еще очень далеко отстоящей от его сознания вещи: никакая гармония *не запланирована* и то, состоится ли

Царствие Божие, в котором мать обнимется с мучителями ее восьмилетнего сына, или же будет ад для мучителей, а значит *не будет гармонии*, всецело зависит *от каждого человека*, а значит и от него, Ивана, в самой непосредственной степени.

Протестуя против гармонии, которая, на его взгляд, непременно явится с неба, какие бы низости до этого ни происходили в истории, герой стремится оградить собственную свободу. А поскольку свободу благого избрания у него, как ему кажется, отняли — отняли этой самой необходимостью воскреснуть и непременно воспеть осанну, — то он спешит оградить хотя бы свою отрицательную, злую свободу: «Видишь ли, Алеша, ведь, может быть, и действительно так случится, что когда я сам доживу до того момента, али воскресну, чтоб увидеть его, то и сам я, пожалуй, воскликну со всеми, смотря на мать, обнявшуюся с мучителем ее дитяти: “Прав ты, Господи!”, но я не хочу тогда восклицать. Пока еще время, спешу оградить себя, а потому от высшей гармонии совершенно отказываюсь»; «Лучше уж я останусь при неотомщенном страдании моем и неутоленным негодованием моим, *хотя бы я был и неправ*» (14; 223). Но в том-то и дело, что благое разрешение истории — не более чем *потенция*, что помимо этого спасительного разрешения столь же возможен другой, разделяющий, жесткий финал. И буквально каждый человек, в том числе и Иван, бросая свою свободу на ту или иную чашу весов (гармония или ад), определяя, чему он сам отдает предпочтение, «свободе от» или «свободе для», в конечном итоге решает, *какой* именно эсхатологический вариант станет реальностью.

Иванова гордость и, в полном смысле слова, адское упорство на ложном пути во многом проистекают от превратно понятой идеи спасения. И пока не войдет в его ум и сердце сознание того, что человек — соработник Бога в сотворении всецелой гармонии, а не подопытный кролик, над которым издевается в свое удовольствие экспериментатор, засадивший его в клетку под названием «жизнь», он будет метаться в замкнутом круге неразрешимых противоречий, то тоскуя по всецелой гармонии, то с негодованием отвергая ее, то бросая Творцу злые упреки, то создавая поэму о Христе, Спасителе и Воскресителе.

Ту же превратно понятую идею спасения демонстрирует и инквизитор, художественное порождение бунта Ивана. Он искренне убежден, что Христос переоценивает людей, что люди на деле — лишь жалкие и бессильные бунтовщики. Таким, действительно, нечего доверять часть в своем царствии, а надо организовать их в стадо, вести и обманывать всю дорогу. Да, именно в *стадо*, отнюдь не в общество *по типу Троицы*, которое заповедуется в истории, становящейся богочеловеческим делом.

В ответе Достоевскому, писавшемуся *параллельно* «Карамазовым», Федоров, внимательно читавший этот роман по ходу его публикации,

выдвигает свои аргументы против бунта Ивана. Если воскресение и спасение мира, подчеркивает философ, совершается *вне человеческой воли и творческого усилия*, то тогда эта воля, не востребованная на дело благое, начинает обращаться на зло и возникают всевозможные бунты против Творца, во множестве представленные мировой литературой (Манфред, Каин и др.). Начинаются претензии, подобные тем, которые высказывает Алеше Иван, а в его поэме Великий инквизитор — Христу: оба упрекают Бога за то, что люди — «недоделанные пробные существа, созданные в насмешку» (14; 238). «Итак, принимаю и Бога, — торжественно заявляет ученый брат, — и не только с охотой, но, мало того, принимаю и премудрость его, и цель его, нам совершенно уж неизвестные, верую в порядок, в смысл жизни, верую в вечную гармонию, в которой мы будто бы все сольемся, верую в Слово, к которому стремится вселенная и которое само “бе к Богу” и которое есть само Бог, ну и прочее и прочее, и так далее в бесконечность. Слов-то много на этот счет наделано. Кажется, уж я на хорошей дороге — а? Ну так представь же себе, что в окончательном результате я мира этого Божьего — не принимаю и хоть и знаю, что он существует, да не допускаю его вовсе. Я не Бога не принимаю, пойми ты это, я мира, им созданного не принимаю» (14; 214). «Но только философы, — буквально парирует Федоров эти упреки Ивана, — могут думать, что Бог от вечности задумал создать мир ограниченных, смертных существ, и видеть в таком плане премудрость, имманентную Богу, приписывать ей предикат вечности и бесконечности. Лучше было бы философии сознаться в собственной ограниченности, чем Богу приписывать мысль создать ограниченные существа, подчинить существа разумные слепой силе, существа чувствующие отдать на жертву бесчувственному! Лучше бы сознаться человеку, что он ограничен по своей вине, по недеятельности, по несогласию между собою, чем приписывать Богу мысль держать нас в вечной ограниченности! Достаточно одного согласия между людьми, благодаря вражде ограничивающими друг друга, чтобы человечество стало силою. Правда, для философов, не признающих Триединого Бога, раздор есть условие самого существования личностей; для нас же согласие, соединение, есть условие нашей силы — согласие, а не слияние, приводящее к смерти. Без веры в Триединого, как основы мышления и действия, разума и воли, не может быть даже и вопроса о братстве» (I, 96–97).

Если исходить из логики Федорова, то лишь в перспективе трансцендентного воскресения вопрос о свободе решается через признание необходимости гордых, отвергающих *дарованное* им спасение. Для воскрешения же имманентного, в котором принимает участие человек, вопрос о свободе решается здесь, на земле, *до*, а не *после* воскресения и преображения: самим своим участием или неучастием в вос-

кресительном деле люди дают Творцу ответ, с Ним ли они или против него, за гармонию они или за ад. Трудничество во Христе, преображающая работа спасения, с этой точки зрения, становятся высшим актом свободы, свободы благого избрания, свободы соработничества человека с Творцом.

И еще одно соображение в пользу того, что мысль о гордых во аде, — о сатанинском добровольном избрании зла не здесь, на земле (когда каждый стоит перед выбором: или отдать свою благу волю Творцу, или поспешить «взять свои меры», заявив своеволие), но уже *по воскресении*, в преображенном, обоженном универсуме, — в значительной мере искусственна и ходульна. Соображение, кстати, выдвигавшееся и Федоровым, и Соловьевым в его двенадцатой лекции, где он обрушился на догмат о вечных муках. «Когда полнота Божественного содержания будет иметь реальность для человечества, тогда самоутверждение человека не будет иметь для него смысла и тогда всякое существо войдет в целое и будет членом прославленного человечества»¹. В том теле духовном, которое обретает в повоскресном состоянии человек, уже не будет потенции зла, ибо зло является принадлежностью нынешней падшей природы. Злая воля в новом, преображенном, бессмертном естестве невозможна принципиально, как невозможна она для Бога, который абсолютно свободен, но при этом и абсолютно благ.

Иван Карамазов в своей речи к Алеше фактически обнажает эту прямую зависимость нынешнего грешного, самостного устройства души человека от изъянов его физической природы: «Во всяком человеке, конечно, таится зверь, зверь гневливости, зверь сладострастной распалемости от криков истязуемой жертвы, зверь без удержу, спущенного с цепи, *зверь нажитых в разврате болезней, подагр, больных печенок и проч.*» (14; 220; курсив мой. — А.Г.). А вот что по поводу этой зависимости пишет Федоров, не ограничивавший сферу нравственности областью человеческих взаимоотношений, говоривший о глубинной взаимосвязи зла в человеке и зла в смертном, хаотическом, слепом бытии: «Христиане сокрушаются о грехах сего мира, не вникая в условия, делающие зло неизбежным, грозят миру страшным судом, не замечая, что зло и в них самих, этих проповедниках, живет в той же силе, как и во всем мире, ибо при нынешних естественных условиях (а их принято почему-то считать непреодолимыми) нельзя делать добро, не делая этим самым зла» (I, 240).

Именно неразрывная связь воскресения и преображения — преображения целостного естества человека: и духа, и души, и тела — является одним из решающих аргументов за всеобщность спасения.

¹ Цит. по: Носов А.А. Реконструкция 12-го «Чтения по философии религии» В.С.Соловьева // Символ. 1992. № 28. С. 249.

Ведь и в басне о луковке, которая звучит из уст Грушеньки, «злющая-презлющая» баба пинает ногами грешников и в конце концов сама падает в озеро огненное как раз потому, что луковка спасения протягивается ей *до воскресения*. В народной басне рисуется *посмертная* судьба бабы, но никак не *повоскресная* ее судьба. После смерти душа грешника уходит в потусторонний мир такой, какой была она на земле, искаженной, злобной, завистливой, исполненной эгоизма и нелюбви. *Такую* душу, действительно, не вытянуть в рай — нечего об этом даже мечтать. Но совершенно иной может быть судьба бабы *по воскресении*, когда воссияет в ее душе во всей силе и славе тот образ Божий, который топтала она в себе всю свою жизнь. Воссияет и *обличит* ее злые дела не только перед лицом Бога и людей, но и *перед ее собственным* — *преображенным* — *лицом* прежде всего, открывая *реальный* путь к покаянию, а значит и к *раю*. И если мы вспомним Алешино пророческое видение, то поймем, что таких, как эта баба, подавших «только по луковке», «по одной только маленькой луковке» (14; 327), на пиру в Кане Галилейской не счесть, о чем прямо говорит Алеше воскресший Зосима. Однако все они не только никого не пинают ногами в борьбе за место рядом с *Солнцем-Христом*, но радостно делят друг с другом трапезу любви.

Вернемся, однако, к Ивану. В «Братьях Карамазовых» именно он, несмотря на свое отчаянное бунтарство, прямо выражает чаяние всеобщности спасения. Более того, во всеобщности спасения видит необходимое нравственное условие благобытия: «И какая же гармония, если ад: я простить хочу и обнять хочу, я не хочу, чтобы страдали больше» (14; 223). Именно Иван, предваряя свою поэму, упоминает изображенное в начале романа Гюго «Собор Парижской богородицы» «назидательное и даровое представление народу под названием» «Милосердный суд пресвятой и всемилостивой девы Марии» (14; 225). И именно Иван пересказывает затем греческий апокриф «Хождение Богородицы по мукам», в котором звучит все та же упорная, неиссякаемая надежда на разрушение ада: «Богородица посещает ад, и руководит ее “по мукам” архангел Михаил. Она видит грешников и мучения их. Там есть, между прочим, один презанимательный разряд грешников в горящем озере: которые из них погружаются в это озеро так, что уж и выплыть более не могут, то “тех уже забывает Бог” — выражение чрезвычайной глубины и силы. И вот, пораженная и плачущая Богородица падает пред престолом Божиим и просит всем во аде помилования, всем, которых она видела там, без различия. Разговор ее с Богом колоссально интересен. Она умоляет, она не отходит, и когда Бог указывает ей на пригвожденные руки и ноги ее Сына и спрашивает: как я прощу его мучителей, — то она велит всем святым, всем мученикам, всем ангелам и архангелам пасть вместе с нею и молить о помиловании всех без разбора» (14; 225).

Заметим, что Иван в своем рассказе особенно отмечает тех грешников, которых, по выражению апокрифа, «забывает Бог», т.е. не имеющих уже никакого шанса на Его милосердие, на возможное избавление от вечных мучений. Он говорит об этих несчастных: «презанимательный разряд грешников», как говорил ранее: «Но вот, однако, одна меня сильно заинтересовавшая картинка» (14; 217) про младенца, которого турок расстреливает на глазах матери, или «картинки прелестные» (14; 220) — про детей, истязаемых родителями, или картинка «очень уж характерная» (14; 221) — про затравленного псами ребенка, но в его словах нет никакого садизма. Иван совсем не любит, за иронией здесь прячется ужас. Он, гордый, просто *боится* выдать Алеше, что эти картинки его на самом деле невыносимо терзают, что от них его сердце исходит кровью, что ему, действительно, бесконечно жаль грешников, не имеющих силы выплыть из озера огненного и уходящих в адскую его глубь на вековую погибель уже без всякой надежды.

И тут же в своей поэме Иван выдвигает *вселюбящий* и *всепрощающий* образ Христа как главный и непреложный аргумент против того, что Господь может кого-то забыть и отвергнуть. Даже великого инквизитора, открыто пошедшего против Него и бросающего Ему в лицо: «Мы не с тобой, а с *ним*» (14; 236), Спаситель не клеймит, не обличает, а «тихо целует в его бескровные девяностолетние уста» (14; 239), вызывая сильнейшее, хотя и мгновенное, нравственное сотрясение в душе сурового старика. Это нравственное сотрясение от Христова жеста любви тут же заставляет инквизитора переменить участь Пленника — только что заключивший свою речь непререкаемым: «Завтра сожгу тебя. Dixi» он отворяет дверь и «выпускает Его на “темные стогны града”» (14; 237, 239).

В романе поцелуй Христа повторяется в поцелуе Алеши: «Я, брат, уезжая, думал, что имею на всем свете хоть тебя, — с неожиданным чувством проговорил вдруг Иван, — а теперь вижу, что и в твоём сердце мне нет места, мой милый отшельник. От формулы “все позволено” я не отрекусь, ну и что же, за это ты от меня отречься, да, да?»

Алеша встал, подошел к нему и молча тихо поцеловал его в губы» (14; 240).

Казалось бы, герой своим круцификсным вопросом вновь провоцирует брата — как недавно провоцировал его рассказом о генерале, затравившем ребенка собаками. Однако это так лишь на поверхностный взгляд. Если в первом случае Иван буквально тащил из незлобивого Алеши жесткий, но справедливый приговор: «Ну... что же его? Расстрелять? Для удовлетворения нравственного чувства расстрелять? Говори, Алешка! — Расстрелять! — тихо проговорил Алеша, с бледною, перекосившеюся какою-то улыбкой подняв взор на брата» (14; 221), то

теперь по-настоящему *страшится* услышать слово *справедливого возмездия*, ибо с этим словом для него, как и для грешников, которых забывает Бог, не останется уже никакой надежды. И когда в ответ на открытое признание в богоборчестве Алеша, подобно Спасителю из поэмы Ивана, обращает к брату жест милосердия и любви, он этот жест любви не просто принимает, а принимает с восторгом. И это совсем не тот злой и лукавый восторг, с которым встретил Иван Алешино «Расстрелять!», а другой — радостный и искренний, прямодушный восторг, отчасти соприродный *высшему восторгу* Дмитрия, начинающего свой гимн Творцу, и Алеши, созерцающего видение Каны Галилейской.

Излагаемый Иваном православный апокриф «Хождение Богородицы по мукам» служит своеобразным введением в поэму о Христе и великом инквизиторе. Время и место действия — XVI век, Европа, а в ней Испания, оплот католичества: «Действие у меня в Испании, в Севилье, в самое страшное время инквизиции, когда во славу Божию в стране ежедневно горели костры и

В великолепных автодафе
Сжигали злых еретиков» (14; 226).

По поводу антикатолической направленности главы «Великий инквизитор» написано много. Равно как и о том, что полемика с католицизмом — одна из линий постановки писателем вопроса об истинной вере, сквозного и главного вопроса «Братьев Карамазовых», стоящего в центре трех идущих друг за другом книг: «Рго и contra», «Русский инок» и «Алеша». По Достоевскому, именно с римской церкви, соблазнившейся «светской властью», языческой идеей «земного царствия», основавшей свою веру на «чуде, тайне и авторитете», сковавшей свободу личности, началось уклонение западного человечества от христианского идеала «нового неба и новой земли», свободного единения людей в Боге. И книга «Русский инок», и глава «Тлетворный дух», осуждающая ту веру, которая жаждет лишь чуда¹, и видение Каны Галилейской, явившее Алеше образ преображенного, испупленного от зла мира, действительно, представляют, «не прямо», «опять-таки не по пунктам, а, так сказать, в художественной картине» «нечто прямо противоположное» (30(I); 122) тому *credo*, которое, по мысли писателя, вознесло на своих знаменах римское католичество.

В.Пуцкович, которому Достоевский лично разъяснял смысл поэмы о Великом инквизиторе, передавал его слова так: «она — против католичества и папства, и именно самого ужасного периода католичества, т.е. инквизиционного его периода, имевшего столь ужасное действие на христианство и все человечество. Он прямо говорил, что

¹ В черновиках книги «Русский инок» есть знаменательные слова: «Дети, не ищите чудес, чудом веру убьете» (15; 245).

в инквизиционном католичестве действовали не Христос и даже не папы, а “просто злой дух, бес, черт”...»¹.

Что же вызывало такое резкое неприятие Достоевским «инквизиционного католичества»? Почему он не просто выводил этот период западной церкви за пределы христианства, но и объявлял его антихристианским, служившим не «вящей славе Господней», а торжеству «злого духа», «духа самоуничтожения и небытия»?

Вернемся к уже частично цитировавшимся выше фрагментам из записной тетради 1880–1881 гг., где писатель отвечает К.Д.Кавелину, поместившему в № 11 «Вестника Европы» за 1880 г. открытое письмо Достоевскому по поводу его полемики с Градовским: «Сожигающего еретиков я не могу признать нравственным человеком, ибо не признаю ваш тезис, что нравственность есть согласие с внутренними убеждениями. Это лишь *честность* (русский язык богат), но не нравственность. Нравственный образец и идеал есть у меня, дан, Христос. Спрашиваю: сжег ли бы Он еретиков — нет. Ну так значит сжигание еретиков есть поступок безнравственный» (27; 56). И далее уже прямо по адресу героя поэмы Ивана: «Инквизитор уж тем одним безнравственен, что в сердце его, в совести его могла ужиться идея о необходимости сожигать людей» (27; 56).

Да, именно этот огонь инквизиции, аналог будущего *адского* пламени, эта жесткая селекция человечества на чистых и нечистых еще здесь, на земле, этот суд человеческий, дерзающий определять *окончательную судьбу* личности, ее спасение или погибель, и вызывал отвращенье писателя. И в поэме Ивана Христос, сходящий к людям в порыве сострадания и любви («Это было движение любви» (15; 232) — записывает Достоевский в подготовительных материалах к роману), благословляющий свой народ, являющий ему Свое милосердие, — воплощенное свидетельство *лжи* инквизитора, по воле которого по всей Испании пылают костры и Именем Господним сеется смерть и наполняется ад к вящему злорадству метафизического его владыки. Христос, в сердце Которого горит «солнце любви» и всепрощения, выступает против того «террора ада», о котором как о неотъемлемой принадлежности католического религиозного сознания позднее будет писать Федоров в «Вопросе о братстве...»: «Католицизм есть религия ужаса, а управление ею — терроризм. Причиной воскресения там является не любовь, восстанавливающая 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

¹ Пуцыкович В. О Ф.М.Достоевском (Из воспоминаний о нем) // Новое время. 1902. 16(29) января.

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 чистилища, ада, рая, если они не были выражением папского могущества, изображением того, что могли дать, и в особенности того, от чего могли избавить папы, эти мнимые преемники Петра и истинные преемники древних императоров? И к чему они могли служить, как не к усилению этой власти, рядом с возрастанием которой шло и развитие этих изображений? Хотя они имели и другую цель, но могли служить только к этому. Между тем в первые времена христианства изображения имели совершенно иной, противоположный характер, каковы: видение Карпа, которого Христос упрекал за то, что тот принимал участие в отправлении грешников в ад; видение Христины, которая не задумывается променять райское житье, где она видела бы мучение грешников, на земную жизнь, где она может молиться за них... 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).

Федоров писал эти строки в том самом сочинении, которое выросло из ответа Достоевскому. И представлял здесь два отношения к проблеме спасения: католическое, немилосердное, разделяющее, и подлинно христианское, православное, уповающее на прощение всех. Но те же два *противоположных* сотериологических отношения представлены в главе «Великий инквизитор» византийским апокрифом «Хождение Богородицы по мукам» и поэмой о Великом инквизиторе.

Так что спор католичества и православия в «Братьях Карамазовых» — это еще и спор о всеобщности или невсеобщности спасения, об утверждении или отрицании адских мук. Да, картины мучений грешников нарисованы в «Хождении...» «со смелостью не ниже дантовских» (14; 225), но их смысл совершенно другой, нежели в поэме великого итальянца. Здесь звучит настоятельное требование упразднения ада. Исполненное любви и сострадания православное сердце стремится сделать все, чтобы прекратились мучения грешных братьев по человечеству, чтобы и они вкусили блаженства Царствия Божия, чтобы во всем мироздании воцарилась та «радость новая, великая», которая является Алеше в видении Каны Галилейской.

Говоря о «неверующих», которые пестуют надежду на то, что «со временем будет создан научный ад», Федоров имеет в виду Э. Ренана. В «Философских диалогах и отрывках» (1876) тот писал буквально следующее: «Итак, я вызываю иногда ужасную мечту о том, что авто-

ритет сможет прекрасно когда-нибудь иметь в своем распоряжении ад, но не ад средневековья, в существовании которого нельзя было бы убедиться, но ад настоящий»¹. Французский философ видел усовершенствованный «научный» ад принадлежностью идеального общества будущего, которое, будучи секулярным по сути, тем не менее строилось бы по католическому образцу: «аристократия ума», «непогрешимое папство» должны были использовать этот ад в качестве действенного инструмента к тому, чтобы держать в абсолютном повиновении огромные массы людей.

Достоевский был знаком с этой книгой Ренана. Отчасти именно ее имеет он в виду в письме Петерсону, очерчивая ренановский вариант трактовки воскресения предков. Соответственно можно предположить, что среди источников поэмы Ивана было и сочинение Ренана, мыслителя, отвергнувшего Божественную природу Христа и Его воскресение, но при этом представлявшего в ужасных мечтах рукотворный, человеческий ад, что и от ренановской утопии тоже шел образ великого инквизитора, мечтающего, как раздробленное стадо слабосильных существ «вновь соберется и вновь покорится, и уже раз навсегда» (14; 236) своим знающим и могучим водителям, а пока приводящего это стадо к покорности через пламя костров инквизиции.

«Террору ада», о котором так ярко пишет Федоров в «Вопросе о братстве...», из всех персонажей романа «Братья Карамазовы» более всего подвержен старик Федор Павлович. Из первого же его разговора с Алешей выясняется: он, злой шут и бесстыдник, беспокоится о том, будет ли хоть один человек на земле, который за него, грешного, вознесет Богу молитву, а главное — все думает и думает о том воздаянии, что ожидает его на том свете. «Видишь ли: я об этом, как ни глуп, а все думаю, все думаю, изредка, разумеется, не все же ведь. Ведь невозможно же, думаю, чтобы черти меня крючьями позабыли стащить к себе, когда я помру. Ну вот и думаю: крючья? А откуда они у них? Из чего? Железные? Где же их куют? Фабрика, что ли, у них какая там есть? Ведь там в монастыре иноки, наверно, полагают, что в аде, например, есть потолок. А я вот готов поверить в ад только чтобы без потолка; выходит оно как будто деликатнее, просвещеннее, лютерански то есть. А в сущности ведь не все ли равно: с потолком или без потолка? Ведь вот вопрос-то проклятый в чем заключается! Ну а коли нет потолка, стало быть нет и крючьев. А коли нет крючьев, стало быть, и все побоку, значит, опять невероятно: кто же меня тогда крючьями-то потащит, потому что если уж меня не потащат, то что ж тогда будет, где же правда на свете? Il faudrait les inventer², эти крю-

¹ Ренан Э. Собр. соч. Т. 5. Киев, 1902. С. 162.

² Их следовало бы выдумать (франц.).

чья, для меня нарочно, для меня одного, потому что если бы ты знал, Алеша, какой я срамник!..» (14; 23–24).

Рисуемая Федором Павловичем картинка адских мучений: черти крючьями тащат грешника в ад — как будто сошла, как ожившая поучительная деталь, с западной стены какой-нибудь церкви. В его сознании она явно засела весьма глубоко. Отцу Карамазову, столько уже нагрешившему в жизни, совершенно очевидно, что, согласно катехизису, которому его когда-то учили, никакого райского блаженства ему не видать как своих ушей, а если что и ждет его на том свете, то крючья, сковородки, кипящая смола и озеро огненное. Перспектива, надо сказать, не слишком заманчивая. Вот и торопится он в свою волю пожить-понаслаждаться, хоть на краткий срок, а вкусить земного блаженства — пусть скудного, непрочного, преходящего, блекнувшего в сравнении с небесным блаженством Царствия Божия, но для него вполне реального и доступного, в отличие от наглухо затворенных врат рая. Он как путник в восточной притче, в свое время помянутой Толстым в его «Исповеди», жадно лижет мед, висая над пропастью и цепляясь за ветви дерева, корни которого неумолимо точат две мыши.

Впрочем, Федор Павлович не только кутит и наслаждается. Он еще безобразничает и кривляется сверх всякой меры. «Ваше преподобие! Вы видите пред собою шута, шута воистину!» (14; 38) — восклицает он, едва вступив в келью старца Зосимы. А потом следует и анекдот про философа Дидерота, вострепетавшего перед митрополитом Платоном, к которому он «спорить о Боге приходил» («как был, так и в ноги: “Верую, кричит, и крещенье принимаю”») — 14; 39), и вопрос «о каком-то святом чудотворце», которому голову-то отрубили, а тот «встал, поднял свою голову и “любезно ее лобызаше”» (14; 42), и дебоширство на обеде у игумена с рассказом про воскресшего из мертвых фон-Зона. Однако глубинная причина отвратительного и злого кривляния старшего Карамазова — не самодурство, а стыд и отчаяние. Он как бы навеки уже отторгнут от будущей райской жизни, окончательно и бесповоротно заклеямен еще на земле: грязный шут, развратник и ничего более. И это ядовитое, разъедающее душу сознание провоцирует его на все новые и новые выходки, да погаже, да попротивнее. «Именно мне все так и кажется, когда я к людям вхожу, что я подлее всех и что меня все за шута принимают, — признается он старцу Зосиме, — так вот “давай же я и в самом деле сыграю шута, не боюсь ваших мнений. Потому что все вы до единого подлее меня!” Вот потому я и шут, от стыда шут, старец великий, от стыда. От мнительности одной и буянню. Ведь если б я только был уверен, когда вхожу, что все меня за милейшего и умнейшего человека сейчас же примут, — Господи! Какой бы я тогда был добрый человек!» (14; 41).

От глубинного и абсолютного отчаяния в спасении развратничает и безобразит старик Карамазов. Гедонизм и хулиганство — таковы, по Достоевскому, душевные реакции на неотвратимость суда и вечно-го ада, встающие рядом с тем богоборчеством, которое представляет писатель в образах Ивана и инквизитора.

И еще одну важную мысль стремится донести до нас Достоевский. Идея невсеобщности спасения ведет не только к искажению христианского учения о Боге и человеке, но и зачастую толкает человечество на ложные пути в истории. Вспомним, ведь именно тем, что Христос якобы приходил только к избранным, обрекая остальных, слабых и бессильных бунтовщиков, окончательной и вечной погибели, оправдывает инквизитор свою Вавилонскую башню, свой союз с «умным духом», заключаемый во имя того, чтобы хотя бы здесь, на земле, создать рай для всех, неважно, что за гробом ожидает их только смерть — все-таки это лишь смерть, а не вечные муки. «Ибо если б и было что на том свете, то уж, конечно, не для таких, как они. Говорят и пророчествуют, что ты придешь и вновь победишь, придешь со своими избранниками, со своими гордыми и могучими, но мы скажем, что они спасли лишь самих себя, а мы спасли всех» (14; 236).

Но вернемся к Федору Павловичу. При всем своем паническом страхе ада, он в то же время слишком хорошо сознает, что такому, как он, нельзя оказаться в будущей жизни без наказания. Потому-то и говорит, что специально для него нужно выдумать крючья. Потому-то и требует для себя материального, осязательного мучения, а не одних каких-то там «теней крючьев». Герой обосновывает ад, так сказать, с нравственной точки зрения: уж ежели и на такого, как он, в будущем мире не найдется управы, то тогда где же справедливость Господня? В отличие от своего среднего сына Ивана, требующего наказания *для других*, виновников детских страданий, Федор Павлович требует наказания прежде всего *для себя*. И это требование ада именно для себя, в наказанье себе выдает его живую, хоть и крайне затертую, замутненную совесть, тот образ Божий, который даже в таком жалком и злом человечке никак погибнуть не может и должен быть очищен и омыт в реке жизни.

Ну а если вспомнить, что в пространстве великого пятикнижия все со всем соотносится и перекликается, то возможность спасения Федора Павловича утверждается уже в «Преступлении и наказании». В своей исповеди Мармеладов приводит воображаемые слова Спасителя, рекущего премудрым и разумным, что возмущаются Его милосердию («Господи! почто сих приемлещи?»), как возмущались работники виноградника, почему же они, работавшие целый день, получили одну плату с теми, кто пришел лишь в одиннадцатый час: «Потому их приемлю, премудрые, потому приемлю, разумные, что ни единый из сих сам не считал себя достойным сего...» (6; 21). Так обстоит дело

и с Федором Павловичем. Он не гордится, не превозносится, он не смеет и думать о том, что может быть прощен и введен в Царство Небесное. И в этом *смирении* недостойного — первый шаг к его *прощению* в вечности, к его будущему просветленному, обоженному естеству, в котором уже не будет *почвы* для бесчинства и шутовства.

В ответ на тираду о крючьях Алеша разуверяет отца. «Да, там нет крючьев» (14; 24), — тихо говорит он ему, протягивая нить к будущему «рассуждению мистическому» «об аде и адском огне», которым завершается рукопись бесед и поучений Зосимы:

«Отцы и учителя, мысля: “Что есть ад?” Рассуждаю так: “Страдание о том, что нельзя уже более любить”. Раз, только раз, дано было ему мгновение любви деятельной, *живой*, а для того дана была земная жизнь, а с нею времена и сроки, и что же: отвергло сие счастливое существо дар бесценный, не оценило его, не возлюбило, взглянуло насмешливо и осталось бесчувственным. Таковой, уже отшедший с земли, видит и лоно Авраамово и беседует с Авраамом, как в притче о богатом и Лазаре нам указано, и рай созерцает, и ко Господу восходить может, но именно тем-то и мучается, что ко Господу взойдет он, не любивший, соприкоснется с любившими любовью их пренебрегший. Ибо зрит ясно и говорит себе уже сам: “Ныне уже знание имею и хоть возжаждал любить, но уже подвига не будет в любви моей, не будет и жертвы, ибо кончена жизнь земная и не придет Авраам хоть каплею воды живой (то есть вновь даром земной жизни, прежней и деятельной) прохладить пламень жажды любви духовной, которою пламенею теперь, на земле ее пренебрегши; нет уже жизни, и времени более не будет! Хотя бы и жизнь свою рад был отдать за других, но уже нельзя, ибо прошла та жизнь, которую возможно было в жертву любви принести, и теперь бездна между тою жизнью и сим бытием”. Говорят о пламени адском материальном: не исследую тайну сию и страшусь, но мысля, что если б и был пламень материальный, то воистину обрадовались бы ему, ибо, мечтаю так, в мучении материальном хоть на миг позабылась бы ими страшнейшая сего мука духовная» (14; 292–293).

Такая трактовка адских мук — не как физических, материальных мучений, а как мучений прежде всего нравственных, как страданий за грех, совершенный в земной жизни, покаяния в том, что эта жизнь, данная для любви и служения, была истрачена пусто и суетно, а «великими грешниками» — смертно и страшно, связывает Достоевского с той традицией толкования ада, которая была выражена свт. Григорием Нисским в его сочинении «О душе и воскресении». Ад понимался святителем как более или менее длительный процесс «врачевания душ умерших грешников от скверн порока»¹. Воскресшие в «теле

¹ *Митр. Макарий (Оксиюк)*. Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999. С. 372.

духовном», в новой преображенной природе, избавленной от смерти и слепоты, обретают вместе с нею и новый, Божеский уровень сознания и понимания бытия, и на этом новом уровне сознания и нравственного чувства во всей глубине переживают раскаяние в том зле, которое умножали они на земле. «По большому или меньшему количеству вещества (греха. — А.Г.) возгорится мучительный оный пламень на время, пока будет питающее его»¹, — утверждает отец Церкви. На время — не на веки веков. Когда же в покаянном огне каждого сердца сгорит грех, одержавший его в земной жизни, то ничто уже не будет препятствовать воссоединению всех в Царствии Божиим, соединению друг с другом и со Творцом.

И Зосима, говоря о муке духовной, которая, по его убеждению, стократ мучительнее и страшнее, чем «пламень материальный»², выражает упование на то, что адское страдание не будет вечным. Грешники, любовно призываемые праведными из рая и паче мучимые этой любовью, ибо она возбуждает в них «еще сильнее пламень жажды ответной, деятельной и благодарной любви, которая уже невозможна» (14; 293), в конце концов сподобляются облегчения мук. «В робости сердца моего мыслю, однако же, что самое сознание сей невозможности послужило бы им наконец и к облегчению, ибо, приняв любовь праведных с невозможностью воздать за нее, в покорности сей и в действии смирения сего, обрящут наконец как бы некий образ той деятельной любви, которую пренебрегли на земле, и как бы некое действие с нею сходное... Сожалею, братья и други мои, что не умею сказать сего ясно» (14; 293). Зосима здесь останавливается, но его упование на прощение пребывающих в адском огне обретает реальность в видении Алеши Карамазова — на пире в Кане Галилейской, где льется «вино радости новой, великой», где нет отверженных, нет осужденных: это то состояние всецелого рая, когда и недостойные, очищенные мукой духовной, входят в радость Господа своего, присоединяются к общему ликованию.

Как мы помним, Федор Павлович Карамазов, страшющийся ада, и разрешает-то Алеше пойти в монастырь, потому что надеется, что его «кроткому мальчику» откроется правда, закрытая для него, старого сладострастника: «Ступай, доберись там до правды, да и приди рассказать: все же идти на тот свет будет легче, коли наверно знаешь, что там такое» (14; 24). По слову родителя все в конечном итоге и происходит. Алеше действительно открывается в монастыре тайна Божественной вечности. И возвращается он в мир после видения Каны Гали-

¹ Цит. по: Семенова С.Г. *Философ будущего века*: Николай Федоров. С. 225.

² Убеждение, выжитое самим Достоевским, обретенное писателем еще в каторге: «нравственные лишения тяжелее всех мук физических» (4; 55).

лейской «твердым на всю жизнь бойцом» (14; 328), чтобы нести миру благовестие Царствия Божия, воскресенной полноты бытия, часть в котором имеют все, в том числе и его грешный отец.

В каком-то смысле откровение, обретаемое Алешей, даже превосходит проповедь его духовного учителя старца Зосимы. Зосима не дерзает *договорить* слово о всеобщем прощении, допускает существование гордых в аду, а значит все же признает ад, хотя и редуцируя его до минимума. Алеша, его духовный сын и преемник¹, обретающий понимание, что жить надо не только «для бессмертия», но и для конечного воскресения мертвых, и не только жить, но и всецело содействовать приближению этого великого часа, провидит спасение всех, ту радость будущей встречи всех со всеми и каждого с каждым, о которой, как о неопровержимом доказательстве благодати Божией писал Федоров в ответе Достоевскому: «а что это воля благая, будет понятно, если мы захотим только представить себе великую радость воскрешающих и воскресающих, в которой заключается и благо, и истина, и прекрасное в их полном единстве и совершенстве» (I, 136).

Достоевский тонко показывает в романе, насколько представление человека о Боге и Царствии Божием, о смерти и воскресении, о рае и аде зависит от высоты его религиозного сознания. Так у Федора Павловича Карамазова, верующего по катехизису и злобно скрежещущего на ближних, в аду вполне материальные крючья, в то время как старец Зосима, учащий о любви ко всему созданию Божию, говорит именно о духовных мучениях, в чем с ним согласен Алеша, прямо уповающий на конечное всеспасение. А вот отец Ферапонт, любимый персонаж Константина Леонтьева, «отшельник и строгий постник», проповедник вящего страха Божия², «мало до людей касающийся»³ и не питающий к ним особой любви⁴, в отличие от лучащегося любовью Зосимы, верует в ад со всеми, так сказать, материальными, физиологическими его подробностями — недаром повсюду видит чер-

¹ «Мыслию о тебе так: изыдешь из стен сих, а в миру пребудешь как инок. Много будешь иметь противников, но и самые враги твои будут любить тебя. Много несчастий принесет тебе жизнь, но ими-то ты и счастлив будешь, и жизнь благословишь, и других благословить заставишь — что важнее всего» (14; 259).

² «Бывает в ночи. Видишь сии два сука? В ночи же и се Христос руке ко мне простирает и руками теми ищет меня, явно вижу и трепещу. Страшно, о страшно!» (14; 154).

³ Леонтьев К.Н. О всемирной любви // Леонтьев К.Н. Собр. соч. Т. 8. С. 187.

⁴ «Я-то от их хлеба уйду, не нуждаясь в нем вовсе, хотя бы и в лес, и там груздем проживу или ягодой, а они здесь не уйдут от своего хлеба, стало быть, черту связаны» (14; 153).

тей в самом что ни на есть реальном обличье. «Я к игумену прошлого года во Святую Пятидесятницу восходил, а с тех пор и не был. Видел, у которого на персях сидит, под рясу прячется, токмо рожки выглядывают; у которого из кармана высматривает, глаза быстрые, меня-то боится; у которого во чреве поселился, в самом нечистом брюхе его, а у некоего так на шее висит, уцепился, так и носит, а его не видит. <...> Как стал от игумена выходить, смотрю — один за дверь от меня прячется, да матерой такой, аршина в полтора али больше росту, хвостище же толстый, бурый, длинный, да концом хвоста в щель дверную и попади, а я не будь глуп, дверь-то вдруг и прихлопнул, да хвост-то ему и защебил» (14; 153), — говорит он обдорскому монашку, «иноку шныряющему и проворному», который и сам «в прямом смысле душевно и с удовольствием» (14; 155) готов поверить защемленному чертову хвосту. Явившись по смерти Зосимы в монастырь и обличая усопшего за неправую веру, Ферапонт особенно подчеркивает его неверие в материальность нечистой силы: «Покойник, святой-то ваш <...> чертей отвергал. Пурганцу от чертей давал» (14; 303).

Однако Достоевский по ходу романа разрушает правоту Ферапонта. Вот перед нами черт, беседующий с Иваном, — черт, который является перед героем, казалось бы, вполне в материальном, осязаемом виде: коричневый пиджак, клетчатые панталоны, борода клинышком. Он и ведет себя так, как будто абсолютно реален: рассаживается на диване, болтает без умолку, жалуется на ревматизм, рассказывает про то, как у него вся правая сторона отнялась, так что всех светил медицины пришлось обойти и т.д. и т.п. А еще всячески подчеркивает оригинальность и, так сказать, *первичность* своих чувств и суждений. Однако на протяжении всей сцены писатель не устает создавать впечатление, что черт не имеет самостоятельного материального существования, что он *не оригинален*, изначально *вторичен*; даже в своих речах этот «жалкий черт» — лишь низшее «я» Ивана, проявление самых подлых, смешных, пошлых сторон его личности, то, чего герой стыдится и от чего хотел бы в секулярном смысле — избавиться, в религиозном смысле — спастись¹. Достоевский хорошо понимает: признать материальное существование черта значит признать бытийственность зла; признать бытийственность зла значит признать онтологию ада; признать же онтологию ада — пещера ада и озеро огненное, крючья, сковородки, расплавленное олово и прочие атрибуты дьявольской кухни — значит признать неполноту преобразования, значит согласиться на то, что бытие переходит в благобытие не целиком, а частично, что остается в нем та область, куда не проникает и никог-

¹ «Ты ложь, ты болезнь моя, ты призрак. <...> Ты моя галлюцинация. Ты воплощение меня самого, только одной, впрочем, моей стороны... моих мыслей и чувств, только самых гадких и глупых» (15; 72).

да не проникнет нетварный Божественный свет, что будет нечто в материи, неподвластное действию силы Божией, а такое признание равновелико отрицанию всеблагости и всемогущества Божия и в конечном счете отрицанию Бога.

Заметим, что именно черт, самое сильное и *неосуществимое* желание которого — «воплотиться, но чтоб уж окончательно, безвозвратно, в какую-нибудь толстую семипудовую купчиху» (14; 74), трагедизирует догмат о вечных мучениях, иронически снижает его, подобно тому, как снижает и романтическое представление Ивана о «страшном и умном духе», коим тот как бы подтверждал свое право на высокую гордость, на манфредовскую позу по отношению к Богу и бытию: «Воистину ты злишься на меня за то, что я не явился тебе как-нибудь в красном сиянии, “гремя и блистая”, с опаленными крыльями, а предстал в таком скромном виде. Ты оскорблен, во-первых, в эстетических чувствах твоих, а во-вторых, в гордости: как, дескать, к такому великому человеку мог войти такой пошлый черт?» (15; 81). Вот и на вопрос Ивана: «А какие муки у вас на том свете, кроме-то квадриллиона?», заданный «с каким-то странным оживлением» (чувствует кошка, чье мясо съела), черт выпаливает с изумительным простодушием: «Какие муки? Ах, и не спрашивай: прежде было и так и сяк, а ныне все больше нравственные пошлы, “угрызения совести” и весь этот вздор. Это тоже от вас завелось, от “смягчения ваших нравов”. Ну и кто же выиграл, выиграли одни бессовестные, потому что ж ему за угрызения совести, когда и совести-то нет вовсе. Зато пострадали люди порядочные, у которых еще оставалась совесть и честь. То-то вот реформы-то на неприготовленную-то почву, да еще списанные с чужих учреждений, — один только вред! Древний огонек-то лучше бы» (15; 78). Черт здесь ставит адские мучения в прямую зависимость от представлений о них человека: хочется ему здесь, на земле, чтобы там, в вечности, были для его ближних крючья, — пожалуйста, хочется духовных мук — будут и духовные муки. Кстати, парафразирует он здесь никого иного, как Федора Павловича, рассуждающего о том, есть ли в аде потолок, и ставящего решение этого вопроса тоже в некотором смысле в зависимость от человеческой воли: «Ведь там в монастыре иноки, наверно, полагают, что в аде, например, есть потолок. А я вот готов поверить в ад только чтобы без потолка; выходит оно как будто деликатнее, просвещеннее, по-лютерански то есть» (14; 23). Но Федор Павлович, в отличие от черта, тонко издевающегося над Иваном, вполне серьезен: «А в сущности ведь не все ли равно: с потолком или без потолка? Ведь вот вопрос-то проклятый в чем заключается» (14; 23).

Достоевский часто доверяет свои заветные понимания не только просветленным, святым персонажам — Алеше, Зосиме, Макару, Сонечке Мармеладовой, но и «великому грешнику», Шатову, Ставроги-

ну, Версильову, Ивану Карамазову, колеблющимся между верой и неверием, склоняющимся то в ту, то в другую сторону, а порой и героям закоренело-подпольным, искаженным, безверным: парадоксалисту, Ипполиту, Кириллову, герою «Кроткой»... И как Иван, несмотря на все свое богоборчество, оказывается способен явить в своей поэме подлинный образ Христа Воскресителя, так и слово Федора Павловича Карамазова о потолке: «А в сущности ведь не все ли равно: с потолком или без потолка?» выводит проблему адских мучений к проблеме апокатастасиса. Какая, действительно, разница, есть ли в аде потолок или нет потолка, физические ли там муки или духовные, если эти муки вечны и неизбываемы? Главное — не в обличье самих этих мук, главное в том, чтобы они в конце концов кончились. Вот и Иван готов, как сочиненный им «мыслитель и философ», который «все отвергал, законы, совесть, веру», «пройти во мраке квадриллион километров» (15; 78), лишь бы ему потом отворилась райская дверь и было все прощено.

И наконец, последнее. Если попытаться хотя бы самым общим, предварительным образом классифицировать случаи употребления Достоевским слова «ад», то самую большую колонку займут цитаты, в которых оно употребляется не в прямом, религиозном, значении, а в переносном смысле, метафорически. Вот Версильов, по версии Крафта, внушает «фанатизированной» им дочери генерала Ахмакова, что Катерина Николаевна в него, Версильова, влюблена, и намекает на то и мужу «неверной» жены. «Разумеется, в семействе начался целый ад» (13; 58). А вот Марья Александровна в «Дядюшкином сне» кричит князю: «...если уж ваша Наталья Дмитриевна бесподобная женщина, так уж я и не знаю, что после этого! Но после этого вы совершенно не знаете здешнего общества, совершенно не знаете! Ведь это только одна выставка своих небывалых достоинств, своих благородных чувств, одна комедия, одна наружная золотая кора. Приподымите эту кору, и вы увидите целый ад под цветами, целое осиное гнездо, где вас съедят и косточек не оставят!» (2; 341). А вот впечатления героя «Записок из мертвого дома», когда он первый раз входит в острог: кругом «народ угрюмый, завистливый, страшно тщеславный, хвастливый, обидчивый и в высшей степени формалист. <...> Вообще тщеславие, наружность были на первом плане. Большинство было развращено и страшно исподлилось. Сплетни и пересуды были непрерывные: это был ад, тьма кромешная» (4; 12). А вот Иван Ильич из «Скверного анекдота»: «Восемь дней он не выходил из дому и не являлся в должность. Он был болен, мучительно болен, но более нравственно, чем физически. В эти восемь дней он выжил целый ад, и должно быть, они зачлись ему на том свете» (5; 43).

Но чем более вдумываешься в эти примеры, тем отчетливее понимаешь, что для Достоевского здесь нет никакой метафоры. Само бы-

тие человека в этом мире уже есть ад, ад буквальный. Стоя на противобожеских, падших путях, мир сам себя ввергает в геенну огненную — розни, зависти, братоубийства. И человек, находясь в этом мире, испытывает муки не менее страшные и невыносимые, чем муки грешников в аду, созданном мстительным воображением дурных христиан. Федорову было дано такое же понимание. «И в самом деле путем самоосуждения и критики открывается, что место, лишенное света, т.е. ад, и есть весь мир, природа как слепая сила, и в особенности мы сами, несмотря, и даже тем больше, чем просвещеннее мы себя считаем; потому что при настоящем состоянии, когда люди больше всего заботятся быть непроницаемыми для других, когда и слово и гласность чаще употребляются, чтобы обморочить, когда души самых близких людей — потемки друг для друга, когда состояние всеобщей борьбы делает такую скрытность даже необходимостью, о каком просвещении можно говорить при этом?..» (I, 273), — пишет он в ответе на письмо Достоевского. А далее намечает путь преодоления ада. И первый шаг на этом пути полагает в глубоком, сокрушающем покаянии, в самоосуждении, в «страшном суде» человека над собой, над своими мыслями, делами, поступками. Нужно сознать, как чудовишно искажен в нас образ Божий, как далеко отошли мы от Бога, забыв, для чего пришли в этот мир, для чего Господь дал нам во владение землю. «Глубина самоосуждения делает страшный суд из трансцендентного имманентным» (I, 108). Страшный суд — не потусторонен, он посюсторонен. Это суд над собой, это то горнило покаяния, пройдя через которое «блудные сыны» преобразуются в «сынов человеческих», отдающих все свои силы, ум, чувство, волю Божьему делу, дабы превратить «мрак в свет, ад в рай, слепую силу в сознательную, юридико-экономическое общество в психократию» (I, 273), мир как ад в мир как Царствие Божие, в котором уже не будет ни суда, ни осуждения.

В подготовительных материалах к «Братьям Карамазовым» Достоевский записывает: «Идиот разъясняет детям о положении человечества в 10-м столетии (Тен); разъясняет детям “Поминки”: “Злое злой конец приемлет”; разъясняет дьявола (Иов, Пролог)» (15; 202). Если мы обратимся к стихотворению Ф. Шиллера «Поминки», из которого Достоевский приводил микроцитату, то встретим картину правого суда громовержца Зевеса:

Злое злой конец приемлет!
За нечестьем казнь следит —
В небе суд богов не дремлет!
Право царствует Кронид...
Злой конец началу злему!
Правоправящий Кронид
Вероломцу страшно мстит —
И семье его и дому.

Что мог разяснять здесь детям «Идиот» — так в предварительных набросках к «Братьям Карамазовым» обозначал Достоевский будущего Алешу? Что мог пояснять он, который никогда никого не считал себя вправе судить и осуждать, в этой картине торжествующего, безжалостного возмездия, творимого грозным владыкой Олимпа? Всего одну — ключевую — фразу, позволяющую перекинуть смысловой мостик к тому истинно-христианскому пониманию суда, который утверждал Достоевский в «Братьях Карамазовых»: «Злой конец началу злomu» — *свойству*, а не *субъекту, носителю зла*.

В Санкт-Петербурге в Русском музее в одном из залов висит икона Страшного суда. Но там в пламени ада горят не люди, а их грехи: гнев, гордыня, злоба, ненависть к ближнему, зависть, жестокосердие... А люди, очищенные и омытые Христовой любовью, восходят в радость Небесного Иерусалима. Лучшей иллюстрации к пониманию Достоевским идеи спасения, к его чаянию апокатастасиса, пожалуй, и не найти.

Ф.М.ДОСТОЕВСКИЙ И ИСТОРИЯ УЧЕНИЯ ВСЕОБЩЕГО ДЕЛА

Учение всеобщего дела зародилось осенью 1851 г., когда впервые двадцатидвухлетнему Федорову явилась «мысль, что чрез нас, чрез разумные существа, достигнет природа полноты самосознания и самоуправления, воссоздаст все разрушенное и разрушаемое по ее еще слепоте, и исполнит тем волю Бога, делаясь подобием Его, Создателя своего» (IV, 165). Первые четырнадцать лет оно вызревало в молчании, подобно «мечтам и чувствам» тютчевского «Silentium!»: «Пускай в душевной глубине / Встают и заходят оне / Безмолвно, как звезды в ночи». Свидетелями этого таинственного духовного роста были только дети, которым с 1854 по 1868 гг. Федоров преподавал историю и географию в уездных училищах Липецка, Богородска, Углича, Боровска, Подольска... Преподавал, придавая этим предметам значение священное («География говорит нам о земле как о жилище; история же — о ней же как о кладбище» — II, 212), будучи убежден, что воспитание должно начинаться у «могил прадедов или прапрадедов», «с сознания, что он, ребенок, не сын только живых родителей, но и внук, правнук умерших дедов или прадедов» (I, 355). После знакомства с Петерсоном, в течение почти пятнадцати лет — с 1864 по 1878 — Федоров излагал свои идеи ученику, и лишь с 1878 г. началась его систематическая работа над письменными текстами.

Толчок к переходу от устной, сократовской формы философствования к мысли, обретающей плоть в письменном слове, был дан именно письмом Достоевского Петерсону от 24 марта 1878 г. Если бы не было этого внешнего и, как увидим, мощного первотолчка, неизвестно, как сложилась бы судьба учения всеобщего дела, решился ли бы Федоров вынести его в мир и если бы решился, то когда и в какой форме — ведь еще с начала 1870-х гг. Петерсон постоянно убеждал Николая Федоровича сделать письменное изложение своих идей, а тот неизменно отказывался. Не говоря уже о том, что и творческие контакты Федорова с Львом Толстым и Владимиром Соловьевым возникли не без, пусть и опосредованного, импульса, шедшего от Достоевского, а то, что эти контакты сыграли в судьбе каждого из них важнейшую роль, доказывать нет необходимости.

Письмо Достоевского заставило Федорова взять в руки перо, несмотря на все сомнения в искусности своего изложения, несмотря на страх огрубить живущую в нем идею-чувство, исказить несовершенным человеческим словом то, что сам мыслитель считал явившимся ему откровением, «Божескою мыслью, требующею всечеловеческого дела» (IV, 165). Спустя девятнадцать лет, в 1897 г., это письмо подвигнет философа выступить «под маской Достоевского», а в последние пять лет своей жизни, разъясняя своим современникам те или иные стороны учения всеобщего дела, он будет ориентироваться и на вопросы, в свое время заданные ему Достоевским.

Повторю то, о чем уже говорила в главе «Тема “Ф.М.Достоевский и Н.Ф.Федоров”. Вехи изучения и интерпретации». Из всех современников Достоевского Федоров был одним из немногих, кто почувствовал религиозно-философский пафос его творчества, увидел в нем не просто социального писателя, не «жестокий талант», а религиозного художника, одухотворяющего высшим, Божественным смыслом каждую клетку своего творческого мира. Точно таким же образом, еще в 1875 г., он увидел религиозного мыслителя в молодом Владимире Соловьеве, когда тот в диссертации «Кризис западной философии. Против позитивистов» заявил, что философия «в смысле отвлеченного, *исключительно* теоретического»¹ познания изжила себя, поставил вопрос о качественно новом ее самоопределении, о необходимости ее взаимодействия с наукой и религией и выдвинул идею Царствия Божия как конечной цели цельного знания, ищущего путей к живой жизни.

Что именно читал Федоров из Достоевского? В его сочинениях прямо или косвенно упоминаются «Бедные люди», «Униженные и оскорбленные», «Преступление и наказание», «Братья Карамазовы». Но, безусловно, философ должен был быть знаком и с другими вещами писателя, поскольку отечественная периодика находилась в круге его постоянного внимания — не только как читателя, но и как библиотекаря и библиографа, сначала Чертковской библиотеки (1869–1872), а затем библиотеки Московского публичного и Румянцевского музеев (1874–1898). Работы философа, особенно «Вопрос о братстве...», о котором ниже еще пойдет речь, содержат следы знакомства с «Дневником писателя» — да и трудно предположить, что Федоров не прочитал, как минимум, мартовский номер этого издания за 1876 г., где в главке «Обособление» Достоевский цитировал и разбирал присланную ему статью Петерсона об ассоциациях.

Прямого разбора сочинений Достоевского Федоров не дает. Он не литературный критик в привычном нам смысле и у него совершенно

¹ Соловьев В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 5.

особое отношение к литературе¹. Присутствие Достоевского в его текстах буквально ни на что не похоже. Если у Соловьева и Мережковского, Бердяева и Булгакова это присутствие узнаваемо — здесь и цитаты, и аллюзии, и реминисценции, и характерные «словечки» Достоевского, и похожие стилистические обороты, — то в случае с Федоровым исследователь, знающий понаслышке об их опосредованном духовном контакте и приступающий к его сочинениям в полной уверенности, что обнаружит все привычные маркеры интереса одного творца к творчеству другого, попадает в полный тупик. Он сталкивается с абсолютно самобытным, *живорожденным* текстом, созданным в столь же самобытной не только и не столько философской, но и художественной логике, со своей необычной стилистикой, со своей собственной системой понятий: «родство» — «неродственность», «совершенноелетие» — «несовершеннолетие», «сын человеческий», «блудные сыны», «патрофикация», «имманентное воскрешение», «психократия». В универсуме федоровской мысли всё настолько *свое*, что, на первый взгляд, как бы не оставляет никакого места для *другого*, даже если *другое* ему идейно и духовно созвучно. Но это только на первый взгляд. Хотя *другое* не может привычным образом присутствовать в тексте — т.е. осознаваясь именно как *другое*, сохраняя некое подобие дистанции и границы, отличаясь и стилистически, и смыслово, — оно вовсе не отторгается, как отторгаются неприжившиеся, несовместимые ткани. Богатый культурный слой, на котором вырастает полифоническое видение Федорова (насколько он богат, хорошо знают те, кому когда-либо приходилось комментировать его сочинения), претворен без остатка в горниле его синтезирующей мысли. Каждая молекула этого слоя становится *своей*, она без остатка пронизана воскресительным духом, лучится новыми житнетворческими смыслами. Так же органически дышат и живут в микрокосме философии общего дела идеи и интуиции Достоевского.

Относясь к духовному наследию человечества как к единому памятнику, запечатлевшему путь существа сознающего к пониманию и исполнению своего назначения в бытии (по новозаветному слову, «всем спастися и в разум истины прийти»), Федоров нередко достраивает постройки близких ему писателей и мыслителей (Гоголя, Достоевского, Соловьева) или перестраивает постройки тех, кто, по его убеждению, уходит в сторону от общего дела (Кант, Гегель, Ницше, Толстой). Эту особенность творческой мысли философа необходимо учитывать, рассматривая вопрос о его интерпретации явлений русской и мировой философии и литературы, и конкретно, об отношении к творчеству Достоевского.

¹ См. подробнее в следующей главе.

Ответ Федорова Достоевскому писался в 1878–1880-х гг., а завершен был уже после смерти писателя — в 1881-м. В 1878–1880-м, как раз тогда, когда Федоров впервые целостно излагает свое учение на бумаге, Достоевский работает над «Братьями Карамазовыми». И вот что примечательно: во многих темах писатель и философ, сами о том не подозревая, идут параллельно. Их духовные векторы движутся в одном направлении, так что целостный образ мира и человека, который выстраивает Федоров, обретает объемность и глубину на фоне идей Достоевского, а многие интуиции и понимания Достоевского отзываются и находят свое развитие в трудах философа всеобщего дела.

Достоевский в творческой судьбе работы Федорова «Вопрос о братстве, или родстве...»

29 марта 1878 г. Н.П.Петерсон из Керенска отправил Федорову в Москву письмо следующего содержания:

«Глубокоуважаемый Николай Федорович!

В декабре месяце я послал Достоевскому рукопись, в которой старался изложить то, что было мною написано с Ваших почти слов во Владимире в июле 1876 г. В письме, при котором послана была рукопись, я сказал, что я, собственно, излагатель мыслей другого, который притом же всегда оставался недоволен моим изложением; несмотря, однако, на это, я все-таки решаюсь — мол — послать свою рукопись, потому что считаю слишком важным то, о чем в ней говорится. Послано было это письмо без подписи, но потом, выписав для библиотеки все сочинения Достоевского и долго не получая от него никакого ответа на мое требование, я вообразил, что до него не дошли ни мои деньги, ни моя рукопись, потому что адресовал я ему просто — “автору Дневника Писателя”; поэтому я написал ему вновь, адресуя надлежащим образом, и в этом письме уже назвал себя.

Вот история событий, которые предшествовали получению мною письма, здесь прилагаемого. На это письмо я отправляю ответ вместе с этим письмом к Вам и черновик моего ответа также прилагаю здесь. Если Вы хотите, — я пришлю Вам и копию с той рукописи, которую послал Достоевскому; черновая у меня осталась, но в таком виде, что посылать ее Вам непереписанною нельзя, — ничего не разберете, а переписка, при невозможности постоянно заниматься одним, потребует несколько дней.

Простите меня, Христа ради, если Вы найдете что для себя неприятное в моей переписке с Достоевским; надеюсь, что Вы не заподозрите меня в желании сделать Вам неприятное.

Очень буду счастлив, если Вы захотите написать мне что-нибудь.

Глубоко Вас уважающий Н.Петерсон
Керенск. 29 марта.

Копию рукописи я Вам во всяком случае пришлю, только спустя несколько дней и если получу какое-нибудь удостоверение, что настоящее мое

письмо дошло до Вас. Спешу же теперь писать Вам, потому что, сообщив Достоевскому нить, по которой Вы можете быть найдены, боюсь, что он найдет Вас раньше, чем дошло бы мое письмо до Вас, если бы я вздумал наперед переписывать мою рукопись.

Еще раз прошу Вас простить мне, если я что-нибудь не так сделал. Одна вера в великость переданного Вами мне руководила мною.

Горячо Вам преданный

Н.Петерсон» (IV, 576–577).

Федоров получил послание ученика вместе с вложенными в него письмом Достоевского от 24 марта 1878 г. и черновиком ответного письма Петерсона, по всей видимости, в начале апреля. Вряд ли мы ошибемся, предположив, что интерес Достоевского к идеям «мыслителя» и фраза «прочел как бы за свои» этого самого мыслителя как минимум радостно взволновали. Он даже не думает пенять Петерсону, с которым более года не переписывался после какой-то размолвки, что тот позволил себе явное самоуправство, отправив Достоевскому изложение учения без ведома автора и, опять-таки не советуясь с Федоровым, сообщив ему имя «мыслителя» и место, где тот служил. Ответное письмо выдержано в доброжелательном, приветливом тоне: «Сейчас получил Ваше письмо и спешу отвечать. Из этой поспешности Вы можете видеть, как обрадовало меня Ваше желание возобновить переписку. Надеюсь, что Вы не ограничитесь перепискою и не оставите меня своим посещением, когда будете в Москве, или же, если Вы найдете это более удобным, я готов побывать у Вас в Керенске»¹.

8 апреля Петерсон вместе с новым письмом Федорову, выдержанным в одушевленном, восторженном тоне («Ваше письмо имеет для меня слишком большую важность, — оно возвращает меня к сношениям с человеком, которому я обязан моим спасением и влияние которого на меня постоянно усиливается по мере того, как я больше и больше понимаю Вас» — IV, 577), отправляет рукопись статьи «Чем должна быть народная школа?», копию с которой он посылал Достоевскому. Одновременно пишет о своем намерении приехать в Москву на Пасху, однако уже в следующем письме, от 19 апреля, сообщает о том, что новые обязанности по службе препятствуют ему «уехать из Керенска на целую неделю, как это было бы необходимо при поездке в Москву» (IV, 577), и приглашает Федорова приехать в Керенск летом на отпускное время.

Федоров не замедлил ответом: «Ожидания мои, добрейший и уважаемый друг Николай Павлович, к величайшему сожалению, не сбылись. Сегодня я получил Ваше письмо от 19 апреля. До половины

¹ Н.Ф.Федоров — Н.П.Петерсону. Между 30 марта и 6 апреля 1878 (IV, 208).

июня, как видно, нельзя надеяться на свидание. А до того времени, как бы ни было мне желательно побеседовать с Вами письменно о вопросах, затронутых в рукописи, но я должен отказать себе в этом удовольствии. На рукопись пришлось сделать столько замечаний, что ни в каком письме их уместить невозможно. Всякое же сокращение может повести только к большим недоразумениям»¹.

Еще после первого письма Петерсона — от 29 марта — Федоров начал составлять ему подробный ответ, о чем и сообщил ученику в письме, написанном между 30 марта и 6 апреля. Как можно предположить, центральное место в этом тексте заняло письмо Достоевского, и если бы он до нас дошел, мы бы знали и первую реакцию философа на рассуждения Достоевского о «долге воскресенья преждеживших предков», и первые его ответы на вопросы писателя. Но, увы, текст ответа не сохранился. Получив рукопись статьи «Чем должна быть народная школа?», Федоров решил не отправлять ее ученику, мотивируя это тем, что ответ был написан до получения рукописи², и как Петерсон ни просил мыслителя выслать ему этот ответ («Я был бы очень Вам благодарен, если бы Вы теперь же прислали мне то письмо, которое написали было по поводу письма Достоевского; очень может быть, что я не все в нем пойму так, как должно, но я все-таки подумаю о том, что там есть, и когда увижусь с Вами, буду иметь возможность задать Вам вопросы, которые послужат к большему уяснению для меня предмета»)³, тот был непреклонен.

Что же касается рукописи Петерсона, то, как видим, у Федорова она вызвала множество вопросов и замечаний. Николая Павловича сообщение об этих замечаниях явно расстроило. В письме Федорову от 11 мая он пытается оправдаться: «Из Вашего последнего письма я увидел, что моя рукопись произвела на Вас дурное впечатление, и это меня весьма огорчило. Я должен Вам сказать, что еще в то время, когда я записывал с Ваших слов то, что потом вошло в мою рукопись, предполагалось сделать, кажется, до 8-ми весьма обширных примечаний, и в моей рукописи сделаны, кажется, отметки тех мест, к которым должны были относиться эти примечания, но самых примечаний я не был в силах изложить. <...> Я помню, что вначале многое из того, что Вы мне говорили, было для меня совершенно непонятно и только впоследствии делалось для меня вполне ясным. И теперь еще, конечно, множество из Ваших мыслей остаются во мне неувоенные мною, и другие, вследствие того, может быть, усваиваются слишком своеобразно, но, ради Бога, пусть это Вас не слишком огорчает» (IV, 578).

¹ Н.Ф.Федоров — Н.П.Петерсону. 25 марта 1878 (IV, 208).

² См. письма Федорова Петерсону от 25 апреля и 20 мая 1878 (IV, 208, 209).

³ Н.П.Петерсон — Н.Ф.Федорову. 11 мая 1878 (IV, 578).

К сожалению, текст письма Петерсона оборван. Судя по его окончанию — «и при всей несоизмеримости случаев, я все-таки не могу не видеть аналогичности моего непонимания с их непониманием и вполне надеюсь, что придет время, когда и мое понимание возвысится наконец до надлежащей степени» (IV, 578), — в несохранившемся фрагменте ученик Федорова приводил примеры непонимания идей мыслителя во всей их глубине какими-то третьими лицами. Рискуно предположить, что речь здесь идет именно о Достоевском и Соловьеве, не до конца понявших, по признанию самого Достоевского, о каком именно воскрешении идет речь — мысленном, мнимом, культурном или реальном, действительном и во плоти.

Федоров, как мог, был деликатен. В ответном письме он попытался смягчить пилюлю, хотя по сути дела его отношение к тому, что отправил Петерсон Достоевскому, было достаточно сдержанным: «Рукопись Ваша, многоуважаемый друг мой Николай Павлович, далеко не произвела на меня такого неприятного впечатления, как Вы полагаете. Недостатки, кои в ней, по моему мнению, заключаются, могут только послужить к вьщему уяснению самой сути дела. Мне кажется, достаточно трех или четырех дней личного свидания, чтобы придать ей надлежащий вид. Если Вам нельзя будет побывать в Москве, то не забудьте, что я буду свободен от занятий по библиотеке от 15 или даже 14 июня»¹.

12 июня Федоров получает в канцелярии Московского публичного и Румянцевского музеев отпускное свидетельство «в разные города Российской империи» сроком до 15 августа 1878 г.² и через несколько дней уезжает в Керенск. По свидетельству Петерсона, пробыл он там две недели и все это время шла напряженная работа над ответом писателю³. Уезжая в Москву, Федоров оставил черновую рукопись ответа Петерсону для переписки. В течение июля Петерсон переписывал ее по частям и готовые листы высылал Федорову, а Николай Федорович делал на них необходимые исправления. Параллельно он продолжал дополнять текст ответа, присоединяя к нему все новые и новые куски, углубляя и расширяя изложение своих идей. «...Спешу окончить к Вашему приезду в Москву работу, начатую в Керенске, — приготовлено 8 листов, кои составляют, как мне кажется, необходимое и продолжение, и объяснение, и дополнение к находящимся у Вас листам. Поправки, сделанные Вами, мне кажутся и совершенно уместными, и необходимыми. Вообще вся рукопись требует и пересмотра, и исправления» (IV, 209–210).

¹ Н.Ф.Федоров — Н.П.Петерсону. 20 мая 1878 (IV, 209).

² Личное дело Н.Ф.Федорова // Архив РГБ. Оп. 126. Д. 53. Л. 31.

³ *Петерсон Н.П.* <Из воспоминаний о Федорове> // Н.Ф.Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 150.

В начале августа 1878 г. Петерсон приехал в Москву, где учитель и ученик продолжили работу над рукописью. Как мы уже знаем, по дороге в древнюю столицу, на станции Пачелма Николай Павлович встретил Л.Н.Толстого и, проехав с ним вместе до Рязска, «сообщил ему о Н.Ф-че, о долге воскрешения, прочел ему письмо Достоевского и те тринадцать листов, которые были написаны в ответ на письмо Достоевского»¹. От Федорова он вряд ли утаил эту встречу, равно как и впечатления писателя от прочитанного: «о долге воскрешения сказал, что это ему не симпатично»². Думаю, Федоров воспринял реакцию Толстого как сигнал о том, что написанное им в ответ Достоевскому не только не убедительно, но и вызывает чувство отторжения. А это для мыслителя, убежденного, что он ведет речь о деле, «касающемся всех, родном для каждого», было особенно нестерпимо. И если весной 1878 г., получив от Петерсона рукопись статьи, посылавшейся Достоевскому, он был недоволен тем, как ученик изложил его мысли, и составлял к ней многочисленные замечания, то теперь он все больше тяготится своим изложением и все жестче правит собственный текст³.

Во второй половине августа Петерсон вернулся в Керенск с исправленной и доработанной рукописью, начал новую ее переписку и к двадцатым числам ноября 1878 г. выслал Федорову белой экземпляр. По всей видимости, именно тогда предполагалось отправить его Достоевскому. Однако мыслитель снова остался недоволен написанным. «Приношу Вам глубочайшую благодарность за доставление рукописи. При поспешности, с коею она была составляема, в нее вкралось так много недостатков разного рода и оказалось так мало порядку, что чтение этой рукописи произвело на меня не очень приятное впечатление, особенно последние листы. Исправления начаты, и я постараюсь окончить их к Вашему приезду. Я очень нуждаюсь в Вашем совете и помощи. Отправляя последнее письмо, очень опасался я, чтобы Вы не прочли в нем нежелание с моей стороны выслушивать замечания. Могу Вас уверить, что именно страдаю от того, что ни от кого не слышу их», — писал он Петерсону 21 ноября (IV, 211–212), ставя его в известность о новом витке работы над изложением своего учения.

¹ *Петерсон Н.П.* <Из воспоминаний о Федорове> // Н.Ф.Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 150.

² Там же.

³ См. в его письме Петерсону от 12 сентября 1878 года: «Замечания Ваши, высказанные в письме от 21 августа, мне кажутся совершенно справедливыми, конспект предисловия составлен, по моему мнению, весьма хорошо; о самом же предисловии нельзя сказать того же: оно очень неудовлетворительно» (IV, 211).

Эта работа продолжилась и в 1879, и в 1880 г. Рукопись росла от месяца к месяцу. Возникали все новые исправления, пояснения, доделки. Как ранее уже говорилось, в последней трети 1880 г., видя, что работа над ответом затягивается, Петерсон втайне от Федорова отправляет Достоевскому предисловие к рукописи, однако сведений о том, дошло ли оно до писателя, мы не имеем¹.

В январе 1881 г. Достоевский умер. Однако смерть непосредственного адресата рукописи не остановила работы над ней, ибо изложение учения давно уже переросло рамки ответа на заданные им вопросы. «К концу 1881 года, — пишет Петерсон в «Воспоминаниях», — у нас образовалась довольно значительная тетрадка, начинавшаяся противопоставлением ислама, магометанского единства христианскому учению о Божественном Троиединстве, в котором, по мысли Н.Ф-ча, заключался образец для нашего человеческого *всчединства*, а не *все*единства, а именно *всчединства*, чем желательно было выразить единство личностей при полной их самостоятельности, полное единство без поглощения их, как это в магометанстве»². В письме к Е.Н.Трубецкому от 21 июля 1913 г. ученик Федорова поясняет, как соотносилась эта рукопись с окончательным текстом «Вопроса о братстве...»: «К этому времени это была тетрадка, заключающая в себе 150–200 четвертинок, то есть 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 даже ярче, определеннее, чем в окончательной редакции: Федоров имел недостаток увлекаться частностями, в сторону, и ослаблять общее эпизодическими вставками»³.

Но и этот вариант текста не стал последним. 12 января 1882 г., общая Петерсону начало письма Соловьева, только что познакомившегося с основным текстом рукописи и восторженно о ней отозвавшегося, Николай Федорович замечает: «Говоря беспристрастно, в рукописи много недостатков, и самый существенный состоит в том, что у этого, если можно так выразиться, здания нет входа и хотя он строится, но еще не окончен» (IV, 216). Работа над изложением воскресительного проекта возобновляется с середины апреля 1882 г. в Керенске, где Федоров, взявший отпуск в Музее, проводит больше двух месяцев. Новый творческий импульс дан ему теперь Соловьевым

¹ См. главу «История знакомства Ф.М.Достоевского с идеями Н.Ф.Федорова».

² *Петерсон Н.П.* <Из воспоминаний о Федорове> // Н.Ф.Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 151.

³ НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 18. Л. 1 об.

(в январе и марте — апреле 1882 г. они неоднократно беседуют и спорят о федоровском проекте), и оказался он не менее сильным, чем импульс, данный философу Достоевским. Такая вот промыслительная преемственность: оба, Соловьев и Достоевский, сошлись 23 марта 1878 г. за чтением рукописи Петерсона, в течение двух часов говорили о ней и даже свой главный вопрос — о воскрешении — Достоевский задавал от лица их обоих, а далее сначала один, а потом и другой стимулировали мыслителя на работу над письменным изводом учения.

К середине 1885 г. этот извод, параллельно с которым уже писались другие статьи, получил заглавие «Вопрос о братстве, или родстве...». Работа над ним продолжалась и позже. В общей сложности, с 1878 г. она шла с перерывами почти пятнадцать лет, закончившись лишь в начале 1890-х гг.

В апреле 1907 г. спустя чуть более трех лет после смерти Федорова в г. Верном вышел в свет первый том «Философии общего дела». Почти половину тома в 730 страниц составляла работа «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)»¹. Это и было то древо, что выросло из семени, брошенного в свое время на федоровскую умно-сердечную почву письмом Достоевского. В нем сплавлены воедино разные пласты текста, куски, написанные в 1878–1881 гг., перемежаются кусками, писавшимися в 1880-е и в начале 1890-х гг. Да и то, что было создано в первые годы, прошло через многие слои правки. И все же необходимо вычленив из печатного массива, занимающего почти двадцать пять авторских листов, его первоначальное ядро, то, что писалось в 1878 г. и в два последующие года с прямой оглядкой на Достоевского, а затем дорабатывалось и дополнялось в год его смерти.

По свидетельству Петерсона², первоначальный вариант ответа Достоевскому, написанный в Керенске в течение второй половины июня 1878 г., начинался со слов «Находясь чуть не тысячу лет, почти с самого возникновения России, в постоянной борьбе с исламом» (I, 84). Эти слова находим во второй части «Вопроса о братстве...». Все, что следует перед ними: то есть начало второй части, а также вся первая часть сочинения, писалось позднее, в конце 1880-х — начале 1890-х гг. Все, что следует за ними — две трети второй, вся третья и

¹ Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова, изданные под редакцией В.А.Кожевникова и Н.П.Петерсона. Т. I. С. 1–362.

² См. письмо Н.П.Петерсона В.А.Кожевникову от 9 декабря 1904 // НИОР РГБ. Ф. 657. К. 10. Ед. хр. 24. Л. 81об.–82.

четвертая части «Вопроса о братстве...», — и есть тот корпус текста, в котором мы должны найти основу, сформировавшуюся еще в 1878–1881 гг. и затем обраставшую плотью все последующее десятилетие.

Анализ текста «Вопроса о братстве...», переписки Федорова и Петерсона 1878–1890-х гг., переписки Петерсона с Кожевниковым 1905–1906 гг., в период подготовки к печати I тома «Философии общего дела», а также писем Соловьева, дает основание утверждать, что наиболее ранние куски текста составляют во II части федоровского сочинения параграфы 1–17 (I, 84–114), а также текст на странице 125, в III части стр. 140–146, 195–202 (возможно, к 1881 г. был написан и ряд фрагментов III части, повествующих о Константинополе как центре всемирной истории, средоточии будущей воскресительной эры). IV часть, носящая подзаголовок «В чем наша задача?» (I, 228–303), по свидетельству Петерсона, «почти осталась такою, как она была написана в 1878 году»¹, в отличие от второй и третьей частей, существенно расширенных и дополненных в последующие годы.

Теперь о том, как был структурирован ответ Достоевскому. То, что начиналось со слов «Находясь чуть не тысячу лет, почти с самого возникновения России, в постоянной борьбе с исламом...» и оканчивалось 17 параграфом, составляло «предисловие к проекту», все остальное представляло собой основной текст. В 1880-е гг., когда была существенно расширена третья часть «Вопроса о братстве», основной текст получил рабочее название «исторический очерк» и шел с 18 параграфа второй части «Вопроса о братстве...» до конца четвертой части. (Замечу в скобках: выбор именно такого рабочего названия весьма примечателен: он указывает на то, что вопрос о смысле и задаче истории был для Федорова своего рода стержнем его сочинения, связывая все направления и ответвления мысли философа).

Начиная летом 1878 г. ответ Достоевскому, Федоров ориентировался, с одной стороны, на то изложение его идей, которое было дано Петерсоном в статье «Чем должна быть народная школа?», сознавая необходимость уточнить и развить сказанное учеником, сказанное, с точки зрения мыслителя, еще очень несовершенно, а с другой — на вопросы писателя, заданные в его письме от 24 марта 1878 г. Учитывал он и тот краткий ответ, который был послан Петерсоном писателю 29 марта 1878 г. и черновик которого у него имелся. Соответственно обозначились три главные темы рукописи: учение о Троице как образце истинного, благого единства, учение об имманентном воскресении и преображении и тема эсхатологии спасения, лишь обозначенная Петерсоном в рукописи, но четко сформулированная в письме от 29 марта 1878 г.

¹ Н.П.Петерсон — В.А.Кожевникову. 13 марта 1905 // НИОР РГБ. Ф. 657. К. 10. Ед. хр. 25. Л. 14.

Развитие своей мысли Федоров начинает с учения о Троице. Именно оно составляет основу предисловия к ответу и излагается в 1–7, 9–12 и 16 параграфах. Во многом, это было связано с тем, что вопрос о братском единении людей по образу и подобию Божественного Триединства был центральным в рукописи Петерсона, затрагивался и в его кратком ответе писателю. Вводя Достоевского в мир своих идей, Федоров начинает с того, что уже было известно писателю из предыдущих посланий, и сразу же стремится существенно углубить его понимание.

Однако Федоров ставит Троицу в центр своего изложения не только по дидактической причине, хотя и важной, но все-таки прикладной. Центральный догмат христианской веры — догмат о Троичности Божества — в полном смысле слова главная, опорная точка его учения, тот камень, что ложится во главу угла всего воскресительного проекта. В тайне Троицы, являющей собой неслиянно-нераздельное единство в любви, видел Федоров универсальный закон совершенства, закон благобытия, долженствующий охватить собой все мироздание. В парадоксальной для плоского, эвклидова ума, но глубоко истинной для ума, озаренного сердечным чувством, логике Троичности выстраивает мыслитель и учение о человеке, и свое понимание общества, и теорию познания, и философию истории, и этику, и эстетику...

Особенно подробно освещает мыслитель идею Троицы в ее социальной проекции, представляя единство Божественных Лиц как образец совершенного устройства человечества. «Учение о Божественном Триединстве превращается в вопрос о нашем человеческом *многочили всеединстве* (о церкви)» (I, 102). Это был как раз тот аспект учения всеобщего дела, который должен был быть особенно внятен Достоевскому. Хотя Достоевский, неоднократно говоривший в «Дневнике писателя» о «единении всечеловеческом», не указывал прямо на то, что это единение должно иметь себе образцом Троичное Божество, предлагаемые им основы этого единения — «не чрез подавление личностей» (25; 100), а в братском союзе с ними, — в сущности, являли собой как раз основы Троичного бытия. Не забудем и фразу из набросков статьи «Социализм и христианство», уже приводившуюся мною в первой главе: «Бог есть идея человечества собирательного, массы, *всех*» (20; 191), где христианский Бог — а значит Бог Троичный — вмещает в Себе идеал должного, благого устройства межчеловеческого бытия. Да и исповедуя в финале «Пушкинской речи» свою веру в «братское окончательное согласие всех племен по Христову евангельскому закону» (26; 148), что мог иметь Достоевский в виду под «Христовым евангельским законом», как не «Первосвященническую молитву» Спасителя с ее «Да будут едино, как Мы едино. Я в них и Ты во Мне; да будут совершены во едино» (Ин. 17:22–23), где под-

линное единство людей предстает подобием совершенной любви Отца, Сына и Духа.

«Несомненно, что основы учения о Троице лежат в глубине человеческой совести, которые и руководят человека в его социальных отношениях» (I, 88). В подтверждение этого тезиса Федоров приводит обычай христианских народов писать на мирных и союзных договорах, полагающих хотя бы временный барьер межчеловеческой розни, «имя Троицы нераздельной», в то время как «при объявлении войны и при совершении актов юридического и экономического свойства» «воздерживались от употребления этого Святейшего Имени» (I, 88). Все родовые, патриархальные формы жизни, в которых действует не столько внешний, формальный закон, как в обществе гражданском, сколько внутренний, родственный, нравственно-сердечный закон, являются, для Федорова, пусть и несовершенным, но предчувствием высшего типа единства. Именно поэтому так ценит мыслитель сельскую, крестьянскую общину, составляющую основу социального устройства русского народа. «У нас чувство родства со всеми составляет отличительную черту народного характера, выработанного формою быта (родового), в котором мы до того жили» (I, 233).

Вспомним размышления Достоевского о русском народе как христианине по самой своей нравственной, душевной природе, о русском народе, который носит Христа в сердце своем. В 1880 г., споря с А.Д.Градовским по поводу «Пушкинской речи», он скажет прямо и просто: «Я утверждаю, что народ наш просветился уже давно, приняв в свою суть Христа и учение его» (26; 150). В «Дневнике писателя» 1881 г. подчеркнет, что народное сердце исполнено «неустанной жаждой» «всесветного единения во имя Христово» (27; 19). Ту же мысль параллельно развивает и Федоров в так до писателя и не дошедшем ответе.

Позднее, в конце 1880-х — начале 1890-х гг., когда мыслитель будет дополнять вторую часть «Вопроса о братстве...» и работать над первой его частью, ища в русской истории примеры проективного, действительного отношения к тринитарному догмату, он обратится к фигуре преп. Сергия Радонежского. В этом святом, который ввел в основанном им монастыре устав монашеского общежития и «поставил храм Троицы, по выражению жизнеописателя Преподобного, как зеркало для собранных им в единожитие, чтобы “взиранием на Святую Троицу побеждался страх пред ненавистною раздельностью мира”» (I, 64), Николай Федорович увидит то чаемое отношение к Троице как к заповеди, которое он сам неуклонно утверждал в своих сочинениях. Не устававший призывать к умиротворению «в век глубочайшего упадка и величайшей розни» (II, 264), когда русская земля была раздираема княжескими усобицами и брат восставал на брата, преп. Сергий стремился возвысить ум и сердце верующего русского люда до

понимания и деятельного усвоения догмата Троичности, до необходимости устроить общественную жизнь «по типу Троицы» — не насилием и внешним принуждением, а внутренним душевным согласием, любовью, взаимной прозрачностью.

Ответ Достоевскому был начат Федоровым годом спустя после русско-турецкой войны. Стержневая его линия — вопрос об исламе и христианстве. Тысячелетнюю историю России мыслитель рассматривает под знаком ее противостояния мусульманскому Востоку и стремится раскрыть религиозный смысл этого противостояния, понять, во имя чего пролили русские войны «столько своей крови от первого столкновения (быть может, с камскими еще болгарами при Владимире) и до страшного Шипкинского побоища» (I, 84).

Прежде чем обратиться к его рассуждениям, следует вспомнить, что писал о нравственном смысле русско-турецкой войны Достоевский. В «Дневнике писателя» он не раз подчеркивал *религиозный* смысл этой войны, отрицая всякий *политический* интерес России в Восточном вопросе, опровергая звучавшие в европейской печати упреки в ее экспансионистских намерениях. «Спросите народ, спросите солдата: для чего они поднимаются, для чего идут и чего желают в начавшейся войне, — и все скажут вам, как один человек, что идут, чтоб Христу послужить и освободить угнетенных братьев, и ни один из них не думает о захвате» (25; 100). Война ведется не во имя политической гегемонии одного народа или ряда народов, а во имя будущего «воистину международного единения и *воистину* человеколюбивого преуспевания» (25; 100). Выступая против турок, Россия защищает идеал всечеловеческого, всемирного братства, то есть то, что в конечном итоге должно соединить все народы земли в высшем религиозном единстве.

Федоров углубляет и развивает мысль Достоевского. Он предлагает сравнить ислам и христианство по предмету их веры, трактуя веру в духе апостола Павла как «осуществление чаемого» (Евр. 1:11), по тому высшему идеалу, который составляют обе мировые религии пред лицом всех людей. С одной стороны — Аллах, «одиноким владыка», Бог-монада, не нуждающийся ни в ком и ни в чем, не имеющий «ни сына, ни товарища, ни равного себе», полагающийся непреходимую пропасть между собой и сотворенными им людьми, рабами, а не сынами его. «Магометанский Бог — это Бог, чуждый человеку, не сострадавший ему, не вселявшийся в лице сына в плоть человека, не испытывавший ни его горестей, ни его нужд», а потому относящийся к людям повелительно и жестоко, принуждая и их не щадить неверных, «только бы принудить всех поклоняться ему» (I, 85). С другой стороны — Бог Троичный, «Бог объединения и согласия» (I, 89), Бог, Который есть безграничная, совершенная любовь, Бог, творящий человека по Своему образу и подобию и ждущий от него не слепой по-

корности, а свободной, любовной самоотдачи, готовности стать орудием осуществления в бытии Его благой воли. Исповедницей такого Бога и является Россия со времен князя Владимира, крестившего свой народ и принявшего на себя долг воспитания и водительства его путями правды.

Для Федорова вопрос об исламе и христианстве — универсальный вопрос. Это вопрос о судьбе мира и месте в нем человека, о путях и целях истории, о том, останется ли бытие под властью смертного, слепого закона или в нем утвердится иной, совершенный, Божий закон, упраздняющий слепоту и смерть. Ислам подчиняет себя «слепой силе природы, в которой он видит волю Аллаха»: «быть жертвою слепой силы и орудием истребления живой силы» — вот его «истинная, идеальная заповедь» (I, 86). Христианство же не смешивает «Бога с миром, в котором царствует слепота и смерть», а требует от людей в их совокупности «самую природу, силы природы, обратить в орудие всеобщего воскресения и чрез всеобщее воскресение стать союзом бессмертных существ» (I, 87).

Заметим, что Федоров, говоря о христианстве, имеет в виду христианство активное, в котором живущие смотрят на себя как «на орудие Бога в деле возвращения жизни отцам» (I, 87). По его убеждению, идея имманентного воскресения является прямым следствием христианского понимания Божества. Троичный Бог создает человека, достойного полноты любви и творчества. Тенденция же к умалению человека, проявляющая себя в идее трансцендентного воскресения, ближе как раз исламу, полагающему «безусловное несходство и бесконечное расстояние между Аллахом и человеком», исламу, ограничивающему созданные им существа настолько, что они оказываются «способны лишь к размножению и к истреблению» (I, 85), и даже в раю остается у них все та же непреобразенная плоть; да и сам этот рай есть лишь калька земного существования, но такого, где чувственность доведена до своего высшего градуса. Христианство же ставит на место «необузданной чувственности» идеал одухотворения плоти, материи, смотрит на человека в перспективе его грядущего преобразования и заповедует ему возрастать к совершенству.

Философ всеобщего дела усматривает прямую зависимость представления о Боге от представления о человеке, как ни парадоксально это кажется на первый взгляд. Восприятие человека как немощного, бессильного, злого скота, неспособного ни к какому подлинному созиданию, недостойного стать исполнителем Божией воли в творении, умаляет само Божество, заставляя думать, что Бог не всеблаг, не всемогущ, не всеведущ, ибо «для создания ограниченных существ не нужно ни всемогущества, ни всеведения, и даже нужно не иметь любви» (I, 85). Христианство, из всех мировых религий имеющее самое высокое представление о Божестве, должно обладать столь же высо-

ким учением о человеке. И оно обретет его только тогда, когда обратит догмат в заповедь, требуя от людей «уподобления Троидиному Существо» (I, 92) и соучастия в деле Божиим.

Соработничество человеческого рода с Творцом Федоров понимает всеобъемлюще, распахивая его в область онтологических обетований Христовой веры. Преодоление смерти, воскрешение умерших, регуляция стихийных сил естества — вот благое поприще человеческого многоединства, уподобляющегося своему Первообразу.

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

Еще в рукописи Петерсона, посланной в 1877 г. Достоевскому, была выражена мысль о том, что совершенное единство при существовании смерти невозможно в принципе. Та же мысль звучит и в ответе Федорова. Он воспроизводит рассуждение, приводимое Петерсоном, уточняя и углубляя его. То, что люди до сих пор умирают, видится ему неопровержимым свидетельством ограниченности и бессилия нашей любви. Между тем «в единстве, в обществе бессмертных личностей, верность их друг другу, отеческая и сыновья любовь не имеют границ в смерти, как это у нас, в обществе смертных. Или, вернее, понятнее сказать, потому и нет у них смерти, что верность и взаимная любовь их безграничны; у нас же только воскрешение, отрицающее границу, полагаемую нашей верности смертью, уподобляет нас Троидиному» (I, 90).

Выдвигая идеал соборного бытия, Федоров неоднократно подчеркивал: соединение людей по образу и подобию Троицы — необходимое условие Богопознания. Понять своего Бога, в Которого мы верим, Которого исповедуем в Символе веры, к Которому молитвенно обращаемся на литургии, мы сможем только тогда, «когда сами (все человечество) сделаемся многоединым, или, точнее сказать, *всеединым* существом, и когда единство не будет выражаться в господстве, а самостоятельность личностей не будет проявляться во вражде, когда будет полная взаимность, взаимознание» (I, 91). Тайна единства Божественных лиц раскроется совершенному человеческому многоединству. Но полнота этого многоединства достигнется только тогда, когда в нем будут присутствовать все, вплоть до первой человеческой

пары, следовательно без воскрешения не будет ни полноты единства, ни полноты «общения с Троидным существом» (I, 102). А главное — воскрешение становится абсолютно неопровержимым доказательством бытия Божия, ибо только в потоках Его благодати люди оказываются способны победить смерть и слепоту естества.

Так утверждает Федоров главное положение активного христианства: «Все обязанности, налагаемые на нас учением о Троидном Боге, выражаются в одной заповеди, в заповеди о *долге воскрешения*» (I, 107). Примечательно, что и в формулировке этого положения, и в других местах ответа Достоевскому Федоров широко пользуется выражением самого писателя из его письма к Петерсону: «В изложении идей мыслителя самое существенное, без сомнения, есть — долг воскресенья преждеживших предков» (30(I) 14), — как бы солидаризируясь с Достоевским, подтверждая его правоту и в то же время уточняя, углубляя его понимание своих идей: *не воскресенья, а воскрешения*. Это словосочетание «долг воскрешения» станет для Федорова одним из самых устойчивых и употребимых — он будет пользоваться им на протяжении всей последующей жизни.

Отвечает Федоров и на главный вопрос Достоевского, какое же воскресение имеется в виду в его учении, мысленное, лишь в памяти, или действительное, реальное, телесное: «Грядет час и ныне есть, егда мертвии услышат глас Сына Божия и, услышавши, оживут» (Иоан. 5, 25) — *оживут, конечно, материально, видимо, осязаемо*» (I, 111). Но, произнося это «оживут», он имеет в виду «всеобщее, вселичное воскрешение», которое есть «дело труда всего христианства, всех сил, всех способностей человека, т.е. соединенных науки, искусства и проч.» (I, 275). И неоднократно подчеркивает, что такое воскрешение дает надежду роду людскому и на всеобщее спасение, тогда как «фатальная развязка» исторического процесса, совершаемая лишь волей и усилием Божества, делает ад неизбежным.

В рукописи ответа Достоевскому Федоров ставляет идею воскрешения умерших и преобразования бытия в Царстве Божие центральным обетованием христианства, сердцевинной благой вести Спасителя. И здесь он снова движется параллельно писателю, который акцентировал в христианстве воскресительную, миропреображающую его сторону, ту, которая в XIX в. в наибольшей степени была приглушена и ступшевана и западным богословием, и христианским утопическим социализмом. Жизнеописания Иисуса Христа А. Дидона, Ф. Шлейермахера, Д. Штрауса, Э. Ренана, при всей разнице подходов их авторов (будь то мифологический, как у Штрауса, критический, как у Шлейермахера, или апологетический, как у Дидона), отличались предельной гуманизацией и психологизацией Его образа, раскрывали прежде всего человеческие Его черты, умаляя, а то и попросту игнорируя божественную Его природу. Против христологии Ренана, отри-

цавшего Боговоплощение Спасителя мира и не верившего в действительность Его воскресения, был направлен роман «Идиот»¹. А на «фантастических страницах» черновиков к «Бесам» тема полноты воплощения стоит в центре бесед Князя с Шатовым. «Христос-человек не есть Спаситель и источник жизни» (11; 179) — так одной емкой фразой выражает Достоевский то, что прозвучало еще в I век христианства у ап. Павла: «А если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» (1 Кор. 15:14). Полнота Боговоплощения, а значит и полнота воскресения — залог спасения и человека, и мира, залог будущего преображения твари: «Многие думают, что достаточно верить в мораль Христову, чтобы быть христианином. Не мораль Христова, не учение Христа спасет мир, а именно вера в то, что Слово плоть бысть. <...> Надо именно верить, что это окончательный идеал человека, все воплощенное слово, Бог воплотившийся» (11; 188). Я уже говорила о том, что в «Братьях Карамазовых» в поэме Ивана является Христос-воскреситель, воскрешающий умершую девочку, а в видении Алеши — воскресший Христос, и характерно, что эти же ипостаси Христа — Христа воскресшего и Христа-воскресителя — в принципиальной их неразрывности утверждает и Федоров. «Христос есть воскреситель» (I, 142) и одновременно Христос, воскресший из мертвых, — начаток будущего всеобщего воскресения. Связь между воскресением Христа и грядущим воскресением всего человечества неразрывна (опять-таки вспомним Павлово: «Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес» — 1 Кор. 15:13). И если Божественную часть во всеобщем воскресении исполнил Христос, то человеческая остается еще неисполненной и нудит к своему исполнению. «Если всеобщее воскрешение и не совершилось вслед за Воскресением Христа, то оно за ним следует», «Воскресение Христа есть начаток всеобщего Воскрешения, а последующая история — продолжение его» (I, 146).

Но, утверждая в полемике со штраусовским и ренановским христианством Божественную природу Спасителя, Достоевский и Федоров не забывали и о человеческой Его природе, равночестной и равноправной с Божественной. Бог, облакающийся в человеческое естество, тем самым делает это естество причастным неиссякающей жизни, дает непреложную надежду на его преображение. Именно это имеет в виду Достоевский в знаменитой записи из подготовительных материалов к «Бесам», уже приводившейся в первой главе: «Да Христос и приходил за тем, чтоб человечество узнало, что земная природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не то что в одной только мечте и в идеале, что это и ес-

¹ Работы на эту тему собраны в сборнике «Роман Ф.М.Достоевского “Идиот”: современное состояние изучения» (М., 2001).

тественно и возможно»¹. Федоров, отталкиваясь от этого понимания, указывает: соединение во Христе Божественной и человеческой природ, действовавших совместно во всех Его делах на земле, и в творимых Им чудесах, и в крестной смерти, и в спасительном воскресении, есть указание на то, что и онтологические обетования христианства должны быть воплощены соединенным действием Божества и человечества. «Показывая, что Христос был не только Бог, но и действительный человек, тем самым доказывалась и необходимость деятельности самого человека в деле воскресения, и не только нравственной, но и умственной, и физической, материальной (I, 160).

Ставя альфой и омегой христианской религии богочеловеческий образ Христа, говоря о нем как об «идеале человека во плоти» (20; 172), Достоевский выдвигает на первый план проблему *обожения* человека — и не только духовно-нравственного, но и телесного, проблему преодоления онтологической его переходности. В совершенном человечестве² Иисуса Христа нет ни гордыни, ни самости, ни злонаправленной воли, нет, наконец, и тени раздвоенности, той борьбы между «идеалом Мадонны» и «идеалом Содомским», поприщем которой является душа человека: мыслью и чувством, словом и делом Он всецело служит Небесному Отцу. Более того, человеческая раздвоенность преодолена Христом и на самом глубинном, *физическом* уровне. Для Богочеловека уже нет того состояния, о котором сокрушался апостол Павел: «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. <...> Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим. 7:19, 22–23). Телесная природа Спасителя столь же совершенна и безгреховна, как Его ум и сердце. И потому для гордыни, тщеславия, злобы здесь нет никакого фундамента — не только в душевной сфере Личности, но и в самом Ее естестве.

«Все как Христы» (11; 193) значит для Достоевского не только *духовно все как Христы*, но и *физически все как Христы* — и в этом Федоров полностью с ним солидарен. Но идя в этом направлении все дальше и дальше, философ приходит к важному пониманию: в воплощенном Спасителе дан человеку не только образ будущего его совершенства, но и тот образ действия, которым должен руководиться он в своем бытии на земле. «...В воплощенном <...> Богочеловеке <...> мы видим пример, образец действия, и в этом образце нам представлены: во-первых, могучая сила любви, способная исцелять, ожив-

¹ Достоевский и мировая культура. Альманах № 15. С. 234.

² То есть в человеческой природе Христа, так же как Божественная Его природа называется Его Божеством.

лять, утишать бури, стихийные силы; и, во-вторых, еще более могучая сила, способная оставаться безгласною против клянущих, благословлять распинающих (4-й чл. Сим <вола> Веры); т.е. эта сила активна, правяща над нечувствующими, необузданными силами природы и страдательна, даже сострадательна к существам, способным к страданию, хотя и заставляющим страдать Его Самого» (I, 98). Как видим, нравственный аспект Христова подвига — сострадание и милосердие к людям, сердечное участие и бескорыстная помощь, прощение и готовность пострадать за других — неразрывно связан здесь с аспектом онтологическим. И требование «деятельной любви», высказанное Достоевским в «Дневнике писателя» (см.: 25; 61), а затем в «Братьях Карамазовых» устами старца Зосимы, включает в себя, по Федорову, и дела регуляции природы и воскрешения, заповеданные Христом апостолам: «Ходя же, проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное. Больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте» (Мф. 10:7–8).

Говоря о Христе, Достоевский подчеркивает Его Богочеловечество. Федоров, помимо Богочеловечества, выделяет еще и Богосыновство. «Учением об Единородном Сыне Божиим (вторая часть Символа) призываются все люди к признанию себя сынами всех умерших отцов и, следовательно, братьями всех живущих, призываются к познанию себя сынами, внуками, потомками отцов, дедов, предков» (I, 94). Природа, движимая слепым инстинктом, знает только половую любовь, побуждающую две половозрелые особи соединиться ради производства потомства, знает и тесно с ней связанную любовь родителей к детям, требующую от них отдавать все силы вынашиванию, выкармливанию, воспитанию тех, кто очень скоро вытеснит их из жизни. Любовь сыновне-дочерняя, любовь детей к родителям — именно сверхприродна. Она как бы повернута вспять, в толщу ушедшего времени, к отцам, предкам, пращурам, противостоя природной необходимости, что увлекает живущее вперед и только вперед. Она не инстинктивна, а сознательна, не чувственна, а духоносна. Это высшая любовь, находящая свой первообраз в любви Сына Божия и Духа Святого к Богу Отцу. Такую любовь и должно в себе пестовать людям, коль скоро они считают себя христианами. Только в «соединении в общей любви ко всем родителям всех сынов и дочерей для дела всеобщего воскрешения» «заключается усвоение учения о Сыне и Св. Духе в их отношении к Отцу, усвоение учения о Троице или решение вопроса о причинах неродственности и о средствах восстановления всемирного родства». (I, 99).

В основной части ответа Достоевскому, которая впоследствии составила IV часть «Вопроса о братстве...», рисуя образ идеальной общины всеобщего дела, Федоров много пишет о том, какой должна быть *семья воскресителей*, как трансформируется брачный союз, коль

скоро его высшей целью становится возвращение жизни отцам. «Брак, основанный на знании отцов по мере перехода знания в дело, превращается в воскрешение, связывая все семьи в этом общем деле. Превращение рождения в воскрешение есть совершенство брачного союза» (I, 284). Долг воскрешения уничтожает рознь между детьми и отцами, ибо последствием брака становится «не оставление детьми родителей, а закрепление с ними связи» (I, 285). Долг воскрешения помогает любящим преодолеть обособляющую замкнутость их друг на друге: «несмотря на такой тесный союз, в какой приводит» этот долг «брачную чету», «не может она враждебно относиться к другим подобным союзам, ибо всеобщее воскрешение — результат всеобщей любви» (I, 285). Наконец, долг воскрешения есть самое прочное и незыблемое основание братства: «И любовь братская может получить твердую основу только в воскрешении же, ибо только оно объединит каждое поколение в работе к общей цели; и чем ближе к ней будет подвигаться эта работа, тем более будет усиливаться братство, ибо воскрешение есть восстановление всех посредствующих степеней, кои и делают из нас, братьев, единый род, уподобляя наш род тому неразрывному единству, в котором пребывает Отец, Сын и Св. Дух» (I, 249).

«Брак, основанный на любви к родителям, имеет главную целью уже не рождение, а воскрешение» (I, 285), — так начинает объяснять Федоров важнейшую составляющую своего проекта — задачу метаморфозы пола, преобразования родотворной силы любви в силу космизующую и воскресительную. Смерть и половой раскол, подчеркивает мыслитель, — близнецы-братья, две связанные между собой опоры несовершенного, падшего порядка природы¹. Чтобы их преодолеть, необходимо «положительное целомудрие», обращение половой энергии не на рождение, вытесняющее родивших из бытия, а на воскрешение умерших, «возвращение жизни тем, от коих ее получил» (I, 297). Такая воскресительная любовь в корне преобразует мужеженские отношения, преодолевая слепой характер естественной природной любви, фатально влекущей к смерти. Вторя Федорову, о смысле любви будет писать и Соловьев: «Да в чем может состоять и самая его

¹ О том же позднее будет писать Н.А.Бердяев: «Рождение и смерть — одной природы, имеют один источник. <...> И рождение и смерть одинаково — продукты мирового распада, дети времени, царства временности в мире. <...> Рождение есть уже начало смерти, истина эта подтверждается опытом всей природы и слишком очевидна. <...> Родовое начало и любовь для продолжения рода — продукты смертности и испорченности природы и вместе с тем укрепление и узаконение смертности, торжество закона тления» (Бердяев Н.А. Метафизика пола и любви // Русский Эрос, или Философия любви в России. М., 1991. С. 239.)

(Эроса. — А.Г.) победа, как не в том, что он останавливает процесс умирания и тления, закрепляет жизнь в мгновенно живущем и умирающем, а избытком своей торжествующей силы оживляет, воскрешает умершее? Торжество ума — в чистом созерцании истины, торжество любви — в полном воскрешении жизни»¹.

В самом общем виде идея преодоления бессознательного полового рождения присутствовала уже в статье Петерсона «Чем должна быть народная школа?». «Поместив у человека органы размножения в самом низком и скрытом месте, — писал публицист, — в противоположность растениям, у которых органы эти расположены на высшем месте и разукрашены самым привлекательным образом, наделив человека стыдливостью, в противоположность животным, заставляющей его скрывать как самые эти органы, так и отправления их, природа указывает, что бессознательное, совершаемое по слепому влечению природы рождение не составляет постоянной, всегдашней необходимости человека», «что он не обречен на безграничную плодовитость, необходимо влекущую за собою смерть», и что «избыток сил, обуславливающий сначала рост человека, а с возмужалостию его размножение, может быть употреблен иначе, на действие сознательное, на восстановление, которое, будучи противоположно и смерти, и рождению, упраздняет их» (IV 512–513). Достоевский, подобно Федорову видевший в половой любви одну из примет нынешней, противоречивой, переходной природы человека, берет на заметку мысль Петерсона и в ответном письме прямо связывает состояние бессмертия с отсутствием полового рождения («наступит бессмертие, прекратится брак и рождение детей» — 30(I); 14). В свою очередь Федоров в адресованном Достоевскому изложении учения всеобщего дела развивает и углубляет эту мысль далее, рисуя пути преодоления полового раскола, обретения человеческим родом того состояния, «когда сознание и действие заменят рождение» (I, 276)

Просветление и одухотворение чувственности, регуляция эротической энергии — все это составляющие всецелого преобразования человеческого организма, без которого, по Федорову, ни бессмертие, ни воскрешение невозможно. Несовершенное, несамодостаточное существо, неспособное поддерживать свою жизнь вне того, чтобы уничтожать при этом чужую, всецело зависящее от условий природной среды, может быть только смертным. Как мы помним, и Достоевский был убежден, что воскрешение совершится «не в теперешних телах» и что тела воскресших людей будут подобны телу Спасителя «по воскресении его, до вознесения в Пятидесятницу» (30(I); 14).

¹ Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 615.

Для обозначения будущей преображенной природы человека Федоров вводит понятие *полноогранности*. Слабый от рождения, не имеющий ни шерсти, ни когтей, ни клыков, человек в своем развитии создает вокруг себя вторую природу, искусственную среду, приспособленную к его жизненным нуждам. Свое воздействие на мир он осуществляет при помощи техники, придает себе силу и всемогущество через машины и механизмы. Однако такое всемогущество иллюзорно. Внешнее, орудийное воздействие на природу не затрагивает ни ее смертоносных законов, ни человеческого организма, по-прежнему слабого и беспомощного, зависимого от любой случайности, не совершенного ни физически, ни духовно. «Мы не обольщаемся мнимыми успехами, тем, что ныне называется торжеством над природою, и не эти мнимые успехи заставляют нас приписывать науке ту важную роль, которую ей предстоит совершить. Взять ведро воды и, обратив его в пар, заставить работать — это не значит победить природу, это не значит одержать победу и над ведром воды. Нужно видеть, как эта побежденная сила рвет пальцы, руки, ноги у прислужников машины, чтобы поумерить свои восторги; очевидно, что эта сила не наша еще, не составляет нашего органа» (I, 293). Федоров призывает перейти от технического прогресса, машинной, «протезной» цивилизации, к прогрессу органическому, предполагающему совершенствование физического естества человека, регуляцию духом и сознанием всех бессознательно протекающих в нем процессов. Овладев умением создавать орудия-органы *вовне* (ступень техники), человек должен теперь применить это умение к своему телу, овладеть направленным органосозиданием, сделать совершенным не мертвый механизм, а живой организм. При этом органический прогресс, подчеркивает мыслитель, 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.

Только целостная, душе-телесная, психо-физиологическая регуляция позволит, по мысли Федорова, преодолеть разорванность, дисгармоничность натуры человека каков он есть. Эту двойственность человеческой личности Достоевский рисовал не раз и не два. Вспомним подпольного парадоксалиста («Я человек больной... Я злой человек» — 5; 99), Николая Ставрогина, которого одновременно тянет и к святости, и к «звериному сладострастию» и который не в силах преодолеть раскол внутри себя самого, героя «Игрока» и Раскольникова, Версилова и Подростка, героя нереализованного замысла «Жития великого грешника» и Ивана Карамазова. Но в применении к человеку регуляция должна быть двусторонней — не только духовной, но и физической. Ибо нестроения сердца и духа и нестроения материального естества — как сообщающиеся сосуды, смертность медленно

отравляет психику, нарушает равновесие личности, рождая во внутренней, душевной ее сфере антиномии и разрывы.

Психофизиологическая регуляция соединяется в воскресительном проекте с регулятивной деятельностью человека во внешнем мире. В 1877 г. Петерсон, перелагая идеи Федорова, подчеркивал, что мы должны «победить мир, овладеть его силами, обратить их на служение Богу» (IV, 508). А теперь Федоров выражает эту идею уже от себя: объединенному человечеству следует «самую природу, силы природы, обратить в орудие всеобщего воскрешения» (I, 87). Всеобъемлющая регуляция предстает у него как долг, который люди должны исполнить, коль скоро они хотят быть подобием Троицкого Божества. «Единство без слияния, различие без розни есть точное определение *“сознания”* и *“жизни”*. Тогда как слияние и рознь, т.е. единство, перешедшее в слияние, и различие, сделавшееся рознью, суть определения *“слепоты”* и *“смерти”*. Поэтому требование превращения слепой, смертоносной силы в разумную и живоносную есть требование, заключающееся в догмате Троицы, а исполнение этого требования и составляет дело человеческого рода» (I, 96).

Регуляция, по Федорову, — отнюдь не узурпация Божеских прав. В ней человек исполняет то исконное свое задание в бытии, которое было дано ему при сотворении (заповедь обладания землей), но которое он не исполнил, следуя своему своеволию. Приведу замечательный по глубине мысли пассаж из основного текста ответа Достоевскому:

«Мир, каким он был изначала, 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 он 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 уже с тех пор мысль и бытие перестали соответствовать друг другу. Вместо творческого процесса создания себе органов, соответствующих средам, явилось питание, а потом и пожирание.

Человек сам себя поставил в зависимость от рока (т.е. от годового обращения земли), подчинил себя земле, причем рождение заменило

художественный процесс воспроизведения себя в других существах, процесс, подобный рождению Сына от Отца, исхождению от Него Св. Духа. Далее размножение обратилось в необузданную родотворную силу, усилило борьбу, с увеличением рождения усилилась и смертность. Те проводники, коими могли быть регулируемы переходы явлений одних в другие, не принятые в управление, исчезли, и постепенные переходы обратились в перевороты, в грозы, засухи, землетрясения, словом, солнечная система обратилась в мир, в переменную звезду с одиннадцатилетним или иным каким-либо периодом всевозможных бедствий. Такою и знаем мы теперь эту систему» (I, 292).

Итак, в труде регуляции человечество осуществляет заповедь обладания землей, восстанавливает подлинное свое положение в бытии. Человек теперь хозяин, космизатор творения, разумно-творческий управитель миром, любовно вверенным ему Бессмертным Отцом. А когда труд его увенчается воскрешением, когда смерть будет побеждена и к жизни будут возвращены все умершие, тогда «человечество в полном обладании природою, как своею силою», сможет «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).

Соответственно возникает у Федорова и образ противоположного, недолжного отношения человека к бытию. Собственно, вся современная торгово-промышленная цивилизация, цивилизация «мануфактурных игрушек», живущая языческим *saecle diem*, истощающая и поганяющая землю, воплощает собой самостный, противобожеский выбор рода людского. Человек, в акте грехопадения отрехшийся от своего Творца, продолжает упорствовать на ложном пути, способном привести лишь к самоистреблению. Своим хищническим поведением в природе человечество реализует самые мрачные пророчества «Откровения», готовит себе рукотворный апокалипсис: «...истощение <...> земли, истребление лесов, извращение метеорического процесса, проявляющееся в наводнениях и засухах, — все это свидетельствует, что будут “глади и пагуби”, и побуждает нас не оставлять тщетными все эти предостережения <...> Итак, мир идет к концу, а человек своей деятельностью даже способствует приближению конца, ибо цивилизация, эксплуатирующая, но не восстанавливающая, не может иметь иного результата, кроме ускорения конца» (I, 197). Деструктивная деятельность человека в природе имеет катастрофические последствия не только для него самого, съедающего землю, на которой он рождается и возрастает, но и для бытия в целом. Федоров указывает на «естественный всеземной кризис, выражающийся в расстройстве метеорического механизма», как следствие человеческого «хозяйничания» на планете. И вновь обращая наш взор к высочайшему образу

блага, данному в евангельском благовестии, пишет: «...Исповедуя Бога Вседержителем и Творцом Мира, мы не можем не каяться в расхищении созданного Им, должны признать себя истребителями и разрушителями, не поддерживающими, а разрушающими порядок в природе» (I, 94). Недостойно человека, в котором воссияла Божественная искра сознания, которому дан святой дар ведения и любви, «видеть свое назначение в присвоении лишь того, что не создано» его трудом. «Наше назначение может заключаться только в том, чтобы быть орудиями исполнения воли Божией в мире, орудиями управления тою силою, которая, будучи предоставлена своей слепоте, несет голод, болезни и смерть, несообразно нуждам распределяет свои средства и дары, несет дождь туда, где его не надо, сожигает там, где нужно только согреть и т.п. Итак, мы виноваты не в том только, что делаем (хищничество), но и в том зле, которое происходит по нашему бездействию. Нельзя даже сказать, что Бог создал слепую силу, ибо Он создал и разумную, и только по бездействию последней творит зло первая. Поэтому заповедь, заключающаяся в первом члене Символа Веры, требует от всех без исключения и знания природы, и управления ею, чтобы обратить ее из смертоносной в живосную» (I, 94).

Об этой обязанности человека возделывать богоданный мир, о благом и сознательном, а не разнузданно-эгоистическом поведении его в природе, о том, что он — радатель о бытии, с доверием оставленном на него Хозяином добрым, а не тать в ночи, приходящий унести побольше чужого добра, параллельно Федорову размышляет и Достоевский. В черновиках к «Братьям Карамазовых» в набросках поучений старца Зосимы лейтмотивом проходит мысль о планетарной ответственности человека: «За всех виноват, загноили землю» (15; 244). Ответственности не только за себя, но и за меньшую тварь земли, которую человек увлек за собой в грехопадении и теперь призван вывести в свет преображения. Та же мысль звучит и в окончательном тексте: «Пусть безумие у птичек прощения просить, но ведь и птичкам было бы легче, и ребенку, и всякому животному около тебя, если бы ты сам был благолепнее, чем ты есть теперь, хоть на одну каплю да было бы» (14; 290). Заповедь всецелой и всемирной любви, («Землю целуй и неустанно, ненасытимо люби, всех люби, всё люби, ищи восторга и исступления сего. Омочи землю слезами радости твоея и люби сии слезы твои» — 14; 292) — это еще и заповедь нового, родственно любовного и ответственного отношения человека к природе.

В набросках речи Зосимы возникает близкая Федорову тема капитализма как экономического строя, в полной мере соответствующего падшему, обезбоженному состоянию мира, секулярной цивилизации, живущей лишь настоящим, нарушающей естественные связи природы и человека. «Мир на другую дорогу вышел. Сносят хладнокровно.

А в улицах езда, экипажи, Господи» (15; 249). Ранее о том же торжестве капитализма с его «банками, ассоциациями, кредитами» (23; 98), дымящими фабриками, железными дорогами, капитализма, смотрящего на природу утилитарно и узко — как на подножие своего материального могущества, Достоевский говорил и в «Зимних заметках о летних впечатлениях» (1862–1863), и устами парадоксалиста в июльско-августовском номере «Дневника писателя» за 1876 г. Федоров в ответе писателю дает близкую Достоевскому критику капитализма, который доводит до высшего градуса эксплуатирующее, паразитарное отношение к бытию. Капиталистический строй и на самого человека смотрит как на товар (не как на образ и подобие Божие), как на придаток машины прогресса. Позднее, уже в конце 1880-х — начале 1890-х гг. в работе «Всемирная выставка» он развернет гротескный образ общества потребления, в котором все силы и способности человека, все отрасли знания и культуры работают на мануфактурное производство, на «всемирную промышленность», делающую человека рабом мертвой вещи.

Отличительной чертой капиталистического уклада жизни как Достоевский, так и Федоров считают ее принципиально *городской, фабричный* характер. Капитализм — «религия города», железная религия человека, объявившего себя мерой всех вещей, оторвавшегося от Бога и от природы. Если земледелец, работающий под открытым небом, ощущает себя распахнутым бытию, Вселенной, Богу, то городская цивилизация закрывает от человека небо, загоняет его в душные корпуса фабрик. Здесь «фабричная тюрьма вместо поля, неба» (I, 252). Если в патриархальной, земледельческой культуре, культуре райского Сада, «дети с землей растут, с деревьями, с перепелками, которых ловят» (23; 96), то в капиталистическом аду они рождаются прямо на мостовой и «девяти лет, когда еще играть хочется», поступают «на фабрики, ломая там спинную кость над станком, тупя ум перед подлой машиной, которой молится буржуа, утомляя и губя воображение перед бесчисленными рядами рожков газа, а нравственность — фабричным развратом, которого не знал Содом» (23; 98). Если крестьянский уклад жизни удовлетворяет главные, необходимые нужды людей, дает «хлеб наш насущный», о котором ежедневно возносим мы наши молитвы, то городская цивилизация рождает искусственные, вымороженные потребности, разжигает низменные инстинкты в природе человека, развращает тело и душу. Человеческое сообщество, призванное к возрастанию в многоединство сынов и дочерей человеческих, становится здесь обществом «полового подбора», обществом вечных женихов и невест, забывших и своих отцов, и Бога отцов, превращающих серьезное дело жизни в нескончаемую, бессмысленную игру.

Городской, капиталистический уклад и уклад сельский, земледельческий, патриархальный выступают в историософской мысли Федо-

рова и Достоевского как два альтернативных *религиозных* уклада жизни. Достоевский недаром говорит, что «в земле, в почве есть нечто сакраментальное» (23; 98). И недаром в сохранении связи человека с землей видит путь к духовно-нравственному преобразению общества: «Если хотите переродить человечество к лучшему, почти что из зверей поделайте людей, то наделите их землю — и достигнете цели» (23; 98). «Земля благородит. Только владение землей благородит. Без земли же и миллионер — пролетарий. А что такое пролетарий? Пока еще сволочь. Чтоб не быть сволочью, надо его переродить, а переродить можно только землей. Надо, чтоб он стал владельцем земли» (15; 208). Крестьянин-земледелец, находящийся в непосредственной, почти сакральной связи с землей, чувствует родственно-любственное отношение к ней, матушке-кормилице, ответственность за нее — и здесь брезжит первоначальное, должное отношение человека с землей (с бытием), которое заповедал ему Господь в седьмой день творения. Но этой ответственности не имеет люмпен-пролетарий, перекаати-поле, не сознающий землю своим владением, относящийся к ней не как любящий сын, а как наемник. Крестьянин, живущий семейно-родовым бытом, и в межчеловеческих отношениях руководится религиозным, нравственно-сердечным, а не юридическим законом, тогда как буржуазно-городской уклад требует развитого формального права, выхолащивающего межчеловеческие отношения, подчиняющего их бездушной и пустой арифметике.

Еще в семидесятые годы девятнадцатого века Достоевский и Федоров провидели те тенденции мирового развития, которые со всей отчетливостью обнаружили себя лишь в веке двадцатом. Они предсказывали агрессию городской космополитической цивилизации на цивилизацию сельско-патриархальную, агрессию, сопровождающуюся разрушением исконного, органического уклада жизни, заменой христианских ценностей либерально-эгалитарными идеями, требованиями прав и свобод, разрушением традиционных национальных культур, которые, по Федорову, являются носительницами родовой памяти, с последующей заменой их на усредненную, стандартизованную масс-культуру. Вот характерное место из федоровского ответа Достоевскому, в котором в стяженном виде обозначена сущность нынешней глобализации, при всех ее широковещательных лозунгах фактически разделяющей мир на страны доноры (как раз из тех, что еще хоть как-то сохраняют традиционный уклад жизни и традиционную систему ценностей), призванные к обслуживанию потребностей пресловутого «золотого миллиарда», и развитые, элитные страны, для которых и настает, наконец, чаемый «рай на земле». Только вместо нынешнего мирового гегемона США здесь выступает Англия, ведущая торгово-промышленная и колониальная держава тогдашней Европы. «Англия имеет целью посредством так называемого свободного

торга, поддерживаемого, однако, новоусовершенствованным оружием, обратить человечество в международный организм, т.е. дать всему человечеству антихристианскую форму, в которой “субординация”, даже “слияние” при величайшем взаимном отчуждении, “раздельности”, найдут свое полное выражение, — Англия стремится дать роду человеческому такую форму, при которой все народы будут исполнять роль низших сословий, чернорабочих, производящих сырые или полусырые продукты, сама же она, как мастеровой, будет прилагать последнюю руку к ним. Но для всего этого необходимо обезземеление большинства населения; и ни в одной стране не произведено оно в таких больших размерах, как в Англии. Это обезземеление не просто экспроприация, это экспатриация, нечестивое дело отлучения детей от праха отцов, лишение их возможности исполнить долг к ним» (I, 239).

В противовес тенденциям капитализации общества и экономики и Достоевский, и Федоров выдвигают иную форму экономического и общественного устройства — форму, в основе которой лежит не идеал «фабричного язычества», а идеал христианский, ориентирующий личность не на эгоистическое «наслаждение настоящим» (I, 113, 115), а на благое делание в бытии. «Теперь ждуг третьего фазиса: кончится буржуазия и настанет Обновленное Человечество. Оно поделит землю по общинам и начнет жить в Саду. “В Саду обновится и Садам выправится”» (23; 96). Этот уклад, «всесословная земледельческая община» (I, 254), как определяет его в ответе Достоевскому Федоров, не отрицает и города, но обращает его лицом к селу, не уничтожает промышленности, но освобождает ее от производства предметов роскоши, пустых и ненужных безделок, ориентирует ее на службу действительным, а не мнимым нуждам людей. «А ведь, кто знает, — может, и совсем прокормить достанет, да и фабрик-то, может, нечего бояться, может — и фабрика-то среди Сада устроится» (23; 96) — подчеркивает Достоевский. А Федоров предлагает в новой форме поселения, представляющей собой «деревню-город», «соединить достоинства города и села и устранить их недостатки», ибо «выделение из природы, возвышение над слепой силою, развиваемые городской жизнью, так же необходимы, как и близость к ней, являющаяся в деревне» (I, 280).

Впрочем, между рассуждениями парадоксалиста у Достоевского и построениями Федорова есть существенное смысловое различие. Для парадоксалиста община, возвращающая фабричных к земле, нужна для естественного существования человека: «По-моему, работай на фабрике: фабрика тоже дело законное и родится всегда подле возделанной уже земли: в том ее и закон. Но пусть каждый фабричный работник знает, что у него где-то там есть Сад, под золотым солнцем и виноградниками, собственный, или, вернее, общинный Сад, и что в

этом Саду живет и его жена, славная баба, не с мостовой, которая любит его и ждет. А с женой — его дети, которые играют в лошадки и все знают своего отца <...> и что сам он, наработавшись на своем веку, все-таки придет туда отдохнуть, а потом и умереть» (25; 96). Такой вот замечательный и... совершенно утопический руссоизм, ограничивающий человека его малым, личным мирком и забывающий о том, что в смертном бытии, подвластном действию «слепых, вечных и мертвых законов природы», невозможна никакая гармония. Федоров, рисуя свою общину всеобщего дела, ставит ей предельные, онтологические задачи, ориентируя ее на дело регуляции природы. В одной из заметок, не вошедших в окончательный текст «Вопроса о братстве...», он подчеркивает, что «неученые» крестьяне гораздо скорее «поймут всемирное значение» вопроса о регуляции, чем «ученые» горожане, отгородившиеся от натуральных, естественных бедствий села, утратившие священное, религиозное отношение к бытию: «Посвятить крестьян в этот вопрос легко, сказав, что у Отца Небесного обители многи и сама земля есть небесная обитель, обезображенная нашими делами, что требуется только большой труд» (III, 267–268). Самый возврат от промышленности к земледелию знаменует для философа переход от индустриального, технического прогресса, грубо механически, орудийно воздействующего на природу, к прогрессу органическому, сопряженному с чутким, сердечным вниманием в бытие, овладением внутренними его законами, и прежде всего способностью к «естественному тканетворению», высшая форма которого выражается в автотрофности растений, строящих свои клетки из неорганических элементов среды под воздействием солнечной энергии. Таким естественным тканетворением по отношению к собственному организму и должен, по мысли Федорова, овладеть человек. «Земледелие, управляя метеорическими процессами земли, будет все глубже входить в жизнь растительную, усвоить себе растительные процессы, пользоваться создающею силою живого организма, чтобы самому себе фабриковать всю свою телесную оболочку со всеми органами, кои делали бы ненужными искусственные покровы и орудия, т.е. всю мануфактурно-промышленную деятельность» (I, 265).

Рисуемая Федоровым община всеобщего дела, держащаяся законом родственной, братски-сыновней любви, требует для своих членов высшей, подлинно христианской нравственности. Ее основу Достоевский полагал в бескорыстной и всецелой отдаче себя другим, в чаянии их спасения и преображения, отдаче, которая не умаляет и не опустошает личности, а напротив исцеляет и возвышает ее. Федоров делает тот же логический ход: «Таким образом, человек, устраняя из своих действий личные побуждения, стремление к личному счастью, необходимо, однако, достигает его, потому что общая добродетель, т.е. дело всех, есть причина и воскрешения всех, следовательно, и лично-

го бессмертия» (I, 110). И выдвигает основоположную формулу этики всеобщего дела: «Жить нужно не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех, это и есть объединение живущих (сынов) для воскрешения умерших (отцов)» (I, 110).

Развивает Федоров и стержневой для Достоевского вопрос о свободе. Писатель не раз подчеркивал, что подлинная свобода — только в Боге, и указывал на иллюзорность свободы самоопорной, гордынной личности, которая, отрекаясь от Бога и Его закона, обращается в рабыню собственного своеволия. Философ делает следующий духовный и мыслительный шаг и обращает внимание на то, что, отрицая Бога, а тем самым и свое участие в деле Божиим, человек окончательно становится рабом слепой силы природы. Нынешний смертный, зависимый от внешней среды человек если и свободен, «то свободен как птица в клетке» (I, 111). Высшая свобода достигается в труде регуляции и воскрешения. «Тот не достоин жизни и свободы, кто не возвратил жизни тем, от коих ее получил» (I, 297).

Критикуя капитализм, призывая общество к новому, ответственному типу мироотношения, к победе над потребительским сознанием («Освободить себя от тиранства вещей и привычек» — 15; 249), оба, и Достоевский, и Федоров, были не менее жесткими критиками социализма, являющего собой такой же образ ложного устройства, как и капиталистический строй. «Социализм назвался Христом и идеалом, а здесь Христос или там... не верьте» (20; 193), — записывает Достоевский в набросках статьи «Социализм и христианство», указывая на то, что, взяв от христианства внешнюю форму единства, выдвигая вслед за ним требование всеобщего братства, социализм совершенно подменил те основы, на которых оно устроится. Поставив во главу угла человеческой жизни материальный вопрос, проблему *распределения*, он фактически требует от человека удовольствоваться тем же идеалом потребления и комфорта, что и клеймимый им капитализм. Но «справедливое» распределение не решает вопроса об обеспечении всех необходимыми средствами к жизни, а главное — не дает человеку высшей цели существования. «Если б и все роздали, как вы, свое имение “бедным”, то разделенные на всех, все богатства богатых мира сего были бы лишь каплей в море. А потому надобно заботиться больше о свете, о науке и о усилении любви. Тогда богатство будет расти в самом деле, и богатство настоящее, потому что оно не в золотых платях заключается, а в радости общего соединения и в твердой надежде каждого на всеобщую помощь в несчастии, ему и детям его» (25; 61).

Федоров указывает на то же противоречие христианской внешности и антихристианской сути социализма. «Социализм, усвоив себе только внешнюю форму Троицы, не только забыл о душе (т.е. о знании, о чувстве, как основах совершеннейшего общества), но и сделал

эту форму выражением всех пороков, каковы политическая наглость, гражданская зависть, экономическое корыстолюбие, разнузданная чувственность. Усвоив внешнюю форму, т.е. личину, маску Триединого Существа, социализм отверг внутреннее его содержание и объемом, ограничив последний одним лишь поколением» (I, 89). Социализм требует *социальной справедливости* по отношению к живущим, но совершенно забывает при этом умерших. А ведь умершие — «это уже самые униженные и оскорбленные смертельно» (IV, 431).

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. Ведь и чаемая Достоевским «радость общего соединения» только тогда будет всецелой, когда она будет работать на абсолютно необходимое и абсолютно благое дело — спасения и преобразования жизни. В таком деле найдут свое место все силы и дарования человека, в том числе и способность к научному творчеству. И Достоевский не случайно говорит о науке как об одном из условий подлинного и прочного благосостояния человечества, но имеет в виду не ту секулярную науку, которая стала служанкой фабрики и торга, а науку, подчинившую себя религиозному идеалу. Образ такой науки — в учении всеобщего дела один из центральных. Эта наука, сознающая себя не противохристианским, а христианским орудием, орудием регуляции и воскрешения, в конечном итоге становится делом всех, причем интеллигенция, обратившаяся лицом к народу, сознавшая вину в забвении отцов и их веры, берет на себя обязанность «руководить, быть наставником, учителем в деле исследований всех сочленов общины» (I, 260) — такой вот парафраз идеи Достоевского об объединении высших сословий с почвой.

В ответе писателю Федоров касается и вопроса о школе, с которого Петерсон начал свое изложение учения всеобщего дела. Как мы помним, ученик Федорова задавался вопросом, может ли современная школа согласить между собой истины науки и истины веры или она должна быть или только светской, свысока относящейся к «Шестодневу», или только духовной, отрицающей объективные законы развития мира. Для христианства активного, утверждающего великое значение научного знания как важнейшего инструмента миропознания и мировоздействия, не может быть противоречия между наукой и верой. Соответственно не может быть такого противоречия и в школьном преподавании, коль скоро школа будет стремиться воспитывать не блудных сынов, а сынов человеческих, свободно и сознательно отдающих себя Божьему делу, коль скоро не станет она преклоняться перед слепой, бессознательной силой природы, не станет обожествлять

ее и смешивать с ней Творца — ибо признать законность смерти и разрушения «после победы Христа над смертью» «мы не имеем права» (I, 261). Тогда при признании закона Божия, закона благобытия единственным и должным законом для мира, в школе будут преподаваемы все, в том числе и естественные науки, и преподавание их будет поставлено на ту высоту, которая только возможна.

При этом знание, становящееся делом всех («все должны быть познающими и всё — предметом познания»), обращается не только на внешний мир, но и на вся внутренняя человека, просветляя глубины его психики. Вспомним, как мучатся герои Достоевского от несоответствия внешних проявлений личности ее сокровенной, внутренней жизни, от неспособности выразить словом живущее в душе чувство, от того, что чужая душа потемки и «мысль изреченная есть ложь». Как много размышляет писатель над состоянием всеобщего разлада, уединения, отъединения, как ищет путей преодоления «полосы отчуждения», отделяющей человека от ближних и дальних, от мира в целом. Трагедия закрытости, *непрозрачности*, невозможности понять и почувствовать другого, как себя самого и другому дать почувствовать и понять себя во всей полноте, возникает еще в романе «Бедные люди», звучит в ранних произведениях Достоевского, усиливается в его послекаторжном творчестве и достигает своего апогея в романе «Идиот», где между людьми громоздятся Монбланы предубеждений, недопониманий, непониманий и пониманий превратных, где нет к другому ни доверия, ни любви, где простодушное чувство перетолковывается и извращается, где самолюбивая, боящаяся себя унижить душа делает судорожные попытки достучаться до другого и, непонятая, осмеянная, срывается и бунтует, исходит злыми, ненавидящими слезами (Ипполит, Настасья Филипповна).

Явленное Достоевским художественно Федоров переводит на язык прямого слова: «человек не обладает в настоящее время ни полной способностью самооткровения, ни способностью проникнуть во внутреннюю глубину другого существа». И в этой невозможности достичь полноты взаимопонимания, равно как и полноты проявления души во внешности, видит еще одну черту человеческого несовершенства, прямо связанную со смертностью. «Для того, чтобы раскрыться, показать и вместе понять себя» (I, 270), человечество должно просветить в себе образы отцов и предков, узнать их в себе и себя в них, готовя условия их воскрешения. Восстановление образов отцов и предков в соединении с само- и взаимоисследованием — необходимый этап на пути к психократии, к достижению состояния взаимной прозрачности, когда лицемерие станет душезнанием. С бескомпромиссностью Достоевского ставит Федоров перед людьми неотменимую альтернативу: «Нам остается на выбор: *или полное одиночное заключение, или всеобщее воскрешение*, в котором и полное взаимо-

знание. Иначе: *или ни Бога, ни мира, ни людей, или же все это в совершенной полноте!*» (I, 270).

Создавая ответ Достоевскому, Федоров параллельно читает роман «Братья Карамазовы», печатавшийся на протяжении 1878–1880-х гг. в «Русском вестнике». Следы этого чтения можно обнаружить в ряде мест «Вопроса о братстве...». Об одном из таких мест, где философ отвечает на претензии Ивана к Творцу, якобы создавшему несовершенные, пробные существа, от которых конечные судьбы мира никак не зависят, уже шла речь в предыдущей главе. Откликается Федоров и на спор о церковном суде и обращении государства и общества в церковь, разворачивающийся в келье старца Зосимы. Как мы помним, Иван Карамазов и Зосима решительно выступают против абсолютизации государства, признания его за «высший тип» (14; 58) организации людей на земле. И Федоров, в полном с ними согласии, не считает государство высшей формой объединения, противопоставляя ему образ общества по типу Троицы. «Государство необходимо, пока не образовалось всемирное родство» (I, 104). Это вынужденная мера для человеческого рода, находящегося в состоянии несовершеннолетия, «ибо нельзя назвать совершеннолетним общество, которое не может обойтись без надзора, принуждения и наказания» (I, 104).

Соответственно встает у мыслителя вопрос и о церкви и ее взаимоотношениях с государственной властью. «Государство с его юстициею, полициею есть печальная необходимость, а потому христианство есть печалование, а духовенство — печальник за подсудимых, виновных» (I, 103)¹. Вслед за писателем он подчеркивает, что церковь не может брать на себя право гражданского суда, уподобляясь светской власти, идя на компромисс с ее относительной, *человеческой* правдой. «Когда <...> оно, духовенство, само начинает судить, то из православного делается католическим» (I, 103). Как мы помним, Достоевский устами Ивана и старца Зосимы подчеркивал милосердие церкви к осужденному: в отличие от государства она не карает его, а «старается сохранить с преступником все христианское церковное общение», «обращается с ним более как с плененным, чем как с виновным» (14; 60). Церковь не отсекает преступника, как зараженный член, а стремится восстановить в нем образ Божий, искаженный грехом и преступлением. А вот цитата из Федорова, в которой слышны не только голоса героев Достоевского, но и отзвуки прямых его высказываний из «Дневника писателя» 1876–1877 гг.: «Если наш народ видит в преступнике только несчастного, то тем более цер-

¹ Федоров употребляет здесь слово «печалование» в древнем, исконном его значении как ходатайство высших духовных лиц перед государем за осужденных. В расширительном смысле печалование для философа — это ходатайство за всех умерших.

ковь, вспоминая притчу, запрещающую исторгать плевелы из опасения исторгнуть и пшеницу, не назовет преступником хотя бы и осужденного законом юридическим. Не исключая из своих списков умерших естественною смертью, церковь не исключает из них и подвергшихся гражданской смерти, разве усиливает лишь за них свои молитвы. Строгое же знание, не обладая еще никакими безусловно верными доказательствами, не может считать кого бы то ни было преступником, несмотря на собственное признание, ни на другие доказательства, как бы вески они ни были» (I, 272). Последняя фраза прямо отсылает нас к «Братьям Карамазовым», где художественно представлена мысль, развиваемая здесь Федоровым. Ведь как бесспорны, казалось, улики, выдвинутые следствием против Дмитрия: и труп отца, и окровавленный пестик, и пропавшие три тысячи, и злощастное письмо («Димитрий не вор, а убийца. Отца убил и себя погубил, чтобы стоять и гордости твоей не выносить» — 15; 55), а все они бьют мимо цели.

С линией Дмитрия прямо соотносится и другой тезис философа всеобщего дела: «Даже установивши факт преступления, для признания виновности требуется такое знание душевной глубины, что разве только одно легкомыслие способно присвоить себе право осуждать, закон же действует по нужде» (I, 272). Вспомним всю ту муку, которую вынесла душа старшего из трех братьев до того, как, схвативши пестик, бросился он в сад Федора Павловича. В течение двух дней бегаёт герой по городу в поисках денег, «этих проклятых денег» (14; 343), периодически переходя от надежды к отчаянию. Он боится потерять Грушеньку и не в силах больше терпеть свой позор пред бывшей невестой, в отношении к которой вышел вором и подлецом. Вспомним, как восторженно благодарит он купца Самсонова за, как ему кажется, спасительный, а на деле завистливый и злобный совет, как трясет пьяного мужика, пытаясь втолковать ему о своем неотложном деле, и, понимая, что все бесполезно, «в совершенном отчаянии» восклицает: «Какие страшные трагедии устраивает с людьми реализм!» (14; 339). Как потом шагает он из глухой деревни «бессмысленно, потерянно», «совсем не заботясь о том, куда идет» (14; 342) и не испытывая никакой мести ни к кому, даже к Самсонову, так жестоко над ним подшутившему. Как рушится и последняя его надежда получить деньги — теперь уже от госпожи Хохлаковой, предложив ей под залог Чермашню, и как «этот, столь сильный физически человек» (14; 351), выйдя на площадь и бия себя в грудь, заливается детскими, безудержными слезами...

Как государство для Федорова есть лишь временное, хотя и необходимое состояние, так и существующий в этом государстве суд — даже если это суд просвещенный и гуманный, подобный «институту присяжных», — есть лишь «искажение печалования» (I, 103). Под-

линно христианское отношение к преступнику и преступлению должно состоять в том, чтобы разделять человека и совершенный им грех и, искореняя преступление, «не касаться лица преступника» (I, 272), напротив — вести его к возрождению и спасению. Подобно Зосиме, Федоров убежден, что «нельзя человеку ничьим судиею быти», и, следуя его слову: «всякий пред всеми за всех виноват», подчеркивает, что в христианской общине должно быть сознание всеобщей ответственности, ответственности за всех и за вся: «В общине-приходе никто никого другого не называет преступником, но каждый себя считает виновным во всем, что совершается в ней (чрез кого бы то ни было) преступного и вообще ненормального. Самоосуждение есть единственное средство к выходу общества из нынешнего детского его состояния, при коем оно нуждается в дядьках, судьях и проч. <...> Признание каждым себя правым создает извращенное общество, ведет к столкновениям и заставляет призывать посредников, судей; признающие же себя виновными сами делаются неумытными для себя судьями-обвинителями; и чем глубже самообвинение, тем шире исправление, или восстановление. Потому-то церковь и свята, что она состоит из признающих себя грешниками мытарей, а не из кичащихся своей праведностью фарисеев» (I, 272).

Лишь идя по пути «самоосуждения и самоисправления», человеческое сообщество может стать тем братски-любовным, соборным многоединством, образ которого дан в тринитарном догмате. При этом покаяние, подчеркивает мыслитель, должно быть деятельным, активным, сокрушение должно вести к искуплению совершенного зла, «служить побуждением к труду воскресения» (I, 272).

Судьба рода человеческого напрямую зависит от того, обретет ли он наконец то единственное и главное дело, ради которого Господь дал ему в обладание землю, дело, достойное существа сознающего и чувствующего утраты, или же продолжит пребывать в вечном несовершенноте и перед лицом природных катаклизмов будет употреблять науку для «производства ненужных вещей, для коих высшей похвалой служит выражение “точно игрушечка”» (I, 104). Всемирное, вселенское дело, обращаясь к которому, человеческий род производит коренную переоценку ценностей, творит суд над своей недостойной, блудной и суетной жизнью, выступает у Федорова необходимым условием преобразования государства в церковь, преобразования юридико-экономических отношений между людьми в родственные и нравственные. Пока же «единство человечества не имеет выражения в действии, пока человечество не сделает предметом своей деятельности всеобщего воскресения, пока не признает его долгом, до тех пор деятельность человечества будет проявляться во взаимном истреблении, потому что ей нет иного исхода, нет другого поприща, достаточно обширного, и до тех пор люди будут нуждаться в уголовном суде, этом, по

одним, подобии, а по другим, оригинале страшного суда. Пока не исчезнет убийство, не исчезнет и его необходимое следствие — суд земной, а также и апелляция на земной суд к суду небесному» (I, 103).

В двух последних фразах — еще одна аллюзия на сцену суда над Дмитрием Карамазовым (этот суд, вершимый жестоковыйными человеками, прообразует в романе будущий Страшный суд, без сожаления разделяющий достойных и недостойных и обрекающий вторых на вечную гибель) и на финальный вопль героя: «Клянусь Богом и Страшным судом его, в крови отца моего не виновен!» (15; 178), где, напротив, прорывается надежда на милость решения Божия в сравнении с немилосердным решением несовершенного земного суда. Да, философ всеобщего дела настаивает на благодати Божией, подчеркивает, что «правосудие нельзя признать сущностью Божества», ибо «Бог благ Сам в Себе, правосудие же, напротив, обусловливается отношением Бога к миру; а потому это временное состояние, вызванное нашими грехами, нашим несовершенством, нельзя считать постоянным свойством Бога» (I, 103). Бог, Который есть любовь, ждет от человека не рабского подчинения из страха вечного наказания, а совершеннолетнего духовного выбора, свободного и сознательного сотрудничества в деле преображения мира в Царствие Божие, в рай.

Свой воскресительный призыв Федоров обращал «к духовным и светским, к верующим и неверующим», ища их примирения в благом, спасительном деле. Он стремился дать высший, непреложный смысл жизни не только тем, кто верит «в свою душу и в ее бессмертие» (24; 46) и смотрит на Христа как на свой идеал, но и тем, для которых, как для подпольного парадоксалиста, Ипполита, логического самоубийцы из «Дневника писателя», «Бога нет и мир бессмыслен», человек фатально зажат в тисках «всесильных, вечных и мертвых законов природы» и ждет его впереди только смерть и ничего кроме смерти. К тем, кто, как Ставрогин, не может найти подлинного, абсолютного дела, которому можно было бы отдать свою жизнь. Представление о человеке как инстанции самосознания природы, как о существе, призванном возвести мир на новую бытийственную ступень, избавить его от сил хаоса и разрушения, открывает созидательную перспективу и для неверующих. В осуществлении идеала преображенной, бессмертной жизни неверующие примиряются с верующими, перед которыми предносится тот же спасительный идеал — как задание Божие человечеству. «Различаясь в мысли» (I, 98), те и другие соглашаются в общем деле — оно в конце концов и приведет их к согласию в мысли и вере.

В романе «Подросток» Версиков разворачивает перед Подростком свою картину «последнего дня человечества», прошедшего через бесконечные войны, «проклятия, комья грязи», «свистки» и ощутившего

наконец низшую точку своей богоставленности: исчезла великая идея о Боге и бессмертии и наступило «великое сиротство» (13; 378). И тогда осиротевшие люди, осознавшие вдруг, «что теперь лишь они одни составляют все друг для друга», «стали бы прижиматься друг к другу теснее и любовнее», открыли бы свое сердце друг другу, спешили любить и делать добро; они «работали бы друг для друга, и каждый отдавал бы всем все свое и тем одним был бы счастлив». «Каждый ребенок знал бы и чувствовал, что всякий на земле — ему как отец и мать». Они возлюбили бы бытие, и землю, и жизнь, возлюбили каждую былинку и «открыли бы в природе такие явления и тайны, каких и не предполагали прежде» (13; 378–379). Версиров рисует картину осуществившегося родства и братства, торжествующего закона любви. Люди творят здесь Божий закон, не зная Бога. Но от этого правда и праведность их дела не умаляются. И в конце концов к ним, чистым сердцем, любящим всю тварь и готовым отдать все ради ближнего, сходит Христос. Так и у Федорова неверующие в деле борьбы со смертью, «последним врагом» человека, в конце концов обретают и веру, и Бога, Который есть Жизнь бесконечная.

Выше я уже говорила, что к середине 1880-х гг. изложение учения всеобщего дела, начатое как ответ Достоевскому, получило заглавие «Вопрос о братстве, или родстве <...> и о средствах к восстановлению родства». И решался Федоровым этот вопрос буквально по формуле Достоевского «Были бы братья, будет и братство». Впрочем, Федоров эту формулу уточнял, утверждая неразрывную связь между братством и сыновством, неоднократно подчеркивая, что мы братья — лишь по любви к отцам. Воскрешение умерших отцов и становилось у философа высшим проявлением и утверждением братства, уже не нарушаемого ни рознью, ни смертью. А благовестницей этого подлинного, вселенского — а не мнимого, подменного братства, вознесенного на свои знамена Великой французской революцией, — братства, осуществляемого «в общем, отеческом деле», виделась ему Россия. Россия, которая, как предчувствовал Достоевский, ныне «стоит на какой-то окончательной точке, колеблясь над бездной» (30(1); 23).

Вопрос о России, ее всемирно-исторической миссии занял в ответе Достоевскому одно из центральных мест, неразрывно сопрягаясь у философа всеобщего дела с двумя другими, неотменимыми для русской мысли вопросами: о России и Западе и о России и славянстве. Подобно своему адресату, подобно Хомякову и Киреевскому, Тютчеву и братьям Аксаковым, Федоров рассматривал Россию и Запад не только как конкретно-исторические, геополитические образования, но и как эмблемы истинного и ложного путей истории, символы духовно различных укладов жизни. С одной стороны — служение идолу наслаждения и комфорта, привязанность к тленным вещам, отсутствие

иною, высшего измерения бытия. С другой — настроенность на правду и абсолют, чаяние миропреображения, скудная внешность при богатстве умных и сердечных даров. С одной стороны индивидуализм и обособление, «скептицизм и критицизм» (I, 194), толкающий личность в тупик пессимизма. С другой — жизнь «со всеми и для всех», вера и надежда, неотделимые от деятельной любви. С одной стороны — мир каков он есть, взаимоистребительная «история как факт», с другой — мир каким он должен быть, «история как проект» — отечески-сыновнего и братского дела.

Россия, по Федорову, продолжает дело Константинополя, средоточия всемирной истории на протяжении одиннадцати веков христианства. Царьград, ее «восприемник при крещении» (I, 164), был лоном догматического творчества Вселенской Церкви, выработки основных христианских догматов: о Троице, о двух природах и двух волях во Христе, об иконопочитании и др. — тех великих истин веры, что в перспективе истории должны были стать правилом жизни. Однако обращения догмата в заповедь, богословия в богодействие не произошло. Константинополь пал, не преодолев разрыва между верой и делом: догматы остались «теорией, бездейственной в жизни», в результате чего и обряд стал мертвенной формой, и самая «жизнь, деятельность, отрешившаяся от заповеди, не поставившая себе целью исполнение долга собирания для воскрешения, обратилась в языческую рознь, сделалась идолопоклонством, реакцией против коего и явилось магометанство во всей его суровой простоте монизма» (I, 158–159). Соответственно и Россия, наследуя Константинополю, исполнит свою миссию только тогда, когда сама встанет на путь всеобщего дела и поведет за собой другие народы, являя пример подлинного исполнения христианских обетований, не словесного лишь исповедания, но и осуществления того, во что веришь.

В финале III части «Вопроса о братстве...», на страницах, писавшихся еще в конце 1870-х гг., Федоров перечисляет те задатки, которые дают России возможность «сделаться орудием божественного *плана*». Важнейшие из них: «родовой быт» с его патриархально-отеческой властью; «община», «при которой не может быть вражды между отцами и детьми», нет места индивидуалистической самости, но торжествуют начала ответственности, братского общения и труда; не городской, а земледельческий уклад жизни; наконец, бессловность, указующая на то, что «типом нашего государственного устройства служит, очевидно, не организм, а какой-то иной образец»: какой — Федоров, разумеется, знает, полагает его в Троице нераздельной и неслиянной (I, 198–200). В свете своего учения раскрывает философ высший смысл того «собирания земель и народов», «в котором прошла вся жизнь России» (I, 200), той «работы умиротворения кочевников, которую Россия совершала в течение всей своей тысячелетней исто-

рии» (I, 193), — собрание ради грядущего воскресительного подвига, умиротворение во имя восстановления всемирного родства.

Взгляд на Россию как на Богоданную, пророческую страну, из которой изойдет слово о вселенском, преображающем мир христианстве, заставил Федорова негативно отнестись к теории культурно-исторических типов Н.Я.Данилевского. Ему была чужда мысль философа о гегемонии славянства (и России как представительницы славянского племени) в семье народов земли в силу их предполагаемой принадлежности к высшему, четырехосновному культурно-историческому типу (гегемонии во многом племенной, не имеющей высшей сверхприродной цели), уподобление мировой истории смене биологических видов, лишаящее историческую жизнь человечества нравственно-религиозного импульса. Он вообще был против националистической гордыни, считая ее таким же знаком падения рода людского, как и отрицающий родовую память космополитизм. «Народ, как обособившаяся часть распавшейся семьи человеческой, есть выражение не общей славы этой части в прошлом, а общего тщеславия и общей воли, т.е. желания остаться и в настоящем при этом тщеславии; истинный же культ предков не в славе, а в деле» (I; 135). Подобно Достоевскому, Федоров в «Вопросе о братстве...» утверждает себя сторонником идеи всечеловечества и провидит ту чаемую эпоху, когда в братски-любивое, соборное целое объединятся во всем своем многоцветии все народы земли.

Соответственно и славянский вопрос решался Федоровым на страницах главного его сочинения в полном соответствии с тем подходом, который был выработан в лоне славянофильско-почвенной мысли — у Хомякова, Тютчева, Ивана Аксакова и, опять-таки, Достоевского, для которого «Славянство — лишь первое собрание. Оно расширится на всю Европу и мир как христианство» (24; 214). Славянское единство — не материальное, но духовное, держится не оружием, а нравственной силой; вспомним тютчевское: ««Единство, — возвестил оракул наших дней, — / Быть может спаяно железом лишь и кровью...» / Но мы попробуем спаять его любовью, / А там увидим, что прочней». Россия в союзе со славянством призвана явить миру идеал совершенного, Божеского устройства жизни, и этот идеал в конечном итоге воспримут от нее и другие народы земли, в том числе и те, что ей ныне враждебны. Федоров размышляет о России и славянстве в близком ключе. «Славянскому племени принадлежит раскрытие мысли о всеобщем соединении и принятие ее как руководства, как плана, проекта деятельности, жизни» (I, 237). «Нет вражды вечной, устранение же вражды временной составляет нашу задачу» (I, 239). Россия, находящаяся между Западом и Востоком, Европой и Азией, причастная обоим враждующим между собою частям человечества, должна примирить их между собою, и «примирить не теоретически только,

как это сделал Константинополь», а практически — в деле преодоления смерти, «самого крайнего выражения вражды, невежества и слепоты, т.е. неродственности» (I, 239). Только через такое дело, кровно касающееся всех и каждого (что там самые искусные политические переговоры, самые страстные религиозные диспуты!), возможно устранение розни между народами и конфессиями.

«Примирением Востока с Западом, объединением их и уже не на смерть, а на воскрешение и живот» окончательно решается, в представлении Федорова, «Восточный вопрос» (I, 147), по которому, для мыслителя, проходит нерв всемирной истории. Фокусом этого вопроса столетиями была тяжба за Константинополь, и о необходимости возвращения Царьграда в лоно христианского мира единогласно говорили философы и публицисты русского XIX века. Мнения о том, в состав какого государства должна войти бывшая столица «второго Рима», были различны. Что касается Достоевского, то он был убежден: «Константинополь должен быть наш» (23; 74) — иное решение вопроса станет поводом для соперничества и обособления, как в лоне славянства, так и в западном мире. «Нравственное право» России на Константинополь писатель подкреплял представлением о ней как о «хранительнице Христовой истины», «настоящего Христова образа, затемнившегося во всех других верах и во всех других народах» (23; 46). Константинополь для Достоевского «есть центр восточного мира, а духовный центр восточного мира и глава его есть Россия» (25; 84), призванная распространить свет Христов по всему Востоку, «поднять на Востоке знамя новой идеи» (25; 85), переводящей мир с путей неправды на Божьи пути. Со своей стороны Федоров, солидаризируясь с верой писателя в религиозную миссию России, видел в Константинополе не восточно-православный, а мировой центр, центр вселенского христианства, призванный стать центром преобразующей активности рода людского. А потому и полагал, что «прочного, бесспорного обладания над Царьградом не может получить» ни один отдельный народ, даже «Россия и вообще славянский мир», которые имеют на него «гораздо больше» «законных прав»: «Константинополь, бесспорно, может принадлежать только *всем* народам, *миру всего мира*», истине единения человечества по образу и подобию Троицы, «той истине, которую Византия знала лишь в виде догмата» (I, 182).

Под маской Достоевского

Летом 1881 г. в Керенске во время ежегодного отпуска Федоров завершил работу над рукописью, начатой как ответ Достоевскому. В дальнейшем эта редакция им будет многократно переделываться и дополняться, разросшись, как свидетельствовал впоследствии Петер-

сон, «почти вдвое, или даже больше»¹, однако в тот момент в писании была поставлена некая точка. Этим же летом Петерсон начал очередную переписку законченной рукописи. Часть переписанного Федоров увез в Москву, оставшееся Петерсон высылал ему в письмах.

Итак, изложение учения о воскресении было закончено. Достоевский рукопись прочитать уже не мог. Однако мысль, нашедшая наконец выход в письменном слове, нудила к тому, чтобы начать выводить ее в мир. Да и одушевленный отклик Достоевского даже на краткий и весьма несовершенный ее пересказ явно ободрял Федорова. Впрочем, трудно сказать, решился ли бы философ дать рукопись кому-нибудь из своего окружения или нет, но волею судеб в конце сентября 1881 г. он знакомится с Л.Н.Толстым, а спустя короткое время в его доме встречается и В.С.Соловьева. 5 октября 1881 г. Толстой оставляет знаменитую дневниковую запись, передающую его впечатление от первых контактов с Федоровым: «Николай Федорыч — святой. Каморка. Исполнять! — Это само собой разумеется. — Не хочет жалованья. Нет белья, нет постели»². Вскоре, предположительно в конце октября — начале ноября, Федоров дает Толстому и Соловьеву ту часть своей рукописи, которая впоследствии составила вторую часть «Вопроса о братстве...», а тогда представляла собой «Предисловие к проекту»³, спустя же два месяца, в начале января 1882 г., знакомит Соловьева с основным текстом заветного своего труда, прервав тем самым своеобразный обет молчания и сделав первую попытку привлечь к учению всеобщего дела своих современников.

Оба читателя (один — знаменитый литератор, второй — восходящая звезда отечественной философской мысли), как мы знаем, ранее сталкивались с идеями Федорова: Соловьев — 24 марта 1878 г., когда Достоевский прочел ему рукопись статьи Петерсона «Чем должна быть народная школа?», Толстой — летом 1878 г., во время случайной встречи с Петерсоном на станции Пачелма (подробнее см. главу «Тема “Ф.М.Достоевский и Н.Ф.Федоров”. Вехи изучения и интерпретации»). Характерно, что уже при этом первом, заочном, знакомстве, прошедшем к тому же вполне по касательной, обозначились те два вектора, в направлении которых будет развиваться отношение к Федорову двух выдающихся его современников. Соловьев «глубоко сочувствует мыслителю»⁴ — и здесь, как в зерне, скрыты

¹ Н.П.Петерсон — Е.Н.Трубецкому. 21 июля 1913 // НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 18. Л. 1 об.

² Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 49. С. 58.

³ См. заметку Федорова: «В конце сентября 1881 познакомился с Толстым» (IV, 48).

⁴ Ф.М.Достоевский — Н.П.Петерсону. 24 марта 1878 (30(I); 14).

будущие духовные всходы, которыми прорастет общение с Федоровым в творчестве философа Богочеловечества и всеединства: идея активной, преображающей веры в лекции «Жизненный смысл христианства», концепция искусства как житнетворчества в эстетических статьях конца 1880-х — начала 1890-х гг., имморталистическая философия любви («Смысл любви»), определение христианства как религии «общего дела», историческая задача которой — «перерождение человечества и мира в духе Христовом»¹ в реферате «О причинах упадка средневекового миросозерцания», воскресительная этика «Оправдания добра»... Толстой заинтересован неординарной личностью Федорова, однако о «долге воскрешения» говорит, что это ему «не симпатично»², — и в этом «не симпатично» свернуты будущие споры писателя и мыслителя о смерти и бессмертии, смысле воскресения и сущности христианства, «неделания» и «отеческом и братском деле».

Впрочем, осенью 1881 г. оба, не только Соловьев, но и Толстой, испытывают явную симпатию и к самому Федорову, и к тому, с чем он их познакомил. И это совсем не удивительно. Ведь текст, который они читали, был посвящен теме, являвшейся для каждого из них собственной заветной темой: речь шла об образе идеального устройства, основанного не на внешнем, формальном, а на внутреннем, родственно-сердечном законе, о *возрастании* человека «в духе и истине», о *совершеннолети* человеческого рода, выходящего из состояния вечной *игры*, сознающего свою ответственность за бытие. По свидетельству самого Федорова, вскоре после знакомства с «Предисловием» Толстой и Соловьев защищали взгляды Федорова в споре с Н.Н.Страховым, которому, в отличие от них, «Предисловие» «очень не понравилось» (IV; 48). Спустя два с половиной месяца Соловьев знакомится с продолжением рукописи Федорова, пишет ему восторженное письмо, и это укрепляет мыслителя в намерении передоверить свои идеи молодому, но уже известному и почитаемому философу. Он по-прежнему, как и когда готовил ответ Достоевскому, продолжает считать, что вынести в мир столь дерзновенную идею, которая по истине «для иудеев соблазн и для эллинов безумие» (1 Кор. 1:23), лучше и легче через известное и авторитетное лицо, высказывания которого имеют вес в глазах современников.

Не менее сильно надеется он и на Толстого. Раскрывая великому писателю свои идеи, встречая, кроме того, на первых порах живой

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

² Петерсон Н.П. <Из воспоминаний о Федорове> // Н.Ф.Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 150.

интерес к ним, он хочет верить, что, восприняв эти идеи, Толстой выступит с призывом ко всеобщему делу от своего имени. Но все оказалось совсем не так просто. Векторы взаимного интереса писателя и философа с самого начала были разнонаправлены. Для Толстого сразу после знакомства на первый план выдвигается личность Федорова, цельность которой его поражает. Встречи с мыслителем духовно поддерживают и укрепляют Льва Николаевича в его собственном нравственном выборе, не случайно он особенно «приникает» к Федорову весной 1884 г., когда внутренний конфликт из-за несоответствия проповеди опрощения и вынужденной барской жизни был особенно обострен. В дневнике от 26 марта / 7 апреля — запись: «Чувствую необходимость большей последовательности и освобождения от лжи — юродство — да»¹ и здесь же — о посещении Румянцевского музея и беседе с Федоровым: «Мне спокойно с ним»². Спустя полтора месяца, в дни тяжелых размолвок с женой и мучительных переживаний («Мне тяжело. Я ничтожное, жалкое, ненужное существо и еще занятое собой. Одно хорошо, что я хочу умереть»³) новые записи: «Пошел в музей. Николай Федорович добр и мил. Походил с ним <..>», «Пошел в библиотеку. Николай Федорович все так же добр ко мне»⁴. Подобные посещения Румянцевского музея и квартиры Федорова в трудные для Толстого дни имели место и в последующие годы (см. запись от 7 февраля 1889: «Ничего не делал, уныл и слаб. Пошел ходить, в Музей. Николай Федорович, Корш. Мне легче с ними <...>»⁵).

Что же касается отношения к учению Федорова, то тут дело обстояло гораздо сложнее. Толстой, безусловно, был впечатлен глубиной и цельностью этого учения. В письме к В.И.Алексееву читаем: «Он (Н.Ф.Федоров. — А.Г.) 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 и не разделял его взглядов, — но я так понял их, что чувствую себя в силах защитить эти взгляды перед всяким другим верованием, имеющим внешнюю цель.)»⁶. Писателю был близок нравственный пафос Федорова, критика позитивистских концепций прогресса. Сочувственный резонанс вызывали взгляды мыслителя на историю, стремление прозревать в ней живую преемственность поколений, самоотверженный труд отцов и предков, «записавших» себя в культуре и ге-

¹ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 49. С. 73.

² Там же.

³ Там же. С. 89.

⁴ Там же.

⁵ Там же. Т. 50. М., 1952. С. 33.

⁶ Там же. Т. 63. М.; Л., 1934. С. 80–81.

нетически — в каждом из нас¹. Толстой сходилась с Федоровым в негативной оценке современной цивилизации с ее культом потребления и комфорта, системой ложных жизненных ценностей, в восприятии нынешнего состояния мира как небратского и неродственного; так же, как и Федоров, опираясь на «неученых», патриархальное крестьянство... Близки были мыслители и во взглядах на искусство. Общение с Федоровым в 1880-е гг. во многом способствовало утверждению эстетических взглядов Толстого, в этом общении вызревала стержневая для писателя мысль о религиозной ориентации искусства, закреплялась та шкала ценностей, на которой идея жизни, ее утверждения, возрастания и совершенствования становилась выше идеи культуры, дающей лишь мнимое увековечение живущему и требующей при этом «страшных жертв трудами, жизнями людскими»². Однако центральная идея Федорова — идея имманентного воскресения — оказалась Толстому достаточно чужда, а с каждым годом, по мере вызревания собственных убеждений, — чужда все более и более.

Хотя тот первотолчок, с которого началось рождение учения, и у Толстого, и у Федорова был один — сознание смертности (см. в «Исповеди»: «Есть ли в моей жизни такой смысл, который не уничтожился бы неизбежно предстоящей мне смертью?»³), конечные выводы, к которым пришли писатель и философ, весьма различались. Для Толстого страх смерти, мука бессмысленности существования преодолевались ощущением причастности своего локального бытия «мировому целому» (смотреть в бездну неба и забывать о бездне внизу — так кончалась «Исповедь»), высшей Божественной воле, императивом исполнения нравственных заповедей. Человек призван к добросовестному труду на ниве Хозяина, пославшего его в мир и мудро распоряжающегося его жизнью: «Он вывел меня на свет для своих целей <...>

¹ Ср. в дневнике: «Я сейчас перечел среднюю и новую историю по краткому учебнику. <...> Я прочел и долго не мог очнуться от тоски. Убийства, мучения, обманы, грабежи, прелюбодеяния, и больше ничего.

Говорят — нужно, чтобы человек знал, откуда он вышел. Да разве каждый из нас вышел отсюда? То, откуда я и каждый из нас вышел с своим мирозерцанием, того нет в этой истории. И учить тому меня нечего.

Так же как я ношу в себе все физические черты всех моих предков, так я ношу в себе всю ту работу мысли (настоящую историю) всех моих предков. Я и каждый из нас всегда знает ее. Она вся во мне, через газ, телеграф, газету, спички, разговор, вид города и деревни. В сознание привести это знание? — да, но для этого нужна история мысли — независимая совсем от той истории» (Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 49. С. 62).

² Толстой Л.Н. Что такое искусство? // Там же. Т. 30. М., 1951. С. 33.

³ Там же. Т. 23. М., 1957. С. 16–17.

я не свой, а его», «он послал меня и, может быть, теперь не то, что решил, а выходит, что я стал не нужен, и он хочет устранить меня <...> или, может быть, даже вовсе уничтожить меня. И тотчас же мне так стало ясно, спокойно. Ведь он — любовь (иначе я не могу понимать его), он вывел меня любя и потому уведет меня, куда ему нужно, тоже любя»¹. В этой абсолютной покорности воле Творца, властного распоряжаться душами и жизнями своих рабов, выводить их из небытия и возвращать обратно в тень и сень смертную, был некий неуловимый привкус того типа религиозного сознания, который утвердился на Востоке и предполагал «полное подавление человечества Божеством», непризнание «за человеческим началом» «ни свободы, ни самостоятельной энергии»² — в отличие от христианства, где «совершенный человек есть тот, который, обладая полной силой и энергией, подчиняет все человеческое в себе вышнему Божеству»³. Выбор такого типа религиозности сочетался у Толстого со спиритуалистическим уклоном в понимании личности, опять-таки отчасти идущим от Востока, от буддизма, — истинная жизнь только в духе, тело — лишь брэнная оболочка, и потому для человека, полагающего свою жизнь в духе, смерти нет⁴. Идея воскрешения мертвых в такой системе координат обесмыслена, как обесмыслено и Воскресение Христово: если смерти нет, то оно избыточно и бесполезно. Христос-Воскреситель не нужен, достаточно Христа-проповедника, Христа Нагорной проповеди, а не Фавора и Голгофы. А если уж говорить о воскресении, то только духовном, нравственном, но никак не физическом, во плоти. Это свое *credo* Толстой неоднократно выражал и в сочинениях, посвященных критике церковного вероучения («Исследование догматического богословия», «В чем моя вера»), в дневниках, письмах, художественных произведениях второй половины 1880-х — 1890-х гг.: «Отец Сергей», «Божеское и человеческое», «Записки сумасшедшего», неоконченная драма «И свет во тьме светит», роман «Воскресение». О том же, уже после смерти Федорова, он писал Петерсону: «Очень сожалею, что не могу согласиться с тем, что вы пишете <...>, 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

¹ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 66. М., 1953. С. 392.

² Горский А.К., Сетницкий Н.А. Смертобожничество // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н.А.Сетницкий. М., 2003. С. 80–81.

³ Там же. С. 80.

⁴ Подробнее см.: Никитин В.А. «Богоискательство» и богоборчество Толстого // Прометей. Вып. 12. М., 1980. С. 127.

живу им, т.е. любовью»¹. Тут-то и был основной пункт расхождения с мыслью Федорова, которая истекала из христианской традиции, стоявшей на понимании личности как нерасторжимого триединства тела, души и духа, а потому и «чайвшей воскресения мертвых», восстановления распавшегося человеческого естества в светоносном, прославленном состоянии.

Тем не менее, несмотря на разницу в коренном, главном пункте, в первые годы знакомства с Толстым Федоров активно стремится воздействовать на писателя, надеясь, что тот поможет вынести учение «всеобщего дела» в мир и утвердит его своим авторитетом. Нельзя сказать, чтобы мыслитель не замечал несходства, но в то время он искренне стремился обращать внимание более на черты, роднящие его и толстовское мировоззрения. Заметим, что и Толстому в эйфории первых бесед поначалу казалось, что в Федорове он встречает полное сочувствие своему учению: «Книгу мою — Краткое изложение читали и Орлов, и Федоров и мы единомышленны с Сютяевым во всем до малейших подробностей»², — возможно, писатель чисто внешне сближал сютяевские идеи о зле городов и спасительности сельской жизни, крестьянского труда с той критикой городской, торгово-промышленной цивилизации, которая разворачивалась у Федорова. Что же касается возможности диалога на почве религиозной, то она с самого начала была сомнительной — слишком противоположна была толстовская трактовка «благих вестей» тому, о чем думал и писал Федоров. Сочувствие в Федорове вызывали искания Толстого, его религиозная неуспокоенность, жажда религии дела, но никак не те выводы, к которым пришел Толстой в результате своего духовного переворота. Более того, Федоров пытался переубедить Толстого, направить его духовное брожение в иное русло, скорректировать те направления мысли писателя, которые, в его собственном понимании, были тупиковыми. И конечно, старался подвигнуть на выступление с идеями активного христианства от своего имени. Косвенное указание на это встречаем и в дневнике Толстого, в упоминавшейся уже записи от 26 марта / 7 апреля: «В библиотеке Николай Федорович как будто чего-то хочет от меня»³. Толстой, кстати, по крайней мере в первые годы знакомства, время от времени и бывал готов, как писал В.И.Алексееву, «защитить» взгляды «Московского Сократа». Выше уже говорилось, что вскоре после знакомства с Федоровым, он отстаивал его идеи в споре со Страховым. А в начале 1880-х гг. даже

¹ Л.Н.Толстой — Н.П.Петерсону. 1–2 февраля 1908 // *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. Т. 78. М., 1956. С. 48.

² Там же. Т. 63. С. 81.

³ *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. Т. 49. С. 73.

выступил с изложением учения о воскрешении перед членами Московского психологического общества. Однако эти случаи были единичны и не удовлетворяли Николая Федоровича. С.Л.Толстой, один из сыновей писателя, вспоминал: «При каждой встрече с моим отцом он (Федоров. — *А.Г.*) требовал, чтобы отец распространял эти идеи. Он не просил, а именно настойчиво требовал, а когда отец в самой мягкой форме отказывался, он огорчался, обижался и не мог ему этого простить»¹.

В процессе общения с Толстым, особенно интенсивного в первой половине 1880-х гг., начинает нарастать, прежде всего со стороны Федорова, сознание принципиальной разницы их основных подходов и установок. Особенно отчетливой эта разница была в отношении писателя и мыслителя к христианству. Толстой брал в Христовом учении его нравственную сторону, признавал в нем лишь то, что дает «самый простой, ясный, практический смысл для жизни каждого отдельного человека»². Догматика, метафизика, обрядовость христианской религии им не принимались. Федоров же увидел в благой вести Христа прежде всего ее онтологический смысл: обетование будущего вхождения природного мира в бессмертный, божественный эон бытия (Царствие Небесное). И не только обетование, но и призыв к активному участию человечества в деле обожения. Этическое учение Христа Федоров, в отличие от Толстого, мыслил неразрывным с конечными целями христианства; будучи же оторваны от последних, нравственные заповеди, по его убеждению, превращаются в прекраснодушную мечту, заведомо недостижимую в условиях падшего природного порядка вещей.

Толстой много и часто говорил о необходимости «делать порученное нам дело Божие», о том, что «человек есть орудие высшей силы, Бога, через которую Он делает свое дело»³, — на первый взгляд эти слова перекликаются с федоровским представлением о человеке как соработнике Творца, но как по-разному понимают мыслители объем предстоящего человеку дела! Если у Федорова — поистине вселенский размах (регуляция природы, победа над смертью, восстановление всех когда-либо живших, благое творчество в преображенном мироздании), то у Толстого — это просто жизнь, праведно прожитая, в любовном общении с другими людьми. Весьма характерно встречающееся у писателя сравнение человеческой жизни с трудом заводского рабочего, который «может знать только то, когда он содействует и когда не содействует общему делу, но не может знать

¹ Толстой С.Л. Очерки былого. Тула, 1968. С. 185.

² Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 423.

³ Там же. Т. 66. С. 391.

всего устройства завода и цели, для которой он работает», эта цель «не может быть даже вполне понятна ему»¹.

Особенно возмущало Федорова отношение Толстого к основным христианским догматам: Троичности Бога и воскресения. Само отрицание их писателем было понятно: коль скоро религиозное делание всецело ограничено для человека его земной жизнью — а именно так веровал Толстой, — эти догматы, относящиеся к области трансцендентного, оказываются излишними. Для Федорова же они, напротив, — краеугольный камень истинной, совершеннолетней веры. Ведь в догмате Троичности, подчеркивал мыслитель, просвечивает принцип совершенного, божеского мироустроения (нераздельность-неслиянность), который должен быть проведен во всех сферах жизни и человеческой, и природной, уничтожив ту «двойную непроницаемость» вещей этого мира (в пространстве и во времени), о которой так четко позднее скажет Соловьев в работе «Смысл любви». А воскресение Христа — прообраз грядущего всеобщего воскресения, которое стяжается трудом всего человечества².

Своего рода перелом в отношении Федорова к Толстому, по всей вероятности, произошел в 1884–1885 гг. — после выхода в свет сочинений «В чем моя вера» (оно было запрещено цензурой, но фактически все экземпляры, будучи увезены в Петербург, осели «наверху» и разошлись по частным собраниям; сочинение широко было известно в гектографированных, литографированных и рукописных копиях) и «Так что же нам делать?». Первое из них обнажило всю несхожесть, вплоть до противоположности, отношения двух мыслителей к христианству (разбору главы именно этого сочинения посвящена самая ранняя из дошедших до нас заметок Федорова о Толстом — см.: IV, 16). Второе, несмотря на то что многое в нем шло от Федорова (критика «общества по типу организма», протест против ложно направленных науки и искусства, утверждение, что «первая и несомненная обязанность человека есть участие в борьбе с природою за свою жизнь и жизнь других людей»³), — тем не менее ограничивало разрешение вопроса «что делать?» сугубо социальной сферой, сужало его до вопроса «о бедности и богатстве», что, по мысли Федорова, не только не вело к действительному разрешению, но еще и вольно или невольно могло способствовать усилению сословной розни.

¹ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 66. С. 391.

² О расхождении Федорова и Толстого на религиозной почве см.: Никитин В.А. «Богоискательство» и богоборчество Толстого // Прометей. Вып. 12. С. 123–130; Семенова С.Г. Философ будущего века: Николай Федоров. С. 112–114.

³ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 25. М., 1937. С. 380.

Точка зрения Федорова на Толстого в середине 1880-х гг. устанавливается окончательно: Толстой «великий художник» и «плохой философ» (IV, 48), и это превращение «великого художника в плохого философа» мыслитель не может ему простить. Не может именно потому, что Толстой-художник, мучающийся вместе со своими героями над главным вопросом существования — «вопросом о смерти и жизни» и переживающий вместе с ними трагедию человеческой конечности, оказывается ему гораздо ближе Толстого-моралиста, авторитетно вещающего, что «смерти нет». В работе «“Не-делание” ли или же отеческое и братское дело?» мыслитель назовет «Войну и мир» «лучшим <...> произведением Толстого», указывая при этом, что «ожесточенный враг воскресения и Христова, и всеобщего, воскресения ожидаемого и исполняемого» в этом романе «сколько имеет сил, воскрешает своих отцов, влагая свой великий талант в это дело, — конечно, лишь словесное» (II, 362). А в одной из заметок начала 1890-х гг. соотносит творческий путь Толстого со своим собственным духовным путем, подчеркивая, что Толстой «имеет особое значение» (IV, 15) для учения всеобщего дела, ибо раскрывает перед людьми мир в его несовершенном, разрозненном состоянии и взыскует восстановления совершенства — он же, Федоров, в ответ на слово Толстого выдвигает положительный идеал: так, в автобиографической трилогии «Детство», «Отрочество», «Юность» Толстой «оплакивает утрату детства», а в этике общего дела «*Детственность*», отрицание чуждости или — точнее — незнание чуждости, сознание всеобщего родства, сыновства и братства признается *основой учения о воскрешении как цели и смысле жизни*» (IV, 15–16). Однако как только от объемной художественной картины Толстой переходит к спрямленному проповедническому слову, тотчас между учением о воскрешении и упрямой аксиомой «смерть — вещь недурная»¹ разверзается целая бездна.

При очевидной разнице главных религиозных идей и установок, надежды Федорова на то, что Толстой может стать апологетом учения о воскрешении, выглядели воистину утопическими. И все же осенью 1891 г., несмотря на идейные расхождения, Федоровым была сделана еще одна, уже действительно последняя попытка подвигнуть Толстого на содействие своим проектам. На этот шаг он решился в экстремальной ситуации голода 1891 г., желая привлечь внимание русской общественности к идее атмосферической регуляции: в ней он видел одно из решающих средств борьбы с неурожаями, влекшими за собой гибель от голодной смерти тысяч и тысяч людей. 21 октября филолог И.М.Ивакин, друг Федорова и бывший учитель сыновей Толстого,

¹ Эта фраза Л.Н.Толстого приведена в статье Н.Ф.Федорова и Н.П.Петерсона «Разговор с Л.Н.Толстым» (IV, 34).

отправил Льву Николаевичу большое письмо, написанное по внушению мыслителя и излагавшее два волновавших его в то время проекта: международного книгообмена с Францией и атмосферической регуляции как средства борьбы с неурожаями и голодом. (Заметим: здесь почти повторилась история петерсоновского обращения к Достоевскому, с тою лишь, впрочем, разницей, что Петерсон отправлял свое изложение учения всеобщего дела втайне от Федорова, а здесь последний сам инспирировал письмо к Толстому.) Ответ писателя последовал 12 ноября. Толстой, много сделавший для оказания помощи голодающим, был весьма доброжелателен и приветствовал оба начинания: «Обмену книжному я, разумеется, всей душой сочувствую и думаю, что в деле духовном нельзя считаться, и нет таких весов, на которых бы можно было вешать выгоды и невыгоды. А чем больше общение, тем лучше. <...> О воздействии на движение туч, на то, чтобы дождь не падал назад в море, а туда, где он нужен, я ничего не знаю и не читал, но думаю, что это не невозможно и что все, что будет делаться в этом направлении, будет доброе. Это именно одно из приложений мирозерцания Николая Федоровича, которому я всегда сочувствовал и сочувствую, как дело стоящее труда и дело общее всего человечества»¹. Однако Федоров таким ответом не был удовлетворен. Прежде всего потому, что хоть и слабо, но все-таки надеялся не просто на одобрение своих идей, а на деятельное участие в их распространении (Ивакин, кстати, прямо намекал на это Толстому: «Вы своим властным словом и в России, и во Франции сделали бы то, чего конечно не сделали бы сотни писателей тысячами писаний» — IV, 657). Толстой же ограничился лишь письменным откликом и никаких реальных действий по распространению идеи искусственного дождевания не предпринял.

Итак, никаких практических последствий обращение к Толстому не имело, а в начале 1892 г. между Федоровым и Толстым произошел резкий разрыв, поводом к которому послужило опубликование 14 января в лондонской газете «Daily Telegraph» статьи Толстого «О голоде» (статья была расценена Федоровым как провокационная, вносящая вражду и смуту в общество в момент тяжелейшего народного бедствия, когда, по убеждению мыслителя, требовалось, напротив, единение и согласие в общем противостоянии голоду). После этого Федоров оставляет всякую мысль о возможности содействия своим идеям со стороны Толстого, о котором теперь отзывается лишь негативно. Напротив, в письме Петерсону (между 25 сентября и 30 октября 1893), говоря о новом своем проекте — повсеместного построения Троицких школ-храмов — и о предпринятых им шагах по его

¹ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 66. С. 85.

обнародованию, резко подчеркивает: «Хуже же всего искать покровительства Л.Н.Толстого <...> Его покровительство гораздо пагубнее всякой вражды. Этот мнимый противник войны есть враг всякого примирения и сеятель вражды. Что может быть хорошего в этом старании выдвинуться напоказ, да еще при помощи Толстого!» (IV, 259).

В 1888–1894 гг. с большими перерывами Федоров работает над полемическим сочинением, направленным против учения Толстого, «В защиту дела и знания, против автора “не-думания” и “не-делания”, или Научил ли нас чему голод 1891 года?» (окончательное название «“Не-делание” ли или же отеческое и братское дело?» — см.: II, 342–370). Если «Вопрос о братстве», выросший из ответа Достоевскому, был положительным изложением учения о воскрешении, то теперь Федоров намеревается представить свои идеи в полемике, дополняя критику положений толстовства изложением собственных взглядов, дававших, по его убеждению, положительную альтернативу «отрицательным заповедям» Толстого. Более того, по предложению Кожевникова, летом 1894 г. готовит работу «В защиту дела и знания...» к опубликованию отдельной брошюрой. Однако представленная в цензуру рукопись не получила разрешения на выход в свет¹.

В случае с В.С.Соловьевым ситуация обстояла более благоприятно. 9–10 января 1882 г. Соловьев читает «самый проект воскрешения» (IV, 48), т.е. продолжение рукописи, выросшей из ответа Достоевскому, и 12 января пишет Федорову восторженное письмо:

«Глубокоуважаемый Николай Федорович

Прочел я Вашу рукопись с жадностью и наслаждением духа, посвятив этому чтению всю ночь и часть утра, а в следующие два дня, субботу и воскресенье, много думал о прочитанном.

“Проект” Ваш я принимаю *безусловно* и без всяких разговоров; поговорить же нужно не о самом проекте, а об некоторых теоретических его основаниях или предположениях, а также и о первых практических шагах к его осуществлению.

¹ О цензурной истории работы «В защиту дела и знания...» см.: Доп., 298–299. Подробнее о взаимоотношениях Толстого и Федорова см.: Горностаев А.К. [А. К. Горский]. Перед лицом смерти. Л.Н.Толстой и Н.Ф.Федоров. Харбин, 1928; Скотов Н.Н. Спор двух утопистов // Звезда. 1878. № 8. С. 172–180; Никитин В.А. Богоискательство и богоборчество Толстого // Прометей. Вып. 12. С. 113–138. Семенова С.Г. Об одном идейно-философском диалоге (Л.Н.Толстой и Н.Ф.Федоров) // Преодоление трагедии. Вечные вопросы в литературе. М., 1989. С. 100–132.; Семенова С.Г. Об одном религиозно-философском диалоге (Лев Толстой и Николай Федоров) // Н.Ф.Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 779–813. См. также комментарий к заметкам Федорова о Толстом: Доп., 45–79.

В среду я завезу Вам рукопись в музей, а в конце недели нужно нам сойтись как-нибудь вечером. Я очень много имею Вам сказать. А пока скажу только одно: что со времени появления христианства Ваш “проект” есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову. Я с своей стороны могу только признать Вас своим учителем и отцом духовным. Но Ваша цель не в том, чтобы делать прозелитов или основывать секту, а в том, чтобы общим делом спасти все человечество, а для того прежде всего нужно, чтобы Ваш проект стал общепризнанным. Какие ближайшие средства могут к этому повести — вот о чем главным образом я хотел бы с Вами поговорить при свидании.

Будьте здоровы, дорогой учитель и утешитель.
Сердечно Вам преданный *Владимир Соловьев*¹.

Как видим, Соловьев не просто восторженно оценивает идеи мыслителя, но и указывает на неотложную, с его точки зрения, задачу утверждения их в сознании современников. «Держа в уме» эту задачу, в январе–феврале 1882 г. он читает в Санкт-Петербургском университете и на Высших женских курсах лекции, в которых ощутимо явное влияние Федорова, а в последней из них — «Жизненный смысл христианства» — провозглашает необходимость перейти от пассивного, созерцательного христианства к христианству творческому, реально преобразующему этот мир, к «активному богодействию, <...> т.е. совместному действию Божества и человечества для пересоздания сего последнего из плотского или природного в духовное и божественное»². Прямые переключки с идеями московского философа находим и во второй речи Соловьева в память Ф.М.Достоевского, прочитанной 1 февраля 1882 г. «Истинное христианство», утверждает он здесь, не должно ограничиваться «одной верой», его задача «соединить и примирить все человеческие дела в одно всемирное общее дело, без него же и общая вселенская вера была бы только отвлеченной формулой и мертвым догматом»³. Так же как и Федоров, Соловьев не удовлетворяется «храмовым христианством», как, впрочем, и христианством «домашним», обнимающим лишь «личную жизнь и частные дела человека»; говорит о необходимости «вселенского христианства», призванного вобрать в себя все сферы бытия человечества: «по-

¹ В.С.Соловьев — Н.Ф.Федорову. 12 января 1882 // Н.Ф.Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 100.

² Последняя лекция Владимира Сергеевича Соловьева в Санкт-Петербургском университете в 1882 г. (Лекция 25 февраля). СПб., 1882. С. 20. О влиянии идей Федорова на петербургские лекции Соловьева см.: *Гачева А.Г.* В.С.Соловьев и Н.Ф.Федоров. История творческих взаимоотношений // Н.Ф.Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 862–874.

³ *Соловьев В.С.* Сочинения. Т. 2. С. 305.

литерику, науку, искусство, общественное хозяйство», направляя их к единой цели обожения¹. А в третьей речи философа проводится мысль об «искуплении и восстановлении» «природы и материи» как необходимом условии воцарения в мире «Царствия Божия», причем в этом искуплении и восстановлении соучаствует и истинное, «рожденное свыше» человечество².

Спустя четыре месяца во втором письме Федорову Соловьев стремится подвигнуть его на публикацию уже написанного: «Собираете ли рукописи? Хорошо бы приготовить к осени в литографию»³. Федоров к этому относится сдержанно. Прежде всего он стремится подвигнуть к обнародованию своих идей самого Соловьева. На протяжении более чем пятнадцати лет во время встреч и бесед с философом, то регулярных, то редких, он постоянно будет побуждать его к тому, чтобы тот выступил с его идеями от своего имени.

Соловьев, действительно, сделает очень много для утверждения того активно-христианского миропонимания, которое зазвучало для него со страниц федоровских рукописей и к которому сам он шел в работе «Кризис западной философии. Против позитивистов», «Философских началах цельного знания», «Чтениях о Богочеловечестве». Однако донести идею так, чтобы слова о том, что «воскресение и вечная жизнь» — дело не только Божие, но и человеческое, не воспринимались как бред сумасшедшего, даже для него будет совсем не легко. Уже в конце февраля 1882 г. чувства восторга и окрыленности, испытанные молодым философом после знакомства с рукописью Федорова и январских бесед с ним⁴, чувства, с которыми и отправился он в Петербург, намереваясь изложить в своем курсе лекций многое из того, что воспринял от Федорова и что оказалось близким ему самому, сменились подавленностью и унынием. Как рассказывал Федоров, вернувшись в Москву, сам Соловьев, по окончании лекции «Жизненный смысл христианства» он беседовал со своими слушателями об имманентном воскрешении и понял, что эта идея «не воспринимается ими» (IV, 48). И в июне — июле того же года в письме Федорову он поставит мучающий его в то время вопрос: вопрос о способности нынешнего несовершенного, пребывающего в розни человечества встать на путь всеобщего дела. Человечество каково оно есть «не творит воли Отца и никак не есть прямое выражение и форма Бо-

¹ Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 303.

² Там же. С. 313.

³ В.С.Соловьев — Н.Ф.Федорову. Июнь — июль 1882 // Н.Ф.Федоров: про et contra. Кн. 1. С. 102.

⁴ С 12 по 17 января Федоров и Соловьев встречались трижды. И по свидетельству Федорова, Соловьев пребывал тогда «в восторженном состоянии» (IV, 48).

жества», «наши действия не соответствуют воле Божией»¹. Сознать себя соучастниками Божьего дела люди могут, лишь повзрослев духовно. А значит главное — это воспитание и возрастание рода людского «в духе и истине», для чего в свою очередь необходимо «детоводительство внешней религии»².

Так начался второй, теократический период творчества Соловьева. Стремление сократить разрыв между наличным и должным состоянием человечества, воспитать из последнего соратника в деле Божиим и явилось движущим импульсом этого периода. На первый план, вслед за Федоровым, философ выдвигает значение Церкви, считая ее силой, способной действительно объединить человеческий род, привести его «в разум истины», более того — стать соборным орудием воплощения в мире Царствия Божия: «в церкви святыня Божия, принятая волей и разумом человечества, чрез подвиг самоотвержения людей и народов должна быть проведена во весь состав человечества, во всю его природную жизнь, а чрез это и в жизнь всего мира к его исцелению, преобразению и воскресению»; «Церковь не есть *только* богочеловеческая основа спасения для отдельных людей, но и богочеловеческое домостроительство *οὐκοῦμοῦ* для спасения всего мира»³.

Из такого понимания церкви как «становящегося царства Божия на земле», как собирательницы и объединительницы человечества и исходит у Соловьева критика разделения церквей. Распадение христианства на различные конфессии определяется им как ненормальное и недолжное состояние, препятствующее осуществлению домостроительства спасения. Отсюда — призыв к соединению Западной и Восточной церквей, каждая из которых внесла свой вклад в усвоение и развитие в мире истины Христовой. Соединение церквей становится первым практическим шагом на пути объединения человечества, открывающего путь к эре «всеобщего дела».

Тем не менее, несмотря на то что Соловьев в работах о теократии и соединении церквей исходил из того же понимания задачи христианства в мире, что и Федоров, из той же идеи истории как «работы спасения», отношение мыслителя ко второму периоду творчества Соловьева было достаточно сложным.

Именно с 1883 г., когда в аксаковской «Руси» печатается «Великий спор и христианская политика», в отношениях двух мыслителей возникает трещина. Этой работы, стоящей, по сути, на близких ему

¹ В.С.Соловьев — Н.Ф.Федорову. Июнь — июль 1882 // Н.Ф.Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 101.

² Там же. С. 102.

³ Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. Т. 4. С. 51, 107.

религиозно-философских основаниях, Федоров не принял. Не принял не за саму идею соединения церковью (идея «вселенского христианства» исповедовалась им самим), а за конкретные пути ее осуществления. Хотя Соловьев в «Великом споре» подверг развернутой критике искажения католицизма (папизм), хотя он неоднократно подчеркивал, что соединение с западной церковью не есть латинизация, хотя призывал к свободному обсуждению вопросов соединения церковью, говорил о взаимном восполнении духовного опыта Востока и социального опыта Запада, тем не менее уже в этой работе содержались некоторые намеки на будущий конкретный план, развернутый позднее во всей полноте в «Истории и будущности теократии» (1885–1887), «России и Вселенской церкви» (1888) и других соловьевских работах. Так, исходя из первенствующего значения римского престола в древней неразделенной церкви, церкви эпохи Вселенских соборов, Соловьев заявлял: последствия разделения церковью «доселе парализуют историческую силу христианства, и перед нами по-видимому стоит дилемма: или принудительная централизация Рима, или отсутствие церковного единства»¹. Не следует упускать из виду и того, что в личных беседах с Федоровым в 1883 г. Соловьев вполне мог высказаться гораздо откровеннее, чем в печати (известны трудности прохождения в «Руси» отдельных глав «Великого спора»), и прямо очертить перед мыслителем контуры своего проекта.

По Соловьеву, соединение церковью и установление теократии (богвластия) в высшем своем смысле есть не что иное, как конечное, завершительное соединение твари и Творца, предполагающее уже преобразованное состояние мира, и с этим Федоров не спорил. Его сомнения вызывали средства: *внешнее* церковно-государственное единство в форме союза римского папы и российского императора, — которые явно не вмещали всей полноты и высоты поставленной цели. Кроме того, Соловьев настаивал, что для осуществления дела регуляции природы и воскрешения необходим колоссальный период истории (10 или 25 тысяч лет²), а потому даже говорить об этом деле на нынешнем историческом этапе пока преждевременно: первоначально необходимо воспитание и объединение человечества, чтобы оно оказалось готовым и к восприятию воскресительного дела, и к благодатному его осуществлению. Федоров, разумеется, необходимости воспитания и объединения человечества не отрицал (в сущности, вся четвертая часть «Вопроса о братстве...» представляла как раз такую развернутую программу воспитания «сынов человеческих»), но в то

¹ В.С.Соловьев — Н.Ф.Федорову. Июнь — июль 1882 // Н.Ф.Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 101.

² См. об этом заметку Федорова «Еще раннею весною 1889 Соловьев говорил...» (IV, 54).

же время был глубоко убежден, что и воспитание, и объединение будут по-настоящему эффективны лишь тогда, когда с самого начала будут ориентированы в воскресительном духе, будут сопровождаться реальными шагами в области борьбы со стихийными природными бедствиями, эпидемиями, старостью, смертью, когда нынешняя наука начнет активно работать в поле высшего идеала. Взросление человечества, переход от несовершеннолетия к совершеннолетию, по его убеждению, возможны только в благодатном, спасительном деле. И сам церковный, догматический спор окончательно разрешится именно в деле спасения, осуществления высших обетований христианства: труд преобразования мира и человека примирит враждующие христианские конфессии. В работе «Проект соединения церквей» (1893), писавшейся в форме своеобразного ответа экуменическому проекту Соловьева, Федоров утверждал: «Очевидно, что примирению церквей, примирению не временному, а вечному, исключающему войны внутренние и внешние, примирению, как оно изложено здесь, должно предшествовать примирение верующих с неверующими, примирение *знания с верою*, принятие наукою христианства и усвоение науки христианством» (I, 377–378).

Кстати, о науке. С самого начала знакомства с Федоровым Соловьеву оказалась особенно близка выдвигавшаяся философом идея синтеза науки, искусства и религии в общем воскресительном деле. Он сам в своих ранних работах не раз выступал за такой синтез, видя в нем необходимое условие осуществления всеединства. А в 1881 г. специально обратился к проблеме науки и научного знания, его соотношения с верой, к вопросу о сущности и задачах познания, задумав обширное сочинение «Теория всемирной жизни (Основания всеобщей науки)»¹. Подобно Федорову он стремился к «оправданию науки» — важнейшей сферы творческой деятельности человечества, которая, как и все прочие сферы его бытия, должна быть ориентирована в пространстве высшей цели. После прочтения рукописи Федорова из-под его пера выходят наброски, находящие себе прямое соответствие в текстах последнего. Соловьев говорит о нынешней, «недолжной» науке как служанке торгово-промышленной цивилизации, множачей груду вещей и неспособной управлять ни «миром небесных тел», ни атмосферой, и тем более неспособной противодействовать смерти. И дает определение подлинной, религиозно ориентированной науки как «всемирной медицины», призванной исцелить и «омертвевшую природу», подчиненную силам «разлада и распада», и страдающее «больное человечество», привести все существующее к «примирению»,

¹ План этого сочинения опубликован А.П.Козыревым: *Козырев А.П.* Научное учение Владимира Соловьева // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997. С. 17.

«единству», «гармонии». А порой Соловьев прямо пользуется федоровской лексикой — в его набросках встречаются формулы «*ученые и неученые*», «*Смысл мира=мир*»¹.

Позднее замысел работы об истинной, всеспасающей науке, призванной реально преображать мир и человека, отходит у молодого философа на задний план, уступая место теократическим идеям. И это смещение интересов Соловьева из онтологической в историческую и социальную плоскость Федорова тоже не радовало.

Впрочем, в конце 1880-х намечается новый этап духовного сближения Федорова и Соловьева. И первая его ласточка — вопрос об искусстве. Федоров во второй половине 1880-х гг. много и напряженно размышляет над проблемами эстетики (работа «Собор»). Вопрос о кризисе творчества, о неудовлетворенности культурой, неспособной к действительному, а не символическому преображению жизни, задача религиозизации искусства, его включения во «всеобщее дело» — в центре бесед философа с Толстым, который в это время делает первые наброски к будущему трактату «Что такое искусство?». А Соловьев в 1889 и 1890 г. выпускает в свет две работы — «Красота в природе» и «Общий смысл искусства», в которых дает очерк эстетической концепции, основанной, как и у Федорова, на идее искусства как творчества жизни. В своей эстетике он прямо следует за тем, кого в свое время назвал своим «учителем и утешителем» (см. подробнее в следующей главе).

В своей философии любви Соловьев также был наследником Федорова. В трактате «Смысл любви» (1892–1894) нашла свое продолжение и развитие выдвинутая мыслителем идея «положительного целомудрия»². Подобно Федорову, Соловьев говорит о необходимости трансформации слепых, чувственных влечений личности в энергии творчества бессмертной, духоносной жизни. Конечная задача любви, по его мысли, есть «восстановление <...> целостности человеческой личности», «создание абсолютной индивидуальности», «торжество над смертью», «превращение смертного в бессмертное», достижение «совершенного всеединства»³.

Представляется интересным сравнить взгляды на смысл любви не только Соловьева и Федорова, но и Федорова и Толстого. Своего рода манифест своей философии любви писатель дал в «Крейцеровой сонате», резко выступив против той системы ценностей, в которой чувственная любовь превознесена и романтизирована, возведена «в выс-

¹ РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 1. Л. 4–7 об.

² См. об этом: *Семенова С.Г.* Тайны Царствия Небесного. М., 1994. С. 358–370.

³ *Соловьев В.С.* Сочинения. Т. 2. С. 518, 542–543.

шую поэтическую цель стремлений людей»¹ и обращает себе на службу их лучшие силы. Писатель провозгласил необходимость непримиримой борьбы с чувственностью, вплоть до совершенного отказа от половой любви как сферы низких инстинктов, искажающих подлинную красоту человека. Заметим, что нравственная позиция Толстого в отношении проблемы любви отчасти и формировалась под воздействием взглядов Федорова, его критики общества «полового подбора», общества несовершеннолетних, «блудных сынов», «вечных женихов и невест», ублажению которых служит весь торгово-промышленный уклад жизни, ориентированный на потребление, наслаждение, комфорт. Сама острота постановки Толстым проблемы пола становится понятна на фоне идей философа всеобщего дела, указывавшего на антиномию полового рождения, которое, вводя в мир новые поколения, неизбежно вытесняет из бытия их отцов. Каков вывод Толстого? В «Крейцеровой сонате» и в «Послесловии» к ней он выступает как жесткий проповедник воздержания и брато-сестринских отношений между супругами. Федоров же, считавший «отрицательное целомудрие», сохранение аскетической девственности далеко не достаточным (это борьба лишь оборонительная, которая при своей абсолютизации приведет лишь к самоубийству человеческого рода), говорит о «положительном целомудрии», об обращении родотворной энергии в силу созидающую и воскресительную. Ведь в человеке против необузданной, разлитой по всей природе стихии полового сладострастия и размножения встает отсутствующее в животном мире чувство любви к родителям, заботы о них, стремление поддерживать их слабеющие силы. В этом сыновнем чувстве человек как бы идет против природы, не только поддерживая жизнь в осужденном ею на смерть, но и рождая в религиозных культах мысль о возвращении утраченного, о воскрешении. Именно в свете сыновнего долга получает истинное значение идея любви и брака — как союза «сынов и дочерей человеческих», воскресителей. Речь уже идет не об угашении эротического потенциала личности, а о том, чтобы силы и энергии, реализующиеся в слепом биологическом рождении, направить на сознательное творческое воссоздание родителей и предков, для чего необходима полнота знания своего организма, с одной стороны, и обладания внешним миром, с другой. О том же, в полном соответствии с Федоровым, пишет и Соловьев в финале «Смысла любви». «Та самая творческая сила, которая в природе, будучи обращена наружу, производит дурную бесконечность физического размножения организмов»², в человечестве, поставившем себе в качестве цели достижение

¹ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 27. М.; Л., 1933. С. 82.

² Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 547.

всеединства, «всемирной сизигии», должна обратиться на самый организм человека, одухотворяя и преображая его. Более того, она должна направиться и на внешнюю материальную среду, преодолевая ее косность и непроницаемость, на всю природу, исцеляя ее от розни и смерти.

В 1894–1897 гг. в «Вопросах философии и психологии», «Вестнике Европы», «Книжках Недели», «Ниве» печатается отдельными главами главный труд позднего Соловьева «Оправдание добра» (в 1897 г. он выходит отдельным изданием). Здесь выстроена этическая система, не просто близкая нравственному учению Федорова, а во многом из него исходящая. Поскольку тема «“Оправдание добра” Владимира Соловьева и “этика всеобщего дела” Н.Ф.Федорова» может составить предмет отдельного исследования и разбирать ее здесь я не имею возможности, ограничусь указанием наиболее очевидных параллелей и перекличек. В главах первой и седьмой — это определение совести и стыда в качестве главных основ нравственности; характеристика «пути животного рождения или увековечения смерти» как «постыдного», «безжалостного и нечестивого», влекущего за собой «вытеснение или вымещение одних поколений другими»¹, и противопоставление ему идеи «целости» человеческого существа (у Федорова — «положительное целомудрие»). В главе четвертой — характеристика первоначальной религии человечества как культа предков и утверждение значения «почитания умерших отцов» «в развитии религиозно-нравственных и общественных отношений человечества»². В главе девятой — характеристика процесса развития мира как восходящей эволюции, устремляющейся к «откровению Царства Божия», представление об истории как подготовке условий для Богочеловечества. В главе десятой — идея соборности. В главе одиннадцатой — оценка буддизма как «религиозно-нравственного нигилизма», характеристика христианства как религии воскресения и обожения, в стяжании которых состоит задача человека и человечества. В главе шестнадцатой — определение труда как совокупной деятельности, которая «в окончательном своем назначении» должна «преобразовать и одухотворить материальную природу»³. В главе восемнадцатой — идея умиротворения, трактовка государства как средства воспитания, посредствующего звена на пути к совершенному богочеловеческому обществу, которое уже не нуждается в действии внешнего закона. Глава девятнадцатая — «Нравственная организация человечества в ее

¹ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 1. М., 1988. С. 60.

² Там же. С. 175.

³ Там же. Т. 2. С. 429.

целом» — буквально пронизана идеями Федорова. Здесь впервые у Соловьева открыто высказана в печати идея соучастия человеческого рода не просто в деле «перерождения человечества и мира в духе Христовом», а именно в деле воскрешения умерших: «...полнота жизни предков, даже вечно поминаемых Богом, даже со святыми покоящихся, обусловлена действием потомков, создающих те земные условия, при которых может наступить конец мирового процесса, а следовательно, и телесное воскресение отшедших, причем каждый отшедший естественно связывается с будущим окончательным человечеством посредством преемственной линии кровного родства. Действуя на свою телесность и на внешнюю вещественную природу в смысле ее действительного одухотворения, каждый исполняет обязанность по отношению к своим предкам, платит им свой нравственный долг: получив от них физическое существование и все наследие предыдущей истории, новое поколение ведет дальше работу, в конце которой создаются условия жизненной полноты и для отшедших». При этом в качестве необходимого условия будущего воскресения ставится «одухотворяющая работа человека над своею телесностью и над земною природой вообще»¹. Формулируется «высший принцип для педагогики: нерасторжимая смертью связь поколений, поддерживающих друг друга в прогрессивном исполнении одного общего дела — приготовления к явному царству Божию и к воскресению всех»². Наконец, говорится о «положительной обязанности человека избавить материальную природу от необходимости тления и смерти и приготовить для всеобщего телесного воскресения»³.

Казалось, Федоров должен был только радоваться. Почти в каждом произведении Соловьева так или иначе присутствуют стержневые его идеи, подспудно питая творческую мысль крупнейшего и авторитетнейшего из русских мыслителей, будущего родоначальника религиозно-философского возрождения начала XX вв. (Соловьев в конце концов вообще оттеснит в сознании историков философии своего «дорогого учителя и утешителя» на задний план и духовно-творческое влияние на него Федорова будет последовательно уменьшаться). Однако Федоров не только не радуется, а напротив, досадует на Соловьева. Чем же, спрашивается, тот ему не угодил? Попробуем коротко ответить на этот вопрос

Да, Соловьев не просто глубоко вник в учение активного христианства, но и почувствовал его духовно близким себе, увидел в нем

¹ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. М., 1988. С. 489.

² Там же. С. 76, 498.

³ Там же. С. 538.

новый этап в Богопознании. Но то, каким именно образом претворялись идеи этого учения в сочинениях Соловьева, Федорова никак не удовлетворяло. Не удовлетворяло прежде всего из-за характера их изложения. Мышление Федорова — мышление проективное, мышление Соловьева — мышление философское, в его творчестве состоялся, по точному определению Федорова, перевод учения о воскрешении «на философско-мистический язык» (IV, 77). Но такой перевод — и Федоров это чувствовал — фактически сводил на нет проективный характер учения: воскрешение из дела жизни превращалось в философию, в еще одно видение мира в ряду других почтенных философских систем.

То, насколько отвлеченными и ни к чему не обязывающими выглядели у Соловьева некоторые федоровские идеи, хорошо демонстрирует пример из работы «Смысл любви», в свое время разобранный С.Г.Семеновой. В близком мыслителю духе говорит Соловьев о человеке как сознании природы, задача которого — в собирании и преображении себя и вселенной, в осуществлении всеединства. И указывая при этом на невозможность достичь сизигической полноты при существовании смерти, замечает: «Истина, не помнящая родства, не есть истина»¹. «В самой этой фразе, — отмечает Семенова, — отчетливо видна разница в направлении мысли Соловьева и Федорова. Именно у Федорова автор “Смысла любви” постоянно должен был сталкиваться с его излюбленным разоблачением “блудных сынов” современного торгово-промышленного общества, бродяг, “не помнящих родства”, пирующих на могилах отцов. Грех и долг живущих определяется Федоровым точно и конкретно: забвение предков, хамитизм — и необходимость культивирования памяти об ушедших, любовного изучения их, как подготовки к их возвращению к жизни и, наконец, самого воскрешения. “Братья мы лишь по любви к отцам”, — пронизательно указывается корень раздирающей мир “неродственности” и путь выхода из этого состояния. Соловьев, со своей стороны, принимает мысль Федорова, но выражает ее в таком общем, отвлеченном (“истина, не помнящая родства...”), “немецком” виде, что она из побуждения к конкретному делу переходит в уютную область философии, созидания головных духовных замков»².

Характерна и история с рефератом «О причинах упадка средневекового миросозерцания», прочитанным Соловьевым на заседании Московского Психологического общества 19 октября 1891 г. По свидетельству самого Федорова, за девять дней до этого чтения, 10 октября, Соловьев приходил в Румянцевский музей и два философа

¹ Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 503.

² Семенова С.Г. Тайны Царствия Небесного. С. 361.

имели продолжительную беседу, причем Федоров предлагал Соловьеву сделать центром выступления проблему регуляции природы, актуальность которой, по его убеждению, была особенно очевидна на фоне засухи и голода 1891 г. Соловьев поначалу «охотно принял» на себя «литературную обработку» федоровского проекта, однако спустя два дня «отказался от общей работы» (IV, 247), мотивируя свой отказ «обстоятельствами публичного свойства» (IV, 244). «Прямо и просто» заявить о необходимости регуляции природы, да еще проиллюстрировав это, по настоянию Федорова, конкретными примерами опытов искусственного вызывания дождя, имевшими незадолго до этого место в Америке, философ не решился (слишком непривычно и «странно» прозвучало бы такое заявление в ученом собрании Психологического общества). Тем более не решился он открыто обнародовать идею воскрешения умерших — как известно, подобная же попытка познакомить слушателей с идеей воскрешения и освоения космических пространств, предпринятая несколькими годами ранее в открытом заседании того же общества Л.Н.Толстым, вызвала «неудержимый смех всех присутствующих» (IV, 46). Сам Федоров так комментировал отказ Соловьева: «Опасаясь больше всего быть смешным, — другой опасности для Соловьева и не могло, конечно, быть в нашем столь якобы нетерпимом обществе, — Соловьев не имел достаточно смелости, чтобы открыто и прямо сказать, что задача, дело общее, многовековое, дело Божие и вместе человеческое — есть всеобщее воскрешение» (I, 384).

Однако, отказавшись выступить с прямым публичным обнародованием федоровских идей, Соловьев в докладе в Психологическом обществе, тем не менее, в очередной раз сделал это прикровенно: ряд положений его реферата явился предельно завуалированным и ретушированным переложением основных идей учения «всеобщего дела», на что, кстати, указал сам Федоров в работе «Проект соединения церквей», вторая часть которой представляла собой развернутый разбор соловьевского реферата. Критикуя историческое христианство за односторонний догматизм, индивидуализм, спиритуализм, за пассивное ожидание Царствия Божия, Соловьев определял христианство истинное как религию богочеловеческую, религию «общего дела», историческая задача которой — «перерождение человечества и мира в духе Христовом». И это перерождение мира есть перерождение коренное, затрагивающее не только «вся внутренняя» человека, но и материальную природу в целом. «Христианство есть *религия воплощения Божия и воскресения плоти*»¹ — этот тезис лег в основу всего реферата. Философ утверждал необходимость «по истинам веры пре-

¹ Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 348.

образовывать жизнь человечества», высказывая тем самым излюбленную мысль Федорова об обращении догмата в заповедь: «Сущность религии в том, что ее истина не отвлеченно-теоретическая, а утверждается как *норма действительности*, как *закон жизни*. Если не на словах только, а в самом деле верю, напр., в троичность Божества как в религиозную истину, то я должен понимать и принимать ее нравственный жизненный смысл. Ибо все наши догматы имеют такой смысл <...>»¹. Впрочем, дальше этой общей декларации Соловьев не пошел, объяснив нежелание «излагать теперь свой (а в равной степени и федоровский. — А.Г.) взгляд на жизненное значение основных христианских истин, в особенности истины о триединстве Божества и о богочеловечности Христа» тем, что этот взгляд «слишком необычен и, изложенный в двух словах, был бы непонятен»².

Прямым отголоском проблем, обсуждавшихся Федоровым и Соловьевым 10 октября 1891 г., стал и конец соловьевского реферата: замечание о «земной природе», которая «отказывается кормить человечество», и в связи с этим об «общей опасности, которая должна соединить и верующих и неверующих» в деле спасения «матери-земли» от омертвения, а себя — от смерти³. То, что первоначально, по договоренности с Федоровым, должно было составить содержательное ядро выступления, оказалось скомканным в двух невнятных фразах.

Главная идея реферата была дана «под сурдинку», основные смысловые акценты смещены в область критики исторической церкви, что создавало ощущение явного перекоса: о христианстве «живом, социальном, вселенском», создать которое, по Соловьеву, и должно нынешнее человечество, практически ничего не было сказано, кроме нескольких размытых и туманных фраз. Не в последнюю очередь именно это обусловило то явное непонимание сути реферата «О причинах упадка средневекового мирозерцания», которое обнаружилось после речи Соловьева.

Отказ Соловьева от публичного обнародования его идей болезненно подействовал на Федорова. Так же болезненно воспринял мыслитель и текст реферата (неузнаваемо затемнивший, по его мнению, содержание «всеобщего дела»), и полемику вокруг него: эта полемика казалась мыслителю особенно безнравственной на фоне расширяющегося бедствия, когда столь необходимо было согласие, соединение всех общественных сил; и в развязывании этой полемики он винил прежде всего Соловьева. Более же всего ранило Федорова, что Соловьев сделал его *проект* отвлеченной, уютной, ни к чему не обязы-

¹ Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 345.

² Там же.

³ Там же. С. 350.

вающей *философией*. Это был другой язык — язык отвлеченной теоретической мысли, уютно чувствующей себя в эмпириях Абсолютного духа, но не предполагающей никакого выхода в реальную, практическую, живую жизнь.

Возможно, что стремление Федорова подвинуть Толстого и Соловьева на обнародование его проектов, передоверить им свое слово не в последнюю очередь было связано с тем, что при тогдашней цензуре шансы напечатать «Вопрос о братстве...» фактически сводились к нулю. Как установила В.В.Александрова, в конце 1884 г. Петерсон предпринял попытку провести рукопись главного сочинения Федорова через Московский цензурный комитет. Трудно сказать, было ли это сделано Николаем Павловичем в очередной раз без ведома Федорова, или философ был в курсе новой инициативы и со своей стороны надеялся, что удастся выпустить в свет многолетний труд, однако в комитет рукопись была представлена за подписью Петерсона. Московский цензурный комитет направил рукопись в Московский комитет для цензуры духовных книг, а там она была остановлена. В отношении Московского комитета духовной цензуры от 27 января 1885 г. за № 42, сообщающем о рассмотрении рукописи «Вопрос о причинах небратского состояния мира», читаем: «Все положения автора так сбивчиво изложены, определения так неполны и неточны, что читателю трудно понимать его мысли. Изложение о Троичном Боге можно бы назвать еретическим, если бы не представлялось более правильным признать, что автор не может дать себе строгого отчета в своих мыслях. Рукопись на основании 236 и 237 ст. Цензурного Устава к печати дозволена быть не может» (Доп., 249). Данное отношение рассматривалось 30 января на очередном заседании Московского цензурного комитета, коим и было постановлено: «Уведомить автора, а запрещенную рукопись удерживать при делах Комитета» (Там же). Опять-таки, трудно сказать определенно, сообщил ли Петерсон об этом постановлении Федорову, если рукопись была им представлена тайно, но, как бы то ни было, мыслитель не мог не знать жесткости цензуры тех лет и наверняка надеялся на то, что к таким уважаемым и известным фигурам, как Толстой и Соловьев, отношение будет мягче, нежели к нему, совершенно неизвестному автору (надежда, впрочем, достаточно тщетная — достаточно вспомнить, какие сложности испытывал Толстой с прохождением через цензуру религиозно-философских сочинений 1880-х гг.).

Однако, как бы то ни было, в начале 1890-х гг., после десятилетних попыток переложить бремя обнародования учения о воскрешении на плечи *великих*, Федоров приходит к мысли о необходимости печататься самому. В 1892–1903 гг. в периодической печати, как московской, так и провинциальной («Московские ведомости», «Русские ведомости», «Новое время», «Русский архив», «Чтения в обществе лю-

бителей Российской словесности», «Наука и жизнь», «Дон», «Асхабад», «Туркестанские ведомости» и др.), периодически появляются его статьи и заметки. Собственным именем мыслитель их никогда не подписывает, предпочитая криптонимы. Отдельные статьи подписывает его ученик Петерсон. Часть статей пишется в соавторстве — с Ю.П.Бартеневым, И.А.Борисовым, В.А.Кожевниковым и др. Всего за двенадцать лет в российской печати появилось более пятидесяти федоровских публикаций и еще около двадцати статей, написанных людьми из его ближайшего окружения и непосредственно вдохновленных его идеями.

Что же бросается в глаза при анализе этих статей и заметок? Подавляющее их большинство связано с частными темами и сюжетами — музейно-библиотечными, краеведческими, историческими. Федоров выдвигает идею международного книгообмена, говорит о необходимости выпуска книг с печатными карточками, рассуждает о долге авторов перед публичными библиотеками, набрасывает проекты музейных выставок, пишет о Румянцевском, Воронежском, Асхабадском музеях, предлагает проект памятника В.Н.Каразину, размышляет о Баженовском кремле и воздвигаемом в Кремле памятнике Александру II, рассказывает об обыденных храмах на Руси и призывает к собиранию сведений о них... С одной стороны, прикрываясь этими понятными и локальными темами, ему было легче вводить в мир дорогие идеи — пусть не напрямую, но доносить их до сознания своих современников. С другой — здесь проявлялось фундаментальное свойство мысли Федорова, кстати, прямо роднящее его с Достоевским: приводить все события к их всемирно-историческому знаменателю, осмыслять их в религиозно-нравственном духе. Во всех, даже самых мелких статьях, ощутимо дыхание его вселенского проекта. Если Федоров говорит о Московском Кремле, то видит в нем крепость, сторожащую прах предков; если пишет об обыденных храмах, строившихся за один день всем народом, то прозревает в этом строительстве прообраз будущего восстановления храмов-тел умерших отцов; если касается музеев, то набрасывает всеобъемлющую программу их деятельности в воскресительном духе, дополняя задачу собирания и хранения определенной памяти прошлого задачей воспитания «сынов человеческих», изучения причин розни и вражды в человечестве, организации широких научных исследований, предваряющих регуляцию.

Вот, к примеру, статья «Воронежский музей в 1998 году», опубликованная 14 июня 1898 г. в газете «Дон» и рисующая жизнь г. Воронежа через сто лет. Избираемый мыслителем жанр литературной утопии позволяет ему представить целостную картину идеального жизнеустройства. Рождается образ города, местности, вставшей на путь всеобщего дела. Его жители уже не враждуют между собой, но ополчаются против слепой, смертоносной силы, «которая поражает не-

урожаем хлебов и страшным урожаем болезнетворных (патогенных) — смертоносных микробов», становятся «деятелями, участниками одного, по общему плану совершаемого, всеземного опыта регуляции, т.е. управления метеорическим процессом для получения насущного хлеба» (III, 178). Они соединены «не только общим происхождением, но и общим служением Богу отцов в посвященном ему храме-музее», участвуют «в деле отеческом» (III, 181).

И все-таки, несмотря на умение одушевить своей идеей каждый, даже незначительный и мелкий вопрос, Федоров тяготился необходимостью прятаться за локальными, местными сюжетами, говорить о главном лишь между строк. Он чувствовал, что в этом отношении невольно уподобляется Соловьеву, подобно ему отдавая дань «обстоятельствам публичного свойства». Не удовлетворяла и избранная им в статье «В защиту дела и знания...», направленной против Толстого, полемическая форма изложения учения. Целостный проект при полемике неизбежно дробился, на первый план выдвигалась то одна, то другая его составляющая — в зависимости от того, в каком направлении развивался идейный спор. Федоров же чувствовал необходимость именно цельного изложения, но уже не такого, как в «Вопросе о братстве...», разросшемся к началу 1890-х гг. до огромного сочинения почти в 25 авторских листов, а краткого, публицистического, вменяемого в газетно-журнальный формат и при этом заявляющего воскрешительную идею не опосредованно, а именно напрямую.

Но здесь опять-таки возникал главный и, так сказать, преткновенный пункт, тормозивший Федорова уже на протяжении десятилетий. Обратит ли на себя внимание это прямо произнесенное слово, не будет ли оно заведомо сочтено поприщинским бредом, не вызовет ли в лучшем случае недоумение, а в худшем — глумливый смех? Как было бы хорошо, если бы призыв к воскрешению прозвучал из уст Толстого или Соловьева — но оба они на это никогда не пойдут: первый — будучи антагонистом самой идеи, второй — по тем же соображениям публичности¹. Вот тут-то, на мой взгляд, и родилась у Федорова летом 1897 г. мысль о публикации письма Достоевского к Петерсону от 24 марта 1878 г., и непременно с собственным предисловием, в котором прямо бы излагался «долг воскрешения», подкрепленный авторитетом великого писателя.

Надо сказать, намерение напечатать письмо Достоевского иногда мелькало и у Петерсона. Само письмо, которое Николай Павлович

¹ В примеч. к своему письму Кожевникову от 24 декабря 1897 г. Петерсон приводил любопытный эпизод: «Николай Федорович» рассказывал, что он однажды сказал Соловьеву, почему он, признавая долг воскрешения, не скажет этого открыто; на это Соловьев отвечал, что тогда М.М.Стасюлевич признал бы его сумасшедшим» (IV, 610).

переслал Федорову в Москву сразу после его получения, впоследствии хранилось именно у ученика философа. В апреле 1896 г. он, вероятно, по предварительному согласованию с Федоровым, выслал оригинал письма Кожевникову, уточнив при этом, что просит оставить письмо до личного свидания «или же до благоприятного для опубликования времени»¹, а 4 мая дал необходимые пояснения к этому документу: «По поводу письма Достоевского я забыл Вам сказать, что оно осталось без ответа, потому что ответом должно было быть то, что потом было названо *Вопросом о братстве и причинах небратского состояния мира*; но Достоевский умер, не дождавшись этого ответа» (IV, 605). В начале октября Кожевников возвратил автограф Достоевского Петерсону, а в ответ получил копию этого письма (см. письма Н.П.Петерсона к В.А.Кожевникову от 5 ноября 1896 и 11 марта 1897 — IV, 606).

В июне 1897 г. Федоров, приехавший на время отпуска к Петерсону в Воронеж, наконец принимает решение: «Как только я <...> взглянул на письмо Достоевского, уже 20 почти лет мною не виданное, тотчас решил сделать Достоевского провозвестником великого долга», — сообщал он позднее Кожевникову². Публикация письма, по его замыслу, должна была стать первым открытым обнаружением учения о воскрешении в печати. Как уже говорилось выше, во всех предыдущих статьях мыслителя, как в московских изданиях, так и в газете «Дон», посвященных темам сугубо конкретным, воскресительные идеи присутствовали как бы за кадром, скрывались в подтексте, сообщая текстам Федорова особое пророческое дыхание, перспективу и глубину, но не имея возможности заявить о себе «прямо и просто».

20 июля 1897 г. в № 80 газеты «Дон» под заголовком «Письмо Достоевского» печатается написанное Федоровым предисловие, а далее текст самого письма. Предисловие, датированное 11 июля, по настоянию Федорова, было подписано Петерсоном: последний поставил под ним криптоним «Н.П.» — так же он подписывался и под другими своими и федоровскими публикациями. В публикации самого письма имя и отчество Николая Павловича были убраны из текста; их заменили буквы «N.N.». Фамилия, имя и отчество В.С.Соловьева, полностью приведенные Достоевским, были заменены на «В.С.С.». Письмо печаталось с несколькими, впрочем, несущественными, купюрами.

Предисловие было выполнено в виде письма к редактору «Дона», журналисту и краеведу Всеволоду Григорьевичу Веселовскому. Сын прежнего редактора газеты Г.М.Веселовского, он уважал и ценил и Петерсона, и Федорова. Благодаря В.Г.Веселовскому, учитель и уче-

¹ Н.П.Петерсон — В.А.Кожевникову. Между 18 и 21 апреля 1896 (IV, 604).

² Н.Ф.Федоров — В.А.Кожевникову. 19 августа 1897 (IV, 318).

ник с 1896 по 1898 гг. смогли опубликовать на страницах воронежской газеты более двадцати статей¹. «Письмо Ф.М.Достоевского» стало десятой публикацией Федорова в этой газете.

Вот как она начиналась:

«Милостивый Государь
Всеволод Григорьевич!

Нам случайно попало письмо Ф.М.Достоевского, очень важное для характеристики его религиозных убеждений. И мы решились напечатать это письмо в издаваемой Вами газете с незначительными сокращениями в том, что не относится до выражения поразившей нас мысли Федора Михайловича.

В письме идет речь о каком-то неизвестном мыслителе, которых ныне так много на Руси и до которых нам нет дела; нам важна мысль самого Федора Михайловича — мысль изумительного величия, — эта мысль дает смысл и цель жизни человеческой, в чем именно и нуждается наше время, когда благодаря утрате цели и смысла жизнь потеряла всякую цену. Достоевский говорит в своем письме, что — “самое существенное есть долг воскресенья прежде живших предков”, т.е. наш долг, наша обязанность, наше дело заключается, следовательно, в том, чтобы воскресить все умершее, утраченное нами как сынами, как потомками наших отцов, предков. Конечно, этот долг есть и заповедь Божья, требующая от человеческого рода, как существ разумных, не размножения лишь и наполнения мира, но и управления им, т.е. заповедь Божья требует от рода человеческого обращения этой необъятной, слепой, бездушной силы вселенной в одушевленную духом, разумом и волею всех воскресенных поколений. Так мы понимаем мысль о долге, лежащем, по его мнению, на всех людях, и сколько мы ни думали об этой мысли, ни к какому другому заключению прийти не могли; нельзя понять эту мысль иначе и потому еще, что, по словам Достоевского, — выполнение этого долга остановило бы деторождение; это значит, что тогда не будет уже ничего рождающегося, само собою, бессознательно делающегося, и все тогда будет произведением разума, воли, сознательного труда; ничего тогда не будет дарового, а все трудовое» (IV, 5–6).

Как видим, Федоров от имени Петерсона, фамилией которого предисловие было подписано, сперва мистифицирует читателя, говоря, что письмо Достоевского случайно попало ему, а затем, подкрепляя требование «воскресенья преждеживших предков» (30(I); 14) авторитетом Достоевского, предельно затушевывает фигуру «мыслителя», построения которого тот принял «как бы за свои» (30(I); 13). Спустя месяц после публикации Петерсону пришлось даже объясняться перед Кожевниковым, выразившим недоумение по поводу этого наро-

¹ Воронежские публикации Федорова и Петерсона см. в издании: *Акиншин А.Н., Ласунский О.Г.* Н.Ф.Федоров и его воронежское окружение (1894–1901). Статьи, письма, воспоминания, хроника пребывания в Воронеже. Воронеж, 1998.

читого умаления личности Федорова, и указывать на истинный смысл данного словесного жеста: «Вытеснение на задний план того, кому принадлежит мысль о воскрешении и изумительное развитие учения об этом, выражения “которых так много” и проч. не мне, конечно, принадлежат, а тому, который весьма часто говорил, что прежде, когда из слова не делали еще продажного товара, когда словами стремились служить общему благу, тогда большею частию автор какого-либо произведения, которое казалось общепригодным, приписывал его какому-либо древнему известному мудрецу, писателю, чтобы обратить тем наибольшее внимание на произведение; и в данном случае по той же причине хотели навязать Достоевскому то, о чем он, по всей вероятности, и не думал»¹.

Итак, буквально в первом абзаце Федоров дает синтетическую формулировку своей главной идеи, отталкиваясь от высказываний Достоевского из публикуемого письма. А далее представляет различные ее обоснования — религиозные, естественнонаучные, этические, антропологические... Указывая на то, что веком спустя будет названо глобальными проблемами современности, на неуклонно надвигающуюся перенаселенность земного шара и нехватку ресурсов, он говорит о необходимости регуляции природы, ибо только регуляция может избавить человеческий род от того, чтобы «молить Юпитера, Аллаха (христианского Бога просить об этом нельзя) о ниспослании истребительных войн, моров и других бедствий, способных уменьшить население» (IV, 6). Критикует ложные ориентиры современной цивилизации, ставящей себе целью комфорт, считающей высшей ценностью «наибольшую свободу людей друг от друга» (IV, 6). Обрушивается на секулярный «прогресс, который к свободе, разобщению присоединяет еще превозношение младшего над старшим, сынов над отцами, живущих над умершими», но при горделивом сознании этого превосходства оставляет людей в «полном ничтожестве пред слепую бесчувственную силою» (IV, 6). Апеллирует к высшей нравственности, которая есть «не эгоизм и не альтруизм», две бесконечно враждующие между собой антиномии, а «родство», обретаемое в его полноте через участие во всеобщем, отеческом деле. Долг воскрешения, «обязанность, о которой и говорит Достоевский», требует, по мысли автора предисловия, «жить не для себя и не для других, а со всеми и для всех, требует объединения всех живущих для воскрешения всех умерших, объединения всех сынов для возвращения жизни всем отцам» (IV, 7).

Далее, по ходу развертывания текста, Федоров полемизирует с военным и государственным деятелем, историком, генералом М.И.Дра-

¹ Н.П.Петерсон — В.А.Кожевникову. 21 августа 1897 (IV, 607).

гомировым, утверждавшим вечность вражды в человечестве и соответственно необходимость и неизбежность войны на основании того, что закон борьбы за существование естественен и нормален в природе, детищем которой является человек. Мыслитель предлагает иной, как мы бы сейчас сказали, активно-эволюционный взгляд на человека и его место в бытии: «...если бы и признать человека созданием природы, — неизбежно все-таки будет признать его таким созданием, в котором природа стала именно сознавать свое несовершенство, несовершенство коренное, состоящее в том, что все последующее поглощает, вытесняет предыдущее, чтобы быть поглощенным, вытесненным в свою очередь» (IV, 9). Человек не только сознает несовершенство вытесняющего и смертного закона природы, но и противится ему — противится с самого начала своего явления в мир, противится самим принятием вертикального положения, которое «есть уже явное противодействие падению, всеобщему тяготению, самому универсальному закону природы» (IV, 9). Федоров утверждает представление о человеке как существе творческом, способном к созиданию и самосозиданию, стремящемся преодолеть свою зависимость от слепых сил природы. А главное — как о существе, долженствующем установить «мир всего мира» через расширение своей преобразовательной деятельности, через управление «метеорическими, теллурическими, космическими процессами» (IV, 9).

В предисловии к письму Достоевского начинает звучать тема, которая станет центральной в статьях и заметках Федорова 1898–1899 гг., — тема «обращения орудий разрушения в орудия спасения», возможности использования военной мощи в мирных, созидательных целях. Он приводит примеры согласного действия войск во время стихийных бедствий: наводнений, пожаров, нашествий саранчи и т.д. И утверждает, что не на борьбу с себе подобными, а на борьбу с природными катаклизмами должна быть направлена военная и техническая мощь армии. Путь к достижению всеобщего мира — в превращении армии в естествоиспытательную силу, в переводе ее на дело регуляции. «Великая будущность войска <...> заключается в торжестве над теми именно законами, в неизменность которых верят признающие вечность войны, признающие лишь слепую природу и не признающие никакого значения за природою разумною...» (IV, 9).

В качестве первого шага в этом направлении Федоров предлагает ввести в войска повсеместные метеорологические наблюдения, а также опыты по искусственному вызыванию дождя, причем специально подчеркивает, что переориентация армии на дело «спасения от общих всем бедствий» (IV, 11) есть дело праведное и богоугодное. Более того, «природа казнит человека смертью за незнание, за бездействие» (IV, 9). Естественные катаклизмы предстают в мысли философа как расплата за отказ рода людского от ответственности за бытие, от дан-

ной ему Творцом заповеди разумно-творческого хозяйствования на земле. И первые опыты вызывания дождя методом взрыва в облаках, опыты еще очень несовершенные, видятся ему знаком опаматования человечества, возможности возвращения его к попоранному долгу. Понятно, что от этих первых, топорных опытов до действительной регуляции универсума дистанция огромного размера, подобная той, что пролегает от первого изобретения колеса до нынешнего сверхскоростного лайнера или ракеты, но важен сам этот первый шаг, без которого никогда не будет и последующих. В этом, собственно, и состоит принцип проективизма. Не просто определять, что есть высшее благо, но и намечать пути его воплощения, выстраивая мост между действительностью и идеалом.

Завершалось предисловие к письму Достоевского утверждением этики всеобщего дела, основанной «на сознании действительного общего всем сынам человеческим несовершенства (смертности)», «на признании себя сынами умерших отцов, повелительно требующем воскрешения и бессмертия» (IV, 11).

Примечательно, что, приписывая Достоевскому «долг воскрешения», Федоров старается не допускать перехлеста. Имя писателя он называет там, где говорит о воскрешении как о богочеловеческой задаче, где выдвигает активное понимание христианства, обосновывает понятие подлинной свободы, не «свободы от», а «свободы для», — т.е. там, где чувствует связующее его с Достоевским общее идейное поле. Там же, где Федоров излагает конкретные проекты, в образе которых мыслил он осуществление своей главной идеи, — построения храмов-школ Пресвятой Троицы, соединения наглядного преподавания «с метеорологическими и другими всякого рода наблюдениями» (IV, 7), обращения армии в естествоиспытательную силу, — он уже не приписывает их писателю. Во второй части статьи, раскрывающей пути реализации общего дела, имя Достоевского упомянуто лишь однажды: Федоров заявляет, что излагаемые проекты, способные повести к «установлению *драгого* всему роду человеческому *мира*», «содействовать возвышению войска», *вытекают* из мысли писателя о «долге воскресенья преждеживших предков». Отметим: именно *вытекают* — тут не прямое, опосредованное отношение. И это для Федорова принципиально. Ему важно подкрепить авторитетом Достоевского прежде всего саму идею соучастия человечества в преображении мира. В конкретном же раскрытии этой идеи, заявленной через *argumentum ad hominem*, он уже чувствует себя гораздо свободнее и без нужды имя Достоевского не упоминает.

Выступление «под маской» умершего писателя для Федорова отнюдь не было манипуляцией чужим именем, как то может показаться на первый, расхожий взгляд. Смысл этого выступления по-настоящему раскрывается лишь на фоне представлений философа о назна-

чении литературы и писательском долге. Отчасти их обозначил Петерсон в процитированном выше письме Кожевникову от 21 августа 1897 г. Самим же Федоровым они были развернуты в работе «Музей, его смысл и назначение» и в серии статей, появившихся в газете «Дон» осенью 1896 г., за девять месяцев до публикации письма Достоевского и федоровского к нему предисловия.

«Долг авторов по отношению к публичным библиотекам»¹, «Авторское право и авторская обязанность, или долг»², «Плата за цитаты, или великая будущность литературной собственности, литературного товара и авторского права»³, «Что значит карточка, приложенная к книге»⁴, «Библиография»⁵ — названия этих статей говорят сами за себя. В них Федоров размышляет о священном значении книги и библиотеки — как средоточия всечеловеческой памяти, о подлинных, а не мнимых задачах литературы, о нравственном долге писателей, выдвигает идею музейно-библиотечного самообразования, ориентированного на самостоятельное, активное и творческое изучение материала и в то же время неотделимого от долга памяти и любви к прошедшему.

Совершенно особая, непривычная точка зрения господствует в этих статьях — ориентированная не на культурную ценность того или иного явления, а на его религиозный, сотериологический смысл. В логике культуры ценны и значимы лишь шедевры. В логике религиозной, а точнее — активно-христианской, работающей на спасение всякого человека, приходящего в мир, значимо все, что несет на себе отпечаток мысли и души ушедшего автора. «К самой книге, как выражению мысли и души ее автора, должно относиться как к одушевленному, как к живому существу, и тем более, если автор умер. В случае смерти автора на книгу должно смотреть как на останки, от сохранения коих как бы зависит самое возвращение к жизни автора» (III, 229). Оценки «художественно» — «нехудожественно», «таланливо» — «бездарно», «новаторство» — «эпигонство» и т.д. при подобном взгляде не работают, меняется самый принцип подбора книг, комплектования библиотеки: сохранение должно быть всеобщим, стремиться к абсолютной полноте собирания, которая в перспективе воскресительного дела перейдет в полноту восстановления. А деятельность всякого книгохранилища, неважно, центральное оно или местное, великое или малое, приобретает значение священное. Как позднее будет писать первый биограф мыслителя В.А.Кожевников, «кни-

¹ Дон. 1896. № 106. 22 сентября.

² Дон. 1896. № 112. 6 октября.

³ Дон. 1896. № 114. 10 октября.

⁴ Дон. 1896. № 119. 22 октября.

⁵ Дон. 1896. № 122. 29 октября.

говедение преобразалось у него в человековедение и природоведение», а библиотека представлялась воображению «настоящим живым организмом, в котором все части (отделы), сохраняя свою определенную физиономию и самобытность содержания, должны были быть тесно связаны в одно величавое энциклопедическое целое, взаимно пополняя друг друга в стремлении к общей цели: создать полноту и единство знания»¹, причем знания живого, *сердечного*, одухотворенного.

Выдвигаемые Федоровым проекты реформы библиотечного дела всецело подчинены воскресительной идее. Чего стоит, к примеру, проект организации работы библиотек по типу церковного года. Как в церкви ежедневно празднуется память святых, скончавшихся или прославленных в день их поминовения, так и занимающиеся в библиотеке должны, по мысли философа, обращаться умом и сердцем к памяти тех авторов, которые умерли в этот день. Федоров переосмысляет и привычные формы и способы ведения библиотечного дела — составление каталогов, библиографий. Все это — борьба со всеуносящим, безжалостным временем, стирающим память о личности, топящим ее в черных волнах вечно молчащей Леты. А словари писателей — это синодики, минеи месячные, нудящие живущих к поминовению ушедших в небытие.

Соответственно возникает вопрос и о долге авторов по отношению к библиотеке, являющейся «не просто собранием книг, а памятником, сооруженным предкам, в котором книги суть души писателей, а бюсты — их тела» (III, 236). Указывая на плачевное положение публичных библиотек, получающих далеко не все необходимые им издания, а если получающих — то нерегулярно, с большим опозданием и зачастую дефектные, бросовые экземпляры, и считая подобное положение дел еще одним симптомом духовного падения «блудных сынов», забывших о своих отцах и предках, Федоров призывает писателей взять на себя заботу о пополнении библиотек, своевременно доставляя им экземпляры каждого из своих сочинений. Более того, он поднимает вопрос о международном книгообмене, считая необходимым пополнять библиотеки каждой отдельной страны всем, что выходит в других странах мира. Давая возможность каждому народу представить в максимальной полноте жизнь, историю, духовные искания его братьев по человечеству, международный книгообмен будет способствовать сближению наций, преодолению вражды между ними, приближая наступление чаемой эпохи всеобщего дела.

В качестве первого шага к международному книгообмену Федоров еще в 1891 г. предлагал установить обмен печатными изданиями

¹ *Кожевников В.А.* Николай Федорович Федоров. Ч. 1. С. 18.

между Россией и Францией, ознаменовав этим состоявшееся в том же году заключение русско-французского союза. Однако инициатива философа, активно обсуждавшаяся в печати с августа 1891 по октябрь 1892 (см. об этом: III, 664–666) и в целом встретившая доброжелательное отношение в русской писательской и научной среде, не была поддержана французской стороной. Как писал по этому поводу Кожевников, несмотря на то что был даже сделан «доклад на эту тему французскому министру просвещения, с целью добиться внесения этого вопроса на обсуждение в палату депутатов», «благородный проект разбился о действительно эгоистичное отношение к нему большинства французских писателей, находивших, что в стране, где не существует закона, обязывающего, подобно нашему, авторов к пожертвованию нескольких экземпляров их произведений даже для своих отечественных библиотек, нет ни малейшей вероятности провести законопроект об обязательном пожертвовании книг для чужой страны»¹. В статьях 1896 года Федоров не раз саркастически вспоминает недружественное поведение Франции, «даже в лучшие минуты дружественных отношений не пожелавшей вступить с нами в литературный обмен» (III, 226), и своекорыстие французских литераторов, жалеющих жертвовать свои книги даже для собственных библиотек, не говоря уже о библиотеках других, пусть даже союзных, народов.

Но особенно он ополчается против выдвинутого в том же 1891 г. требования французского правительства о возобновлении русско-французской конвенции об охране литературной и художественной собственности (такая конвенция была подписана в 1861 г., а в 1887-м расторгнута по инициативе России). Конвенция должна была урегулировать отношения между французскими и русскими авторами, издателями, переводчиками и постановщиками, и одним из ее пунктов становилась обязательная плата за право перевода. На протяжении нескольких лет (1891–1894) вопрос о конвенции активно обсуждался в русской печати, приобрел своих сторонников и своих противников, которых, кстати, было большинство. Л.Н.Толстой в № 9 «Книжного вестника» за 1891 г. даже выступил с заявлением, по которому предоставлял всем желающим право свободно печатать и переводить за границей, ставить на сцене все его сочинения, написанные до 1881 г. Масла в огонь подлило «Открытое письмо к русским литераторам» Э.Золя, опубликованное 24 декабря 1893 г. во французской газете «Temps», в котором известный романист горячо приветствовал идею литературной конвенции с Россией и высказывался за скорейшее ее подписание.

¹ Кожевников В.А. Николай Федорович Федоров. Ч. 1. С. 11.

К вопросу о литературной конвенции и тесно связанному с ней вопросу об авторском праве Федоров подходил с той же высшей, религиозной, *деонтологической* точки зрения. В самой постановке этого вопроса он видел предельное выражение секуляризации, утраты сакрального смысла культуры, «священного значения» слова, которое есть весть «о Боге отцов, не мертвых, а живых» и с этой точки зрения не может быть ни собственностью говорящего, ни предметом купли-продажи. «Право авторское основывается на приравнивании произведений ума и души к произведениям рук, к произведениям ремесленным, которые подлежат свободной торговле, имеют меновую, рыночную ценность, основывается, следовательно, на отрицании в слове священного значения и на признании нравственности только *знанием, ни к чему не обязывающим*» (III, 485).

В статье «Авторское право и авторская обязанность, или долг» мыслитель представил впечатляющую картину «грехопадения» литературы в условиях торгово-промышленной цивилизации, забывшей о Боге и о долге сынов к отцам, живущей языческим *sapre diem*. Порождением этой цивилизации он считал и широкое развитие светских, беллетристических жанров в ущерб литургической поэзии, и профессионализацию литературы, «выделение ученых и литераторов в особую касту, сословие, класс» (III, 486), и постановку вопроса об авторском праве, заостряющегося в вопрос об обязательной оплате не только труда литератора, но и всякого использования его произведения третьими лицами. «Плата за мысли и слова могла родиться только после полной утраты понимания смысла и значения языка и словесности, которые в начале могли быть лишь выражением родственной взаимности, чем они должны и вновь сделаться, и тогда литература достигнет своей высшей ступени, верха совершенства. Плата за слова есть следствие взаимного отчуждения и враждебности... В сущности, нет человека несчастнее литератора, осужденного необходимостью продавать произведения своей мысли, своего воображения — души. Словесность начинается первым словом детей, сынов — *тятя, мама* и проч., которые, как известно, во всех языках остались сходными. Продолжением словесности служит последний завет умирающих отцов, исполнение которого — т.е. *поминовение, воспроизведение жизни отцов*, — и есть высшее выражение словесности. Таковую литература и была бы при правильном ходе. Но забвение сынами отцов, забвение завещания — вызвало литературу блудных сынов (бродяг, не помнящих родства) как выражение вражды сословной, международной; только такая литература и могла стать предметом собственности, торга» (III, 486).

В статье «Плата за цитаты...», написанной в жанре памфлета, Федоров рисует гротескный образ литературы, превратившейся в средство наживы: «Итак, когда "*декларация прав автора*" будет обнару-

дована во всем мире, т.е. когда нигде, никогда, ни одно слово автора не будет заимствовано без соответствующей платы, под страхом наказания, какое только в состоянии изобрести писательское корыстолюбие, желающее целый мир сделать своим данником, — вот тогда-то наступит золотой век, если не для литературы, то для литераторов... И вместе с тем тогда возникнут новые трибуналы, гражданские — для разрешения тяжб по литературной собственности — и уголовные — по преступлениям против литературной собственности; право гражданское и уголовное по этим вопросам достигнет величайшего совершенства, виртуозности... Тогда великий писатель, сидя в своем роскошном дворце, после каждой написанной им фразы будет назначать продажную ей цену и предвкушать получение рублей, франков, пиастров, долларов и т.д., а под конец страницы подводить итоги; окончив же все сочинение, он может пометать о том, что и его праправнуки и даже самые дальние потомки, свято храня завет отеческий, не уступят ни одного сантима с назначенной им цены, а может быть, и прибавят, — отчего же не быть прогрессу в этом отношении?!

Для окончательного опровержения всех противников литературной собственности, говорящих, что постыдно выносить на рынок произведения мысли, чувства, души, нужно сказать, что торговли такими произведениями, в которых говорит действительно душа, и быть не может. Литература будущего, купленная такой дорогой ценой, будет несомненно бездушная, бессмысленная, бесчувственная...» (III, 488).

Вряд ли я ошибусь, утверждая, что публикация письма Достоевского и федоровского к нему предисловия в газете «Дон» стала в некотором смысле логическим продолжением темы, заявленной в статьях «Авторское право и авторская обязанность, или долг», «Плата за цитаты, или Великая будущность литературной собственности, литературного товара и авторского права» и др. В этих статьях, критикуя падение литературы, Федоров выражал свое чаяние покаяния, чаяние преображения словесного творчества: «Возвращение блудных сынов к отцам, уничтожая вражду между братьями, создаст литературу, или слово сынов об отцах — *слово, переходящее в дело*, которое не может подлежать торгу» (III, 486). В предисловии к изданию письма Достоевского, называя величайшего из русских писателей «провозвестником великого долга», пророком богочеловеческого, сыновнего дела, он делал своего рода символический жест, восстанавливающий священное значение литературы как слова об Истине, которая, как и Церковь, одна. И если с позиций современной ему секулярной эпохи, для которой, по ироническому замечанию философа, нет ничего священнее авторского права, частной собственности на слово, его выступление «под маской» Достоевского выглядело как узурпация авторского имени, «бренда», как сказали бы ныне, то в иной, высшей, религиозной логике оно являло собой возвращение к тем святым вре-

менам, когда «из слова не делали еще продажного товара, когда словами стремились служить общему благу» (IV, 607) и литература была не «средством наживать деньги» (III, 484), а подлинным благовестием, «выражением истины и блага» (III, 486).

Наводит на такую трактовку и то обстоятельство, что за двадцать дней до появления в газете «Дон» письма Достоевского, 1 июля 1897 г. здесь была напечатана статья Федорова «Долг авторский и право музея-библиотеки», обобщившая темы его осенних статей. Здесь вновь говорилось об источном воскресительном импульсе литературы («молитва (заклинания) живущих об оживлении умерших была началом и словесности, и религии» — III, 238), о преступности «экономической и юридической точки зрения на литературную деятельность», обращающей литературу в «орудие промышленности» (III, 238), и намечался путь к повороту литературы на путь священного христианского дела.

Образ Достоевского, *великого писателя*, призывающего к *великому долгу*, не раз будет возникать у Федорова там, где он будет говорить о смысле словесного творчества, о конечных задачах искусства. В заметке «Об истине и красоте в статье Толстого “Что такое искусство?”», разбирая эстетические взгляды Толстого, полагавшего задачей истинного «христианского искусства» «осуществление братского единения людей»¹, философ указывает на то, что идеал подлинного, всецелого братства будет по-настоящему осуществим лишь тогда, когда человечество встанет на путь регуляции слепых сил естества, порождающих стихийные катаклизмы во внешней природе и злые, небратские импульсы в душах людей. Частичный идеал Толстого, пишет Федоров, должен быть восполнен до того целостного идеала, который «был указан» «еще двадцать лет тому назад (в марте 1878 г.) в письме известного писателя Ф.М.Достоевского, напечатанном лишь в 1897 году» (IV, 31). Только такой идеал, идеал бессмертия, совершенства, любви, даруемых не только живущим, но и всем когда-либо жившим, может примирить людей между собой. Только в деле возвращения жизни отцам, дедам, прадедам могут объединиться те, что давно уже забыли о своем отечестве, и земном, и небесном. «Пред таким великим делом, как действительное оживление, не могут не умолкнуть все раздоры, и не только уничтожатся внешние раздоры, но живущие объединятся и внутренне, нося каждый в себе психо-физиологические образы отцов, как основу братства, и переводя их из внутреннего, из мысли в дело, из представления в действительность... В этом лишь деле и выразится вся глубина братского единения, и здесь, действительно, добродетель сама себе слу-

¹ Толстой Л.Н. Что такое искусство? // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 30. С. 195.

жит наградою, за добродетель труда воскрешения отцов награждаются добродетелью братского объединения сыны» (IV, 32). Более того, идеал Достоевского дает искусству высшую цель и религиозное оправдание, возводя его от творчества мертвых подобий к творчеству преображенной, бессмертной жизни: «По смыслу *долга* Достоевского объединение не ограничивается живущими, а распространяется и на всех умерших, оживляя их <...> Это 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).

Публикация письма Достоевского в газете «Дон» стала рубежным событием в истории учения всеобщего дела и его публичной судьбе. С этого момента Федоров регулярно упоминает Достоевского в своих статьях, заметках, письмах, апеллируя к нему как к родоначальнику «долга воскрешения». Вот, к примеру, статья «Каменные бабы как указание смысла, значения музеев» («Дон». 12 апреля 1898. № 38), раскрывавшая идею воскрешения через народные верования и погребальный культ. Размышляя о «неискоренимой потребности, жажде возвращения жизни умершим, всему прошлому», которая пронизывает человеческую культуру, он указывает на необходимость соединения этой потребности, этой воскресительной веры с силой знания, и ссылается при этом на письмо Достоевского, «в коем возвращение жизни предков поставлено долгом всего рода человеческого» (III, 166). А вот статья «О месте будущего археологического съезда», опубликованная на страницах газеты «Туркестанские ведомости» 10 октября 1899, в которой было выдвинуто предложение провести в Средней Азии очередной археологический съезд с целью всестороннего «исследования Памира и других мест предполагаемой общей прародины народов арийского корня» (III, 210). Федоров упоминает здесь письмо Достоевского в связи с вопросом о регуляции, подчеркивая, что помимо собственно археологических изысканий естественнонаучные съезды в Средней Азии должны иметь «особенно важное значение», «потому что здесь естествознание вступает в страну, где бездождие, т.е. отсутствие существеннейшего условия жизни <...> есть уже постоянное состояние», обращающее эту зону в пустыню (III, 210). «Мириться с таким состоянием может только религия Ислама, т.е. покорность иссушающей и носящей в себе всякого рода язвы слепой силе природы, фаталистически принимаемой за волю Бога. Но ни религия христианская, ни наука, покорная христианскому духу, мириться с такою силою, с таким состоянием не могут», требуя «управления слепую силою природы», превращения пустыни, «существующей не

по воле благого Бога, а по бессилию и бездеятельности знания человеческого» (III, 210), в благословенный, спасительный сад.

1897 год, год публикации письма Достоевского, был годом очередного сближения, творческого общения и диалога Федорова с Соловьевым. С одной стороны, Федоров радуется выходу в свет «Оправдания добра», в котором очень многое идет от его самых заветных идей. С другой — как всегда досадует на Соловьева за то, что тот, с его точки зрения, слишком философичен. С января мыслитель внимательно следит за появляющимися в газете «Русь» «Воскресными письмами» — у него, чаявшего религиозизации литературы и журналистики, проект Соловьева вызывает сочувственный отклик, и в то же время он сразу начинает думать о том, как именно мог бы быть реализован этот проект, будучи одушевлен идеей активного христианства, и мечтает «о замене “Воскресных писем” “Воскресным Делом”»¹. А вскоре после публикации письма Достоевского пишет статью «Что такое Русь?», поводом к которой послужило четвертое воскресное письмо Соловьева «Что такое Россия».

В этом письме, характеризуя историю России как дело собирания народов, а ее «коренной срединный народ» как «народ собиратель», Соловьев задавался вопросом: «каким образом и во имя чего он их собирает»², прямо переключаясь с Федоровым, поставившим этот вопрос полутора годами ранее в заметке «Еще об историческом значении царского титула» («Русский архив». 1895. № 7): «...для чего нужно это собирание, это совокупление сил всех народов в одну силу, если завоевание не есть цель?» (II, 4). Но идя от Федорова в постановке вопроса о цели собирания, Соловьев не предрешал на него ответ (хотя в предыдущих работах философа, и раннего, славянофильски окрашенного, и второго, теократического, периодов неоднократно повторялась мысль о России как стране, призванной восстановить истинное понимание христианства — религии всеобщего спасения, явить в своем историческом и социальном бытии начала вселенской правды, Богочеловечества). Выдвинув тезис о прямой взаимосвязи между верой народа и его задачей в истории, он ограничился констатацией сложного положения русской церкви, ввергнутой в кризис расколом старообрядчества, и призвал к поиску выхода из разделения.

Статья Соловьева раздосадовала Федорова. В ней, как и в реферате «О причинах упадка средневекового мирозерцания», основной упор был сделан на критику: там — исторического христианства, здесь — православия, в то время как альтернативный, положительный идеал так и оставался либо нераскрытым (в воскресном письме), либо

¹ Н.Ф.Федоров — В.С.Соловьеву. Осень 1896 — весна 1897 (IV, 313).

² Соловьев В.С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 10. СПб., 1914. С. 12.

заявленным самым общим, тезисным образом (в реферате). В ответной статье мыслитель дал четкое определение цели собрания: «...собрание во имя предков и ради предков, соединение всех живущих для воскрешения всех умерших» (II, 11), параллельно представил и свое понимание православия, которое отождествлялось им с активным христианством, основанным на идее имманентного воскрешения. А для подтверждения своей мысли ссылаясь на письмо Достоевского о «долге воскресенья преждеживших предков». С этим долгом, подчеркивал Федоров, и связаны напрямую и задача России, и «положительное определение, положительное содержание православия» (II, 7). «Только исполнение долга воскрешения во всей его полноте и *действительности*, а не в виде одного поминовения (причитания, отпевания), может объяснить необходимость таких тяжелых собраний, каково собрание, совершенное и еще совершаемое русским народом, только внесение этого долга в мир, призвание всего мира к исполнению его может дать смысл существованию России, требовавшему величайшего самоотвержения и по положению, и по климату, и по совершенной беззащитности для нападений со всех сторон... Но зато и исполнение этого долга будет эпохой не в истории лишь человечества, а в истории самой земной планеты, в истории всей вселенной. Вот что такое Россия, по смыслу письма Достоевского» (II, 12–13).

Напоминал Федоров Соловьеву и тот факт, что в 1878 г., читая лекции по философии религии, он сам в разговоре с Достоевским выражал глубокое сочувствие «долгу воскрешения». И риторически вопрошал, как же философ, «признававший в православии долг всеобщего воскрешения», смог заявить в статье «Что такое Россия», будто православие «есть *лишь не* католицизм и *не* протестантизм» (II, 7) и что смысл и цель исторического бытия России ему непонятны?

Статью «Что такое Русь?» Петерсон и Федоров намеревались пристроить в журнал «Гражданин». Их ободряло то, что предыдущая попытка напечатать письмо Достоевского к Петерсону удалась; не было остановлено цензурой и предисловие к публикации этого письма, прямо раскрывавшее некоторые основные положения учения о воскрешении. Однако в конечном итоге это намерение было оставлено, поскольку осенью 1897 г. Федоров показал эту статью Соловьеву, и тот заявил ему, что «острый период увлечения Католицизмом», вызывавший негативную реакцию философа всеобщего дела, наконец-то прошел (IV, 463). Видя изменение позиции Соловьева, Федоров раздумал печатать свою статью, в которой был высказан ряд положений, направленных против прежних призывов философа к признанию православной церковью папского авторитета.

Отношения Соловьева и Федорова в третий период их идейно-творческих контактов достигли своей кульминации осенью 1897 г. Не в последнюю очередь это было связано с полемикой, развернувшейся

тогда на страницах журнала «Вопросы философии и психологии» между Б.Н.Чичериным и В.С.Соловьевым по поводу книги «Оправдание добра». Характерно, что Чичерин, критикуя этическую систему Соловьева, касался как раз тех ее сторон, которые были близки самому Федорову, а зачастую прямо исходили из его учения. Упреки в преувеличении роли стыда (Соловьев видел в нем знак «высшей нравственной природы» человека); критика ученым тезиса о том, что «религиозное чувство развилось от отношения детей к родителям», имело своим началом священный культ предков; выступление против концепции совершенного общества, которое будто бы может воплотить в себе христианский идеал Царствия Божия, — все эти претензии Федоров в определенном смысле относил и к себе самому, ведь в его учении содержались все те положения, на которые столь яростно обрушивался критик «Оправдания добра». Кроме того, центральным пунктом возражений Чичерина стало соловьевское понимание христианства: оппонент в принципе не допускал возможности выдвигать в качестве высшей цели бытия человека в истории идеал Царствия Божия, «бессмертия и нетленности», трактовал этот идеал лишь как трансцендентную норму и подчеркивал, что реальное человечество в своей реальной (а не метафизически транскрибированной) истории «не приблизилось ни на шаг к указанной цели — сделать всех людей безболезненными и бессмертными»¹.

В своем ответе, помещенном в том же номере «Вопросов философии и психологии», что и отзыв Чичерина, Соловьев стремился главным образом опровергнуть некоторые предвзятые, а то и прямо неверные истолкования критика, проистекавшие из непонимания той сверхприродной, богочеловеческой логики, которая лежала в основе этических построений книги «Оправдание добра». При этом по ходу полемики он еще раз высказался по целому ряду тем, сближающих его с Федоровым. В частности, повторил мысль о культе предков как «естественном фундаменте религии». А касаясь проблемы стыда, подчеркнул, что нынешний организм человека с его естественными отправлениями (питание, выделения, половая жизнь и т.д.) не может быть признан мерилom совершенства. Существование этого организма полностью зависимо от среды, несамодостаточно. Такая, например, физиологическая функция, как выделение, есть лишь «частичное и, так сказать, хроническое проявление той аномалии, острое обнаружение которой дано в смерти и тлении». И «если бы человек обнаруживал достаточно жизненной силы, чтобы претворять в себя, или оживотворять все то, чем его питает внешняя среда», то явление выделения «было бы невозможно, как невозможна была бы тогда и са-

¹ Чичерин Б.Н. О началах этики // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 4(39). С. 595, 621, 635.

мая смерть»¹. (Ср. рассуждения Федорова в IV части «Вопроса о братстве...» о будущем, бессмертном организме человека: «Этот организм есть *единство знания и действия*; питание этого организма есть *сознательно-творческий процесс* обращения человеком элементарных, космических веществ в минеральные, потом растительные и, наконец, живые ткани» — I, 281).

В архиве Федорова сохранился целый ряд черновых заметок, посвященных полемике Соловьева с Чичериным, а также письмо его к Соловьеву, по всей видимости, так и не посланное (IV, 62–67, 318–321). Эти заметки одновременно — возражение Чичерину и критика Соловьева: аргументы последнего в защиту книги «Оправдание добра» мыслитель посчитал недостаточными, будучи убежден, что в центр ответа должен был быть поставлен вопрос о воскресительных основаниях этики, что следовало бы во всей полноте раскрыть активно-христианский идеал соработничества Божества и человечества в осуществлении обетований воскресения. Федоров даже намеревался обратиться с письмом к Чичерину, изложив собственные доводы в пользу указанного идеала. Наброски этого письма также сохранились среди бумаг философа. И что примечательно, главным аргументом в защиту позиции Соловьева выступает здесь именно письмо Достоевского.

Обращаясь к Чичерину, Федоров ни словом не упоминает о себе как об авторе учения о воскрешении, избирая привычную для себя роль незаметного, ничем не выдающегося лица: «Письмо это принадлежит человеку совершенно неученому, который записал, что вспомнил из своего весьма ограниченного числа прочитанных им книг» (IV, 66). И вот этот случайный, неученый, неприметный человек указывает «многоученому г. Чичерину» на письмо Достоевского, парирруя и его насмешку над тем, что Соловьев «христианский идеал будущей жизни, с воскресением мертвых, хочет сделать результатом настоящего развития человечества»², и самоуверенные заявления: «Сомневаемся также, чтобы нашелся хотя бы один человек, кроме него, который бы поставил себе такую задачу»³. На основании этого письма он утверждает, что еще в конце 1870-х гг. не только не одно, а целых «три лица признавали Долг воскресения» (IV, 66), имея в виду Достоевского, Соловьева и, разумеется, самого себя. А затем обращает внимание Чичерина и на мнение французского писателя и политического деятеля Н.Кондорсе, который в своем сочинении «Эскиз ис-

¹ Соловьев В.С. Мнимая критика (Ответ Б.Н.Чичерину) // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. Т. 8. СПб., 1913. С. 678, 680.

² Чичерин Б.Н. О началах этики // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 4(39). С. 640.

³ Там же. С. 629.

торической картины развития человеческого духа» (1794) утверждал, что в ходе развития общества срок жизни человека будет увеличиваться «если не до бесконечности, то до неопределенной длительности» и даже появится возможность достижения бессмертия, и на книгу Ш.Стоффеля «*Résurrection*» (Paris, 1840), в которой была развита мысль о воскрешении как задаче человеческого рода (см. об этом: *Доп.*, 151–153), и на лекции по догматическому богословию профессора Санкт-Петербургской Духовной академии Иоанна (Соколова), выражавшего мысль о том, что обратившееся ко Христу человечество сможет переродить себя не только духовно, но и физически, достигнув такого состояния, над которым уже не властны силы смерти и тления.

С публикацией письма Достоевского Федоров осенью 1897 г. познакомил и Соловьева, надеясь, что в новой статье, направленной против Чичерина, тот упомянет это письмо для защиты основоположного тезиса своей этики: «Царство Божие есть то же, что действительность безусловного нравственного порядка, или — что то же — всеобщее воскресение и восстановление всяческих (*ἀνοκατάστασις τῶν πάντων*)»¹. Соловьев же, со своей стороны, обещал мыслителю записать, «сколько припомнит», свой двухчасовой разговор с Достоевским, состоявшийся 24 марта 1878 г. (см.: IV, 321). Впрочем, в конечном итоге этого обещания он так и не исполнил. Не воспользовался и теми аргументами против Чичерина, которые предложил ему Федоров. Правда, последнее обстоятельство могло быть вызвано тем, что встречи и разговоры Соловьева и Федорова по поводу ответа Чичерину состоялись уже после того, как короткая заметка «Необходимые замечания на “несколько слов” Б.Н.Чичерина» была написана и сдана в редакцию «Вопросов философии и психологии» (напечатана: кн. 5(40), ноябрь — декабрь 1897), т.е. уже в то время, когда Соловьев в любом случае не смог бы ничего изменить в своем ответе.

Федоров своей досады не скрывал: «Г. Соловьев не придает значения этому, чрезвычайно важному для него совпадению: одновременному появлению письма Достоевского, в котором он как бы из гроба обличает в ошибке г. Чичерина, говорящего, что не найдется ни одного человека, который бы разделял мнение г. Соловьева о деле воскрешения. Как отнесется г. Чичерин к посмертному выражению Достоевского, <мы не знаем,> что же касается г. Соловьева, то он остался и глух и нем к загробному свидетельству Достоевского в его пользу» (IV, 67). Между тем как эти «три лица, пришедшие к той же мысли независимо друг от друга, значат больше, чем 300 заимствовавших» и можно со всей определенностью утверждать, что «вопрос <...> о долге и деле воскрешения открыт» (IV, 67).

¹ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 1. С. 276.

Федоров contra Достоевский?

«Нельзя не пожалеть, что Достоевский не успел при жизни обратиться с призывом к исполнению этого великого долга, долга воскрешения. И он, конечно, не успел лишь этого сделать, ибо признавать долг и ничего ради исполнения этого долга не делать для такого человека, как Достоевский, невозможно. И велика была бы радость в этом призыве, в этой благой вести для всех еще здоровых, неистощенных; а может быть, в ней же нашли бы исцеление и расслабленные современной культурой, выродившиеся, для которых теперь остается только буддизм, эта религия пресыщенных, вымирающих» (II, 13). Так кончалась статья Федорова «Что такое Русь?», позднее составившая часть работы «Самодержавие», одна из тех статей и заметок мыслителя, в которой он подкреплял свою главную, заветную идею авторитетом великого писателя. Что же должно было произойти, чтобы спустя несколько лет после публикации письма Достоевского, после неоднократных на него ссылок, Федоров вдруг резко отмежевывается от того, кто когда-то прочел его идеи «как бы за свои», противопоставляя «супраморализм, или объединение для воскрешения путем знания и дела, средствами естественными, реальными, а не мистическими» «мистицизму Достоевского» (I, 418)?

В главе «Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров. Вехи изучения и интерпретации» мне уже пришлось говорить о том, что критика Достоевского в работе «Супраморализм» (1900–1902) зачастую заставляет исследователей темы «Достоевский и Федоров» отрицать мировоззренческое родство писателя и философа, что эта критика, прозвучавшая в конце жизни Федорова, необъяснимым образом распространяется ими и на два предшествующие десятилетия, в том числе и на конец 1870-х гг. Некорректность такого переноса очевидна, однако проблема действительно существует, и необходимо понять, чем были вызваны резкие высказывания Федорова о Достоевском в том итоговом опыте изложения учения о воскрешении, который был предпринят философом в конце жизни.

Для того чтобы выстроить цепочку событий, в конечном итоге приведшую Федорова к обвинениям в адрес писателя, которого он незадолго до этого фактически объявил родоначальником собственного учения, нужно вернуться в 1897 год, к моменту публикации в газете «Дон» письма Достоевского Петерсону вместе с предисловием Федорова. Спустя месяц после этой публикации Федоров, посылая ее Кожевникову, с одушевлением пишет ему: «Появление на свет “долга воскрешения” (в виде приложенного при сем письма Достоевского) и предисловия к нему) свидетельствует, что вопль “страданий, вызванных смертоносной стихийною силою” (из Вашего письма) достиг до Господа, и Бог Адама, Бог Ноя, Сима, Хама, Иафета, Бог всех

умерших, но не мертвых, а живых — “живых, по обетованию воскрешения”, как говорит И<оанн> Златоуст, в котором мне слышится глас Бога, — требуя от сынов, от живущих исполнения долга воскрешения, обещает исход не из Египта, а переход (Пасха) от земли на небо, ибо по завету Новому все миры вселенной суть обетованная земля для всех умерших поколений, или, вернее, еще не оживленных, по вине живущих, т.е. еще не умерших, но не действующих, как бы уже умерших. Только бы ожили живущие, тогда оживут и умершие. Что-то скажут нынешние саддукеи, не признающие воскрешения, и фарисеи, мнимо в него верующие? У меня заготовлены статьи для тех и других. С фарисеями думаю поговорить чрез Георгиевского; а с саддукеями м<ожет> б<ыть> чрез Соловьева или помимо его. Обо всем этом я желал бы побеседовать с Вами в следующее воскресенье — если это будет можно, — в Подольске» (IV, 491–492).

Как видим, после публикации письма и предисловия Федоров пребывает в состоянии духовного подъема и радостной, одушевленной надежды. Он уповает на то, что слово о «долге воскрешения», представленное от имени Достоевского, наконец будет услышано, и готов включиться в полемику вокруг него, причем действовать собирается, как всегда, опосредованно, передоверяя свои аргументы другим лицам. Вероятно, где-то в глубине сердца он по-детски надеется на чудесное обращение людей, до которых долетит весть о «великом долге».

Увы, реальность разбила его надежды и на серьезное обсуждение «долга воскрешения» на страницах печати, и на скорое обращение имеющих очи и уши. Печатный отклик, не считая двух страниц книги Кожевникова «Философия чувства и веры» (см. главу «Ф.М.Достоевский и Н.Ф.Федоров. Вехи изучения и интерпретации»), был только один: 24 июля (5 августа) 1897 г. в газете «Новое время» в рубрике «Среди газет и журналов» со ссылкой на публикацию в «Доне» был помещен пространный фрагмент письма Достоевского со слов «В изложении идей мыслителя самое существенное, без сомнения, есть — долг воскресенья преждеживших предков» до слов «я и Соловьев по крайней мере верим в воскресение реальное, буквальное, личное и в то, что оно сбудется на земле» включительно — т.е. вся та часть письма, где речь шла собственно об учении всеобщего дела. В кратком вступительном слове, сопровождавшем перепечатку отрывка, указывалось, что письмо Достоевского имеет «известную цену для характеристики его религиозных убеждений», хотя само по себе оно «несколько туманно». Был сделан намек и на то, что под инициалами «В.С.С.» скрыто имя «известного философа».

Фраза о «туманности» письма Достоевского вызвала в Федорове досаду и раздражение. Он даже начал статью «О первом приветствии письму Достоевского», оборвав ее, впрочем, на первой фразе: «“Новое время” напечатало в отделе “Среди газет и журналов” в № [7688]

выдержки из письма Достоевского о долге воскрешения. Редакция обозвала письмо Достоевского туманным, забыв спросить себя, как советовал Гёте, где туман — в письме или в голове редакции» (IV, 11).

Других печатных откликов на публикацию письма не последовало. Федорова такой оборот дела явно обескуражил. И когда осенью 1897 г. Петерсон загорелся идеей перепечатать письмо Достоевского и предисловие к нему в «Воронежских епархиальных ведомостях», мыслитель скептически оценил эту попытку: «простая перепечатка без новых разъяснений *совершенно бесполезна*» (IV, 321). Замечание Федорова отчасти подействовало на Петерсона, убедив его в необходимости еще одной вступительной статьи к публикации письма, каковая и была им составлена с опорой на тексты Федорова (см.: IV, 12). Текст предполагавшейся публикации был даже набран (в архиве Петерсона в НИОР РГБ сохранился первый лист корректуры, на котором рукой Федорова приписано окончание последней фразы¹, остальные листы не сохранились), однако цензура публикацию остановила.

Судя по вышеприведенной цитате «о тумане в голове редакции» и письму с указанием на необходимость новых разъяснений учения, в неблагоприятном обороте дела философ винил поначалу только себя. Однако уже осенью 1897 г. он набрасывает заметку дневникового плана под названием «К истории долга воскрешения и плана исполнения этого долга», где причина невнимания читательской публики к воскресительному проекту полагается в неудачном соседстве письма Достоевского и его собственного предисловия: «Письмо Достоевского, говорящее о долге воскресения, не произведя *ни малейшего впечатления, совершенно*, однако, *затмило* приложенное к нему письмо к редактору, в котором очень кратко излагался самый план исполнения долга воскрешения. Надежды, самые слабые, возлагаемые на это письмо, не оправдались, а опасения вполне подтвердились. Письмо Достоевского *читали* и, не найдя в нем для себя ничего занимательного (ибо для людей XIX века, как и для животных, воскрешение не заключает в себе ничего привлекательного), бросили, не обратив внимания на предпосланное ему *предисловие* в виде письма к редактору» (IV, 12–13).

И все же, несмотря на подозрения, что те, кому попадаете на глаза публикация в газете «Дон», обращают внимание прежде всего на письмо Достоевского, а разъясняющему его предисловию значения не придадут, Федоров продолжал ссылаться и на тот, и на другой документ. Так, летом 1898 г., намереваясь послать Толстому свою статью «Что такое добро», ставшую откликом на трактат «Что такое искусство?», философ предпослал ей письмо, в котором упоминал воронежскую публикацию (см.: IV, 342; Доп., 332). А в декабре того же года

¹ НИОР РГБ. Ф. 657. К. 9. Ед. хр. 57. Л. 3.

посоветовал Кожевникову познакомить с ней английского публициста Р. Лонга, который обратился к Федорову по поручению пацифиста В. Стэда, заинтересовавшегося федоровской статьей «Разоружение» (см. IV, 362, 367), дабы дать ему представление о конечных целях излагаемого в ней проекта.

Статья «Разоружение», поводом к которой послужило обращение России к европейским державам о созыве международной конференции по вопросу о разоружении, была напечатана 14(26) октября 1898 г. в газете «Новое время». Федоров говорил в ней о необходимости «обращения орудий разрушения в орудия спасения», о регуляции природы как пути к действительному умиротворению, «миру всего мира» и в качестве первого шага предлагал ввести в войска повсеместные метеорологические исследования и опыты (в том числе искусственного вызывания дождя). Статья вызвала серию откликов, как доброжелательных, так и ироничных (см.: II, 477–478), однако наиболее серьезным ответом стала статья военного инженера В. Я. Симонова «Военные мысли о штатском деле» («Новое время». 17(29) марта 1899). Симонов всецело солидаризировался с идеей Федорова о перевооружении армии, использовании ее в мирных целях, обозначив ряд направлений такого использования (к примеру — железнодорожных войск с переносными полевыми дорогами). 29 марта 1899 г. Федоров, воодушевленный статьей Симонова, направил ему письмо. Он попытался углубить представление своего адресата о тех конечных целях, которые ставились в статье «Разоружение» (автор статьи «Военные мысли о штатском деле» понимал их узко-практически), говоря о единственном, «безусловно-необходимом» деле спасения от смерти, восстановления утраченного (см.: IV, 379–380). А в качестве приложения к письму послал публикацию в газете «Дон», раскрывавшую главную идею учения о воскрешении. Однако Симонов, ответивший доброжелательным и теплым письмом и поблагодаривший за присылку предисловия к изданию письма Достоевского, служащего, по его словам, «дополнением» к статье «Разоружение», тем не менее определенно подчеркнул, что его интересуют прежде всего сугубо конкретные, текущие проблемы использования войск в мирное время. В связи с чем указывал на нецелесообразность привлечения армии, интересы которой лежат в более узкой, военной сфере, ни к широким научным исследованиям, ни тем более к опытам по регуляции (см.: IV, 650–651).

Религиозный, метафизический пласт построений Федорова, глубинная идея его статьи — преодоление природного порядка существования — Симонову оказались непонятны и откровенно чужды. Как, впрочем, и абсолютному большинству читавших статью «Разоружение» за исключением лиц из федоровского окружения, знакомых с учением всеобщего дела. Для Федорова это был еще один травмирующий фактор. И даже письмо Достоевского с прямым указанием на

«долг воскрешения» ничего исправить здесь не могло. А вскоре в чашу терпения философа капнула та самая последняя капля, после которой его недовольство тем, как именно выходит в мир и воспринимается его учение, хлынуло через край.

17(29) ноября 1898 г. в «Новом времени» появилась статья публициста, литературного критика, историка литературы Н.А.Энгельгардта «Литературные заметки», посвященная трактату Л.Н.Толстого «Что такое искусство?» Поддерживая толстовскую критику «чистого искусства» и эстетики декаданса, Энгельгардт сочувственно откликнулся главной мысли писателя о назначении «всемирного, всенародного, христианского искусства», о религиозно-нравственной ориентации творчества художника. При этом Энгельгардт подчеркивал важность в искусстве «чувственного», телесного начала, которое не только не исчезает на самых высших стадиях христианского искусства, но просветляется и одухотворяется, подчиняясь конечному идеалу искусства — «братскому единению» прекрасных людей, стремлению «осознать в природе и в нас самих» «Божественное начало, негаснущей искрой в жизни, в мгле и смраде ее теплящееся», «воплощенного Бога».

Статья Энгельгардта, последовательно отрицавшая односторонний спиритуализм, взволновала Федорова. Встречая в ком-либо из авторов созвучие своим постулатам, он всегда стремился как бы додумать за него его мысли, дорастить его идеи до своих собственных. Вот и у Энгельгардта почувствовал Николай Федорович это внимание к материи, к живой плоти мира, которая, добавил бы уже сам философ, должна быть просветлена и преображена, прообраз чему и дает нам искусство.

21–23 ноября 1898 г. Федоров и Петерсон из Воронежа сообщают Кожевникову: «написано письмо Энгельгардту по поводу его статьи в “Н^{овом} Врем^{ени}» о Толстом» (IV, 352). Текст этого письма неизвестен, однако можно предположить, что в нем высказывались мысли, изложенные в статьях философа «Что такое добро» и «Об истине и красоте в статье Толстого “Что такое искусство?”» (см.: IV, 27–32), в которых было подчеркнуто, что при существовании смерти «никакое красноречие и никакие художественные средства братского единения произвести не могут», и формулировалась высшая, воскресительная задача искусства: «Искусство по существу своему есть <...> *осуществление* всеми способами, всеми силами, какими только могут располагать сыны и дочери человеческие в их совокупности, *осуществление* того чаяния или желания, которое возбуждается под влиянием самого сильного чувства, какое только могут испытать люди, под влиянием чувства, вызываемого смертью самых близких людей, т.е. родителей, чувства столь же общего всем людям, как обща всем смерть, которая потому и может всех объединить» (IV, 28–29).

По всей вероятности, письмо Энгельгардту было подписано Петерсоном. Он же, по просьбе Федорова, отправил ученому публикацию в газете «Дон» с просьбой откликнуться на прочитанное. Ответ Энгельгардта последовал в конце февраля 1899 г. Петерсон сразу же переслал его в Сергиев Посад, где Федоров жил с конца января. «Письмо Энгельгардта, сухое и холодное, не обещает ничего доброго» (IV, 376), — констатировал Федоров 3 марта.

В письме Петерсона Кожевникову от 19 марта упоминается «новое письмо Энгельгардту» (IV, 615). Оно было написано Федоровым в Сергиевом Посаде и переслано через Кожевникова. Сохранился набросок к этому письму (IV, 388–390), из которого мы отчасти можем узнать и о содержании ответа Энгельгардта, и о реакции на него Федорова. Вот фрагмент этого наброска: «Энгель наконец откликнулся, после, однако, настойчивых требований возвращения посланных ему статей. Прямого и подробного разбора их он, однако, не дал, ссылаясь на угнетенное состояние духа, произведенное последними событиями. Признав мистицизм великого писателя (Достоев<кого>) больною стороною его духа, он себя причислил к приверженцам строгого критицизма Канта, а нас, следовательно, как признавших себя приверженцами Достоевского, <признал> мистиками и противниками критицизма. <...> “Мне кажется, — говорит Энгель, — задаваться столь обширную задачу, как воскресение *бывших до нас*, значит переходить пределы, которые поставлены духу человеческого его *самокритикою*”» (IV, 388).

Как мы помним, в предисловии к изданию письма Достоевского, посланном Энгельгардту, Федоров пытался в сжатом виде изложить учение «всеобщего дела», представив его как логическое следствие мыслей самого писателя. В результате Энгельгардт воспринял воскресительные идеи Федорова сквозь призму общего мирозерцания Достоевского, связав их с его мистическими склонениями (знаменитое «соприкосновение мирам иным») старца Зосимы), и со своей стороны отнесся к ним негативно, ибо мистицизм, в его представлении, являлся «больною стороною» духа великого писателя. Произошло то, чего Федоров не предвидел, к чему он абсолютно не был готов, но что, по логике вещей, непременно должно было произойти: будучи изложено «от имени Достоевского», учение о воскрешении вольно или невольно встраивалось в сознании воспринимающего в идейно-художественный мир писателя, начинало так или иначе соотноситься с константами его творческого сознания, можно сказать, окрашивалось *достоевски*.

Отзыв Энгельгардта и стал той последней каплей, после которой Федоров окончательно убеждается в тщетности своих расчетов на авторитет Достоевского, подобно тому как до этого уже неоднократно разочаровывался в своих надеждах на Толстого и Соловьева. В двух

архивных заметках, сохранившихся в фонде Петерсона, его позиция обозначена определенно и недвусмысленно: «Союз с Достоевским очень невыгоден для нас. Благодаря ссылке на Достоевского, Энгельгардт имел основание причислить учение о долге Воскрешения к *мистическим и докритическим* <учениям>» (IV, 14). «При издании письма Ф.М.Достоевского сделана *большая ошибка*, что не было помещено опровержения *мистицизма*, свойственного, к сожалению, этому знаменитому писателю и который, т.е. мистицизм, хотя и не в очень большой дозе, проник и в это его письмо. <...> Благодаря этой ошибке, Н.А.Энгельгардт видит в учении о долге воскрешения — Мистицизм. Если бы Энгельгардт обладал хотя бы небольшою проницательностью, то он легко бы заметил, что предисловие приписывает Достоевскому такие мысли, которые наверно никогда не приходили ему в голову, действительно зараженную мистицизмом, и отличаются скорее чем-то совершенно противоположным мистицизму. Нужно быть лишенным всякой проницательности, чтобы не заметить, что предисловие, прикрываясь авторитетным именем Достоевского, старается провести свои собственные мысли. Предисловие напоминает несколько апокрифы, в которых над своими сочинениями надписывались уважаемые имена» (IV, 13). А вот сделанная Федоровым приписка на экземпляре предисловия к изданию письма Достоевского: «Письмо Ф.М.Достоевского — с предисловием в виде письма к редактору, в коем не только кратко объясняется долг воскрешения, но и должно быть показано, что в этом долге *нет ничего мистического* и что этот долг необходим для разрешения противоречия между двумя критиками Канта — теоретического и практического разумов» (IV, 5).

Заметки «При издании письма Достоевского...» и «Союз с Достоевским очень невыгоден для нас...» по содержанию предвосхищают ту самую главку в работе «Супраморализм», которая говоряще названа Федоровым «Супраморализм как объединение для воскрешения путем знания и дела, средствами естественными, реальными, а не мистическими, в *противоположность мистицизму* вообще и мистицизму Достоевского и Соловьева в особенности» (I, 418). Во всех трех дается резкая критика мистицизма, от которого последовательно отграничивается имманентное воскрешение.

Зачастую эта критика Федоровым мистицизма трактуется как непризнание благодати, умаление в бытии Божественного начала, утверждение автономной человеческой воли, торжество рационализма и прагматизма. Однако еще Кожевников в примечании к статье Федорова «О нравственности и мистицизме у Ницше» предостерегал против подобной трактовки, разъясняя, что Федоров относился отрицательно не к мистической составляющей человеческого духа, тесно связанной с жадой превозможения павшего естества, взысканием бессмертия и бесконечности, а с тем, что сам он называл «“гипнозом”

(болезненным эксцессом) мистицизма и мистицизмом, переходящим в «страсть»» (II, 141), т.е. с той непросветленной душевностью, в которой высшие, благодатные движения сердца, ищущего отдать себя Божеству, замутнены потоками чувственности, отравляются испарениями, поднимающимися из глубин нашей смертной, страстно-животной природы. Мыслитель не раз говорил о крайностях католической мистики с ее болезненным эротизмом, надрывной экстафикой. Эта мистика, будучи негативной реакцией на рационализм, подавлявший сердечную сферу, признававший способность к Богопознанию лишь за *разумом*, со своей стороны умаляла последний; ополчаясь против аналитической способности ума, неизбежно расчленяющего бытие, не дающего охватить реальность во всей ее полноте, нараспашку открывала двери внерациональным формам познания, топя сознание в бессознательных, интуитивных порывах.

Федорову в высшей степени было свойственно то, что в христианстве называется духовным трезвением. И в дурно понятом мистицизме он прозревал опасность магизма, опасность религиозной подмены, смешения Бога со слепой, бесчувственной силой природы, когда «воссиявший миру Свет Разума» захлестывается «властью тьмы». «При мистицизме не требуется объединения ни разума, ни чувства, ни воли, — слепая сила сознает себя не в человеке, т.е. не в объединенном роде человеческом, она и сама не слепа, слышит и видит, так что к ней можно обращаться, нарушая вторую заповедь» (I, 420). Против этого нарушения второй заповеди («Не сотвори себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли. Не поклоняйся им не служи им» — Исх. 20:4–5) и предостерегал мыслитель своих современников.

Отнюдь не будучи сторонником гипертрофированного разума, оторванного от живой жизни, Федоров выступал за разум одухотворенный, способный к благодатному соединению с чувством и волей. Он требовал не слепой, гипнотической веры, питающейся видениями и жадной чудес, а веры по-настоящему зрячей, свободной от иллюзорности, веры, просветляющей чувственную, сердечную сферу, становящейся поводом нашей психики и физики, а не идущей у них на поводу. И ему всегда было дорого апостольское сомнение, сомнение Фомы, который требовал реального доказательства того, что именно Воскресший Господь — а не подменный идол — стоит перед ним.

Дурной мистицизм, граничащий с магизмом, с обожествлением сил, действующих в падшей природе, скрывающий под видом богообщения общение с энергиями далеко не божественными, и идеал воскрешения и регуляции, «внесения в природу воли и разума», по Федорову, абсолютно несовместимы: «Мистицизм если и допускает объединение для воскресения, то это объединение совершается мистически, т.е. способом непонятным, исследованию не поддающимся,

который можно представить лишь в виде присушивания людей друг к другу; и самое воскресение в этом случае совершается не через естественное познание и управление слепую силою, не путем опыта, опытного познания, познания светлого, а путем таинственным, темным, который может быть представлен в виде колдовства, как, например, материализация у спиритов» (I, 418). Такое магическое воскрешение действительно безблагодатно и не имеет ничего общего с воскрешением, орудием которого становится наука как служанка богословия, отдающая себя исполнению долга, возложенного на человека Творцом (вспомним у Достоевского: «Тогда не побоимся и науки. Пути даже новые в ней укажем» — 15; 250).

Для Федорова в гипертрофии мистического таится еще одна серьезная опасность для христианского сознания. Как в богословии теоретическая сторона догмата оттеснила на второй план реальный, этический его смысл (догматы не стали заповедями, образцами, по которым должна строиться жизнь человека и человечества), так и в области христианской практики мистическое озарение, религиозный экстаз становятся на место «труда православного», *видение* заступает место реального *дела*. Федоров же настаивает на преодолении иллюзий. Как напишет о нем философ Н.А.Сетницкий, Федоров «решительно упраздняет» «мистику», «вскрывая за соответственными богословскими формулами вполне реальное, практическое, “проективное”, по его словам, учение, связанное с вопросом о преодолении смерти и борьбе с нею»¹.

Еще в 1880 г., когда составлялся ответ Достоевскому, Федоров исчерпывающе высказался по поводу мистицизма, увлекающего личность в объятия пусть возвышенной, но иллюзии и тесно связанного с идеей спасения только личного. Петерсон тогда предложил поставить эпитафией к рукописи ответа фрагмент из посланий ап. Павла (какой именно — не установлено), и Федоров отреагировал на это следующим образом:

«Приведенное Вами место из Пос<лания> Ап. Павла, допускающее и мистическое толкование, *решительно не может быть поставлено эпитафией* к рукописи *явно антимистического* содержания.

Мало того, нужно выбрать такой эпитафией, который бы прямо говорил против метафор, против уединенных мечтаний, спасений в одиночку, причем мечта принимается за действительность, — вообще против мистицизма. Правда, мистицизм принимает иногда поавальный характер... но, говоря вообще, он развивается преимущественно у людей, любящих [уединение] или склонных к уединению. У тех же, кои находятся в невольном уединении и бездействии, мистицизм едва ли

¹ Сетницкий Н.А. Целостный идеал // Н.Ф.Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 668.

может встретить хороший прием. Прелести изолированного положения мне хорошо известны, и никак нельзя сказать, чтобы я благословлял одиночество и бездействие, — прошу извинить за эгоистическое отступление.

Рукопись, о коей Вы упоминаете в своем письме, вся, можно сказать, пропитана ненавистью, даже злобою против одиночества, следовательно, не лишена и человеколюбия. Мистический эпитаф тут во все неуместен» (IV, 214).

Спустя девятнадцать лет в заметках о Достоевском Федоров проводит прямую связь между мистицизмом и пассивным пониманием христианства, согласно которому у человека нет на земле большей задачи, чем спасенье души, судьбы мира и истории уже не в его власти и никакой ответственности он за них не несет. Воскресение мертвых, «новое небо и новая земля» 21 главы «Откровения» — сугубая область действия Божества, в которой сам человек не действует, а лишь претерпевает. И мистицизм для Федорова является характерной чертой веры в трансцендентное воскресение. Здесь лишь пассивное предвосхищение при предельном ослаблении активно-волевого начала: чают, предвидят-предчувствуют, но палец о палец не ударят для «осуществления чаемого». Между тем то, что ныне предвосхищается лишь в мистическом озарении, должно быть достигнуто реально в процессе всеобщего дела, совокупная деятельность человечества направляется к тому, чтобы «свершающееся в храме таинственно стало явным вне храма» (II; 48). «Тайна мистицизма», подчеркивает Федоров, «раскрывается во всеобщем воскресении» (II, 142).

Снова вернусь к пояснительному примечанию Кожевникова: «Было бы грубою ошибкою полагать, что наш мыслитель *весь* мистицизм, *какой бы то ни было* мистицизм» полагал явлением болезненным и опасным. Нет, Федоров считал, «что мистицизм способен и к “добрым” проявлениям» (II, 141). Если ошибаются мистики, то «не правы и противники мистицизма, которые, отрицая действительность мистических видений отцов, предков, ограничиваются одним лишь отрицанием и воскрешение прошедших поколений не делают проектом общего дела» (I, 421). Иной, светлый мистицизм видел он и в преп. Сергии Радонежском, почитателе Пресвятой Троицы как образца для человеческого рода, и в преп. Серафиме Саровском, «великом чителе Воскресения» (IV, 482), учившем о «стяжании Духа Святого» как о цели христианской жизни. Это мистицизм, который не только не угадает действия, а питает его высшей надеждой, чаянием благобытия.

Но именно такой мистицизм находим мы и у Достоевского. «Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное, сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим <...> Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад свой, и взросло *все*, что могло взойти, но взра-

щенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным мирам иным» (14; 290). В этих словах Зосимы утверждается изначальная и необходимая связь между Богом и миром, между земным и небесным, связь, которая существует реально, неважно, сознает или не сознает ее человек, которая объективна, а не субъективна, онтологична, а не психологична, действительна, а не иллюзорна. Именно живое чувство этой связи не дает религиозному сознанию уклониться в спиритуализм, гордынно попирающий материю, оставляющий ее на откуп слепым, смертоносным энергиям, в ферапонтовское презрение к живой жизни: «если ослабевает или уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и возвращенное в тебе. Тогда станешь к жизни равнодушен и даже возненавидишь ее. Мыслью так» (14; 290–291). «Соприкосновение мирам иным» для Достоевского напрямую сопряжено с чаением обожения, преобразования бытия в благобытие.

Что же касается дурного, соблазнительного мистицизма, питающегося видениями и жаждущего скорых чудес, то отношение к нему Достоевского было столь же негативным, как и у Федорова. Вспомним, как определяет он главного своего героя Алешу в первых же набросках к «Братьям Карамазовым»: «Мистик ли? Никогда!» (15; 200) и как потом повторяет эту характеристику в окончательном тексте: Алеша «был вовсе не фанатик и, по-моему, по крайней мере, даже и не мистик вовсе» (14; 17). Алеша для Достоевского не мистик — он реалист. «В реалисте вера не от чуда рождается, а чудо от веры» (14; 24), — поясняет он свою мысль и в ее подтверждение приводит тот самый эпизод из Евангелия от Иоанна, где говорится о сомнении апостола Фомы — том самом, на которое ссылается и Федоров, выступая против мистицизма. «Апостол Фома объявил, что не поверит, прежде чем не увидит, а когда увидел, сказал: “Господь мой и Бог мой!” Чудо ли заставило его уверовать? Вероятнее всего, что нет, а уверовал он лишь единственно потому, что желал уверовать и, может быть, уже веровал вполне, в тайнике существа своего, даже еще тогда, когда произносил: “Не поверю, пока не увижу”» (14; 25). Именно такую совершеннолетнюю, зрячую веру, которая стремится к «осуществлению чаемого», и утверждал Федоров, и Достоевский, «реалист в высшем смысле», здесь с ним отнюдь не расходился.

Однако в конечном итоге — и в данном случае совершенно предвзято! — Федоров рассматривает мирозерцание Достоевского не с точки зрения этого высшего, благодатного мистицизма, а исходя из своей трактовки лже-мистицизма, в котором — соблазн магизма, чувственный экстаз, иллюзия вместо дела: «Достоевский, как уже сказано, был мистик и, как мистик, был убежден, что человечество находится “в соприкосновении мирам иным” и не видит их, не живет в этих мирах, или по крайней мере не сознает своей жизни в них, благодаря лишь настоящей своей организации; но как только эта органи-

зация расстраивается, или, вернее, с точки зрения Достоевского, изменяется тем, что мы называем болезнью, а также, можно прибавить, приемами алкоголя, гашиша, опиума и пр., т.е. пороками, так и начинаем мы видеть этот иной мир, начинаем ощущать его. Отсюда легко заключить, что смерть, к которой ведут болезни и пороки, и есть переход в иные миры. Но если иные миры достигаются пороками, то это уже не Царство Божие, и они, эти иные миры, гораздо дальше от Царства Божия, чем даже наш мир; и если пьянство у нас считается пороком, то неужели там, в иных мирах, беспросыпное пьянство считается добродетелью...» (I, 420–421).

Федоров здесь резок, резок чрезвычайно — но эта резкость вызвана тем, что сам он своими собственными руками, а точнее пером, возложил на Достоевского авторство учения о воскрешении, а значит и ответственность за точное его изложение, и теперь требует от писателя по самому высшему счету. А главное — из приведенного отрывка становится понятна причина резкого неприятия Федоровым мистицизма: это отношение мистицизма к смерти — смерть уже не «последний враг» и рода людского, и всей твари, и бытия в целом, а чаемые врата вечности, через нее совершается переход к иной, совершенной и вечной жизни (о «смертобожничестве», проникшем вглубь христианского мироотношения, позднее будут писать в одноименной работе философы федоровской традиции А.К.Горский и Н.А.Сетницкий¹). Федоров же — сторонник смертоборческого сознания, не идущий ни на какой компромисс со смертью, считающий ее именно «последним врагом», оплотом князя тьмы. И всякое балансирование между двумя *непримиримыми* позициями для него невозможно и непримлемо.

В вышеуказанных заметках о Достоевском и главе из работы «Супраморализм» Федоров указывает те места письма к Петерсону, в которых выразилось недопонимание учения о воскрешении, не созерцательно-мистического, а активно-творческого, предполагающего реальную деятельность человечества в природе и космосе. С одной стороны, замечает Федоров, Достоевский признает «долг воскрешения», говорит о «воскресении реальном, буквальном, личном», тем самым отрицая всякий спиритуализм, гордынное презрение к материи и твердо вставая на почву христианского материализма. С другой — самый воскресительный акт обозначен у него пассивным залогом: воскресение «сбудется на земле» — т.е. произойдет как бы помимо человеческой воли, «а не будет произведено усилиями всех людей» (IV, 14). «Это “сбудется”, — подчеркивает мыслитель, — также плохо вяжется

¹ См.: Горский А.К., Сетницкий Н.А. Смертобожничество // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н.А.Сетницкий. С. 53–126.

с Воскрешением как *общим делом*: в слове “сбудется” выражается *роковое*, а не *волевое*» (IV, 14). Тот же пассивный залог присутствует и в описании Достоевским собственно воскресительного акта: «пропасть, отделяющая нас от душ предков наших, засыплется, победится побежденною смертью» (30(I); 14). «Все делается само собою, без участия человека, без участия его ума, чувства, воли; все способности его и сам он оказываются ни на что не нужными, все преподносятся человеку даром» (I, 421), — с горечью комментирует Федоров эту фразу писателя и далее рисует образ воскрешения, производимого сынами человеческими во исполнение воли их Небесного Отца: «Мы же о пропасти и победе побежденной смерти ничего не знаем, но 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 отцам полученной от них жизни» (I, 421).

Характерно, что, даже критикуя Достоевского, Федоров ни разу не говорит, будто тот не признавал долга воскрешения предков. Философ обвиняет писателя только в том, что он до конца не продумал и не выразил в полном объеме мысль о воскрешении как христианской задаче рода людского: «И о *самом долге воскресения* Достоевский говорит *не* как о требовании безусловной, нравственной необходимости, Достоевский не говорит, что никакие обязанности не идут в сравнение с этим долгом, что этот долг выше всех других обязанностей и все их в себе заключает, как это на самом деле и есть, так что только те обязанности истинны, которые входят в долг воскрешения, те же, которые в этот долг не входят, исключаются, как неистинные. Достоевский не говорит также, что долг воскресения есть долг сынов *прежде всего* к их отцам, а не к отдаленным предкам, потому что долг этот — если исполняется не сверхъестественно — исполняется постепенно, начиная с ближайших и восходя к отдаленнейшим. Если между сынами и отцами существует любовь, то переживание возможно только на условии воскрешения; без отцов сыны жить не могут, а потому они должны жить *только* для воскрешения отцов, — и в этом *только* заключается *все*» (I, 420).

Здесь же возникает и еще одна претензия к Достоевскому: узнав о «долге воскресения» и признав этот долг как неотменимый и безусловный, он не подчинил всего себя проповеди этого долга, его углублению и раскрытию. «Для Достоевского “*Долг воскресения*” мог лишь дать *два прекрасных часа беседы*, а не был планом или проек-

том, который нужно приводить в исполнение», «само воскрешение для него было лишь мыслию, о которой можно поговорить на досуге, а не таким делом, от которого зависит решение всех самых жгучих вопросов» (IV, 14).

Вспомним, как в финале статьи «Что такое Русь?» Федоров утверждал, что Достоевский *не успел* выступить с призывом ко всеобщему делу — именно *не успел*, ибо по самой своей натуре писатель, по его убеждению, был человек, ценящий не только высокие слова о Христе, но и, прежде всего, христианское делание. В «Супраморализме» — уже другая позиция: «Если бы Достоевский понимал долг воскрешения (а не воскресения) во всей глубине и широте его, то он не мог бы не говорить и о *деле*, ведущем к исполнению долга. Достоевский, говоря о долге воскресения, как о таком, который стоит в ряду многих других обязанностей, и даже не в числе первых, а скорее последних, вероятно, полагал, что осуществление этого долга возможно лишь в самом отдаленном будущем, не раньше, как через двадцать пять тысяч лет примерно, т.е. так же, как думал об этом и Соловьев; а что Соловьев так думал, это мы знаем уже несомненно. Поэтому-то, говоря постоянно о настоящем, о современных интересах и вопросах, о самых животрепещущих задачах времени, Достоевский не говорит, в каком отношении эти задачи находятся к долгу воскрешения, какое влияние имело бы на исполнение этого долга то или другое разрешение этих задач. В наш век, век таких частых убийств, и когда убийцы не только почти постоянно оправдываются, но само убийство возводится, можно сказать, в героизм, в доблесть, когда раскольничьих сравнивают себя с Наполеоном, в наш век, когда *жизнь* теряет всякую ценность, а ценность *богатства* неизмеримо растет, Достоевский не взглянул на вопрос о *богатстве и бедности* с точки зрения долга воскрешения и потому не увидел, что вопрос о богатстве и бедности, с этой точки зрения, должен замениться вопросом о *жизни и смерти*, т.е. вопросом о всеобщем возвращении жизни *общим трудом*, а в этот последний вопрос входит и вопрос о *насуточно-необходимом* (санитарно-продовольственный вопрос). Не увидел Достоевский и того, что преступность убийства с точки зрения долга воскрешения достигает степени, выше которой нет, а раскольничьи и существовать не могли бы, *если бы был признан долг воскрешения*» (I, 419–420).

Как видим, Федоров в сущности обвиняет Достоевского не в том, что тот не воспринял его идеи в должном объеме (этого просто не могло быть, изложение, присланное писателю Петерсоном, было лишь верхушкой айсберга), а в том, что писатель, идя по тому же пути, что и сам Федоров, самостоятельно не додумался до участия человеческого рода не просто в подготовке условий к грядущему воскресению (именно так, как я пыталась показать в предыдущей главе, понял Достоевский то, о чем ему написал Петерсон), но и в самом вос-

кресительном акте и не сформулировал пути воскрешения. Параллельно философ упрекает писателя за его мистические склонения — на фоне неопределенности Достоевского в вопросе о путях воскрешения (неопределенности, впрочем, совершенно понятной — Петерсон практически не касался этого вопроса в своем изложении федоровских идей) они для Федорова приобретают лишь отрицательный смысл. Не случайно на том самом экземпляре предисловия к изданию письма Достоевского, на котором сделана приписка об опровержении мистицизма, Федоров ставит эпитафию из одной из речей митрополита Московского Филарета: «Неужели Вы думаете, что от земли на небо нет иной дороги, кроме той, которая лежит чрез гроб и могилу?» (IV, 5). Эти слова философ в своих статьях и заметках цитирует неоднократно, и всегда они звучат у него как подтверждение *действительного, реального* характера учения о воскрешении.

В заметках о Достоевском Федоров касался и его трактовки повоскресного преображения. Как мы помним, в письме Петерсону писатель говорил об изменении физической природы человека «в первом воскресении», делая некоторые предположения о том, какими именно будут новые тела: «уж одно то, что наступит бессмертие, прекратится брак и рождение детей, свидетельствует, что тела в первом воскресении, назначенном быть на земле, будут иные тела, не теперешние, то есть такие, может быть, как Христово тело по воскресении его, до вознесения в Пятидесятницу?» (30(I); 14). Федоров замечает, что это рассуждение писателя «плохо вяжется с учением о воскрешении» (IV, 14), опять-таки имея в виду пассивную форму высказывания: *будут*, а не «будут достигнуты» в процессе работы человечества над своей физической природой, в труде «психофизиологической регуляции» (ср. формулу Федорова: «наше тело будет нашим делом»): «Он говорит, какими *будут* тела, а не какими они *сделаются*, когда все процессы тела будут проявлениями или действиями правящего разума. Он говорит о Евангелии и об Апокалипсисе — это очень хорошо, но умалчивает о знании — это очень дурно» (IV, 14). Кроме того, замечания Достоевского о будущих телах, верные по существу, кажутся Федорову еще очень расплывчатыми на фоне его собственных представлений о направлении процесса преображения, трансформации природы человека в совершенную и бессмертную, о свойствах будущего организма, «который мы должны себе выработать» («полноорганность», способность к «последовательному вездесущию»¹, «естест-

¹ По мысли Федорова, если Бог вездесущ, то есть одновременно проникает все в бытии, содержит его в Себе, то человек в преображенном состоянии приобретает способность к «последовательному вездесущию», то есть к «безграничному перемещению» во Вселенной, и в этом смысле становится «всемирным» существом (см.: I, 301).

венному тканетворению», «душезрение», неслиянно-нераздельное существование каждого «я» в соборе с другими личностями и т.д.).

Стремясь уточнить и скорректировать рассуждения Достоевского о воскресительном долге, Федоров обращается к предположению, дважды звучащему в его письме Петерсону: воскресение, о котором говорит неизвестный мыслитель, есть «то, что обозначено в Евангелии и в Апокалипсисе воскресеньем первым» (30(I); 14). «Почему он, <долг>, ограничивается *первым воскресением*, о котором, сколько известно, в Евангелии вовсе не говорится» (IV, 14), — задается вопросом Федоров. Вопрос этот для него совершенно закономерен: в 20 главе Откровения речь идет лишь о воскресении праведных, царствующих со Христом тысячу лет, Федоров же имеет в виду именно всеобщее воскресение, в котором призван соучаствовать, по его убеждению, объединенный человеческий род. Кроме того, согласно букве Откровения, после тысячелетнего царства праведных земля вновь оказывается во власти «имущего державу смерти», а человечество ввергается в братоубийственную вражду, что, по Федорову, в сущности обесмысливает саму идею миллениума. Однако философ не знал, что трактовка Достоевским тысячелетнего царства в этом пункте как раз отличалась от традиционной, ортодоксальной трактовки, миллениум становился у него переходным звеном к будущему всеединству Царства Небесного¹. Эти заветные мысли писателя при его жизни лишь частично и прикровенно выходили в печать, и Федоров, разумеется, не мог предполагать, что Достоевский в своем видении путей истории гораздо ближе ему самому, чем это казалось на первый взгляд.

Выстраивая с 1878 г. письменный свод своего учения, Федоров нигде специально не говорил о миллениуме. Возможно, именно потому, что в пророческой картине, рисуемой в Апокалипсисе, это была лишь краткая передышка, мимолетное торжество добра (что такое в космической и земной судьбе какая-то тысяча лет!) в жесткой схватке сил тьмы и света, которая внутри истории своего разрешения не находила и найти не могла. Мыслитель же воспринимал историю именно как работу спасения, как труд преобразования земли и человека, завершающийся воцарением Царствия Божия не только на земле, но и во всем мироздании. И тем не менее в конце жизни, в период работы над «Супраморализмом», он оставляет ряд набросков, дающих его собственную трактовку «первого воскресения». Понуждало его к этому то, что у Достоевского, объявленного им родоначальником учения о воскрешении, «долг воскрешения» предков относился именно к эпохе миллениума, связываясь с «первым воскресением, назначенным быть на земле» (30(I); 14).

¹ См. предыдущую главу.

«Внутренняя регуляция, или преобразование живущих, сынов, и первое воскрешение умерших, отцов, и первое вознесение их на иные миры (планеты) для расширения внешней регуляции, а с нею дальнейших воскрешений или священнодействий, как выражение супраморализма» (III, 355), — так в привычном для Федорова духе «длинных заглавий» была обозначена тема, к развитию которой философа побудило — спустя двадцать лет — письмо Достоевского. И что примечательно, милленаристская тема звучит в указанном наброске (III, 355–359) так, как звучала она у Достоевского, а восемнадцатью веками ранее — у Ириния Лионского: в миллениуме преобразуются только земля и человек, регуляция распространяется пока только на них. «Первое Воскрешение должно быть совершено при относительно полной внутренней регуляции и при внешней, ограниченной лишь земной планетой» (III, 357); «Первое Воскресение есть земное (как оно и в Апокалипсисе представляется), потому что действие внешней регуляции не простирается дальше пределов земной атмосферы» (III, 358).

При этом внутри планеты регуляция достигает своей высшей точки, распространяясь и на окружающую природу (внешняя регуляция), и на самый организм человека (внутренняя регуляция), причем пути последней видятся мыслителю так, как в свое время виделись они и Достоевскому, который шел к такому пониманию сначала параллельно Федорову, а затем — под непосредственным влиянием прочитанного у Петерсона. И действительно: Федоров говорит о «преобразовании питательной и родотворной способностей» (III, 356) — и нам сразу же вспоминаются записи Достоевского «Millenium, не будет жен и мужей» (11; 182) и «Свет фаворский: откажется человек от питания, от крови — злаки» (15; 246). Человек научается сознательно регулировать свой организм, обращая «питательный процесс» «из пассивного в активный, из слепого, бессознательного в сознательный», а «родотворный процесс в дело воскрешения или воссозидания» (III, 356, 357). Меняется и организация общества, ибо «регуляция не ограничивается физиологической стороною призываемых, но простирается и на внутреннюю сторону, психическую» (III, 356). Юридико-экономический уклад сменяется психократией, наступает то, что Достоевский называл «мировой гармонией», «братским окончательным согласием всех племен по Христову евангельскому закону» (26; 148).

В разбираемом наброске, непосредственно связанном с замыслом «Супраморализма», Федоров не только выстраивает свое рассуждение, принаравливая к предположению Достоевского о том, что долг воскрешения исполняется в миллениуме, но и стремится согласовать свою концепцию всеобщего воскрешения с представлением Апокалипсиса о «воскресении первом, назначенном быть на земле», в котором к жизни вернутся лишь избранные. Первое воскрешение, указы-

вает философ, есть восстановление пока только тех, «разложение коих значительно подвинулось, но не вышло из пределов земли», «прах коих не был рассеян вне земли» (III, 357). А это значит, что полная победа над смертью, несмотря на регуляцию земли и человека, в миллениуме еще не достигается (сатана только связан, а не побежден окончательно). Полнота этой победы будет достигнута только тогда, «когда будет воскрешен первый праотец» (III, 358), когда совершится «переход <...> от земли к небеси» (III, 355), человечество выйдет за пределы планеты, регуляция распространится на всю вселенную, преображая и одухотворяя ее, превращая в действительное Царствие Божие.

Как видим, отношение позднего Федорова к Достоевскому вовсе не было однозначно негативным. Более того, как бы заново осмысляя письмо Достоевского, он начинает развивать те стороны воскресительного учения, которых ранее или вообще не касался, или специально не развивал. Что же касается критики Достоевского в работе «Супраморализм», то она, повторю, была причинно-следственно связана с попыткой объявить Достоевского родоначальником учения о воскрешении, а своего рода толчком к развертыванию этой критики стала неоднозначная реакция на письмо Достоевского Н.А.Энгельгардта.

Было и еще одно событие, повлиявшее на решение Федорова критически высказаться в «Супраморализме» по поводу Достоевского и двух других его современников — Толстого и Соловьева. В том же 1899 г., когда Федоров получил столь задевший его ответ Энгельгардта, он опубликовал в № 285 газеты «Асхабад» статью «Разговор с Л.Н.Толстым», написанную с той же целью, что и появившееся двумя годами раньше предисловие к изданию письма Достоевского. Мыслитель делал новую попытку привлечь внимание к учению о воскрешении, теперь уже используя имя Толстого. Но если, говоря о Достоевском как «провозвестнике долга воскрешения», он стремился в определенной степени сливаться с мыслью писателя, расширяя и дополняя мировоззренческие положения его письма к Петерсону собственными формулировками (и это было возможно, поскольку сам Достоевский в сфере религиозно-философской во многом шел в том направлении, в котором параллельно развивалась мысль Федорова), то в случае с Толстым подобное отождествление было немыслимо. И Федоров сделал основной акцент на том, чтобы вскрыть противоречивость толстовского отношения к смерти, указать две грани его мировоззрения: с одной стороны — приятие природного порядка существования, согласие с неизбежностью смерти и даже вызывающая бравада, типа «люблю эту курноску», с другой — утверждение жизни как высшей ценности, сопротивление всякому умалению жизни ближнего. Эту вторую сторону толстовского мировоззрения философ и попытался

доразвить в своей статье, причем на материале произведений самого Толстого, тем самым как бы приводя его к необходимости принять идею действительного воскресения. Поэтому в статье «Разговор с Л.Н.Толстым» в отличие от других, не предназначенных для печати статей и заметок о Толстом, Федоров не только не стремился подчеркивать свои с ним расхождения, порицать и обличать, а напротив, апеллировал к тем произведениям писателя, которые по поставленным в них проблемам были близки ему самому («Крейцера соната», трактат «Что такое искусство?»).

Берясь за статью о Толстом, Федоров испытывал противоречивые чувства. С одной стороны, он все-таки надеялся, что статья, касающаяся столь знаменитого писателя России, привлечет к себе интерес, обратит внимание на то активное неприятие смерти, которое было в ней изложено и даже отчасти приписано самому Толстому. С другой — хорошо сознавал недостатки подобного способа обнародования учения: еще не исчез горький осадок, оставшийся после переписки с Энгельгардтом по поводу «мистицизма» Достоевского. Кроме того, разница между его идеями и толстовством была слишком велика и схождения в частных вопросах, совпадения отдельных тем и сюжетов не могли уменьшить ее. Отголоски душевного конфликта, вызванного писанием и печатанием статьи «Разговор с Л.Н.Толстым», можно обнаружить в двух письмах Кожевникову от 5 ноября 1899 г.: одно из них написано совместно с Петерсоном, но отправлено как бы от одного Николая Павловича, другое — послано самим Федоровым. В первом содержится предложение поместить вышедшую на окраине статью в каком-либо центральном издании, чтобы ознакомить большее число читателей «с мнением Толстого о смерти и жизни» и с «приписываемым ему в *разговоре* великим делом» (IV, 402), во втором выражено сожаление, что статья вообще была написана, тем более что особого внимания на нее никто из читателей «Асхабада» так и не обратил: «За статью “Разговор с Толстым”, в котором похвала ему выражена словами тропаря Светлого Воскресения “Смертью смерть попра”, я очень раскаиваюсь, хотя за этою великою похвалою скрывается глубокое осуждение всему его учению, как совершенно противоположному учению Того, Кто действительно смертью смерть попра... Я прежде полагал, что эта заметка, касающаяся Толстого, столь знаменитого человека, может возбудить внимание к учению о воскресении, приписанному самому Толстому, но теперь это ослепление прошло, и я даже буду рад, если эта заметка пройдет незамеченною» (IV, 402–403).

Итак, обе попытки преподнести учение о воскресении сначала от имени Достоевского, затем сквозь призму художественного творчества Толстого и тем самым привлечь к ним внимание современников терпят самый решительный крах. Для Федорова это оказывается силь-

ным ударом, после которого он делает предсказуемый вывод о нецелесообразности и бесполезности «союза с Достоевским» и Толстым, как ранее пришел к выводу о нецелесообразности и бесполезности союза с Соловьевым. Досада на самого себя, чувство неудовлетворенности тем, как сложилась печатная и публичная судьба его учения, которое он постоянно был готов вложить в чужие уста, — такие чувства живут в нем в последние годы жизни. И критика Достоевского, Соловьева, Толстого в работе «Супраморализм» — своего рода творческий выплеск этой досады и разочарования, приговор своим почти двадцатилетним надеждам. Открещиваясь от своих духовных спутников и совопросников, он фактически открещивается от собственных неудачных попыток отдать им свое слово. Более того, само создание «Супраморализма», нового синтетического опыта изложения учения всеобщего дела в виде двенадцати «пасхальных вопросов», становится своего рода созидательным ответом на эту неудачу. Федоров теперь говорит от себя и только от себя, дает прямое изложение своей системы идей. А после этой первой положительной части последовательно ограничивает свое учение в его чистом монологическом виде от других этико-философских систем, в том числе и от мировоззренческих позиций тех, кому столько раз пытался передоверить введение этого учения в мир. Так что критику в «Супраморализме» Достоевского и Соловьева, мыслителей, Федорову безусловно близких и родственных, нужно воспринимать с очень большими поправками — здесь больше внутренних, личных пристрастий, нежели реальной непредвзятой оценки.

Несмотря на горячие речи о бессмысленности и даже вредности союза с Достоевским, несмотря на критику мистицизма писателя, Федоров от этого союза в конечном итоге все-таки не отказывается. В ряде заметок и писем 1901–1903 гг., созданных тогда, когда писался или уже был написан «Супраморализм», он продолжает называть Достоевского провозвестником долга воскрешения, а рядом с ним упоминает и Соловьева, отсылая к свидетельству Достоевского о его «глубоком сочувствии» учению об этом долге. А главное — в конце 1890-х — начале 1900-х гг. у него на новом витке начинают звучать темы, в свое время объединившие его с Достоевским еще в 1870-е гг.

Рубеж веков осмысливается философом как этап глубоко символический, как момент подведения итогов прошедшей истории, возможной переоценки ценностей, выбора пути. Два противоположных религиозно-нравственных идеала, между которыми встает в это время мир, выражаются у него в образах Парижской Всемирной Выставки 1900 г. и «Священного, девятнадцативекового юбилея Рождества Христа». Всемирная выставка, «наглядное изображение культуры, цивилизации и эксплуатации», дитя торгово-промышленной цивилизации, обоготворившей суету сует, служащей богу комфорта, характеризует

апостасийный, противобожеский путь секулярного мира. «...Апокалипсическая блудница стала его полным выражением и его богиней» (II, 209) — читаем у Федорова и невольно вспоминаем Достоевского, написавшего на полях 17 главы «Откровения», где явлен образ «жены, сидящей на звере багряном, преисполненном именами богохульными» (Откр. 17:3), только одно слово: «цивилизация»¹.

Апокалиптическую картину цивилизации, обоготворившей Ваала, принявшей «существующее за свой идеал» (5; 70), Достоевский рисовал еще в «Зимних заметках о летних впечатлениях» (1862–1863). Два образа города рождаются на этих страницах. Сначала Париж, «самый нравственный и самый добродетельный город на земном шаре» (5; 68), если понимать под добродетелью стремление «накопить фортуны и иметь как можно больше вещей», обратившееся «в самый главный кодекс нравственности, в катехизм парижанина» (5; 76); город, в котором все служит «комфорту», созданию «всевозможных удобств» (5; 68). А затем Лондон: «отравленная Темза», «воздух, пропитанный каменным углем», «страшные» городские углы, где ютится «полуголоое, дикое и голодное население», «Сити с своими миллионами и всемирной торговлей, кристальный дворец, всемирная выставка... Да, выставка поразительна. Вы чувствуете страшную силу, которая соединила тут всех этих бесчисленных, пришедших со всего мира, в едино стадо; вы сознаете исполинскую мысль, вы чувствуете, что тут что-то уже достигнуто, что тут победа, торжество. Вы даже как будто начинаете бояться чего-то. <...> Вы смотрите на эти сотни тысяч, на эти миллионы людей, покорно текущих сюда со всего земного шара, — людей, пришедших с одною мыслью, тихо, упорно и молча толпящихся в этом колоссальном дворце, и вы чувствуете, что тут что-то окончательное совершилось, совершилось и закончилось. Это какая-то библейская картина, что-то о Вавилоне, какое-то пророчество из Апокалипсиса, в очию совершающееся» (5; 69–70).

От этого и других мест главы «Ваал» протягиваются образные и смысловые нити к статье Федорова «Выставка 1889 года...» (1890-е гг.) или к фрагменту работы «Собор» (вторая половина 1880-х). Как и Достоевский, философ видит во всемирной выставке воплощение лжеидеала, образ служения духу «князя века сего», а набрасывая проект-памфлет «юбилейной выставки XIX века», предлагает придать одному из ее отделов «вид апокалипсического города» (I, 448). В другом, уже не памфлетном, проекте образовательной росписи храма, наброски к которому сделаны в работе «Собор», Федоров пишет: «Глава XVIII Апокалипсиса есть полное изображение Вавилона, а по

¹ Коган Г.В. Вечное и текущее (Евангелие Достоевского и его значение в жизни и творчестве писателя) // Достоевский и мировая культура. Альманах № 3. М., 1994. С. 32.

нынешнему просто города, который апокалипсически не может быть изображен иначе, как зверем с атрибутами, взятыми из современного состояния, следовательно, вооруженным такими орудиями, о которых даже самому Риму никогда и на ум не приходило; на нем, на звере, сидит жена, разукрашенная всеми соблазнами, производимыми нынешнею промышленностью, соблазнами, от которых гибнет и последний здоровый *остаток* на земле; другой зверь, выходящий от земли, имеет вид агнца, а говорит языком змеи-обольстительницы, это — мысль, философия мира сего, которая, обольщая городскими соблазнами, старается возбудить распри, раздоры и самую борьбу хочет представить благом» (I, 321).

Переключаясь с Достоевским через толщу трех десятилетий, Федоров говорит о крайнем нравственном упадке современного человечества. Вера в прогресс, стремящий общество вперед и только вперед, оборачивается утратой культурной памяти, презрением к памятникам прошлого, духовным хамитизмом, который пишет «на своем знамени: “Раб выше своего господина, Ученик выше Учителя, Студент выше всех Профессоров”» и не стесняется заявлять на всех перекрестках: «Мне подобает расти, а тебе убираться в могилу» (III, 341). Растущая рознь поколений, «разлад и борьба детей с отцами» (II, 206) — неотъемлемая черта «эгоистического века» (II, 208). Актуализируя тему Достоевского — тему «случайного семейства», распада сыновне-отеческих, любовно-родственных связей — Федоров горестно констатирует: «“Fin de siècle”, к сожалению, не окончился с последним днем XIX века! <...> Семья падает, распадается; сынам и дочерям жизнь семейная кажется слишком узкою; они и оне жаждут жизни общественной, полагая, что требования гражданина выше долга, который обязаны исполнить сыны и дочери; они и оне полагают, что нужно забыть отцов и матерей, пожертвовать ими ради науки, искусства или общественных интересов. Им кажется, что “человек” и особенно “сверхчеловек” находится за пределами семьи и что как этика, так и религия требуют отречения от родства» (II, 201).

Рознь и разделение между людьми во всей своей неприглядности являются в години бедствий. Голод, эпидемии, стихийные бедствия обнажают эгоистические, самостные инстинкты в природе человека. Зоологический принцип «каждый сам за себя» торжествует не только в отношении человека к человеку, но и в отношении друг к другу людских сообществ. Не раз вспоминает Федоров холерную эпидемию 1892 г., когда ради «лицемерного спасения целого общества» (III, 384) правительство шло на изоляцию заболевших и умирающих, а погребение умерших превращало в ассенизацию. «Изоляция в строгом смысле есть отделение заболевающих и умирающих отцов и матерей от сынов и дочерей в то время, когда первые наиболее нуждаются в помощи последних. Замена же родственного участия, какое бы оно ни

было, лицемерным гуманизмом не уменьшает зла» (III, 251). Еще в 1877 г. Петерсон, следуя Федорову, писал Достоевскому, что в подлинно совершенном обществе, связуемом союзом любви, умаление хотя бы одного существа немыслимо и невозможно. И вот теперь мыслитель опять возвращается к этой мысли: «Средство это (изоляция) законно только для общества, по типу организма (заимствованному разумными существами от неразумной природы) устроенного, а не по образу Пресв. Троицы создаваемого» (III, 251).

Вопрос о голоде и эпидемиях неразрешим без регуляции. Поражая человека этими бедствиями, природа словно вопиет к его чувству и разуму. Вот что пишет Федоров по поводу произошедшего в 1902 г. извержения вулкана Мон-Пеле на острове Мартинике, в результате которого был уничтожен город Сен-Пьер: «Погибель города в 40.000 жителей ставит и должна ставить вопрос об отношении разумных существ к неразумной, бесчувственной силе» (III, 382). Увы, и сталкиваясь лицом со стихийными бедствиями, «блудные сыны» не вразумляются. Они живут, руководствуясь языческим *sapere diem*, и самое большее, что могут сделать по поводу поражающих человечество бедствий, это возмутиться тем, что на Мартинике «погибло 40.000 жителей и уцелел даже не культурный европеец, а негр-убийца, осужденный на казнь, заключенный в глубоком подвале тюрьмы» (III, 382). Вот она, «узкая, пошлая правда» мира, утратившего религиозное измерение своего бытия, не сознающего подлинной цены вещей: «Возмущаются тем, что слепая сила губит и “негодного бездельника, и святого человеколюбца”, а не вообще чувствующее, разумное существо» (III, 382). Между тем как для подлинно христианской души, печалующейся о всякой заблудшей овце, деление на чистых и нечистых, достойных и недостойных немыслимо и невозможно — она верит в образ Божий в человеке и сознает уникальность всякого человека, приходящего в мир.

Наступающему XX веку Федоров адресует вопрос о природе, которая есть «враг временный, а друг вечный», вопрос о том, «разумная ли сила будет управлять слепую или слепая уничтожит разумную?» (III, 382). Этот вопрос стоит для него тем острее, что мыслитель отчетливо сознает обозначившиеся к концу XIX века симптомы антропологического кризиса, кризиса самого человека в его смертной, противоречивой природе, которая принимается за норму и абсолют. В сущности, именно этот кризис представлял Достоевский в своих подпольных героях, рисуя тупик безбожного антропоцентризма, абсолютизации человека каков он есть со всеми его болезненными вывертами, больными печенками и зубами, невыносимо скрипящими нервами, с отравляющим его сознание страхом смерти, желанием «по своей глупой воле пожить» и иррациональной жадью отрицания и разрушения.

«“Человек” — это уже истасканное слово, обозначающее собою такое существо, которое с гордостью оповещает о своих слабостях: “Я — человек и ничто человеческое мне не чуждо”. Что же такое этот “человек”? Это — отвлеченное понятие; с одной стороны оно значит: не зверь, не скот; а с другой стороны — не ангел, не дух. Последнее, т.е. отрицание в человеке ангела и духа, может доводить до материализма, до отрицания бессмертия и Бога; а первое (т.е. не зверь, не скот) может привести к отрицанию материи, к крайнему спиритуализму» (II, 197). Неравновесное, кризисное, противоречивое существо сеет зло и в истории, и в природе, оно блудит и блуждает. Только христианская антропология, ставящая на место человека «Сына Человеческого», видящая в Нем идеал для всех сынов умерших отцов, может вывести из тупика Гуманизма и рожденной им блудной, себялюбивой цивилизации, но мир менее всего расположен к отказу от сладкого, безответственного, беспамятного существования, где правит бал языческое *carpe diem*.

Антропологический кризис для Федорова тесно сплетен с кризисом веры и идеала. Разочарование в христианстве, в его способности освятить собой все сферы и планы жизни оборачивается стремлением устроить жизнь вне Бога, прометеистским дерзанием, апологией сверхчеловечества. Именно в этом, для Федорова, состоит явление Фридриха Ницше, философа, который считал себя своего рода духовным преемником Достоевского — нет, не его самого, но его героев-идеологов, проповедников морали человекобожия. В целом ряде статей, заметок и писем о Ницше философ всеобщего дела выступает против гордынной «*Neppenmoral*», согласно которой «только одни “сверхчеловеки” <...> являются “удачными” произведениями природы; все же остальные, т.е. огромное большинство, причисляются к неудачным» (IV, 102). Критикуя этот парафраз теории Раскольникова о двух разрядах, он задает «поклонникам Европейского Заратуштры» резонный вопрос: «Но в этой трагической альтернативе: причислять ли себя к удачным или неудачным, к гениям, которым все дозволено и для которых все только и должно существовать, или же к париям, осужденным жить и трудиться, всем жертвуя для тех немногих, высших, — в этом выборе, спрашиваем мы, кому принадлежит право решения? Кто здесь судья, правый и беспристрастный? И кто будет настолько смел, чтобы себя причислить к «сверхчеловекам», а других — к существам заурядным, ничтожным, осужденным на необходимость пребывать в рабстве?!..» (IV, 102). «Если же, — продолжает мыслитель, — и то, и другое невыносимо с нравственной точки зрения, одно — по высокомерию и гордости, а другое как унижительное и несправедливое, — последователи мнимого Заратуштры принуждены будут признать, но уже не с Ницше, а против него, что нравственность требует не барства и не рабства, а родства, требует не ба-

рина и не раба, а сыновства и отечества, т.е. требует от разумных существ быть братством сынов в исполнении долга к отцам, требует союза разумных существ против неразумной силы» (IV, 102).

Но идея сверхчеловечества не просто безнравственна, она еще и обманна. Всевластие сверхчеловека при существовании смерти — не более чем злая иллюзия. Он — такой же раб любого микроба, как и самая жалкая «дрожащая тварь». К чему же действительно должно стремиться существам сознающим — к господству над себе подобными или ко всецелой и мудрой власти над «бездушной, смертоносной силой»? Отталкиваясь от этого вопроса, Федоров ставит на место отвлеченного понятия «человек», за которым маячит прямой путь к человекобожии и зверобожию, понятие «сын человеческий», тесно связанное с образом Христа как «идеала человека во плоти (20; 172). «Сын человеческий» — вот основа антропологии активного христианства, христианства как всеобщего дела, которое только одно и способно противостать нищезанятию.

Однако такое христианство, требующее от рода людского осуществления онтологических обетований веры Христовой, еще не стало реальностью истории. Напротив, христианское человечество подходит к девятнадцативековому юбилею Рождества своего Спасителя с грузом гуманистической критики, которая активно разрушает догмат о Богочеловеке, а значит и тесно связанный с ним, но пока еще соборно не утвержденный догмат о Богочеловечестве. «XIX и вообще четыре последние века, т.е. века *Гуманизма*, исказили, сузили Образ Христа» (III, 393), — констатирует Федоров, прямо перекликаясь с Достоевским, который неоднократно выступал против концепций Д.Штрауса и Э.Ренана, делающих Христа лишь «простым человеком, благотворным философом» (11; 179). Снова, как и в первом письменном изложении своего учения, мыслитель повторяет, что Христос есть Воскреситель и в этом своем качестве является образцом для всего человечества. Воскрешение умерших — центр проповеди Спасителя. «Христос — мученик долга воскрешения, за исполнение этого долга пострадавший» (III, 397). Он приходит в Иерусалим, чтобы вернуть жизнь Лазарю, зная о том, «что в глазах лицемерно верующих в воскрешение фарисеев и прямо не верующих саддукеев воскрешение было наибольшим преступлением» (III, 397). В воскрешении Лазаря Спаситель проявляет высшую степень любви. Это «чудо дружелюбия, высокий подвиг самоотверженной любви и мужества, ибо возратить жизнь Лазарю мог только Положивший собственную жизнь “за други своя”» (II, 59). «Христос воскрес для воскрешения всех Лазарей, всех умерших» и «вся будущая жизнь рода человеческого должна быть продолжением воскрешения Лазаря, то есть воскрешением всеобщим» (II, 60).

Федоров призывал сделать празднование «XIX-ти векового юбилея Рождества Христова» актом покаяния «в том, что мы делали и де-

лаем», опаматованием, «обращением сердец сынов к отцам». В 1900 г. он пишет «молитву о всеобщем спасении», которая есть одновременно и молитва об общем деле: «Отче наш! Боже отцов, не мертвых, а живых! Сподоби нас соделаться орудиями, достойными святой воли Твоей, не хотящей погибели ни единого, но да вси в разум истины придут, дабы жить нам не для себя, не для корысти, не для борьбы с себе подобными, не для взаимного истребления; но и не для других, живущих также для себя, для взаимного стеснения и вытеснения. Сподоби нас, соделавшись Твоими орудиями, жить со всеми живущими для всех умерших, чтобы для нас, сынов, отцы из мертвых стали живыми, дабы мы, по Твоему подобию созданные, и стали Тебе подобными, дабы свершающееся в храме таинственно стало явным вне храма» (II, 47–48). Тогда же появляется серия набросков о внехрамовой литургии и «внехрамовой Пасхе», в которых вновь упоминается имя Достоевского: «Долг *воскрешения*, возвешенный письмом Достоевского, дает смысл Пасхе как делу, *делу перехода от земли к другим небесным землям*, переходу материальному, основанному на изучении отношений нашей планеты ко всем другим небесным телам. <...> Как дело выхода из Египта начинается гласом Бога, говорящего: “Аз есмь Бог Авраама”, так и мы теперь в долге воскрешения слышим голос Бога Адама, Ноя, точно так же в первой заповеди: “Аз есмь Господь” вместо “изведый из Египта” — “изведый от земли на небо”» (III, 317).

Дух Достоевского витает и в геополитических заметках Федорова. Достоевский одним из первых в «Дневнике писателя» 1876–1877 гг. указал на милитаристские тенденции Пруссии, а затем объединенной Германии, на ее стремление к мировому господству и скрытую враждебность России. Федоров в 1898–1899 гг., в преддверие Гагской мирной конференции, писал об опасности европейскому миру со стороны Германии, о воинственном характере германского милитаризма. Позднее, когда начнется Первая мировая война, Н.А.Бердяев напишет статью «Пророчества Н.Ф.Федорова о войне», подчеркивая, что предвидения философа сбылись с удивительной точностью, отмечая проницательность данной им оценки личности немецкого императора Вильгельма II, его роковой, трагической роли в мировой истории¹.

Федоров, как и Достоевский, смотрел на мировую историю *sub specie religionis*, прозревая в ней борьбу двух противоположных начал, человекобожия и Богочеловечества, секулярного идеала «Царства мира сего» и христианского идеала Царствия Божия. Объединенная Германия, стремящаяся к гегемонии в Европе, виделась ему носителем первого, человекобожеского религиозного выбора. Выра-

¹ Бердяев Н.А. Пророчества Н.Ф.Федорова о войне // Н.Ф.Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 469–474.

зителем ее духа является Ницше, работа которого «Происхождение трагедии из духа музыки» писалась в 1869–1871 гг., т.е. именно тогда, когда в результате франко-прусской войны и слалась Германская империя. «Черный пророк» сверхчеловечества, апологет «воли к власти», «философ борьбы, истребления всего слабого для выработки нового типа “сверхчеловека”» (II, 118), пропевший осанну Антихристу, приуготовил путь «Черному Царю» (именно так Федоров неизменно называл Вильгельма II), который явился «как бы уже исполнителем проекта своего предтечи» (II, 122).

Апостасийная история вырабатывает и свои дьявольские принципы мировой политики. Об этих принципах Достоевский высказывался неоднократно: «бентамовский принцип утилитарности» во взаимоотношениях государств и народов, беспринципность, ложь, вероломство, презрение к слабым, «нецивилизованным» или цивилизованным недостаточно, желание стереть их с политической карты мира, приверженность принципу двойных стандартов. А Федоров со своей стороны не раз указывал на вопиющее поведение европейских держав в Китае во время боксерского восстания 1900 г., когда цивилизованные и культурные нации варварски расправлялись со «Старейшим Царством земли» (IV, 426), населенным нецивилизованным, с их точки зрения, народом, на деле имевшим многотысячелетнюю культурную историю. Говоря о жестокости германцев, вдохновляемых лозунгами императора о крестовом походе против «желтой опасности», мыслитель напоминал самозваному радетелю христианства о его собственных словах, произнесенных 9 ноября 1898 г. в Дамаске во время путешествия по святым местам. Вильгельм II заверил тогда «султана и 300.000.000 мусульман», что он, германский император, «на все времена останется их другом»¹. «Новый Антихрист, — комментировал это высказывание Федоров, — пробуждает магометанский фанатизм на всем Востоке и готовит будущему веку новые нашествия, которые он сам предсказывал, и новые погромы» (II, 123).

В том геополитическом видении, которое развивал Федоров в конце XIX века, Германии противостояла Россия — по слову Достоевского, «нищая, неурядная земля», которую «“в рабском виде исходил, благословляя” Христос» (26; 148). Россия — с ее чаянием миропреобразования, с ее «всеславянской философией», пронизанной духом прощения и любви, состраданием ко всем забвенным и пропадающим. Если Вильгельм II, исчадие германского милитаризма, — двигатель истории падения, истории, неудержимо влекущейся к апокалиптической катастрофе, то Николай II, «Белый Царь», выступивший в 1898 г. с призывом к умиротворению, — вестник истории как работы спасения.

¹ Новое время. 29 октября (10 ноября). 1898. № 8144.

Да, это еще одна точка схождения Федорова и Достоевского: религиозная интерпретация самодержавия. У Федорова она развита в одноименной статье, а также в работе «Супраморализм» и серии примыкающих к ней заметок. У Достоевского — в «Дневнике писателя» 1881 г. В отношении к царской власти философ и писатель стоят на общей религиозно-философской платформе. Концепция идеального самодержавия — как союза царя и народа в вере и деле Христовом, — выдвигается ими в противовес западноевропейским «формулам гражданского устройства», будь то абсолютизм, конституционализм или демократия. В «Дневнике писателя» 1881 г. Достоевский писал, что этот союз, основанный на доверии и любовно-родственном отношении царя к народу и народа к царю (в отличие и от монархий Европы, основанных на завоевании и держащихся принуждением, и от демократий, построенных на внешнем, юридическом принципе, в котором нет место родственности и любви), прямо должен служить тому «единению всечеловеческому», в осуществлении которого и состоит задача истории. «Царь для народа не внешняя сила, не сила какого-нибудь победителя <...>, а всенародная, всеединящая сила, которую сам народ восхотел, которую вырастил в сердцах своих, которую возлюбил, за которую претерпел, потому что от нее только одной ждал исхода своего из Египта. Для народа царь есть воплощение его самого, всей его идеи, надежд и верований его» (27; 21).

Ту же точку зрения спустя пятнадцать лет будет отстаивать Федоров. «Высшее назначение самодержавию дает православие» (II, 14). Самодержец, стоящий «в отцов и праотца место», возглавляет и водителствует свой народ в общем деле. «*Возглавление всех* означает обращение общества — по типу животного организма слепую силою созданного — в общество по образу и пособию Пресв. Троицы. *Возглавление* означает, что земным главою делается церковь; это не папо-цезаризм и не цезаро-папизм; самодержавная власть, в отца-место стоящая, *есть сила воспитывающая, т.е. ведущая к совершеннолетию*» (II, 16). И если конституционное государство нуждается для охранения спокойствия и порядка в надзоре и наказании, то идеальное самодержавие держится лишь совестью и Божеской правдой. Тут «ни царь для народа, ни народ для царя, а царь вместе с народом становится исполнителем воли Бога в деле Божием» (II, 5).

А теперь о последних упоминаниях Федоровым Достоевского.

Летом 1901 г., находясь в Подольске, мыслитель читает первый том исследования Д.С.Мережковского «Христос и Антихрист в русской литературе. Л.Толстой и Достоевский» (СПб., 1901). 8 июня он пишет Кожевникову: «Прочитав сочинение Мережковского о Толстом и

Достоевском, я вижу, что ему неизвестно письмо Достоевского о долге воскресения, если не будет во второй части» (IV, 440). В ответном письме Кожевников замечает: «Книги Мережковского я так и не мог увидеть; но можно бы и ему написать об письме Достоевского, если бы был известен его адрес. Впрочем, можно узнать петербургский адрес через Сережу Северова, хотя летом едва ли Мережковский останется в Питере» (IV, 598). Обращение к Мережковскому тогда не состоялось, однако двумя годами спустя, весной 1903 г. Петерсон отправил в редакцию журнала «Новый путь» оттиски своей статьи о М.Горьком в газете «Асхабад». Две трети этой статьи занимали обширные выписки из работ Федорова, перемежавшиеся комментариями Петерсона, причем наибольшее число выписок было сделано из II части «Вопроса о братстве», где развивалась идея общества по типу Троицы. Шаг этот был предпринят Петерсоном по совету Кожевникова, который писал ему о необходимости послать экземпляры этой статьи «московским философам (в “Вопросы философии и психологии”», а также в журнал «Новый путь» с просьбой «прочитать и отозваться»¹. «Это была бы, — комментировал Владимир Александрович свое предложение, — проба добросовестности и понимания и патентованных философов, и вольных слуг философской мудрости»².

Редактор-издатель журнала «Новый путь» П.П.Перцов ответил Петерсону письмом, в котором сообщал о возможности частично поместить присланную статью. «Некоторые из Ваших мыслей, — подчеркивал он, — поразительно совпадают с идеями Розанова, Мережковского... — ближайших сотрудников журнала и главнейших выразителей современного религиозно-философского движения в России»³. Получив этот ответ, Петерсон загорелся мыслью напечатать в журнале целостное изложение федоровского учения. О своем намерении он сообщил Кожевникову, отправив ему письмо Перцова, и попросил советов и указаний. Копию этого письма Кожевников послал Федорову, который летом 1903 г. жил в Новом Иерусалиме, передав ему просьбу Петерсона о содействии.

Федоров отнесся к замыслу Петерсона двойственно. С одной стороны, напечатание статьи в журнале, являвшемся средоточием религиозно-философских исканий России начала XX века, было заманчиво. Статья в подобном органе, безусловно, привлекла бы внимание к изложенному в ней учению. С другой стороны, мыслитель боялся тенденциозных искажений статьи со стороны редакции. Его насторожило следующее место из письма Перцова: «Вероятно, что если не

¹ В.А.Кожевников — Н.П.Петерсону. 25 апреля 1903 (IV, 626).

² Там же. С. 626–627.

³ Письмо П.П.Перцова не сохранилось. Цитируется по письму Н.Ф.Федорова В.А.Кожевникову от 1 июля 1903 (IV, 480).

вся, то частью она (статья. — *А.Г.*) могла бы быть у нас помещена. Если Вам известен наш журнал, то Вы и сами легко определите, что к нему подходит» (IV, 480). «Совершенно понятно, — пишет по этому поводу Федоров, — что Петерсон задумал составить полное систематическое изложение учения, но совершенно непонятно, что он хочет послать [его] Перцову, который не только не обещает напечатать полностью, но даже предлагает посылать только то, что согласно с направлением журнала, что “поразительно сходно с идеями Розанова и Мережковского”. Как только [же Перцов] узнает о поразительном несходстве, даже самой полной противоположности учению Розанова и Мережковского, то и откажет в печатании» (IV, 480).

Неприятно поразило Федорова замечание Перцова о сходстве некоторых его идей с идеями Розанова и Мережковского. «После такого *изумительно превратного* понятия, которое составил себе Перцов из статьи, присланной ему Петерсоном, писать отдельные статейки стало *преступно*» (IV, 480), — обращается он к Кожевникову. А в конце письма делает предположение: «Вероятно, учение о Духе Святом, как образце для дочерей человеческих, вызвало подозрение в сходстве с розановским сексуализмом» (IV, 482), имея в виду фрагмент из II части «Вопроса о братстве», включенный Петерсоном в свою статью, где шла речь о Троице как образце для всех сынов и дочерей человеческих. Опираясь на апостольские постановления (кн. 2, ст. 26), в которых дьяконисса сравнивается со Святым Духом, Федоров писал: «Если же Царство Божие есть подобие Божества, то и само Божество есть одухотворенные Сын и Дочь, безграничную любовь к Отцу питающие» (I, 95). Однако такое понимание Троицы как Божественной Семьи, но семьи сверхприродной, в которой уже нет слепого полового рождения, нет вытеснения и борьбы, нет, разумеется, смерти, а есть любовное, родственное единство Божественных личностей, действительно, не имело ничего общего с розановской философией пола и семьи, что и было со всей определенностью заявлено Федоровым: «Но в *понятии о дочери* заключается *исключительно долг к родителям, отрицающий вполне все половое*» (IV, 482).

Мыслитель с большой осторожностью относился к набиравшему силу на рубеже веков религиозно-философскому модернизму. Понимая, что духовные брожения в стане интеллигенции во многом вызваны несмирностью с катастрофическим разрывом между путями христианства и путями истории, напряженным поиском веры, чаянием христианства живого, повернутого лицом к миру, к культуре, он в то же время опасался, что зарождающееся «новое религиозное сознание» разрушит Церковь изнутри, тем более что «иерархия наша вполне доказала свою неспособность даже защищаться» (IV, 382). Отдавая себе отчет в том, что, пока христианство ограничивается только храмовым действием, оно неизбежно будет проигрывать секулярной, ге-

донистической цивилизации, сознавая необходимость расширить и углубить позиции христианства в истории (с чем, собственно, и был связан его проект всеобщего дела), он в то же время боялся протестантствующего разрыва с традицией. Отсюда федоровский символический жест: через Кожевникова он советует Петерсону дать «полному изложению [учения]» говорящее заглавие «“Старый путь” или “Наидревнейший путь”, ибо это учение родилось с первой утратой сынами или дочерьми родителей» (IV, 480). А вот как характеризовал этот жест сам Кожевников: «его *путь*, говорил он, — *старый*, раскрывающийся в исконном *народном*, естественном и *церковно-православном* понимании. “Нового” пути к истине и к смыслу и цели жизни быть не может»¹.

Смущало Федорова и словечко «мистицизм», появившееся в программной статье Перцова в первом номере «Нового пути» за 1903 г., где была сформулирована платформа сторонников «нового религиозного сознания». «Мы стоим на почве нового религиозного миропонимания. Мы поняли, что осмеянный отцами “мистицизм” есть единственный путь к твердому и светлому пониманию мира, жизни, себя»². Впрочем, вслед за этой фразой шли две другие, под которыми вполне мог бы подписаться сам Федоров:

«Мы поняли, что ни самодовлеющий индивидуализм, ни наивный альтруизм не могут выдержать своей исключительности и своей противоположности. “Как я могу отдаться самому себе, когда этим отнимаю себя у моих ближних?” — “Как я могу отдаться моим ближним, когда этим отнимаю себя у себя самого?” — разрешение этой антиномии возможно только в религиозном понимании мира, в подчинении себя и других — единому Отцу.

Как бы ни были различны выражения, оттенки, формы нашей религиозности — в одном мы сходимся: личная правда 40-х годов, как и общественная — 60-х — для нас есть уже две равноправные правды — *соподчиненные* иной, *третьей* правде. Правда о человеке и правда о людях сливаются в правде о Боге»³.

Выраженное в этих строках признание недостаточности как эгоистической, так и альтруистической морали, идея «третьего пути», примиряющего и разрешающего, казалось бы, неразрешимые антиномии светом высшего, религиозного идеала, не могли не быть близки мыслителю. С другой стороны, содержание этого спасительного «третьего пути», который Перцов представлял закономерным итогом

¹ Кожевников В.А. <Из письма А.К.Горскому о последних часах жизни Федорова> // Н.Ф.Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 114.

² Новый путь. 1903. № 1. С. 6.

³ Там же.

идейного и духовного развития русской интеллигенции XIX в., своего рода синтезисом, примиряющим в себе мировоззренческие антиномии прошлых десятилетий, фактически не было определено. И эта туманность в формулировке цели совершенно не удовлетворяла Федорова. Как и в случае с Соловьевым, он опасался того, что разговоры о новом, творческом христианстве обернутся пустой риторикой, возвышенной и ни к чему не обязывающей болтовней, в то время как и катаклизмы природы, и катастрофические повороты истории все настойчивей нудят к реальному действию.

«Пасхально-Кремлевский, т.е. Кладбищенский вопрос, или Православие и Самодержавие (верно поняты) как единственное средство спасения всего рода человеческого» — так обозначает он в письме Кожевникову еще одно заглавие своего учения и далее продолжает: «Обращаясь с таким вопросом к интеллигентам, живущим самообманом, старающимся забыть о смерти или, думая только о себе, забывая о всех, признать смерть чем-то очень хорошим, [мы понимаем их] несовершеннолетие, из которого можно было бы и не выводить, если бы время, сама История не призывали к делу всех, как единственному средству, условию спасения. Истощение земли идет быстро. Рост человеческого рода кончен. Все части земли более или менее населены и приведены в такие сообщения, что для человеческого рода в его совокупности стало возможно действовать на всю землю как кладбище в ее целостности. С другой стороны, давно пора бросить ребяческий вопрос о бедности (притом, недействительной) и богатстве (мнимом — мануфактур<ные> игрушки), т.е. социальный вопрос, и подумать о смерти голодной, холодной (т.е. о действительной бедности) и о смерти вообще, о всех умерших, для которых все живущие суть, во 1-х, *пережившие*, преступность чего интеллигенты не понимают по своим закоренелым предрассудкам и суевериям; во 2-х, все живущие еще суть *сыны* (рожденные), а потому умершие для них не чужие, что тоже не понимают интеллигенты, ставши блудными сынами, заменив Сыночеловечество Гуманизмом, ничего не говорящим и потому хорошо скрывающим долг к отцам; в 3-х Сыны, одаренные *Разумом*» (IV, 480–481).

Прочерчивая генеалогию нового течения, Перцов назвал среди его предшественников Достоевского и Соловьева, присовокупив к ним несколько ниже еще и Гоголя: «Гоголь, Достоевский, Вл.Соловьев — вот наша родословная. Постепенное раскрытие и уяснение новой религиозной мысли в последовательности этих трех имен — вот основание наших надежд, залог нашего будущего»¹. Федорова не могло не взволновать это включение в число предтеч нового религиозного со-

¹ Новый путь. 1903. № 1. С. 6.

знания двух мыслителей, ему очень близких, прямо соприкасавшихся с его учением, а в случае с Соловьевым и много от него напитавшихся. Более того, в силу своего духовного склада, он, как мне представляется, должен был почувствовать *ответственность* за становящееся на его глазах течение русской религиозной мысли, коль скоро оно базировалось на наследии Достоевского и Соловьева. А почувствовав эту ответственность, он начал ощущать и настойчивую необходимость уточнить формулировки сторонников нового религиозного сознания, направить их искания в русло не мистико-символического, а реального христианского дела.

Уже в письме Кожевникову Федоров фактически повторяет то, что заявлял четырьмя годами ранее в связи с Достоевским и Энгельгардтом. Тогда в заметке «Союз с Достоевским очень невыгоден для нас...» он писал: «Воскрешение же телесное само по себе, если не понимать его метафорически или аллегорически, иносказательно, есть прямое отрицание мистицизма» (IV, 14). Теперь же, поняв, что от этого союза ему не только уже не избавиться, да и отказываться от него нет никакого смысла, коль скоро новое поколение мыслителей зачисляет писателя в свои родоначальники, Федоров адресует им те же предостережения и упреки, которые в «Супраморализме» обращал к Достоевскому, одновременно очерчивая и контуры своего учения: «А еще прежде нужно произнести строжайшее осуждение, проклятие, анафему на иносказание, метафоры, символы, аллегории. До сих пор в них учение о воскресении имело самых страшных врагов. Затем, указав, для чего нужно “жить не для себя, не для других, [а со всеми и для всех]”, вновь повторить завет на иносказание. Наконец, нужно *твердо устоять*, что великое дело воскресения совершается *в постороннем мире*, хотя поприщем его служат все миры вселенной. Не искать вдали, что находится вблизи (т.е. *отрицание Мистицизма*). Признать же, подобно Мережковскому, действительность в том, что доступно только эпилептикам, алкоголикам, — есть верх безумия» (IV, 481).

Под влиянием доводов Федорова Петерсон, которого Кожевников в одном из писем познакомил с их содержанием, отказался от мысли составить изложение учения о воскресении для журнала «Новый путь». В «Новый путь» он послал лишь «небольшую статейку» «по поводу восторга, который вызвало открытие Филиппова, лишившегося жизни при последнем, как полагают, испытании своего открытия»¹, и «Разоружение». Перцов откликнулся новым письмом, получив которое, Петерсон писал Кожевникову: «Сейчас получил прилагаемое при сем письмо редактора “Новый Путь”. Я не думаю отвечать на него, но если бы Вы нашли возможным и нужным, чтобы я

¹ Н.П.Петерсон — В.А.Кожевникову. 1 октября 1903 (IV, 621).

отправил ему статью “Дона”, в конце которой помещено письмо Достоевского, то я это сделаю; у меня только один экземпляр этой статьи, но я надеюсь, что Перцев возвратит мне ее. Что касается до напечатания в журнале “Новый Путь” письма Достоевского без пропусков, то и это оставляю на Ваше усмотрение <...> Итак, жду от Вас ответа, — посылать ли статью “Дона” и помещать ли письмо Достоевского в журнале “Новый Путь”, и если помещать, то не сопроводить ли его, как и в газете “Дон”, особою статьею; если помещать со статьею, то не благоволите ли прислать мне статью, которую нужно предпослать письму Достоевского, если напечатать его без пропусков»¹.

Не имея дополнительных данных, трудно сказать, принадлежала ли мысль о полной публикации в журнале «Новый путь» письма Достоевского, напечатанного в газете «Дон» с небольшими купюрами, самому Петерсону или же она исходила от Кожевникова, что всего вероятнее (предлагал же он Федорову двумя годами ранее послать публикацию в газете «Дон» Мережковскому). Но как бы то ни было, намерение учеников философа еще раз опереться на Достоевского было вполне определенным. Федоров же со своей стороны осенью 1903 г. начал писать собственную статью для «Нового пути», комментируя положения программной статьи Перцова и дававшую четкие формулировки той религиозной, воскресительной цели, в осуществлении которой и должен был, по его убеждению, состоять провозглашаемый редакцией журнала третий, синтетический путь, ведущий к преодолению антиномии эгоизма и альтруизма, частного и общего, личности и государства. Более того, в отличие от Петерсона, с разочарованием писавшего Кожевникову, что «не пришло еще время, чтобы учение о воскресении было понято»², Федоров теперь занимает позицию прямо противоположную, хотя еще в августе 1903 г. признавался Кожевникову, что свое дело считает «*совершенно отчаянным*», и даже угрожал истребить «все бумаги, относящиеся к нему»³. «Отрицание Эгоизма (индивидуализма) и альтруизма, — откликается он пессимистическому стенанию Петерсона, — прямо высказано и так разъяснено преемниками Достоевск<ого> и Соловь<ва>, что совсем остается непостижимым, почему они, признающие себя преемниками Достоевского и Соловьева, не признали *долга воскресения, вытекающего из <отрицания эгоизма и альтруизма> с безусловной необходимостью*; т.е. это значит, что время, когда воскреш<ение> может и должно быть понято, уже пришло»⁴.

¹ Н.П.Петерсон — В.А.Кожевникову. 1 октября 1903 (IV, 620–621).

² Там же. С. 621.

³ Н.Ф.Федоров — В.А.Кожевникову. После 11 августа 1903. Черновое (IV, 484).

⁴ Н.Ф.Федоров — Н.П.Петерсону. Октябрь 1903. Черновое (IV, 485).

Статья для «Нового пути» и писалась Федоровым как такое разъяснение учения о воскрешении, адресованное «преемникам Достоевского и Соловьева». Текст ее не сохранился, хотя статья была закончена и, как следует из переписки Кожевникова с Петерсоном, отвезена Владимиром Александровичем в Петербург и оставлена у другого ученика Федорова С.М.Северова для передачи в редакцию «Нового пути». Была ли статья передана в редакцию, неизвестно, однако на страницах журнала она не появилась. В письмах Кожевникову от 13, 30 января, 8 февраля 1904 г., уже после смерти Федорова, Петерсон трижды спрашивал «об участи последней статьи великого усопшего» и просил прислать с нее копию¹. Текст статьи был им получен², однако далее ее след затерялся. И все же по сохранившимся среди бумаг Федорова заметкам, тематически связанным с этой статьей, мы можем составить о ней хотя бы общее представление.

Одна из этих заметок — «Что такое “интеллигенты”, т.е. ходящие новым, или нынешним путем» (II, 203–204) — бросает сторонникам нового религиозного сознания тот самый упрек, который был выражен Федоровым и в письме Кожевникову по поводу «Нового пути» (письмо от 1 июля 1903), и в октябрьском черновом письме Петерсону: как они, последователи Достоевского и Соловьева, не признали исповедуемого обоими долга воскрешения. Интеллигенты — «это те, у которых поворачивается язык сказать: “На что нужно возвращение жизни тем, которых мы вытесняем, или коих мы, живущие, пережили?” Это те, которые по своему полному бездушию тот же вопрос предлагают и о своих отцах; это те, которые, признавая себя по преимуществу разумными существами, не стыдятся быть, однако, рабами слепой силы, силы умерщвляющей.

К сожалению, еще не явился художник, который сумел бы изобразить интеллигента во всей его наготе, так, чтобы сами интеллигенты почувствовали отвращение к себе. Отношением к делу воскрешения дают себе определение интеллигенты, свидетельствуя о себе как о безусловно мертвых нравственно» (II, 203–204).

Центральной темой трех других заметок: «Православие в его отличии от эгоизма и альтруизма», «Ни эгоизм, ни альтруизм, а родство!», «Жить не для себя, ни для других — отрицание и альтруизма, и эгоизма» (II, 45, 198–199) и чернового наброска статьи «Схематический чертеж, изображающий антиномию эгоизма и альтруизма, или двух смертей, и разрешение антиномии в долге воскрешения, или полнота

¹ НИОР РГБ. Ф. 657. К. 10. Ед. хр. 24. Л. 55 об., 57 об.; *Философия бессмертия и воскрешения: По материалам VII Федоровских чтений*. Вып. 2. М., 1996. С. 247.

² См.: Н.П.Петерсон — В.А.Кожевникову. 25–31 июля 1904 // НИОР РГБ. Ф. 657. К. 10. Ед. хр. 24. Л. 65–65 об.

родства и жизни, т.е. любви» (III, 347–351), — стала идея общества по типу Троицы, та самая идея, которая сначала была высказана Достоевскому через посредство Петерсона, а затем составила смысловое ядро «Вопроса о братстве...». Как видим, мыслитель заканчивал тем, чем начинал, разворачивая перед адептами «нового религиозного сознания», заявившими о своем поиске «третьего пути», образ человеческого многоединства, построенного по образу и подобию Божественного Триединства, держащегося совершенным союзом любви. «Синтез эгоизма (индивидуализма, солипсизма) и альтруизма может быть выражен соединением двух слов: “мы” и “все”. Это будет *полнота родства*: вместо индивидуального, разрозненного бытия личностей — сосуществование; вместо смены поколений — полнота жизни, отрицание и упразднение смерти!

Родство есть *мы*; для него *нет других* в смысле *чужих*: для него *все* — *те же Я, свои, родные, естественно, органически родные, а не искусственно, механически, внешне сроднившиеся*.

Когда все будут чувствовать и сознавать *себя во всех* и таким образом даже *дальние* станут *близкими*, получится *многоединство*» (II, 199).

Однако, рисуя образ высшего, любовного многоединства, Федоров неустанно подчеркивает, что это многоединство пока только чаемое, проективное. Лишь частично осуществляется оно в нынешнем мире, лишь частично одолевает рознь. Ибо рознь и вражда в человечестве напрямую связаны с его зависимостью от павшего порядка природы. «Нынешний человеческий род не имеет такого многоединства именно потому, что внешняя сила не только не подчинена ему, но наоборот она владеет им, возбуждая в нем борьбу, а чрез нее — рознь, рабство и господство. При таком (нынешнем) положении многоединство или родство остается лишь проектом» (II, 199).

Избавиться от такого положения, когда «страдание и смерть» «побеждают истинное родство» (II, 199), можно лишь через всеобъемлющую регуляцию, так чтобы ни вне, ни внутри человека не осталось никаких глухих закоулков, чтобы одухотворенной природе соответствовала одухотворенная душа человека и наружность более не скрывала внутренней глубины. А это значит, что для водворения братства требуется всеобъемлющее, вселенское дело и одними декларациями и высокими рассуждениями в модных гостиных или на страницах не менее модных печатных изданий ситуацию исправить нельзя. Стронников «нового религиозного сознания» Федоров призывает отвергнуться философии как философии, стать «сынами человеческими», для которых «нет ни материализма, ни спиритуализма, нет вообще отвлеченных философских систем» (II, 198), а существует и признается единственно важным только «общее, всеобъемлющее дело» возвращения жизни отцам.

И еще одну характерную деталь узнаем мы о статье Федорова, писавшейся для «Нового пути»: в этой статье император Николай II, которого особенно почитал философ и за его манифест об умиротворении, и за строительство храмов-школ, и за канонизацию преп. Серафима, и за любовь к Москве, куда император дважды приезжал на Пасху (оба эти приезда Федоров воспринимал как события глубоко знаменательные, истолковывая их в духе собственного понимания русской идеи и смысла самодержавной власти), приравнивался к Алеше Карамазову¹, любимому герою Достоевского, тому самому, к кому обращал он словечко «деятель» — деятель, в романе до конца так и не выяснившийся, но в каком-то смысле доживший и договоривший свое слово в самой русской истории.

С Достоевского учение всеобщего дела начало существовать как письменный текст. Достоевским же оно и завершилось. На темы своей последней статьи, равно как и другой — о преп. Серафиме Саровском, озаглавленной «Народный Святой» и противопоставлявшей «серафимовскую простоту и девственную чистоту хитроумным, бессодержательным “новым” измышлениям умов, отчуждившихся от народного, родного, церковного», — Федоров говорил с учениками во время смертельной болезни². Как вспоминал Кожевников, «на этих указаниях, на этих и среди страданий не покидавших его стремлениях смолкла в агонии его речь, но уста еще долгие часы шевелились невнятно и бессильно и горели во взоре недосказанные думы»³.

В качестве постскриптума — несколько слов о судьбе самого письма Достоевского к Петерсону, определившего жизнь и деятельность Федорова почти на двадцать пять лет. Оригинал письма после опубликования его в 1897 г. в газете «Дон» был отдан Николаем Павловичем в Воронежский губернский музей, которым заведовал священник, историк, краевед С.Е.Зверев, близко общавшийся и с Федоровым, и с Петерсоном. Воронежский краевед А.Н.Акиншин обнаружил упоминание об этой передаче в обзоре А.М.Дядькова «Воронежский губернский музей в 1894–1897 годах», где реликвия зна-

¹ Н.П.Петерсон — М.Н.Петерсону. 24 января 1918 // НИОР РГБ. Ф. 657. Кн. 5. Ед. хр. 29. Л. 6.

² Кожевников В.А. <Из письма А.К.Горскому о последних часах жизни Федорова> // Н.Ф.Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 114.

³ Там же.

чилась как «письмо Ф.М.Достоевского к воронежцу NN»¹). Письмо какое-то время хранилось в фондах музея. Однако вскоре, еще при жизни Федорова, его след потерялся. В начале августа 1903 г. Петерсон, уже четыре года как служивший в Туркестанском крае в г. Асхабаде, обратился к С.Е.Звереву с просьбой прислать ему точную копию письма, однако никакого ответа не получил². 26 декабря он так рассказывал Кожевникову о своих безуспешных попытках получить искомую копию: «Я писал Звереву несколько раз, и он ни слова мне не ответил; когда же я обратился к нему чрез свою дочь, живущую в Воронеже, то он сказал, что никак разыскать письма не может, и обещал поискать письмо, когда окончатся Митрофаниевские торжества по случаю двухсотлетия со дня успения св. Митрофания» (IV, 623).

Впрочем, еще за полтора месяца до того, как Петерсон обратился к Звереву, следы реликвии обнаружили. 20 июня 1903 г. некий Александр Николаевич Семихатов (биографических сведений о нем обнаружить не удалось) отправил помощнику заведующего отделом рукописей Московского публичного и Румянцевского музеев В.В.Пасхалову письмо следующего содержания:

«Милостивый Государь!

Посылаю Вам находящееся у меня письмо Достоевского, и если оно представляет какую-либо ценность, то я охотно приношу его в дар Румянцевскому Музею.

Александр Семихатов.

20 июня 1903 г.

Адрес: Почтовая станция Самойловка, в сл<ободу> Еловатку Балашовского уезда Саратовской губ.

А.Н.Семихатову». На оригинале письма рукой Г.П.Георгиевского, зав. отделением рукописей, простым карандашом зачеркнут указанный адрес и проставлен новый: «Москва, Лесной пер., около храма Христа Спасителя, д. № 6, кв. 15».

Получив это письмо В.В.Пасхалов немедленно адресовался заведующему отделом рукописей историку Г.П.Георгиевскому, который хорошо знал Федорова по библиотеке Музеев и глубоко его чтит:

«Многоуважаемый

Григорий Петрович!

Препровождаю Вам письмо Семихатова, адресованное в Музей на мое имя и потому пересланное мне в Лубне, и прошу Вас, если Вас не затруднит, уведомить его в получении нами его пожертвования (письма Достоевского).

¹ Памятная книжка Воронежской губернии. Воронеж, 1897. Отд. III. С. 60.

² См. об этом в письме Н.П.Петерсона В.А.Кожевникову от 1 октября 1903 (IV, 620–621).

До скорого свиданья!
Вячеслав Пасхалов» (Оба письма хранятся в деле фонда Ф.М.Достоевского в НИОР РГБ).

Каким именно образом попало письмо Достоевского из Воронежского губернского музея к А.Н.Семихатову, неизвестно. Но как бы то ни было, оно в конечном итоге оказалось в фондах того самого учреждения, которому Федоров отдал четверть века самоотверженного труда. И когда Кожевников сообщил об этом Петерсону, запрашивая его согласия на то, чтобы письмо осталось в отделе рукописей, тот изъявил полное свое согласие: «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 дара»¹. Свое согласие он выразил Георгиевскому и лично: «Узнавши о доставлении неизвестным лицом в Московский и Румянцевский Публичные Музеи письма Достоевского, написанного в марте 1878 г. ко мне в г. Керенск, Пензенской губ., и принадлежащего мне, — изъявляю полное согласие на оставление этого письма в Музеях навсегда, и вместе с тем прошу, чтобы право опубликования его было предоставлено Владимиру Александровичу Кожевникову»². Это было официальным подтверждением передачи реликвии в отдел рукописей Московского публичного и Румянцевского музеев, и вскоре поступление было отмечено в «Отчете Московского Публичного и Румянцевского музеев за 1903 г.» (М., 1904. С. 41).

«Историю странствия письма Достоевского, его пропажи и почти чудесного возвращения в должное место» В.А.Кожевников намеревался изложить в своих воспоминаниях³. Однако сделать этого, увы, не успел. В настоящее время письмо хранится в личном фонде Ф.М.Достоевского в НИОР РГБ (Ф. 93(1). К. 6. Ед. хр. 38).

¹ Н.П.Петерсон — В.А.Кожевникову. 26 декабря 1903 (IV, 622–623).

² Н.П.Петерсон — Г.П.Георгиевскому. 13 января 1904 (IV, 673).

³ См. его примеч. к копии письма Н.П.Петерсона В.А.Кожевникову от 1 октября 1903 (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 10. Ед. хр. 26. Л. 1).

ВОПРОС О СМЫСЛЕ И ЦЕЛЯХ ИСКУССТВА

На протяжении почти двух с половиной лет работает Федоров над посланием своему выдающемуся современнику. Для чего пишет он такой развернутый текст? Главное внутреннее его задание — донести свою идею так, чтобы она *вдохновила* писателя, чтобы Достоевский *выразил* ее в своем творчестве, представил в художественном образе. Точно так же на протяжении 1880-х гг. пытается он увлечь воскресительной идеей Л.Н.Толстого. А потом в 1890-е неоднократно просит своего друга, историка философии и поэта В.А.Коженикова выразить учение о долге воскрешения его «сильным стихом» (IV, 492).

Почему так не удовлетворяла мыслителя *философская* форма изложения мысли. Почему та стремился он донести свои идеи *через художника слова*?

Многолетний собеседник и духовный соратник Федорова В.С.Соловьев писал: «Дело поэзии, как и искусства вообще, — не в том, чтобы “украшать действительность приятными вымыслами живого воображения”, как говорилось в старинных эстетиках, а в том, чтобы воплощать в *ощутительных* образах тот самый высший *смысл* жизни, которому философ дает определение в разумных понятиях, который проповедуется моралистом и осуществляется историческим деятелем как идея добра»¹. В статьях конца 1880-х — начала 1890-х гг.: «Красота в природе», «Общий смысл искусства», «Первый шаг к положительной эстетике» философ, эстетическая концепция которого сложилась под непосредственным влиянием идей Федорова, будет говорить о искусстве как идеалотворчестве, о том, что подлинно религиозное искусство должно явить собой «пророчество» о грядущем Царствии Небесном, стать «переходом и связующим звеном между красотой природы и красотой будущей жизни»².

¹ Соловьев В.С. Поэзия Ф.И.Тютчева // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 472.

² Соловьев В.С. Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 398.

Искусство, способное показать миру высший, Божественный идеал, — именно о таком искусстве мечтал философ всеобщего дела. Представить в богатой палитре красок благодатную красоту преображенного мира, когда «вся вселенная, одушевленная всеми воскресшими поколениями», станет «храмом Бессмертному Троиединству» (II, 260). Выразить «долг воскрешения» не в понятиях, отвлеченных и ни к чему не обязывающих, а в живых, впечатляющих образах. И правда, одно дело говорить о необходимости любви к отцам и предкам, а другое — сопереживать Илюшечке, бросающемуся спасти своего родителя от гнева Дмитрия Карамазова и кричащему: «Пустите, пустите, это папа мой, папа, простите его» (14; 186). Одно дело писать о смерти как об «общем враге» человечества, а другое — увидеть мать, рыдающую по ножкам своего умершего мальчика. Одно дело уверять, что преображенная, бессмертная жизнь есть высшее благо, а другое — вместе с Алешей созерцать видение Каны Галилейской и чувствовать, как радость, радость сияет в уме и сердце твоём.

Выстраивая свое учение в виде развернутого послания Достоевскому, Федоров обращался прежде всего к художнику. Позднее он доверит свои идеи Соловьеву, но никогда не будет удовлетворен тем, как тот их перелагает. Язык Соловьева — язык немецкой классической философии, пересаженный на русскую почву, приспособленный для выражения коренных чувствований и пониманий национальной души; это язык отвлеченных понятий, умозрительных категорий, в которые заковывается идея жизни. У Федорова — другой язык. Более близкий языку художественной литературы и изобразительного искусства. Его философия общего дела — своего рода эпическая поэма, сюжет которой завязывается тогда, когда «в муках сознания смертности родилась душа человека» (II, 257) и первый «сын человеческий», плачущий над телом отца, обратил свой взор к небу с молитвой о воскресении; этот сюжет движется затем через падение человечества, через удаление сынов от отцов, через углубление неродственности и розни и в конечном итоге приводит к опаматованию живущих, отдающих все силы возвращению жизни умершим. В этом монументальном художественном произведении есть свои устойчивые мотивы, свои тропы, свои постоянные образы, создающие неповторимое качество федоровского стиля: «блудные сыны», «сыны, пирующие на могилах отцов», «общество вечных женихов и невест», «безбородый гуманизм», «цивилизация мануфактурных игрушек», «могила праотца», «сын человеческий» и «дочь человеческая», «птоломеевское созерцание» и «коперниканское небесное дело»...

Федоров неустанно стремился к зримому, поучительно-наглядному представлению своих идей — отсюда его проекты образовательной росписи храмов, музеев, кремлевских стен, отсюда возни-

кающие в его текстах «словесные иконы»¹, фрески, монументальные религиозно-художественные композиции. Вот перед нами удаление светских и духовных собирателей русской земли от стен Кремля, забывшего о том, что он есть ограда и охранение праха предков, не радеющего о воскресительном долге, а вот возвращение их в Кремль как знак примирения отцов и детей (см.: III, 94–96). Вот «земной город в виде фабрики и магазина, покрытого на лицевой стороне вывесками всех изделий, то есть безделий», город, корни которого «в виде шахты проникают в каменноугольный слой», «а вершина, фабричная труба, перерастает все здания благочестивого стремления к небу» (III, 464). И контрастом к нему — «Град небесный», дело которого «состоит <...> в спасении всего вытесненного» (III, 465). В проекте росписи наружных стен храма (восстанавливает здесь Федоров византийский, восточно-православный обычай) картина миропадения и «картина Преображения Господня и изображения мира в его будущем, прославленном состоянии» (III, 469) следуют одна за другой, побуждая живущих опаматоваться. А вот поэтический образ *начала человечества*, рождения существа сознающего и чувствующего утраты и призванного привести мир к тому благу, совершенному состоянию, когда в нем уже больше не будет утрат: «Следя за последним вздохом отцов и матерей, сыны обратили взор к небу, а вместе со взорами и руки, или передние конечности, которые у животных служат опорами (у человека передние конечности, слабые как опоры, сделались орудиями взятия, вооружения), поднялись вверх, к тому же небу, прося о помощи, ища опоры в небе; и эта просьба, мольба о помощи, это обращение передних конечностей, рук, из опор в орудия действия дали существу, от земли поднявшемуся, силу, мощь. Вместе с обращением к небу и чело этого существа поднялось и сделалось подобным небесному своду, и стало оно, это существо, храмом, руки его, стремящиеся вверх, сделались как бы башнями, а между ними глава. Голос или вопль обратил это создание слез в храм отпевания. Руки поднялись к небу, чтобы привлечь, возвратить удаляющийся дух жизни умершего; вместе со стремлением возвратить дух жизни руками же старались вызвать умершего из земли — ставили столб и давали ему подобие умершего. Соединение многих столбов или плит с изображением умершего, соединение их совокупными силами сынов составляло или создавало храм; сводя плиты кверху, сыны создавали подобие небу и своему челу, голове, носящей образы умерших отцов» (I, 457–458).

Обратим внимание и на метафорическое изображение регуляции: «Коперниканское зодчество имеет ближайшее сходство с первобытным сельским прототипом архитектуры — хороводом, как мнимым

¹ О «словесных иконах» у Федорова см.: *Семенова С.Г. Философ будущего века: Николай Федоров*. С. 268–273.

солнцеводом; оно будет целым рядом хороводов, хоров воскрешенных поколений, из них первый был бы действительный землевод, а все другие суть планетоводы, также действительные. Все эти хороводы вместе составляют движущийся уже храм, части коего суть действительно корабли, эфирозоты, электроходы, пловцы эфирного пространства, свободно движущиеся в нем, но не прерывая общения с центром, с очагом, а все вместе, влияя на центральное тело, регулируют его ходом, а с ним и ходом всей системы солнечной, всего хора, всей эскадры вселенной, флота миров — звезд» (II, 242).

У Федорова есть свои стихотворения в прозе, такие, как знаменитое «Конец сиротства: безграничное родство» — оно рождено тем подлинным вдохновением, которое есть благодатное действие в творце Духа Святого:

«День желанный, от века чаемый, необъятного неба ликование тогда только наступит, когда земля, тьмы поколений поглотившая, небесною сыновнею любовью и знанием движимая и управляемая, станет возвращать ею поглощенных и населять ими небесные, ныне бездушные, холодно и как бы печально на нас смотрящие звездные миры <...> Знанием вещества и его сил восстановленные прошедшие поколения, способные уже воссозидать свое тело из элементарных стихий, населят миры и уничтожат их рознь... Тогда воистину зыграет солнце, что и теперь народ думает видеть в пасхальное утро Светлого Воскресения; возрадуются тогда и многочисленные хоры звезд. Иллюзия поэтов, олицетворявшая или отцетворявшая миры, станет истиною. <...> Сей день, *его же Господь чрез нас сотворит*, будет произведен не мнимым движением солнца, не действительным движением земли, а совокупным действием сынов, возлюбивших Бога отцов и исполнившихся глубокого сострадания ко всем отшедшим. Земля станет первою звездю на небе, движимою не слепую силою падения, а разумом, восстанавливающим и предупреждающим падение и смерть. Не будет ничего дальнего, когда в совокупности миров мы увидим совокупность всех прошедших поколений. *Все будет родное, а не чужое*; и тем не менее для всех откроется ширь, высь и глубь необъятная, но не подавляющая, не ужасающая, а способная удовлетворить безграничное желание, жизнь беспредельную, которая так пугает нынешнее истощенное, болезненное, буддийствующее поколение. Это жизнь вечно новая, несмотря на свою древность, это весна без осени, утро без вечера, юность без старости, воскресение без смерти. Однако будет и тогда не только осень и вечер, будет и темная ночь, как останется и ад страданий, в нынешней и прошлой жизни человеческого рода бывший, но останется он лишь в представлении, как пережитое горе, возвышающее ценность светлого дня востания. Этот день будет дивный, чудный, но не чудесный, ибо *воскрешение будет делом не чуда, а знания и общего труда*. День желанный, день от века чаемый, *будет Божьим велением и человеческим исполнением*» (II, 202–203).

Федоров, по типу творчества — религиозный мыслитель-художник, не случайно обращался именно к Достоевскому, религиозному

писателю-художнику. Они были близки и в своих размышлениях о сущности искусства и задаче творчества, и в художественном их приложении.

Способно ли искусство стать вестью о Боге и бессмертии, запечатлеть в гармонично-прекрасных формах сверхприродное, Божественное содержание, явить образ красоты нетленной и вечной, красоты благобытия? Отвечая на этот вопрос, Достоевский прямо апеллирует к образу Богочеловека Христа. Вспомним письмо С.А.Ивановой, где в связи с работой над романом «Идиот» он размышляет о сущности прекрасного и возможности его воплощения. Сначала Достоевский подчеркивает, что изображение «положительно прекрасного» есть «задача безмерная». А потом пишет следующее: «Прекрасное есть идеал, а идеал — ни наш, ни цивилизованной Европы еще далеко не выработался. На свете есть только одно положительно прекрасное лицо — Христос, так что явление этого безмерно, бесконечно прекрасного лица уж конечно есть бесконечное чудо. (Все Евангелие Иоанна в этом смысле; он все чудо находит в одном воплощении, в одном появлении прекрасного)» (28(II); 251). Как видим, Достоевский прямо говорит о Христе как о *воплощенном прекрасном, воплощенной красоте*. Это мысль, которая является стержнем и его жизни, и его творчества, нераздельного с жизнью. Еще в начале 1854 г., только-только выйдя из каторги, он пишет Н.Д.Фонвизиной о символе веры, который сложил себе в минуты просветленности сердца и ума, в минуты, когда затихала в его душе борьба веры с неверием и вера торжествовала: «Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа» (28(I); 176). «Лучше Христа ничего не выдумаете, поверьте этому» (30(I); 17), — убеждает спустя двадцать пять лет другую свою корреспондентку.

Понимание Достоевским Христа как высшей, совершенной красоты на земле проясняется на фоне идей младшего современника Федорова и Достоевского — В.С.Соловьева, духовный мелос которого, как неоднократно говорилось выше, соприроден мелосу писателя и философа. Красота, подчеркивает Соловьев, есть «преображение материи чрез воплощение в ней другого, сверхматериального начала»¹, «духовная телесность». Развитие мира от низших форм к высшим, от воды, камней, минералов к растениям, животным и человеку, представляет собой «постепенный и упорный процесс» воплощения в хаотической, бесформенной материи духовного, божественного начала. В человеке, стоящем на вершине восходящего движения эволюции, создана абсолютная форма для бытия духа: «вместе с наибольшею телесною красотою» является «и высшее внутреннее потенцирование

¹ Соловьев В.С. Красота в природе // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 358.

света и жизни, называемое самосознанием»¹. Человек — «самое прекрасное» и одновременно «самое сознательное природное существо»², и в этом своем качестве должен быть не только объектом преобразующего воздействия духа, но и носителем, субъектом его, а значит — и активным «деятелем мирового процесса», способствующим все более полному одухотворению, обожению мира, облечению его в красоту и нетление.

Для Достоевского Христос — «идеал человека во плоти» (20; 172), несет в Себе полноту одухотворенной телесности, то совершенство соединения идеи и формы, при котором естество всецело подчиняется духу, сознание правит материей, исцеляя и преображая ее, заставляя лучиться благодатными энергиями. Вспомним образ Христа из поэмы Ивана Карамазова: «Солнце любви горит в Его сердце, лучи Света, Просвещения и Силы текут из очей Его и, изливаясь на людей, сотрясают их сердца ответною любовью. Он простирает к ним руки, благословляет их, и от прикосновения к Нему, даже лишь к одеждам Его, исходит целящая сила» (14; 227). Духовно-телесно облекаться во Христа, в совершенную, божественную красоту — вот к чему призван человек на земле. Снова приведу цитату из подготовительных материалов к роману *Бесы*: «Да Христос и приходил за тем, чтоб человечество узнало, что земная природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не то что в одной только мечте и в идеале, что это и естественно и возможно»³.

И у Федорова высшая — преображенная, бессмертная — красота личности воплощена в образе Спасителя и Воскресителя, а красота и гармония социума — в образе Божественного Троиединства. Более того, саму способность к творчеству он считает чертой Богоподобия в существе сознающем и неоднократно подчеркивает, что человек — существо не только созидающее, но одновременно и самосозидающееся. Первым актом такого самосозидания, «первым актом самодеятельности человека» (II, 249) было принятие им вертикального положения. Задолго до строительства памятников, храмов, архитектурных сооружений человек обозначил свое явление в мир принципиальным противодействием той силе тяготения, что распластывает по земле всякую тварь, не дает подняться выше отпущенного ей удела, заявил себя выше животной участи. Религиозный, молитвенный порыв к небу, ко Вселенной, к Богу и стал первым творческим его порывом, первым актом искусства: «В вертикальном положении, как и во всем самовостании, человек, или сын человеческий, является художником и худо-

¹ Соловьев В.С. Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 389.

² Там же. С. 390–391.

³ Достоевский и мировая культура. Альманах № 15. С. 234.

жественным произведением — храмом... Это и есть эстетическое толкование бытия и создания, и притом не только эстетическое, но и священное. Наша жизнь есть акт эстетического творчества» (II, 249).

Этим первым, *религиозным* актом восстания, превозможения себя открывается в истории долгий путь творческого самосозидания, и его венцом, по Федорову, должно стать полное и абсолютное обожение, не только нравственное, но и физическое преобразование человека, обретение им новой бессмертной природы («тела духовного», согласно определению ап. Павла). Для Федорова это — важнейшая часть христианского делания человека в мире, во всей полноте раскрывающая Божий замысел о нем как о творце, существе благом, сознательном и свободном («так как только самосозданное существо может быть свободным» — II, 229), это — высшая форма искусства, искусство богочеловеческое, «геоантропоургическое», «которое состоит в создании Богом человека чрез самого человека» (II, 229).

Такое антропологическое и художественное видение сближает Федорова (и не только Федорова, но и Достоевского, призывавшего к преображению в «я Христа как в свой идеал» — 20; 174) с наследием восточно-православной мысли, прежде всего с исихазмом. Именно исихасты поставляли достижение целостного духовно-телесного преобразования человека как задачу христианского аскетического подвига, расширяя подвижничество за пределы просто «морального усовершенствования», «нравственного уподобления Христу»¹. Нетварный божественный свет, стяжаемый в умном делании, в колоссальном усилии всего человеческого существа, распространялся в исихазме и на тело подвижника, саму плоть его делал «светозарным и огненным отображением божественной красоты»². Аскетика возводилась на уровень «высочайшего художественного творчества, творчества, материала которого является сам человек»³.

Но отсюда с неизбежностью вытекает вопрос: может ли человек, сознавший себя сыном Божиим, облакающийся во Христа, быть соратником Богу-Творцу, стать проводником в мир Божественных энергий? Может ли его творческий дар быть даром пресуществления действительности, претворения ее в новое, совершенное качество или он способен лишь отображать бытие каково оно есть, не дерзая претворять его в благобытие? Соловьев, современник Федорова и Достоев-

¹ *Игумен Иоанн Экономцев* Исихазм и возрождение (Исихазм и проблема творчества) // *Игумен Иоанн Экономцев*. Православие, Византия, Россия. М., 1992. С. 182.

² Добротолубие. Т. 5. М., 1890. С. 206.

³ *Игумен Иоанн Экономцев* Исихазм и возрождение (Исихазм и проблема творчества) // *Игумен Иоанн Экономцев*. Православие, Византия, Россия. С. 183.

ского, в таком претворении видел высшую и главную задачу искусства. Ведь красота в природе не затрагивает самой основы существования вещей этого мира, а она — по-прежнему непросветленна и хаотична, в ней царствуют стихийные силы, являются смерть и разложение. «Красота природы есть именно только покрывало, брошенное на злую жизнь, а не преобразование этой жизни»¹. А значит и предельная задача человека — распространить начало духа и сознания не только на форму бытия природы, но и на способ ее бытия, приведя тварный мир из состояния взаимной борьбы, вытеснения и розни к нераздельно-неслиянному единству в Боге². В этом и состоит главное религиозное задание творчества, то высшее художество, к которому призван человек, носящий в себе образ и подобие Бога как Творца и Первохудожника³.

Начало нового, преображающего отношения к бытию явлено во Христе, исцелявшем больных, воскрешавшем умерших, утишавшем стихии, соделывавшем природное естество неиссякаемым источником энергий жизни (чудо умножения хлебов). Так мыслит не один Соловьев. Так мыслит и Достоевский, не случайно в Боге воплотившемся видит писатель не только оправдание искусства как такового, но и залог будущего просветления и спасения всего мира, его преображения по законам высшей, божественной красоты. «Мир станет красота Христова» (11; 189), — записывает он в подготовительных материалах к роману «Бесы».

Эта запись Достоевского — вариация формулы «Мир спасет красота» (8; 436), звучащей в романе «Идиот». Позднее в статье «Загадочный мыслитель» С.Н.Булгаков, говоря об эстетических работах Соловьева «Красота в природе» и «Общий смысл искусства» и приводя из них следующую цитату: «Совершенное искусство в своей окончательной задаче должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а и в самом деле, — должно одухотворить, пресуществ-

¹ Соловьев В.С. Красота в природе // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 392–393.

² В статье «Смысл любви» (1892–1894) Соловьев так формулировал эту задачу: «В устроении физического мира (космический процесс) божественная идея только снаружи облекла царство материи и смерти покровом природной красоты: чрез человечество, чрез действие его универсально-разумного сознания она должна войти в это царство *изнутри*, чтобы оживотворить природу и увековечить ее красоту» (Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 546).

³ О связи такого понимания творчества с раннехристианской апологетикой и исихастской традицией см.: Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. Киев. 1991. С. 32; Игумен Иоанн Экономцев. Исихазм и возрождение (Исихазм и проблема творчества) // Игумен Иоанн Экономцев. Православие, Византия, Россия. С. 179–180.

вить нашу действительную жизнь», — показывает, как работает у Соловьева эта формула Достоевского, наполняясь федоровскими смыслами: «Слова Достоевского “красота спасет мир”, взятые эпитафией первой из этих статей, истолковываются в смысле творчески-преобразовательного воздействия на мир, и, мне кажется, не трудно узнать здесь выраженную на языке эстетики федоровскую идею “регуляции природы” с “долгом воскрешения” в качестве нравственного центра»¹.

Да, именно такое понимание красоты — не как эстетической, а как онтологической категории, как меры совершенства творения, его одухотворенности, благости, полноты, именно такую трактовку искусства — как преображающей регуляции — выражает философ бессмертия и воскрешения. Преодоление смерти, источника всяческого хаоса и безобразия, и в природе, и в человеке — высшая ступень благого искусства. Земля, обезображенная в грехопадении, вновь обретает первоначальный, светлый и чистый лик, к ней возвращается ее «небесная красота» (III, 268). «Воскрешение есть превращение вселенной из хаоса, к которому она идет, в космос, т.е. в благолепие нетления и неразрушимости» (II, 231).

Подлинная, всецелая красота, по Федорову, неотделима от блага и истины. Это триединство, утвердившееся в истории эстетики начиная с А.Баумгартена, он последовательно отстаивает в своих сочинениях, давая углубленную, активно-христианскую трактовку каждому его члену: «Эти три свойства Бога и человека — благо, истина и красота — неделимы ни между собою, неотделимы и от того, кому принадлежат, не могут делаться эти свойства принадлежностью и отдельных сословий: истина не может быть принадлежностью ученых, а прекрасное — принадлежностью художников» (I, 453)².

На страницах «Философии общего дела» не раз возникает образ «новой религиозной эпохи творчества», высшего, совершенного искусства, преображающего само бытие. Поприщем такого искусства становится уже не мир воображения и фантазии, а вся Вселенная, все «небесные, ныне бездушные, холодно и как бы печально на нас смотрящие звездные миры» (II, 202). «Сыны человеческие», придя наконец «в меру возраста Христова», овладев законами строения и функционирования вещества, научившись преодолевать силы разрушения, преображают эти миры, объединяя их «в художественное целое, в художественное произведение, многоединым художником коего, в подобие Триединому Творцу, будет весь род человеческий, в сово-

¹ Булгаков С.Н. Сочинения. Т. 2. С. 299.

² Ср. определение Соловьева: «Красота есть <...> осязательная форма добра и истины» (Соловьев В.С. Судьба Пушкина // Соловьев В.С. Литературная критика. М., 1990. С. 188).

купности всех воскрешенных и воссозданных поколений» (I, 401). Формулировки Федорова конкретно раскрывают ключевой тезис эстетики жизнетворчества, адептами которой в России вскоре станут выдающиеся деятели культуры первой трети XX века (А.Белый, Вяч. Иванов, А.Скрябин, В.Чекрыгин и др.) и которую теперь утверждает философ всеобщего дела вместе с Соловьевым, переосмысляющим в соответствующем ключе творчество Достоевского: законы художественного творчества, созидающие мир совершенных, прекрасных форм, должны стать законами самой реальности, активно созидать и преображать жизнь. «Эстетика, — читаем у Федорова, — есть наука о воссоздании всех бывших на крохотной земле (этой капельке, которая себя отразила во всей вселенной и в себе отразила всю вселенную) разумных существ для одухотворения (и управления) ими всех громадных небесных миров, разумных существ не имеющих» (II, 231).

Впрочем, и Федоров, и продолживший его Соловьев хорошо понимали: жизнетворчество есть высшее, предельное задание искусства. В нынешнем же эмпирическом мире художник не способен возвыситься до «пресуществления» и «творчества» «действительной жизни», просветления и одухотворения материи. Он творит лишь вторую реальность — художественную. Но эта вторая реальность может и должна стать первой ступенькой восхождения к действительному преображению мира. Искусство, зримо выражающее высший идеал блага и совершенства, искусство учительное и пророческое, открывающее человеку смысл и цель его бытия на земле, — именно о таком искусстве мечтали Федоров и Соловьев. И Достоевский тут был с ними полностью солидарен. «Человек есть воплощенное Слово. Он явился, чтобы сознать и сказать» (15; 205), — эти слова из подготовительных материалов к «Братьям Карамазовым» не только манифест религиозной антропологии Достоевского, но и манифест его религиозной эстетики.

Выступая за искусство, способное запечатлеть в прекрасных и совершенных формах высшую Божественную красоту, Федоров особенно выделял искусство священное, писал о символике храма, видя в нем религиозно-художественную модель преображенного мироздания, «проект мира, каким он должен быть, то есть новой земли и нового неба, преисполненных силою не разрушающею и умерщвляющею, а воссозидающею» (II, 159), о фреске и иконописи, передающих высочайшие истины веры в зрительных образах, о колокольном звоне, пении, чтении, выражающих евангельское благовестие в мелодическом звуке и гласном слове. Храмовый синтез искусств: архитектуры и живописи, музыки и слова — воспитателен и научающ. Это «Эстетическое богословие» (III, 295), «грамота для неграмотных», книга, обращенная ко всем предстоящим и молящимся. (Примечательно, что

и Достоевский, переключаясь с Федоровым, отмечал глубокое воспитательное значение обряда: «у нас есть великая школа богословия, это наша обедня, открытая для всех» — 24, 127.)

Раскрывая перед искусством невиданную, в полном смысле слова вселенскую перспективу, перспективу воплощения высших религиозных чаяний человечества сначала во второй действительности, а потом и реально, в самом бытии, философ всеобщего дела был особенно непримирим к секулярному искусству, не желающему признавать этой священной задачи, отрекшемуся от сущностного своего задания — благовестия о Боге и Царствии Божием. Проблема секуляризации, *грехопадения* целостного религиозного творчества — одна из главных проблем его эстетики. Он стремится понять, как и почему искусство *теоантропическое*, которое началось «созданием Богом человека *через него самого*», венчая «последний акт Божественного творчества», пало до искусства *зооантропического*, «до выставки напоказ всего мира», до выставки «произведений соблазна и орудий разрушения» (II, 228, 229). Секуляризация означает для мыслителя не только обмирщение искусства на разных этапах христианской цивилизации, но и утрату им того священного чувства, с которым оно пришло в человечество, которым были пронизаны первые его памятники — и эпические поэмы, и погребальные плачи, давшие впоследствии начало лирике. Чувства памяти и любви к отцам и предкам, чувства скорби по умершим. В статье «Музей, его смысл и назначение» Федоров на примере литературы, словесных жанров, рисует образ первоначального, *райского* состояния искусства, в котором оно пребывало на стадии родовой, земледельческой общины, когда доминировали натуральные, родственные связи и отношения. Это было время главенства эпоса: он становился своеобразной летописью рода, историей дедов и прадедов, их поминальным синодиком. В нем звучал голос всего народа, голос «сынов, говорящих об отцах и чувствующих, сознающих себя братьями» (II, 400). В широком смысле — выстраивалось повествование о героическом коллективном деянии, общем деле народа, своего рода прообраз будущего соборного, воскресительного дела. Так рождался «Эпос о Гильгамеше», так возникали великие греческие поэмы «Илиада» и «Одиссея», и первая была не только рассказом о походе на Илион и ратной славе эллинов, но и «плачем о смерти отцов-героев», во второй же за приключениями и странствиями царя Итаки вставал мотив поисков отца (II, 387). Применяя метод проективного, деонтологического истолкования художественного произведения¹ — в свете высшего идеала, с точки зрения того, что должно быть, — Федоров углубляет содержание древнего

¹ О методе проективной критики у Федорова см.: *Семенова С.Г. Философ будущего века: Николай Федоров*. С. 327–331.

эпоса, доосмысливает, доразвивает его, стремится акцентировать, «довести до ума» то, что существовало здесь лишь в зародыше, интуитивно. И вот уже ему видится, как словесное творчество со своими переходящими сюжетами, устойчивыми темами и мотивами незримо связывает человеческий род, разбросанный по пространству земли, указывает на изначальное его единство, как искусство разных народов создает «как бы одно произведение», «как бы одну поэму», оплакивающую распадение и рознь, зовущую к восстановлению родства (II, 400).

Однако такая литература, которая тклет в своих созданиях живую нить родовой памяти, пестует сыновнее чувство, которая, по сути, носит священный, религиозный характер, способна к саморазвитию только тогда, когда сама история становится религиозным делом, ведет к преодолению небратства, к «собираанию во всемирное, всечеловеческое многоединство» (II, 414). Течение же реальной жизни, истории какова она есть, пошло совсем по иному руслу: усугубления неродственности и розни, забвения отцов, усвоения внешних, юридико-экономических норм, — и вот уже литература перестает быть священной, утрачивает эпическую цельность мировосприятия, движется в сторону развития новых, изначально секуляризованных жанров. В ней возникают комедия и роман, эпиграмма и сатира: они, быть может, и более тонки, и более занимательны, но нет в них той всеохватности, монументальности, того дыхания вечности, которым было напоено первоначальное, синкретическое искусство.

Эволюцию мировой литературы Федоров рассматривает под знаком ее отношения к домостроительству спасения, к воскресительному долгу. Он убежден: отречение от этого долга, умаление религиозной идеи губительно для литературы. Секуляризация ведет к ослаблению влияния словесного творчества на движение жизни, постепенно выводит его из круга вневременных, абсолютных слагаемых бытия. Литература, ориентированная в кругу прежде всего земных, природных интересов, человеческих и только человеческих целей и ценностей, которая сама под стать созидающему ее обществу, обществу «блудных сынов», все активней начинает служить миру сему. Она покорно работает на развлечение, дружится с дурной актуальностью, захлестывается злобой дня. Все больший удельный вес в ней начинают занимать произведения-однодневки, порождаемые массовой культурой и журналистикой, «которые, появившись утром и ужалив, умирают вечером, а на другой день сами уже хоронятся в музее» (II, 411). «Литература, ставшая *фельетоном*, не долговечнее листьев засыхающих, опадающих, разносимых ветром» (II, 412). Теряя в монументальности, отрекаясь от вечных тем, она теряет и в художественности, ведь художественность не в последнюю очередь определяется содержательностью и глубиной идеи воплощаемой.

Впрочем, падение литературы на этом не останавливается. Создан «новый род литературы, известный под именем реклам», — литературы, служащей промышленности и торгу, слагающей «оды вещам» (II, 424). А «что в литературе реклама, то в живописи и скульптуре — вывеска, а в зодчестве — архитектура магазинов, лавок» (II, 424) — в таком направлении движется искусство общества потребления, «цивилизации эксплуатирующей, но не восстанавливающей», в фундамент исторической жизни которой лег идеал не христианский, а неоязыческий. Религиозное творчество оттеснено здесь на задний план, замкнуто сугубо церковной сферой. Оно бессильно изменить мир, вовне лежащий, повернуть внерелигиозный уклад экономики, государственности, политики, постепенно уходит и из сферы культуры. Совокупных энергий созидания, данных Творцом человеку, на него приходится все меньше и меньше, основной поток их исчезает в песок, рассеивается впустую.

Творчество священное, религиозное чаёт преобразования мира и человека, их облечения в высшую, Божественную красоту. В профанизованном, секулярном искусстве красота более не едина с благом и истиной. Да и сами эти понятия извращаются, содержание, влагаемое в них «духом века сего», противоположно их исконному, религиозному смыслу. В статье «Выставка 1889 года», формулируя «заповеди блаженства», с которыми идет в мир религия вещей, «истинная религия XIX века» («Блаженны богатые, ибо им принадлежит царство земное, и горе бедным, слабым, больным — им нет места на пиру жизни»; «Итак, приобретай эти вещи, богатства, приобретению их посвяти всю жизнь, эксплуатируй, утилизируй, истощай природу»), Федоров дает анти-определение и знаменитой триаде: «убедись, что красота в непрочности, истина в фальсификации, благо же в игре, под коей кроется борьба, разрушение, хищничество» (I, 449).

Вспомним размышления Дмитрия, героя «Братьев Карамазовых», об антиномичности красоты («страшная и ужасная вещь», «тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут»), его вопрошание: «В содоме ли красота?» и убежденное: «Верь, что в содоме-то она и сидит для огромного большинства людей» (15; 100). Вспомним, как страшила самого Достоевского красота порока, красота Клеопатры, не спасительная, а убийственная красота, извращающая саму идею красоты как Богоматери, как болезненно отзывался он на всякое несоответствие совершенной телесной красоты и поврежденности сердца — воочию являлся здесь разрыв между внешним и внутренним, эта неизымаемая черта искаженного, послегрехопадного бытия¹. У Фе-

¹ Вот рассказ о лондонском казино в «Зимних заметках о летних впечатлениях»: «Наверху, в галерее, я увидел одну девушку и остановился просто изумленный: ничего подобного такой идеальной красоте я еще не встречал

дорова отношение к обезбоженной красоте не просто горестно-недоуменно: оно непримиримо, обличающе грозно. Подобно пророку, возвещающему: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 3:2), он бичует красоту, утратившую подлинное свое назначение — возвышать ум и сердце, возводить к Первообразу, объединять в общем чувстве и деле: ложная красота способна лишь возбуждать чувственность, а за ней вражду и борьбу. Эта красота правит бал на всемирной выставке, где разворачиваются перед жадным человеческим взором всевозможные соблазны рая промышленности и торговли, но, как и все творения цивилизации, живущей одним днем, боготворящей *новизну* и презирающей *немодное* прошлое, она мимолетна. Питающий ее дух, не дух жизни вечной, но дух «разрушения и небытия» (если воспользоваться определением Достоевского), неудержимо влечет форму, в которую она облеклась, к распадению, обращает то, что так восхищало и пленяло ищущий наслаждения взор, в груды бесформенной, гниющей материи. В одном из писем Кожевникову, рисуя красоту храма Воскресения Христова в Ново-Иерусалимском монастыре, знаменитом творении патриарха Никона, призванном представить в зримых, впечатляющих образах благолепие Иерусалима Небесного, «нового неба и новой земли», Федоров противопоставляет этой богодухновенной, пророческой красоте «красоту» промышленно-художественной выставки 1882 года, «где при входе была представлена на высоком амвоне, точно в капище, женщина (“*богиня секуляризованного разума*” XVIII века), окруженная всем, что индустрия, обратив науку в рабскую, а разом в своего раба, создала для усиления полового подбора». «Жаль только, — добавляет мыслитель, — что при выходе, согласно со столь любимой нами действительностью, не представили ту же женщину в виде разрушающегося скелета, с разбитым зеркалом, с ветошками вместо роскошных тряпок, занимающих большую часть выставки. В заключение кости того же скелета, рассыпающиеся в прах» (IV, 472).

Более того, хотя применительно к созданиям торгово-промышленной цивилизации, шедеврам «искусства одеваться» и соблазнять, к искусству, подчинившему себя идолу увеселения и комфорта, Фе-

никогда. Она сидела за столиком вместе с молодым человеком, кажется богатым джентльменом и, по всему видно, непривычным посетителем казино. <...> Черты лица ее были нежны, тонки, что-то затаенное и грустное было в ее прекрасном и немного гордом взгляде, что-то мыслящее и тоскующее. Мне кажется, у ней была чахотка. Она была, она не могла не быть выше всей этой толпы несчастных женщин своим развитием: иначе что же значит лицо человеческое? А между тем она тут же пила джин, за который заплатил молодой человек. Наконец, он встал, пожал ей руку, и они расстались. Он ушел из казино, а она, с румянцем, разгоревшимся от водки густыми пятнами на ее бледных щеках, пошла и затерялась в толпе промышленяющих женщин» (5; 72).

доров и употребляет определение «красота», с точки зрения его трактовки прекрасного как неотъемлемого качества преображенного, бессмертного бытия, Божественного совершенства, эти создания не вмещают в себя красоты. «Прекрасное не может принадлежать бездушным вещам, ни даже лицам, взятым в их розни или в их подчинении; прекрасное, истина и благо принадлежат только Богу как Троидиному и человеку как многоединому» (II, 453).

Но вернемся к литературе. Федоров дает много впечатляющих иллюстраций того, как девальвируется в истории грехопадения словесное творчество, как от литературы священной и вечной, скорбящей об утратах и града взыскующей, опускается оно до «литературы эфемерных мелочей», «литературы реклам и художества вывесок» (II, 412, 424). Масштабы производимой им переоценки ценностей хорошо видны на примере трактовки романного жанра, который эстетика XIX в. почитала наиболее зрелой и совершенной художественной формой, вершиной развития эпоса — достаточно вспомнить Белинского, называвшего роман «эпосом нового времени». По Федорову же эпос, плод и образ священного, соборного творчества, не только не возвышается до романа, напротив, — деградирует, вырождается в него. Роман есть эпос секуляризованный, дитя литературы светской, так и не ставшей художественным проектом воскресительного, оживотворяющего труда. Роман с его щедрым, захватывающим действием, искусным кружевом перипетий, коллизий, конфликтов, с его эффектной развязкой — неважно, счастливой ли, губительной, — с его тонким, разьедающим психологизмом (который, однако, лишь обнажает диссонансы человеческой природы, но не устраняет их, вскрывает, но не врачует раны души), с его извечным противоречием героя и среды, в сущности, отражает в себе лик нынешнего, обезбоженного мира, снимает слепок с жизни, как она есть. Но он неспособен создать образ преображения этой жизни и в этом смысле становится прокрустовым ложем для творчества, обламывает ему крылья, угащает в нем зов идеала.

В заметке «Христианской литературы вовсе не существует...» Федоров бросает горький упрек литературе, не захотевшей стать словом об Истине, не исполнившей Христов завет «Шедше, научите вся языки...», не воплотившей в живых образах «глаголы вечной жизни», принесенные Спасителем роду людскому, не сделавшей своими героями участников Евангельской — священной — истории: «Христианской литературы вовсе не существует, потому что она не сделала предметом своей думы ни разбойника благоразумного, ни Варавву, которого заменил Христос: не открыла души и этого разбойника, который не мог не интересоваться судьбою Пострадавшего за него и мог знать слова другого разбойника. Не поняла она в Фоме сомнение, от любви происходящее; не поняла Иуды не Искариота, сокрушав-

шегося о том, что Христос хочет явиться им, а не всему миру, не поняла женщины, разбившей драгоценный алавастр, не поняла Лазаря притчи и Лазаря воскрешенного и совсем не поняла Христа, потому что ей по плечу Сократ, а не Христос. Искру неудовольствия между Петром и Павлом раздула в непримиримую вражду, желая увековечить католицизм и протестантизм как две непримиримые партии. Имея пред собою такие богатства, литература новая пробавлялась классическим Прометеем, да новыми Фаустом, Мефистофелем, этими искусственно раздутыми типами, да богатыми пустословами Гамлетами. Ни одного великого героя, ни героини нет в этой литературе» (III, 488–489).

«Всякая литература *проективна*» (III, 529). Исходя из этого тезиса Федоров и упрекает всемирную литературу за то, что она, имея дело со словом, забыла, что «Слово это Бог», не сознала своей ответственности перед людьми, на водительство которых претендовала, и тем самым способствовала торжеству неоязыческой, торгово-промышленной цивилизации с ее установкой лишь на сущее, непризнанием абсолютных религиозных ценностей, игровым отношением к бытию, культом потребления и комфорта. И в то же время показывает, что отречение от долга христианского благовестия равносильно не просто падению, а *вырождению* литературы, ведет ее, как и искусство в целом, к неминуемому *концу*. «Оттолкнув труп умершего, отворачив восточный глаз от неба, человек обратится в животное. Таков конец Искусства или дела человеческого (т.е. полное подчинение слепой силе), [искусства,] которое началось востанием живущего (вертикальное положение) и восстановлением павшего или умершего, обращением к небу первого и мнимым воскрешением, в виде памятника, второго» (III, 405).

Пути мировой литературы Федоров рассматривает в активно-христианской системе координат. В той же оптике видит и русскую литературу XIX века. Само возникновение светской словесности в культуре, которая на протяжении семи веков, с начала своего письменного периода, совпавшего с принятием христианства, была неразрывна с церковью, видится ему грехопадением этой культуры, симптомом болезни, духовного кризиса, утраты ценностного вектора, необходимого для бытия всякого народа, коль скоро он, по слову Данилевского, не хочет обратиться в «этнографический матерьял». Петровский слом русской жизни, насильственно вдвинувший Россию в орбиту европейской цивилизации Нового времени, спровоцировал разрыв с тысячелетней восточно-православной традицией, той, что, по Федорову, несла в себе залог будущего обращения христианства в воскресительное вселенское дело. «Новая, секулярная Русь» (III, 528), Россия дворянская, не может постичь глубинного смысла истории, ее кровавого задания, того, что интуитивно доступно неученым, на-

роду. И потому «всю нашу светскую литературу» можно отдать «за один стих» русской похоронной причеты, где «сыны человеческие приказывают земле расступиться и умоляют отцов подняться, взглянуть на своих детушек»: «Можно ли сравнить эту мощь, повелевающую слепой силе, и эту глубину и нежность чувства с унижением высшего, отделившегося от народа класса — этих блудных сынов, — пред бесчувственной силою и с тупою [их] верою в ее умерщвляющее всемогущество и в слабость силы воскрешающей» (III, 522).

Типы, созданные русской дворянской литературой, несут в себе комплекс чувств, мыслей и поведения, корни которого — не в священной народной архаике (культ предков) и не в многовековой христианской традиции, а в разорвавшем с традицией безбожном восемнадцатом веке. «Лишние люди» литературы и жизни, «Евгений Онегины, Печорины, Бельтовы» — «порождения грамоты о вольности дворянства, притом с большим наделом крестьянскими душами, — грамоты, освобождавшей их не только от службы всемирно-историческому делу России, но вместе с философиею XVIII века освободившей их [и] от всяких обязанностей к отцам и Самому Богу Отцов» (III, 531). Праздность и безверие, отсутствие любви к ближнему и непомерно разросшееся самолюбие, «мировая скорбь», которая есть не что иное, как изнанка эгоизма (эту связь позднее тонко будет демонстрировать Достоевский в своих подпольных героях), — вот черты типа «героя времени». Высшая же степень «секуляризации как профанации», падения нравственного и религиозного — в гоголевских помещиках, торгующих «мертвыми душами»: вещь немыслимая, с точки зрения сознания сыновне-отеческого, для которого память мертвых священна. «Торг сынов одного сословия отцами или душами отцов другого сословия есть высшая степень небратства. Торг душами как вещами есть высшее преступление, высшая степень неродственности» (III, 530).

От героев Гоголя, утративших совесть и стыд, лишенных чувства греха, рождаются, по мысли Федорова, типы литературы 1860-х гг.: «Базаровы, Кирсановы, Рахметовы». Они — дети этих «“просвещенных” отцов», «лжеучителя», вооружающие народ на самодержца. В них гордо заявляет о себе дух «безбородого гуманизма», гордынного «восстания молодого против старого, сынов *против отцов*» (II, 34). Роман «Отцы и дети» запечатлевает факт разрыва и вражды поколений, т.е. «крайнего нравственного упадка» (II, 24).

Перед литературой, живущей одним днем, забывшей о смерти, обоготворившей чувственность, разжигающей страсти, Федоров ставит нравственную дилемму, нудящую к выбору: «Возьмем “сынов человеческих” и поставим их между умирающими отцами и расцветающими “дщерями человеческими”, а потом можно поставить “дще-

рей человеческих” также между умирающими отцами и расцветающими сынами. Откуда берет начало идеализм: от увлечения ли расцветающими и забвения умирающих или же от служения умирающим не увлекающихся минутным цветением, так как любить на время не стоит, хотя бы платонически. Что идеальнее: платоническая ли любовь или же любовь, которая, несмотря на смрад гниения, несмотря на разрушение, по-видимому, полное, употребляет все силы на то, чтобы день, в который отцы перестали говорить “я”, не был вечным? Служить ли отцам и потому оставаться братьями или же служить женам и забыть о братстве?» (III, 529).

В своей оценке искусства мирского, которое, эмансипировавшись от храма и храмовой службы, заменило дело (литургия в переводе с греческого означает «общее дело») игрой, Федоров предельно резок. И это вполне понятно. Он смотрит на пути искусства *изнутри христианской культуры*, изнутри христианского отношения к творчеству, изнутри, наконец, того целостно-религиозного понимания мира, в котором вообще невозможно деление на духовное и светское, ибо вся жизнь должна стать внехрамовой литургией. С такой точки зрения, обращение искусства из священного в секулярное, служащее не спасению, а *временепрепровождению*, есть тяжкий грех. У Достоевского иной ракурс видения. Он смотрит на искусство *изнутри светской культуры*, однако это уже взгляд художника, осознавшего ограниченность такой культуры, коль скоро она замыкает человека сугубо личным, земным измерением и видит в Боге и бессмертии лишь иллюзии разума. И если у творящего в ее рамках субъекта присутствует полнота религиозного взгляда на бытие, если он способен пробить узкий потолок позитивистской картины мира, увидев сверхприродную, божественную основу вещей, тогда в лоне этой культуры возникают явления, не менее величавые, чем храмовое зодчество, литургическая поэзия, фреска, такие, как «Дон Кихот» Сервантеса, «величайшая и самая грустная книга из всех, созданных гением человека» (26; 25), творения Гёте и Шиллера, пушкинский «Борис Годунов»: они становятся для читателя баней духовной, пробуждают в сердце зов идеала, возвышают душу «великою мыслию», открывают человеку «идеал красоты, заключенный в душе его» и «роднят его с бесконечностью бытия» (22; 6).

Взгляд изнутри, из сердца светской культуры, позволяет писателю иначе отнестись к секуляризации искусства, увидеть в нем необходимый этап созревания художественных сил человека, как был таким этапом в развитии человеческого общежития «этап цивилизации», на котором утрачивается непосредственность общения человека с миром и другими людьми, теряется первобытная общинность и патриархальность, личность обособляется, замыкается в себе, уходит в одинокое странствие в «пустыне мира». Период крайнего развития лич-

ного сознания, своего рода отрицательная реакция на первобытный коллективизм, топивший «я» в массе, — необходимое звено восхождения к новому, совершенному устройению, к гармоническому союзу самобытных личностей, которые соединяются не по внешнему принуждению, но в «высшей степени самовольно и сознательно», радостно-любовно отдавая себя другим (20; 192).

Достоевский, в отличие от Федорова, не ригористичен в отношении к светскому искусству, видит самостоятельную его ценность. Но высшие его требования, предъявляемые искусству, близки требованиям автора всеобщего дела. Так же как и Федоров, он придает существенное значение учительности искусства¹, говорит о необходимости соответствия художника проповедуемому им идеалу и не может «примириться с образом человека, который сегодня бьется о плиты родного храма, кается, кричит: “Я упал, я упал”. И все это в бессмертной красоты стихах, которые он в ту же ночь запишет, а назавтра, чуть пройдет ночь и обсохнут слезы, и опять примется за “практичность”, потому-де, что она, мимо всего другого, — *и необходима*» (26; 120–121). (Достоевский говорит здесь о Некрасове. Позднее о недопустимости «раздвоения между поэзией, т.е. жизнью творчески просветленной и жизнью действительной или практической»², скажет, уже применительно к Пушкину, В.С.Соловьев.)

Впрочем, и Федоров не только критичен в отношении к русской литературе. На ее высших духовных взлетах она видится мыслителю своего рода притчей о блудном сыне, о его возвращении в отчий дом, в объятия отца, за которым зримо встает образ Отца Небесного, Бога отцов, «не мертвых, а живых». Еще в 1870–1890-е гг., намного опередив религиозно-философскую критику начала XX в., не говоря уже о современных исследователях христианской темы в русской литературе, он одним из первых почувствовал: в русской культуре XIX в. — в тот самый «век познания и сомнения», когда «невидимо вскрылись бездны» и в природе, и в человеке, когда уже не осталось иллюзий того, что мир прекрасен и совершенен, что человеческая жизнь и история движется и охраняется промыслом Божиим, а утверждение «Бога нет и мир бессмыслен» с вытекающим из него «все позволено» все чаще воспринималось как неопровержимая аксиома, — начался процесс, обратный процессу секуляризации, общему процессу движения европейской культуры с эпохи Возрождения, вовлекшему в по-

¹ Вспомним совет Достоевского, данный в одном из поздних писем женщине, обратившейся к нему с вопросом, что читать ее сыну: «берите и давайте лишь то, что производит *прекрасные впечатления и родит высокие мысли*» (30(I); 237).

² Соловьев В.С. Судьба Пушкина // Соловьев В.С. Литературная критика. С. 183.

слепетровское время в свою орбиту и Россию. Тон этому процессу задавала литература, которая, развиваясь в пространстве свободной, не догматизированной мысли, двигалась тем не менее не от Бога, а к Богу. Да, ее осанна проходила, как сказал бы Достоевский, «через большое горнило сомнений» — но тем отчетливее и правдивее звучала эта осанна.

Пушкин, поставивший перед своими современниками вечный и главный вопрос — «вопрос о цели и смысле жизни» (III, 523), о том, «Чем наполнить сердце? Какое дело дать праздному уму?», поэт, не заслонявшийся поэзией от «жизненного горя и зла» (III, 523); Лермонтов, сознававший невозможность «внутреннего счастья для кого-либо, когда несчастье кругом» и страдавший в образе своего Печорина от отсутствия подлинного дела, а не делишек (III, 528); Гоголь, показавший глубину падения человечества, в котором оказывается возможен «торг мертвыми душами», «душами отцов», «и без малейшего при этом угрызения совести» (III, 530, 531), — таковы для Федорова вехи движения русской литературы к вере, вере сознательной, *совершенной*, той, что не отворачивается от трагедии бытия, а ищет ее преодоления, не зарывается головой в песок и не боится союза с разумом.

С явления Гоголя «русская литература начинает делаться самостоятельной, т.е. Россия начинает узнавать дорогу, путь, по которому она должна следовать, начинает понимать, что ей или ему (русскому народу) нужно делать» (III, 529). В Толстом она по-новому переживает муку смертного существования, ложь и неправду жизни, устроенной не по Божьим законам¹. Достоевский — вершина этого *восходящего* движения литературы. С ним она становится подвигом миропонимания, идеалотворчества, словом, призванным вести ко спасению. И именно Достоевского объявляет Федоров родоначальником учения о воскресительном долге.

В одной из заметок 1890-х гг. философ вывел чеканную формулу нового, активно-христианского пути искусства — пути, прямо противоположного процессу секуляризации, в плену которого художественное творчество пребывало столетиями: не храмовое должно профанироваться при переходе в светское, а «площадное должно возвыситься до храмового» (III, 100). По убеждению Федорова, только тогда во всей полноте и силе проявит себя воспитательная, учительная функция искусства, когда оно получит возможность не только в храмовом синтезе, но во всем своем родо-видовом и жанровом многообразии, в совокупности всех форм и приемов мастерства, нести в мир весть о Царствии Небесном, свидетельствовать о тех фундаментальных и высочайших истинах веры, которые были сформулированы

¹ См. подробнее в предыдущей главе.

многовековым догматическим творчеством Церкви, — но свидетельствовать не умозрительно-словесно, а образно, художественно, воздействовать синтетически, целокупно: на мысль, сознание, волю, на все чувства и душевные движения человека.

Высшее назначение литературы Федоров и видел в том, чтобы она стала подлинно-христианским, *художественным богословием*, свидетельствуя об истинах веры не понятийно-логически, а образно-эмоционально, подобно эстетическому богословию церковного зодчества, росписи, пения. В каком-то смысле в творчестве Достоевского русская литература приближалась к исполнению этой задачи. В его «великом Пятикнижии» находим отражение основных богословских идей христианства — Богочеловечества, соборности, Троичности, двух природ во Христе, софийности мира. Но не в прямом высказывании с употреблением соответствующей терминологии. Эти истины разлиты в его художественном мире, это мир, строящийся по законам софийности, соборности, это мир, в котором герои, чтобы по-настоящему жить, должны уподобляться Христу, а если не уподобляются, то тоскуют, мучатся, сознают бездну в себе и бессмыслицу мира и приходят к преступлению и самоубийству.

Достоевский художественно утверждает представление, являющееся главным в философии Федорова: представление о человеке как соратнике Творца в деле преобразования бытия в Царствие Божие. Так же как Федоров, он вырастает на идее христианского синергизма, выдвинутой и в западной, и в восточной патристике (Иоанн Кассиан Римлянин, Григорий Палама) и давшей на русской почве учение о Богочеловечестве. «Христианство есть доказательство того, что *в человеке может вместиться Бог*. Это величайшая идея и величайшая слава человека, до которой он мог достигнуть» (25; 228). Так пишет Достоевский о смысле Боговоплощения, в котором человеческая природа оказалась достойной вместить в себя Божество, материя получила шанс дорасти до Богоматери, что коренным образом отличает христианство от того же буддизма, последовательно отрицающего материю. Из трактовки Богочеловечества Иисуса Христа вытекает у Достоевского вопрос о высшем, Божественном достоинстве человека, о конечных и главных заданиях творчества. Если материя не спасается, то и человек обречен на вековечный дуализм духа и плоти, а искусство — на пребывание в узких пределах «искусства подобию» (определение Федорова), строительства второй, иллюзорной реальности, которая может быть и прекрасной, и гармоничной, и неподвластной «слепым, вечным и мертвым законам природы» (23; 146), но бессильна распространить свое совершенство на бытие, быющее в тисках смерти и тления. Достоевский же утверждает целостность человеческой природы, полноту ее преобразования, ставя перед искусством задачу содействовать созиданию «рая Христова». Так же как Федоров,

писатель не смиряется с дуализмом земного и небесного, с разрывом духа и плоти, Бога и человека, он хочет связать небо и землю, повернуть историю на Божьи пути. Отсюда вытекает и творческий метод писателя, который сам он определял как «реализм в высшем смысле» (27; 65)¹. В сущности, это и есть метод той новой литературы, о которой мечтал философ всеобщего дела. Литературы, несущей благу весть о преображении, выстраивающей мост от бытия к благобытию.

Почему Достоевский так восставал против реализма, уклоняющегося в натурализм? Потому что в таком реализме признается только одно — наличное — измерение бытия, потому что мир здесь замкнут в самом себе, потому что развенчиваются все иллюзии, всякий взгляд на человека сквозь идеалистические, розовые очки и человек берется таким, каков он есть, противоречивым, смертным, самостным, искажившим в себе образ Божий, и в изображении его таким и только таким полагается верх реализма. Реалисты-натуралисты принимают за норму то, что на деле есть послегрехопадное искажение нормы. Принципиально отказываясь рассматривать мир и человека «под знаком вечности», они делают примерно то, что сделали с обликом Богочеловека-Христа представители христианской гуманистической критики XIX в., отбросившие Божественную природу Спасителя. Такое оскропленное понимание действительности для Достоевского недопустимо. Сам он видит бытие и человека не только такими, каковы они есть, но и такими, каковы они должны быть: человека — в перспективе его богочеловечности, бытие — в перспективе благобытия. В этом и глубинный смысл его творческой формулы: «При полном реализме найти в человеке человека» (27; 65). Достоевский говорит здесь о необходимости для всякого истинного художника увидеть в человеке образ и подобие Божие, основу его высшей, бессмертной природы, основу его богочеловечности.

Но как не удовлетворял Достоевского однобокий и одномерный секулярный реализм, который «не видит дальше своего носу», точно так же не удовлетворял его и романтизм. Романтизм с его четко очерченной системой двоемирия, дуализмом низшей и высшей реальности, которым не сойтись нигде, никогда и ни при каких обстоятельствах. Сущее и должное, бытие и благобытие в романтической картине мира разведены фатально и безнадежно. С земли можно лишь *рваться* в небо, можно даже *коснуться* его в сияющих грезах (вспомним

¹ См.: *Касаткина Т.А.* О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М.Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М., 2004; *Степанян К.А.* «Сознать и сказать»: «Реализм в высшем смысле» как творческий метод Ф.М.Достоевского. М., 2005; *Круглый стол «Проблема “реализма в высшем смысле” в творчестве Достоевского.* Отд. отг.: СПб., 2004 (Достоевский и мировая культура. Альманах № 20).

тютчевское «О, как тогда с земного круга / Душой к бессмертному летим!»), но невозможно в небе *остаться*, а еще невозможнее *свести небо на землю*, т.е. эту землю *преобразить*. И вот против такой картины мира Достоевский также восстает очень жестко. В «Идиоте» он демонстрирует тупик романтического двоемирия. Здесь воспроизведен именно такой образ мира, где «меж землей и небесами» дистанция огромного размера, непреодолимая для слабых сил человека, пусть даже и самого «положительно-прекрасного». Человек не спасается. Земля не спасается. Она проклята и богооставлена, навеки отдана во власть «законов природы». Ее символ — гольбейновский *мертвый Христос* — *Христос невоскресший*, а значит не давший образа спасения ни миру, ни человеку. Над этой землей — недосягаемое в своей святости небо. И тщетно рвутся к нему смертные люди — «темная, наглая и бессмысленно вечная сила, которой все подчинено» (8; 339) не дает им подняться с земли, а потом и уводит в эту самую землю, навеки, без воскресения.

Исследователь рисунков Достоевского К.А.Баршт отметил важнейшую деталь готики Достоевского, в обилие представленной на страницах его творческих рукописей: она органически включает в себя элементы русско-византийской храмовой архитектуры. Готические арки то ставятся друг на друга, «что подчас напоминает многоярусную колокольню русского собора», то оказываются «на резном наличнике окна русской деревенской избы», а порой над готической аркой воздвигаются православные «луковки»¹. Ученый справедливо видит здесь эмблему почвенничества Достоевского: органическое слияние стилей в едином зодческом целом намекает на то, что подобное слияние — «европейской и русской национальной культуры»² — должно произойти и в истории. Однако синтез готических и византийских архитектурных мотивов — это еще и образ того светлого, миропреображающего христианства, которое утверждал Достоевский всем своим творчеством. Порыв к небу, в горние выси, составляющий самую сущность готики, сочетается здесь с любовью к земле, со стремлением ее спасти и преобразить. Православный храм — «небо на земле», Божественное здесь не отрицает, а одухотворяет земное, возводит его к небесному. Готическому собору не хватает укорененности, православный храм эту укорененность дает.

Федоров также глубоко размышлял над двумя образами христианства, архитектурно воплощенными на западной и русской почве. «Стремление в высь, к которому располагают готические храмы, есть результат лишь обмана чувств, благодаря которому камень кажется

¹ Баршт К.А. Рисунки Достоевского в историческом аспекте // *Достоевский Ф.М.* Рисунки. М., 2005. С. 728–729, 739.

² Там же. С. 739.

потерявшим тяжесть, как бы одухотворенным, и приводит лишь к мнимому подъему, результатом которого является наибольшее падение, разъединение, наибольшая рознь» (III, 22). Иллюзии преодоления материи, освобождения от оков тяжелой и душевной плоти противостоят православные храмы, являющие собой чудо преображенной материальности. Эти храмы — храмы христианской надежды и дела: «Из двух главных стилей храмовой архитектуры, готической, изображающей лишь стремление к небу существа, испытавшего коренное зло мира (поглощение), т.е. изображающей одно стремление к небу всем своим существом (очами, голосами, руками), т.е. это храм лишь молитвы. Другая форма — русско-византийская, которая не стремление лишь, не мольбу, а дело человека или проект дела воспроизводит, и землю, отдающую поглощенных ею жертв, и небо, населенное восставшими. Из этих двух стилей Запад остался верен своей готической, ибо и в храмах своих он изображал лишь молитвенное стремление, трагедию кончины мира, а византийская изображала возобновление и восстановление всего мира» (IV, 327).

Готический храм, воплощающий в себе спиритуализм позднего средневековья с его жестким противопоставлением духа и плоти, с его экзальтированной «жаждой горних», может быть назван архитектурным прообразом «Идиота». Русско-византийский храм с его луковками, несущий в себе зримый образ Царства Божия на земле, — архитектурный прообраз «Братьев Карамазовых». Этот роман — не только «увенчание здания» всего «великого пятикнижия», но и вершинное явление творческого метода Достоевского, его «реализма в высшем смысле». Здесь земля не отвержена, а оправдана, она не иноприродна небесному, а соприродна ему — в ее живительном лоне прорастают «семена из миров иных». Это земля, на которой воплотился Христос, которой дал Он обетование преображения — и в Своем Фаворском сиянии, и в попирающем смерть Воскресении. Если центрообраз «Идиота» — *мертвый Христос*, то центрообраз «Братьев Карамазовых» — *Христос воскресший и воскрешающий, преображающий смертное естество* (чудо в Кане, образ воды, претворяемой в вино вечной жизни). Вспомним Алешу, вышедшего из келии старца Зосимы после откровения Каны и павшего на землю в слезном ее целовании. Как эпилепсия Мышкина — ключ к мирообразу «Идиота», так эта сцена — ключ к мирообразу «Братьев Карамазовых». Паденье Алешы на землю — уже не паденье во прах и ничтожество, сменяющее мгновение «слития с самым высшим синтезом жизни». В человеке, распростертом на земле под бескрайним куполом неба, сходятся «нити ото всех этих бесчисленных миров Божиих» (14; 328), и всем своим существом ощущает он связь миров, в которую навечно включена и его дорогая планета. И что такое Алешина иступленная клятва любить землю, «любить во веки веков» (14; 328), данная под не-

бесными звездами, как не символический ответ скорбному стенанию о разрыве между земным и небесным, между сущим и должным, между действительностью и идеалом. Герой встает с облитой его слезами земли с новым пониманием мира и человека, средоточие которого — идея обожения, и не только неба и земли, но и всех «бесчисленных миров Божиих», воистину, всего мироздания.

Так на место спиритуалистического презрения к материи, к живой плоти мира Достоевский ставит то мироотношение, которое впоследствии философ и богослов Владимир Ильин назовет христианским материализмом, или *материологизмом*. Понятие *материологизма* («признание Логоса, действующего в материи»¹) Ильин противопоставляет как секулярному материализму Маркса, так и одностороннему философскому идеализму и религиозному спиритуализму. Главным же его выразителем в русской философии считает именно Федорова, у которого человек, носящий в себе «образ и подобие Божественного Слова»², становится проводником логосного, организующего начала в мир, содействует будущему преобразению твари.

Если Достоевский параллельно Федорову движется к материологизму, то Федоров параллельно Достоевскому утверждает «реализм в высшем смысле», рассматривающий сущее в перспективе его восхождения к должному, бытие *sub specie* благобытия. Философ вводит понятие «всемирный реализм» и основой его считает воскресение Христово, «воскресение во плоти» (I, 379), противопоставляя этому подлинному реализму, реализму преображенной материи, реализму Царствия Божия, как односторонний спиритуализм и идеализм, презирающий и попирающий бытие со своей гордой, недостижимой колокольни, так и «скотский реализм» (натурализм) XIX века (I, 67). Последний, хотя и претендует на объективное «выражение действительности», но под видом правды жизни (жизни смертной, страдальческой, отданной во власть розни и слепоты) преподносит своим современникам «высшую неправду» (III, 535), злоупотребляет искусством как пророчеством, как предварением будущего преобразования, которое принципиально реалистично: «не внутреннее лишь преобразование (преобразование душ), но и внешнее преобразование мира, мира материального» (III, 444)

Важно иметь в виду, что, критикуя романтизм и реализм за односторонность их онтологии, Достоевский не перечеркивает того, что представители этих направлений сказали о мире, а по-новому осмысляет и претворяет их слово в горниле «реализма в высшем смысле».

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

² Ильин В.Н. Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира. Париж, 1930. С. 8.

Точно так же как в статье «Г-н — бов и вопрос об искусстве», отзываясь на полемику утилитаристов и сторонников «искусства для искусства», он не занимает сторону ни тех, ни других, а ищет третьего, синтетического пути, высшей, спасительной, целостной правды, которая вобрала бы в себя и сумела восполнить *относительные, частичные* правды обоих враждующих направлений. «Партия защитников свободы и полной неподчиненности искусства» права в своем указании на то, что творчество «есть цельное, органическое свойство человеческой природы», «необходимая принадлежность человеческого духа» (18; 74). Но права и другая партия, «учащая тому, что искусство должно служить человеку прямой, непосредственной, практической» пользой (18; 74). Однако, абсолютизируя каждая свою точку зрения, обе партии приходят к ложным выводам и положениям, искажающим сущность искусства, подлинное его задание в мире. Идеалисты, утверждая, что поэты «не должны заниматься ничем насущным, текущим, — ни политикой, ни внутреннею жизнью общества, к которому принадлежат, ни даже каким-нибудь важнейшим общенародным вопросом, а заниматься только одним *высоким искусством*» (18; 75), впадают в грех гордости и превозношения над бытием и историей, над миром, который пусть теперь и зол, и суетен и несовершенен, но должен быть восстановлен в своей подлинной красоте и Божественной славе. А утилитаристы, увлекая искусство на пути непосредственной пользы, фактически заставляют его служить жизни какова она есть, играть по наличным, совсем даже не безупречным, а то и прямо шулерским правилам, а главное — лишают его той способности к идеалотворчеству, того чувства вечной, Божественной красоты, без которой искусство сводится к ремесленничеству. Между тем, убежден Достоевский, примирить идеал художественности с идеалом пользы искусства более чем возможно, стоит только поднять этот идеал пользы, так сказать, «на высшую ногу» и признать ту таинственную связь, которая существует между вдохновеньем художника и благодатью. Для писателя очевидно, что искусство из всех сфер человеческой деятельности более всего способно служить высшей, Христовой правде, даже не говоря постоянно: «Господи, Господи!»

Мысль Достоевского в его размышлениях об искусстве последовательно движется к синтезу. Религиозно переосмысленная шеллинговско-гегелевская триада: «тезис — антитезис — синтез» питает его творческий метод, не дает останавливаться на дуализме, на замкнутой в себе и потому неразрешимой и самоубийственной борьбе противоположностей, но влечет к снятию антиномий, претворению их в примиряющем высшем единстве. Писатель восходит к парадоксальной для «эвклидова ума» с его «понятием лишь о трех измерениях пространства» (14; 214), синтезирующей логике Троичности, где нет борьбы отрицающих друг друга начал, но нет и слияния их до нераз-

личимости, а торжествует принцип «неслиянности-нераздельности». Самим типом мышления он оказывается близок Федорову, у которого та же умная, поистине богодухновенная логика синтеза¹. Как соборность, человеческое многоединство по образу и подобию Божественного Троиинства, соединение «я» и «других» в акте богочеловеческой любви преодолевает, по Федорову, антиномии индивидуализма и коллективизма, так и у Достоевского «реализм в высшем смысле» есть преодоление антиномии романтизма (идеализма) и реализма, животворящий синтез «жажды горних», стремления к благобытию, которыми пронизан романтизм, и любовного внимания к материи мира, к реальному бытию, многоликому и многообразному, без которого нет подлинного реализма.

Достоевский часто употребляет по отношению к высшему измерению бытия, незримо присутствующему в его художественном мире, словечко «фантастический». Воспроизводит оно не его собственную оценку тех связей и отношений, которые существуют между этим измерением и наличной действительностью, а лишь восприятие этих связей, вернее отсутствия таковых, секулярным сознанием. Для писателя Кана Галилейская, являющаяся в видении Алеши Карамазова, отнюдь не фантастична, она столь же реальна, как и город Скотопригоньевск, в котором разворачиваются события «Братьев Карамазовых». Другое дело, что эта реальность для мира каков он есть пока только потенциальна, она лишь соприкасается с этим миром, но не покрывает его, миру еще предстоит к ней восходить, в нее облекаться, как каждому человеку предстоит облекаться во Христа, возрастая до духо-телесного Его совершенства. Точно так же рисуемый Федоровым образ будущего воскресительного дела, «внехрамовой Пасхи» есть та безусловная, благая реальность, которая для эмпирической реальности, пребывающей во власти смерти и розни, еще не объективна, но уже проективна: она дает последней жизнетворческие ориентиры, намечает пути ее преображения.

Понимание того, что должно столь же реально, сколько и сущее, дает Федорову и Достоевскому углубленное, пророческое видение судеб истории, позволяет рассматривать каждый сегодняшний ее отрезок как звено общего движения мира от сотворения к Боговоплощению и от Боговоплощения к Царствию Божию, звено, которое может быть надежным и прочным, а может и выпасть из спасительной общей цепи в зависимости от того, кому служит в данный конкретный момент человечество — Творцу или антагонисту Творца. Писателю и мыслителю является то понимание происходящего, которое принципиально закрыто для оскотленного, бескрылого реализма. «Совершенно другие я понятия имею о действительности и реализме, чем

¹ Подробнее см. в предыдущей главе.

наши реалисты и критики, — пишет Достоевский Майкову 11(23) декабря 1868 г. — Мой идеализм — реальнее ихнего. Господи! Порассказать толково то, что мы все, русские, пережили в последние 10 лет в нашем духовном развитии, — да разве не закричат реалисты, что это фантазия! А между тем это исконный, настоящий реализм! Это-то и есть реализм, только глубже, а у них мелко плавают. <...> Ихним реализмом — сотой доли реальных, действительно случившихся фактов не объяснишь. А мы нашим идеализмом пророчили даже факты» (28(II); 329). А вот как высказывается Федоров по поводу «реалиста» Гёте, выдвинувшего в 1890 г. теорию метаморфозы растений, согласно которой все органы высших растений построены по образцу листа: «Привести все растительное царство к одному типу, к семенодоле, к листку и корешку — это не значит еще открыть мировой смысл растения. Сознание человеческое имеет свои права в целом. <...> Для существа, сознающего утраты, недостаточно привести весь растительный мир к позвонку или к нервному узлу, заключенному в нем, нужно еще *отыскать связь, переход между семенодолем и позвонком, чтобы воспроизвести из последнего череп и головной мозг*» (III, 509).

Именно эту высшую *связь* явлений, связь восходящую, соединяющую начала и концы бытия, и утверждает «реализм в высшем смысле» Достоевского и «всемирный реализм» Федорова. Живое ощущение этой связи, взгляд на сущее сквозь окуляры вечности, из бытия, омытого любовью Божьей и человеческой, восстановленного в первоначальной силе и славе, совершенно особенным образом разворачивает для них всю перспективу вещей. Привычный, казавшийся законной нормой уклад этого мира с его цивилизацией, секулярной культурой, интригами хитроумных политиков, банками, железными дорогами, всемирными выставками оказывается зримым свидетельством падения человечества, отрекшегося от дела Божия, не желающего слышать «вздохов всей твари» (III, 509), что с надеждой взирает на «сынов человеческих», ожидая от них избавления от стихийности и слепоты. И тогда выстраивается высшая, Божеская система ценностей, где в центр поставляется преображенная, бессмертная жизнь, обнимающая собой и людей, и природу, «чувствующую мыслию» которой является человек (III, 509).

С «реализмом в высшем смысле» связан и прогностический характер мысли Федорова и Достоевского. Еще в последней четверти XIX века они увидели те негативные тенденции развития мира, которые воочию проявили себя лишь в следующем XX веке: углубление межчеловеческой розни, чреватое всемирной войной; обострение социального вопроса, кровавые попытки его решения и невозможность найти подлинное решение этого вопроса вне христианства, вне обращения к главному, всеобъемлющему вопросу — «вопросу о смерти и жизни»; истощение и загрязнение земли, стихийные природные ка-

таклизмы, ставшие своеобразным ответом природы на эксплуатирующее, но не восстанавливающее воздействие на нее человека; наконец, углубляющийся антропологический кризис, кризис противоречивой, самостной, смертной природы человека, «оставленного на одни свои силы» (11; 181), отвергнувшего Христа как свой идеал, поставившего себе девизом Иваново «все позволено» и уже почти дошедшего до антропофагии. «Мир, оставивший веру» (11; 186), развивающийся по законам «скотского реализма», презревший высшее измерение бытия, закономерно приходит к самоуничтожению.

«Всемирный реализм» проявляет себя буквально в каждой клетке федоровского текста, является ключом к пониманию построений философа, к интерпретации рождающихся у него словесных икон. Руководясь этим методом, мыслитель пишет свою «трудную повесть»¹ о небратстве и средствах восстановления родства, ассоциируя ее со «Словом о полку Игореве», поэтическим печалованием о розни и призывом к умиротворению; проектирует наружную роспись храма, изображающую путь от града земного, «который поставил целью наслаждение, отрекся от отцов», воздвиг себе идола в виде прогресса, ко граду Небесному, путь преображения «мира в смысле розни» в «мир в смысле согласия» (III, 467, 468).

Искусство «всемирного реализма» для Федорова есть искусство священное, полагающее начало «превращению всего уличного, площадного, общественного, демократического, не оставаясь и в аристократическом, брезгливом отчуждении, в родное, братское, отеческое, во вселенско-храмовое», «превращению базарной, биржевой суеты <...> в истинно-общее дело, в литургию», «ярмарки тщеславия в славу у Бога и в славу друг у друга» (III, 459). Подлинную, благую перспективу развития искусства он полагал в преодолении разрыва между храмовым и внехрамовым, в воцерковлении архитектуры и музыки, словесного и живописного творчества.

Одним из заветных проектов, одушевлявших Федорова в 1890-е гг., был проект росписи стен Московского Кремля. Священный детинец предстал в его мысли книгой богословия, причем богословия активно-христианского. В Кремле, где в едином пространстве застройки

¹ О том, что Федоров предполагал дать изложению своих идей и такое название, свидетельствует Н.П.Петерсон: «Исторический очерк, с которого и началось писание всего, в июне 1878 г. в ответ на письмо Достоевского, оставшегося после Николая Федоровича, и который был прочитан Соловьевым, как я Вам уже писал, назывался в разное время различно, а сначала был без всякого заглавия; первое, полученное им название, было, кажется, Трудная повесть, а потом “Что такое история?” Но выше этого заглавия стояло заглавие — “Вопрос о братстве” и проч.» (Н.П.Петерсон — В.А.Кожевникову. Начало января 1905 // НИОР РГБ. Ф. 657. К. 10. Ед. хр. 29. Л. 70 об.–71).

согласно и гармонично соединены учреждения церковные и светские, видел он архитектурный прообраз преодоления секуляризма, достижения чаемой цельности творчества и бытия. В Пасхальной службе, совершаемой в Успенском соборе, — образ будущей Внехрамовой литургии. Утренняя Великого праздника начинается не внутри храмов, т.е. «первая весть о воскресении слышится не под сводами храмов, а под открытым небом» (III, 84). В молитвенном предстоянии встречает эту весть народ, сошедшийся со всех концов Русской земли, соединяясь общей великой радостью и общим христосованием. И весь Кремль в священную Пасхальную ночь становится как бы «храмом Воскресения», предызображая те времена и сроки, когда в такой храм обратится вся земля.

Мыслитель предлагал покрыть «священные стены» Кремля исторической живописью — подобно тому, как покрывали в старину наружной росписью русские храмы, — запечатлев на них ключевые события русской истории — истории собирания, умиротворения, печалования о разделении. А затем, изобразив прошедшее, представить на кремлевских стенах и «будущие судьбы мира», картины «всеобщего дела» регуляции, образ обновленной, преображаемой земли. Осуществить этот проект Федоров мечтал совокупным трудом художников всей России. Не раз говорил он о великих, еще до конца не раскрытых возможностях коллективного вдохновения, соборного творчества, коль скоро они будут направлены к благой и спасительной цели (приводя в пример обыденные храмы, что строились в Древней Руси в один день братски-согласным усилием людей, «забывших всякую зависть»). И горько сетовал на то, что подобное вдохновение «решительно недоступно» «для нынешних литераторов и художников, развращенных литературною и художественною собственностью», не умеющих отрешиться от соперничества, «самолюбия и жажды наживы» (III, 66, 67).

Мечтая о новой священно-религиозной живописи, Федоров мечтал и о новой литературе, новом священном эпосе, «новой поэме <...>, которая открывает цель нашей жизни, призывает всех к великому делу» (III, 541). Написать такую поэму он неоднократно подвигал Кожевникова и сделал целый ряд набросков-комментариев к поэме последнего «Цена жизни», в которой друг и ученик Федорова попытался «изложить основные черты его учения в стихотворной форме», взяв за основу сказание об Александре Македонском и его походе на Восток, так называемую «Сербскую Александрию», позднюю греческую переработка легендарного романа псевдо-Каллисфена (356–323 до н. э.) «Деяния Александра». Выбор в качестве источника образов и сюжета поэмы о «цели жизни» именно этого литературного памятника был далеко не случаен: в центре «Сербской Александрии» стояла онтологическая тема, тема конечности человеческого бытия, тщетности всей

земной славы. На протяжении всего повествования развивался мотив неизбежной смерти героя: ему не удастся достать живую воду, в своих странствиях он то и дело слышит от разных персонажей: «не может смертный рай тут увидеть», «иди с миром, Александр, всю землю приобрел, а потом сам в нее сойдешь», а в Солнечном храме видит надпись, предрекающую его кончину. Грустная интонация — сознание смертности — сохраняется до конца сказания, венчаемого смертью героя. Александр печалится, душа его жаждет бессмертия. Жаждают бессмертия и сказочные «рахманы» — «нагомудрецы», живущие на островах блаженных. Александр спрашивает их: «Что вам дать такого, чего нет в вашей стране?» — и они отвечают: «Дай бессмертия, помираем уже»¹.

«Средневековая Александрия» — так называет Федоров «Сербскую Александрию» — была, в интерпретации философа, открытием смертности. «Нововековая Александрия», поэма Кожевникова, развивала идею «восстания из мертвых». Имеющаяся литературная форма наполнялась новым, активно-христианским содержанием. И если в первом сказании военные походы и странствия героя вели его к пониманию тщеты земного существования, того, что «всё суета сует» и скорбный смертный конец неминуем, то вторая поэма давала человеку в мир и смысл, и цель — цель, заключающуюся в возвращении жизни. Главный смыслодержатель эпизод поэмы: когда Александр, направляясь в Индию, подошел к границе Скифской земли², он увидел большие весы. Одна чаша весов была пуста, на другой лежал человеческий череп. Александр положил на пустую чашу весов тяжелые слитки золота, но весы остались в прежнем положении, бросил свои роскошные доспехи — весы не шелохнулись, чаша с черепом по-прежнему упиралась в землю, наконец возложил на весы свою царскую порфиру — но нет, чаша с черепом не поднялась. И лишь когда на чашу с такой огромной тяжестью он бросил горсть праха, она стала опускаться вниз.

Сам Федоров в одной из черновых заметок так обозначил идею поэмы: «Поэма “Цена жизни” начинается походом Александра Полководца вообще, последнего полководца последнего похода. Дорога идет мертвой пустыней среди могильных курганов людей и груды конских костей. Пусть он пройдет, попирая прах праотца, Памир, но, победив и приобретя весь мир, пусть опять вернется к праху, который

¹ Александрия. М.; Л., 1965. См. там же статью Я.С.Лурье, подробно разбирающую «тему смерти» в «Сербской Александрии».

² Скифия, будущая территория России, в историософской системе Федорова — своего рода мост между Офиром, легендарной страной золота и несметных богатств, и Памиром, прародиной человечества, где покоится прах праотца Адама, между историей, как она есть, и историей, какова она должна быть.

попирал»¹. И в другом месте: «Что ценнее — золото ли, отец войны и жизни губитель? или же прах, творец искусства и знания, жизни воскреситель, как объединитель сынов в чувстве и разуме?» (III, 545).

Главный — неисчерпаемый, богодухновенный — источник сюжетов для подлинного, *совершеннолетнего* творчества Федоров видел в Евангелии. Не раз — почти как художник, приготовляющийся писать новое полотно, как писатель, обдумывающий сюжет романа, — он набрасывал своего рода эскизы будущего произведения, основанного на евангельских темах и образах. Описывал лиц, действующих на страницах великой Книги, достраивая умно-сердечным воображением то, о чем молчали Евангелисты. Так появлялись в его статьях и заметках Иосиф и Никодим, римский сотник, «суровый воин, принимающий так близко к сердцу болезнь не сына, не брата, не родственника, а слуги; сын гордого, царственного Рима, явивший редкий пример уже христианского смирения» (II, 62), и Лазарь воскресенный, входящий в Иерусалим вместе с Христом, причем мыслитель подчеркивал: «Нравственная необходимость требует, чтобы Лазарь сопровождал Христа до Голгофы, до могилы и умер бы при ней, если бы Христос не воскрес. Воскресенный должен первый встретить Воскресшего и принять самое живое участие в проповеди о воскресении, в уверении Фомы» (III, 397).

Более всего в евангельской истории занимала Федорова фигура «разбойника благоразумного». Того, кто, сознавая свой грех и недостойнство, покорно приемля казнь, увидел в Распятом подле него Спасителя мира и получил от Него обетование жизни: «Ныне же будешь со мною в раю» (Лк. 23:42). Того, с кого «начался переход мира от оскорблений к раскаянию» (II, 61). «Чтобы понять этого разбойника, — пишет мыслитель, — нужно, кажется, представить его слушателем Нагорной проповеди, притом так, что проповедь эта глубоко запала в его душу, потому что в нем была и кротость, и смирение, или нищета духа, и жажда правды, словом, — все, что вводит в Царство Небесное, а между тем гнет и мощь внешних обстоятельств не допустили его сделаться последователем Вестника Царствия Божия, и даже кротость его превратилась в ярость, жажда правды — в кровожадность (и нищий духом превратился в разбойника). Но [все это] не подавило [в нем] их настолько, что он, разбойник, бывший ученик, оставивший Учителя, равный величайшему пророку (Исае), узнал в Распятом, поруганном Мессию. В Царствии Божиим на земле, у тех, которые преклонились пред Распятым, этот разбойник занял первое место. Три года, когда Христос насыщал бедных, голодных, исцелял больных, разбойник грабил, наносил раны, а когда Христос воскресил Лазаря, разбойник дошел до убийства; и Христос, привлеченный к

¹ НИОР РГБ. Ф. 657. К. 7. Ед. хр. 127. Л. 10 об.

суду за воскрешение в субботу, а разбойник за убийство в этот же день, были осуждены римскою юриспруденциею и помилованы Правдою в один и тот же день» (III, 398).

Перед нами настоящий проект романа, своего рода «Житие великого грешника», написать которое задумывал и Достоевский. Его особенно волновала мысль о «восстановлении погибшего человека» (20; 28), о возможности каждого из живущих, как бы глубоко он ни пал, как бы ни был искажен и подавлен грехом, обратиться и прийти ко Христу, воззвать ко Господу «из глубины», от самого дна бездны. Показать это обращение во всей полноте и правде, не солгать и не покривить душой — в этом он видел свой долг как художника.

24 декабря 1877 г., набрасывая план художнической работы на оставшиеся годы жизни, Достоевский помечает: «Написать книгу о Иисусе Христе» (17; 14). Этот дерзновенный план не был осуществлен. Не дерзнул Достоевский и на то, чтобы, как о том мечтал Федоров, сделать героями своих творений конкретных евангельских лиц, соприкасавшихся со Христом в Его земном пути и служении. Но, напрямую не перелагая Евангелия, он постоянно соотносит художественный хронотоп своих великих романов с событиями Великой книги. Евангелие — вот тот Первообраз, к которому восходят образы Достоевского¹. Романная история, как и вся жизнь, протекает на фоне

¹ См. об этом: *Захаров В.Н.* Символика христианского календаря в произведениях Достоевского // Новые аспекты в изучении Достоевского. Петрозаводск, 1994. С. 37–49; *Дудкин В.В.* Достоевский и Евангелие от Иоанна // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 2. Петрозаводск, 1998. С. 337–348; *Есаулов И.А.* Пасхальный архетип в поэтике Достоевского // Там же. С. 349–362; *Захаров В.Н.* Христианский реализм в русской литературе (постановка проблемы) // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 3. Петрозаводск, 2001. С. 5–20; *Новикова Е.Г.* Евангельские тексты и проблема преступления и наказания в романе Ф.М.Достоевского «Идиот» // Роман Ф.М.Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения. М., 2001. С. 230–238; *Есаулов И.А.* Пасхальность в поэтике Достоевского // *Есаулов И.А.* Пасхальность русской словесности. М., 2004. С. 258–287; *Тарасов Ф.Б.* Евангельский текст в художественной концепции «Братьев Карамазовых» // Роман Ф.М.Достоевского «Братья Карамазовы». Современное состояние изучения. М., 2006. С. 332–378. Мысль о евангельской основе творчества Достоевского лежит в основе монографий Т.А.Касаткиной «О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М.Достоевского как основа «реализма в высшем смысле» (М., 2004), К.А.Степаняна «Сознать и сказать: “Реализм в высшем смысле” как творческий метод Ф.М.Достоевского» (М., 2005), Б.Н.Тихомирова «“Лазарь! Гряди вон”. Роман Ф.М.Достоевского “Преступление и наказание” в современном прочтении: Книга-комментарий» (СПб., 2005); В.В.Иванова «Сакральный Достоевский» (Петрозаводск, 2008).

Евангельской истории, как в зерне, заключает ее в себе. И в своих персонажах видит писатель героев этой, по сути единственной и главной истории, которая вечно пребывает в мире, как и Евхаристия, не только творимая в воспоминание Тайной вечери, но и реально приобщающая верующих, как когда-то апостолов, Плоти и Крови Спасителя мира. В «великом Пятикнижии» Достоевского есть и разбойники благоразумные (Родион Раскольников, Дмитрий Кармазов), и Лазарь Воскрешенный (Алеша), и женщина, разбившая драгоценный алавастр (Сонечка Мармеладова), и блудница, ищущая Христа и правды (Настасья Филипповна, Грушенька). А главное, каждый из героев несет в себе образ Христа, тот Образ образов, которым только и «измерит сам себя до конца человек»¹.

Родственность взгляда на реализм, для которого земное неразрывно с небесным (как неразрывны Божественная и человеческая природы в Лице Богочеловека Христа), в глубине наличной реальности просвечивает ее высший, Божественный план, определила и сродство отношения Федорова и Достоевского к творчеству Н.Н.Ге. Трактовка евангельских тем и сюжетов художником, гуманизовавшим образ Спасителя: Христос — только человек, прекрасный и добрый, великий учитель нравственности, но не Господь, принявший ветхую плоть, чтобы «вызвать и спасти погибшее» (Мф. 18:11), — вызвала несогласие как писателя, так и философа. Вот как высказывался Достоевский о картине Ге «Тайная вечеря» (1863): «Всмотритесь внимательно: это обыкновенная ссора весьма обыкновенных людей. Вот сидит Христос, — но разве это Христос? Это, может быть, и очень добрый молодой человек, очень огорченный ссорой с Иудой, который тут же стоит и одевается, чтобы идти доносить, но не тот Христос, Которого мы знаем. К Учителю бросились его друзья утешать его; но спрашивается: где же и причем тут последовавшие восемнадцать веков христианства? Как можно, чтоб из этой обыкновенной ссоры таких обыкновенных людей, как у г-на Ге, собравшихся поужинать, произошло нечто столь колоссальное? <...> В картине г-на Ге просто перессорились какие-то добрые люди; вышла фальшь и предвзятая идея, а всякая фальшь есть ложь и уже вовсе не реализм. Г-н Ге гнался за реализмом» (21; 76–77). Еще более резкую критику дает Ге, который в поздний период творчества находился под сильным влиянием Толстого и всецело следовал советам писателя представить в своих картинах «простое, понятное и нужное людям христианство», Федоров. В статье «Гениальный разбойник», посвященной картине Ге «Распятие» (существовала в нескольких вариантах — 1892 и 1894), он выступает против настойчивого стремления художника редуцировать

¹ Горский А.К. Организация мировоздействия // Горский А.К., Сетницкий Н.А. Сочинения. М., 1995. С. 183.

образ Спасителя уже не просто до «учителя морали», но до проповедника толстовского «непротивления», увидеть во Христе лишь единичного, страдающего человека, а не Бога-Слово, пришедшего спасти мир с обетованием всеобщего воскресения. И особенно возмущает его в картине образ разбойника. Тот, кто «гениальным и чутким сердцем постиг страдание», признал «Спасителя людей в Распятом», «Искупителя в страждущем и поруганном», изображен «зверем на кресте», причем «выражение зверства в нем доведено до такого совершенства, что для другого разбойника нельзя уже было придумать ничего худшего и он оставлен вне картины» (II, 61, 62).

«Идеал ведь есть тоже действительность, такая же законная, как и текущая действительность» (21; 76), — замечал Достоевский в статье «По поводу выставки», в которую вошел процитированный выше разбор картины «Тайная вечеря». Неразрывная связь онтологии и деонтологии, сущего с долженствующим быть, вера в Царствие Божие, призванное одушевить пути истории, во Христа как «идеал человека во плоти» (20; 172), ставшая основой «реализма в высшем смысле», были опорой его романного творчества.

Достоевский *спасает* романский жанр — не в сниженном, а именно в высоком, религиозном смысле этого слова. Он ставит его вровень с храмовым зодчеством, иконописью, фреской, вровень с литургической поэзией, воплощая в изначально секулярной литературной форме полноту христианского содержания, более того — преобразует саму эту форму, делая ее достойной вместить высший Божественный смысл, подобно тому как утроба Богоматери была предпочищена Духом Святым, дабы достойно принять в себя Божество.

Позднее, размышляя в духе федоровской эстетики над путями русской литературы, философ Н.А.Сетницкий увидит в творчестве писателя попытку трансформации жанра романа в новый синтетический жанр «литургической эпопеи». В живой художественной ткани, в насыщенных, полнокровных образах, в сюжетной динамике здесь должен был явить (и уже явил) себя новый, благой, совершеннолетний тип сознания и мироощущения, раскрыться новый «образ действия» человека в бытии, новый тип взаимоотношений между «я» и «другими». В романе (да и в жизни, как она есть) конфликт личности со средой, указывает Сетницкий, в сущности, не имел иного исхода, кроме гордынного индивидуализма или рабства обстоятельствам; в литургической эпопее (стремящейся к преодолению разрыва между истиной и благом, бытием и благобытием) он может быть разрешен их сознательным, творческим, соборным взаимодействием — в «работе спасения», жизни «со всеми и для всех»¹.

¹ Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х гг. Вып. 1. Н.А.Сетницкий. С. 250.

«Литургическая эпопея» — жанр, в котором наиболее отчетливо являет себя пророческая, преображающая способность искусства, идущего «вразрез с грузным и прочным усыплением душ» (25; 101–102). Ее реализация отнюдь не связана с ограничением свободы художника, ибо потребность явить идеал в слове и образе истекает не из сторонних, извне навязанных требований (против такого навязывания Достоевский высказывался еще в статье «Г-н — бов и вопрос об искусстве»), а из внутреннего движения души творца, из нравственной потребности, из невозможности действовать и думать иначе. Тут высшая, благая свобода, свобода исповедовать истину даже до крестной смерти, которая была у Христа, та совершенная, жизнеподательная свобода, осуществляющая которую, человек уподобляется своему Создателю (Он абсолютно свободен, но и абсолютно благ). Пророческое искусство учительное, но учительность здесь не умаляет художественности, ибо научение дается не «в лоб», не дидактически, как в других областях словесной деятельности, будь то философия, педагогика и прочие гуманитарные дисциплины, а органически — так, как учит нас живая жизнь, где мы очень многое постигаем не из книжек и не из чужих, назидających уст, а из самого ее движения, прихотливых поворотов судьбы, из тех разнообразных ситуаций, в которые эта жизнь ставит нас.

В своем чаянии *христианской литературы*, становящейся словом об общем деле, Федоров менее всего хочет дидактики, ходульной, искусственной иллюстрации к этому слову. Ему нужно, чтобы воскресительная идея стала частью проективной действительности, вошла в художественную реальность, как потом, чаает он, войдет она и в бытие.

Перебрасывая мостик от эстетических построений Федорова и Достоевского к их религиозной эсхатологии, следует отметить: искусство у обоих мыслителей — главный аргумент за всеобщность спасения. Герои подлинного художника раскрываются для нас так, как не раскрывается ни один, даже самый близкий и родной человек, мы начинаем знать его в той полноте, в которой знаем, вероятно, только себя. И обретая эту абсолютную полноту знания о другом, оказываемся способными на сопереживание, сострадание и любовь, Можно понять, а значит простить и полюбить самых искореженных и отталкивающих персонажей, вроде подпольного парадоксалиста — он хотя и говорит о себе: «Я человек больной... Я злой человек...» (5; 99) и скрежещет на мир и людей, на самом деле мучится своей гордыней, жаждет выхода из угла и мечтает о таком здании (образ идеала, долженствующего стать правилом жизни), которому уже нельзя будет показать языка, так оно будет совершенно и абсолютно. В конце концов мы начинаем всем сердцем желать, чтобы герой, с которым, идя от страницы к странице, от начала книги к концу, мы буквально сроднились, не погиб, чтобы душа его обновилась, исправилась жизнь.

Вот в этом желании абсолютного блага — не идеальному, положительному персонажу, чистому, честному, смелому, жертвенному, сполна заслужившему доброе пожелание своими идеальными качествами, а порой самому заурядному человечку, вовсе не чистому сердцем, — и состоит воспитующая и преображающая роль литературы; слово, восходящее, не будем забывать, все-таки к Слову, заставляет опытно, реально понять, в чем состоит истинная, совершенная норма отношения человека к человеку, та, без которой не будет в обществе никакой прочной гармонии.

Много возмущений в русской печати в свое время вызвала статья Соловьева «Судьба Пушкина» (1897), в которой он бросал упрек поэту в том, что тот не всегда оказывался на высоте своего дара, грязнил перо эпиграммами, позволял самолюбию и гордыне брать власть над собой, не мог побороть страсти гнева и в борьбе со своими противниками подняться «на ту *доступную ему* высоту, где неуязвимость гения сливалась с незлобием христианина»¹ (что, в конечном итоге, и привело к роковой смертной развязке). Однако критики Соловьева, увидевшие в статье лишь попытку дерзкого покушения на святой образ гения русской поэзии, не восприняли ее главного тезиса: тезиса о религиозной ответственности художника за талант, данный ему Отцом Небесным, о священном и серьезном отношении к слову, которое не может, как Имя Божие, быть употребляемо всуе. Подобные же укоры обращал Соловьев и к Лермонтову: великий поэт принял «силу гения» «только как право, а не как обязанность, как привилегию, а не как службу»; обладая «способностью пророческой», был занят собой и только собой и не смог побороть в себе «демона гордости, явившись на русской почве родоначальником «того духовного настроения и того направления чувств и мыслей, а отчасти и действий, которые для краткости можно назвать “нищенством”»². Примечательно, что и Достоевский упрекал Лермонтова за несоответствие «великой своеобразной поэтической силы» и сферы творческого ее приложения (байронист «насмешливый, капризный и брюзгливый, вечно неверующий даже в собственное свое вдохновение, в свой собственный байронизм» — 26; 117), за эгоцентризм, ведущий к соблазну поставить себя над другими. А Федоров, у которого чрезвычайно было выражено чувство ответственности перед словом и мыслью, озвучиваемой в этом слове (потому так и переживал, укоряя себя в неточности, неполноте, «неискусности» изложения, потому-то и не спешил с обнародованием своих сочинений), резко ополчился на Льва Толстого, обвиняя автора учения о непротивлении, что тот «пишет и говорит

¹ Соловьев В.С. Судьба Пушкина // Соловьев В.С. Литературная критика. С. 197.

² Соловьев В.С. Лермонтов // Там же. С. 284, 287, 274.

<...> всегда без отношения к последствиям» (IV, 520), не задумываясь, что выйдет из его слов.

В эстетической системе, полагающей в свою основу мысль о связи искусства с высшим религиозным началом, требование духовной ответственности художника шло рука об руку с требованием ответственности критика, берущего на себя долг разъяснения авторской мысли, словесного образа, ибо это не просто образ, а образ действия. «Самостоятельная <...> литература есть не истина лишь, но и путь к благу, не просто слово всего народа, но и слово об общем отеческом деле... <...> Литература направляет, ведет народ или интеллигенцию», «критика же открывает, приводит к сознанию план пути, проект общего движения» (III, 529). Примечательно, что Федоров, ознакомившись со статьей Соловьева о Лермонтове и никоим образом не отрицая исходного ее постулата (поэт, которому открыта истина, не может пренебрегать ею, уходя в область личного эгоизма, «в одиночество и пустынную»¹), тем не менее вступился за Лермонтова, почувствовав у Соловьева отстраненное, овнешняющее отношение к поэту (а оно, по определению, не может пробиться к сути вещей), критику без любви. В представлении философа всеобщего дела, литературная критика должна не обличать, а открывать душу произведения, проясняя стоящий за ним Первообраз, возводить к нему ум и сердце читателя. Как история (историческое исследование) для Федорова «есть воскрешение, а не суд» (I, 135), дело воскрешающей памяти, исследование причин розни, так и литературная критика должна проникать во внутреннюю вещь, устанавливая между автором и читателем поле взаимопонимания и родства, а если автор умер, то воскрешая образ умершего по его произведениям. Критика поверхностно-внешняя, отстраненная, безлюбивая не проясняет, а искажает смысл, критика же памфлетная, карикатурирующая и автора, и произведение, сродни убийству. Отсюда у Федорова резкая оценка Белинского, «посредственного критика, для которого изображение пошлости составляло верх искусства» (III, 523): философ не может ему простить изничтожения Гоголя, уставшего от сатиры, желавшего «отдохнуть на изображении чего-либо не пошлого» (III, 523), вести читателя к идеалу не только методом от противного, через смех, но и через прямое учительное слово. Отсюда и резкая оценка того, что писалось о Пушкине в юбилейный 1899 год: поверхностная критика, громко кричащая о поэте, неспособна понять главное и сокровенное в Пушкине, но вполне способна «похоронить то, что было в поэте живого, — вопрос о цели и смысле жизни» (III, 523).

Во время Пушкинского юбилея, когда валом шли памятные торжества, «театры, музеи, чтения, живые картины, словом все искус-

¹ Соловьев В.С. Лермонтов // Соловьев В.С. Литературная критика. С. 281.

ства» были призваны «к прославлению поэта» (III, 524), когда о Пушкине вопияло все: рекламные вывески, обертки конфет, марки сигар и прочие атрибуты общества «мануфактурных игрушек», Федоров призывал отрешиться от суеты и трескотни юбилея, вдуматься и почувствовать в движение пушкинской художественной мысли: «...Только поэт, видевший в молодом поколении вытеснителей старшего (“Хожу ль вдоль улиц шумных, вхожу ль в многолюдный храм”), только поэт, открывший под сиянием вечной красоты все бездушие, всю бесчувственность умерщвляющей слепой силы природы, только такой поэт, после уже того, как он написал “Евгения Онегина”, “Бориса Годунова”, мог задать вопрос: “Жизнь, зачем ты мне дана?”, [задать этот вопрос] для того, чтобы призвать всех к решению вопроса: зачем нам всем она дана? Чем наполнить сердце? Какое дело дать праздному уму? Очевидно, поэзия не скрывала от него жизненного горя или зла, и если для поэта дело заменяется словом, то потому и поставлен им вопрос о жизни» (III, 523).

У Достоевского близкий подход к литературной критике. Он сознает ее учительную ответственность, не любит пасквильной критики, зная по себе, как легко деформируется в кривом зеркале критической рецензии или статьи подлинный образ писателя, как извращается смысл того, что он влагал в свои тексты, что стремился донести до людей. Оценки, которые он дает Шиллеру и Гёте, Гюго и Диккенсу, Пушкину и Некрасову, раскрывают «эйдос» их творчества. Речь о Пушкине, произнесенная в дни пушкинских торжеств 1880 г., — образец целостно-религиозной трактовки поэта. Здесь то же стремление не заболтать Пушкина, не захлебнуться трескучими высокопарными фразами, никого ни к чему не обязывающими, идущими мимо жизни. Размышление Достоевского о «подвиге Пушкина» завершается *словом о деле*: «всемирная отзывчивость» русского поэта — указание на удел России в истории, на будущее братство племен, «мировую гармонию» (26; 148), которой венчаются ее пути. Достоевский демонстрирует здесь такой тип анализа, который, с точки зрения Федорова, должен быть основой исследования литературы, вставшей на путь всеобщего дела: не просто анализ творчества, но усвоение и — в пределе — осуществление выраженного в нем идеала.

Видя в критике деятельность герменевтическую, Федоров видел в ней и своеобразное соработничество с художником, сотворчество идеала. Она может и должна не только показывать, как замысел автора реализует себя в художественном целом, но и при необходимости достраивать это целое, проясняя и углубляя идею, автором еще только нащупанную. Оправданность подобного сотворчества — в особой трактовке литературы: не как совокупности самодостаточных, приходящих каждый со своим словом творцов (интеллигентское понимание творчества), но как деятельности всего народа (народное понимание

творчества). Метод проективной критики применял Федоров при анализе гётевского «Фауста», при разборе «Мертвых душ» Гоголя, писателя, стремившегося за пределы литературы, мечтавшего своим творчеством реально преображать жизнь: «Если бы первая часть “Мертвых душ” имела не искусственный, а естественный конец, т.е. кончалась бы 19 февраля 1861 года, оставившим скупщика мертвых душ с синодиком, вместо богатств, о которых он мечтал, так что не души оказались <бы> “мечтою” и “фу-фу”, а богатство, деньги, которые надеялся получить он, заложив души, — если бы такую развязку имела поэма “Мертвые души”, то она приводила бы все интеллигентное сословие к сознанию преступности торга, как отрицания религии (как культа мертвых) и нравственности, т.е. отечества и братства. И вторая часть была бы не хождением в народ, а паломничеством, раскаянием в святокупстве и святопродавстве, т.е. чтением пред народом преступных, или несчастных, походов Чичикова, или первой <части> “Мертвых душ”».

Третья часть была бы искуплением или восстановлением братства и отечества (воскрешением)» (III, 533).

Федоров в своей «проективной критике», руководясь активно-христианским заданием, достраивал идеи и образы мировой и русской культуры. Достоевский в ряде случаев также давал проективную трактовку известных литературных типов, помещая их в евангельскую систему координат, рассматривая в перспективе собственного видения слова и дела Христова (Дон Кихот, Гамлет, Фауст...). И когда чувствовал в писателе что-то близкое себе, но выраженное и робко, и смутно, и далеко не во всей полноте, стремился выделить это родственное, обратить на него внимание читателя, подкрепить собственными аргументами, а при необходимости и доразвить. Характерный пример — глава «Несколько слов о Жорж Занде» в июньском номере «Дневника писателя» за 1876 г., где он представляет французскую писательницу «одной из ясновидящих предчувственниц» идеи Царствия Божия на земле, называет ее «всех более христианкой из всех своих сверстников», «одною из самых полных исповедниц Христовых» и, опираясь на выведенные ею типы, формулирует «одну из основных идей христианства» — «признание человеческой личности и свободы ее», а значит «долга» и «ответственности человеческой» (23; 37).

Не только литература и критика, но и публицистические жанры словесности были в поле проективного зрения Федорова. Эти жанры, подчеркивал он, в мире, не сознающем вселенского долга, пали так же низко, как и живопись, создающая рекламный плакат, или зодчество, выражающее себя в «архитектуре магазинов, лавок». «Журналистика — это сила, и сила громадная, но растрачиваемая на дело эфемерное, — на передовые статьи в которых выражается дух партий, на сообщение пикантных вестей, сенсационных слухов, возбуждающих

тревогу, а иногда террор, и часто — в видах спекуляции, сплетен с прибавкою реклам, и больше всего — болтовни (“фельетон”). Представляя совершенную противоположность музею, она является полнейшим выражением нашего века» (II, 412), — так писал Федоров о «второй власти», претендующей на водительство душ и умов, но не способной осуществлять это священное водительство в обществе, утратившем религиозные ориентиры жизни. Журналистика, «занимающаяся вопросами дня и забывающая прошедшее», создающая «эфмерные», «однодневные сочинения» (II, 412), устаревающие уже через несколько часов после выхода, — своего рода эмблема мира, отвернувшегося от Бога и Его закона, живущего одним днем и стремящегося прожить его как можно слаще и беззаботнее. Высшее же выражение противобожеского, небратского состояния мира Федоров видел в журнальной полемике, где превыше всего борьба партий, столкновение частных мнений, где разделение и вражда достигают высшего градуса, где и помыслить нельзя о согласии, о соединении и примирении враждующих сторон, ибо такое примирение угрожает самому существованию журналистики как орудия «всемирного раздора». «Ныне <...> каждый журнал представляет собою враждебное другим журналам направление, и чем больше все отделы журнала пропитаны, проникнуты этим направлением, тем лучше, по-нынешнему, он вооружен, тем лучше он исполняет свое назначение, тем вернее себе» (III, 414), — так и хочется вспомнить горькие слова Достоевского из главки «Обособление» в «Дневнике писателя» 1876 г., рисующие состояние духовного обособления людей друг от друга, проявлением которого и является журнальная полемика: «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» (23; 80).

Однако тот же Федоров, руководствуясь универсальным принципом активного христианства: не отрицать и уничтожать, а исцелять и преображать, намечает план христианизации журналистики, обращения ее из средства возбуждать вражду в орудие объединения, подлинного, богодухновенного миссионерства. «Журнал из соблазнитель-рекламиста, вестника скандалов... должен стать ежедневным руководителем в исполнении общего дела и в переходе от несовершеннолетия к совершеннолетию родовому» (III, 441). Журналистика должна стать словом о долге, соединяя распавшийся человеческий род призывом ко всеобщему делу, а не подливая масла в огонь раздора и разъединения.

По большому счету, именно эту *священную* задачу журналистики и пытался исполнять Достоевский в своем «Дневнике писателя». Он, в начале 1860-х гг. отдавший столько сил и азарта журнальной поле-

мике, и не только с действительными противниками, такими как редакция «Современника», но и с мировоззренчески близкой журналу «Время» газетой «День», а в 1876 г., почти что по-федоровски, выразивший недолжность этой борьбы и горечь по поводу нестроений даже среди единомышленников¹, выстраивает свой «Дневник писателя» как слово об идеале, обращенное к своим современникам, в душах которых замутилось, а у иных и вовсе исчезло, понятие о Боге и бессмертии души человеческой, понимание того, что человек не случайная плесень на лике земли, не «простое земное животное, а связан с другими мирами и с вечностью» (26; 165). Эпидемия самоубийств среди молодежи, разрушение семейных, сыновне-отеческих связей, проблема пьянства в народе и утраты в русском интеллигентском сословии всякой общей, объединяющей мысли... — все эти болезненные вопросы времени он поднимает, так сказать, «на высшую ногу». А главное — со страниц «Дневника...» встает образ христианства как «всемирного общего дела»², как действенной силы истории, звучит идея Царства Божия на земле, к созиданию которого призваны люди, принявшие за свой идеал Христа, а не Ваала. Ее встречаем мы в главках «Золотой век в кармане» и «Утопическое понимание истории»; в речах Парадоксалиста о «Саде», которым спасется и выправится человечество, и главках, посвященных Константинополю и его роли в грядущих судьбах России и мира; в размышлениях Достоевского о том, что такое «Православное дело» и каково «русское решение вопроса» о братстве; в финале Пушкинской речи и в январском номере «Дневника писателя» за 1881 г.

Разумеется, обойтись без полемики, неизбежной тогда, когда требовалось защитить себя от превратного толкования, искажения, грубой насмешки, было нельзя (сам Федоров, ратовавший за прекращение полемики как войны, не избегал ее в своих идейных контактах с Л.Толстым). Однако, пускаясь в полемику, Достоевский стремился держать в уме главную цель спора, цель апологетическую, а не критическую, вести себя на бумаге так, чтобы не уязвить побольнее противника, а представить положительные аргументы в защиту своего идеала. Разумеется, и человеческое, слишком человеческое подчас брало свой реванш, дух яростной и ядовитой полемики поднимал злую голову. Но Достоевский ощущал подобные всплески не как достоинство, а как срыв свой и грех: «Вам дружески признаюсь, — писал

¹ Ср. в его письме И.С.Аксакову от 4 ноября 1880 г.: «Решаю иногда совсем не читать ни нападок, ни возражений в журналах. <...> Кошелева статью в “Р-усской” мысли” до сих пор не читал. И не хочу. Известно, что *свои-то* первыми и нападают на своих же. Разве у нас может быть иначе?» (30(1); 227).

² Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 305.

он И.С.Аксакову 4 ноября 1880 г., — что, предпринимая с будущего года “Дневник” <...> часто и многократно на коленях молился уже Богу, чтобы дал мне сердце чистое, слово чистое, безгрешное, нераздражительное, независтливое» (30(I); 227). Эти слова как нельзя лучше передают ответственное, в полном смысле *религиозное* отношение Достоевского к самому акту писания «Дневника...», он молится, как молится иконописец, приступающий к созданию фрески или иконы. И можно ли было иначе — вне молитвы, вне веры, вне религиозной ответственности — быть провозвестником «всесветного единения во Имя Христово», устремляющего мир ко всецелой гармонии, которой нет и не будет конца...

* * *

Литература, критика, публицистика — эти сферы приложения творческих энергий человека всецело лежат в сфере искусства как предвестия и пророчества, искусства, очищающего ум и сердце человека, глаголющего об истине, наставляющего на путь правды. Но Федоров, как уже говорилось выше, грезил и об ином искусстве — искусстве как преобразении и творчестве жизни. Вместе с образом христианского храма, этого символического подобия мироздания каково оно должно быть, встает в его сочинениях образ будущего небесного храма, создаваемого соборным усилием «сынов человеческих» и обнимающего собой всю Вселенную: «В деле воскрешения сыны и дочери являются орудиями Бога отцов, представляя в своей деятельности живое подобие любви Сына Божия и Духа Святого к Богу-Отцу. Самым священным местом храма будет земля, место воскрешения и рождения, могила и колыбель, земля — жертвенник коперниканского храма, исходный пункт знания и дела воскрешения. Иконописью небесною этого небесного храма будут лучевые образы отцов, изображение наружного и внутреннего строения их тел...» (II, 243).

Центральное место в грядущем литургическом синтезе искусств Федоров отводил архитектуре. На ее примере раскрывал одно из своих, всегда афористичных и образных, определений искусства: искусство как «противодействие падению». Творения зодчества вытянуты в вертикаль, являют собою зримое сопротивление закону тяготения, в коем как бы воплощена сила природной необходимости, влекущая все — живые и неживые — тела природы к разрушению, «падению», смерти. Архитектура собирает и художественно организует природную материю, творит из нее новый, совершенный и гармоничный мир, в ее пространстве действуют иные законы, выработанные и примененные самим человеком. В камерном, предварительном, «опытном» виде является в ней тот принцип *регуляции*, который, по убеждению мыслителя, должен быть распространен сначала на землю, по-

том на околоземное пространство, а, в перспективе времен, и на все мироздание.

Птоломеевскую, земную архитектуру сменяет у Федорова будущая «небесная», «коперниканская архитектура», имеющая дело не с деревом, камнем, железом, а с самими «небесными телами»: она обращает слепой ход стихий в благой и сознательный, строит из небесных тел «храм миров, неудержимо, без видимых опор, в безграничном пространстве движущихся» (II, 235). Прообразом этой живой, небесной архитектуры становится у Федорова человек, храм тела которого «создался восстанием», «вертикальным его положением и обращением лица к небу». «Городские и даже сельские жители привыкли под архитектурую разуметь нечто неподвижное, тогда как прототипом, первообразом храму служил ход существа, к небу стремящегося (что и выразила готика)» (II, 241).

Отметив это сравнение готической архитектуры и человека, вытянувшегося в молитвенную вертикаль, вернемся в творческую лабораторию Достоевского, к готическим рисункам в рукописях писателя. К.А.Баршт, анализировавший эти рисунки, заметил, что во многих случаях архитектурные проекты Достоевского недоступны «реальной архитектуре», выходят за пределы возможного в земном, трехмерном пространстве, где действует закон всемирного тяготения. Они «могут быть реализованы лишь в невесомости»¹. И действительно, эти причудливые здания или фрагменты зданий, арки, стрельчатые окна, башенки, не имеющие опоры, фундамента, как бы парящие в пространстве или устремленные в бесконечность, по своим формам порой производящие впечатление летящей ракеты, трудно опустить на землю: они рвутся в воздух, в небо, в светлый эфир, в бездны миров. Если искусство словесное, в области которого работал писатель, замыкало его пределами «искусства подобий», то архитектура, по самой своей природе заключающая в себе образ преодоления хаоса, одухотворения материи, космизации бытия, приоткрывала писателю и выпускнику «Главного инженерного училища, лучшего в России учебного заведения военно-архитектурного профиля»², перспективу «искусства действительного», разумеется, пока только предчувствуемого.

¹ Баршт К.А. Рисунки Достоевского в текстологическом аспекте // *Достоевский Ф.М.* Рисунки. С. 730.

² Там же. С. 730.

**Ф.М.ДОСТОЕВСКИЙ, Н.Ф.ФЕДОРОВ, В.С.СОЛОВЬЕВ
В КРУГУ ИДЕЙ И ПРОБЛЕМ
РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ
КОНЦА XIX — ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX ВЕКА**

С момента, когда отечественная философская мысль становится предметом саморефлексии, а затем переходит в область рефлексии научной, исторического анализа, возникают два противоположных на нее взгляда. Согласно первому, русская философия вторична, подражательна, не имеет собственного творческого лица. Она идет то за французскими просветителями — Дидро и Вольтером, как в XVIII в., то за великим Шеллингом — как члены возникшего в России в начале 1820-х гг. Общества любителей Д.В.Веневитинов, В.Ф.Одоевский, ранние И.В.Киреевский и А.С.Хомяков. То очаровывается Гегелем, как В.Г.Белинский и А.И.Герцен, то склоняется к материализму (Н.Г.Чернышевский, М.А.Бакунин), а то берет на вооружение позитивную философию Конта, Спенсера, Милля (П.Л.Лавров, Н.К.Михайловский). По мнению Б.В.Яковенко, наиболее последовательного защитника этого взгляда (еще в 1910-е гг., в пору издания в России журнала «Логос», он спорит с «путейцами» об основаниях философии, а затем, уже в эмиграции, не раз излагает свою точку зрения в статьях и книгах), даже В.С.Соловьев, вознесенный мыслителями Серебряного века на головокружительную высоту, ничего принципиально нового в теоретическую философию внести не сумел, а лишь талантливо перепевал мотивы германской мистики и философии Шеллинга, сочетая их в разнообразных вариациях с Гегелем, Шопенгауэром, Гартманом.

Яковенко, полагавший магистральной линией мирового философского развития европейскую мысль, и прежде всего немецкую классическую философию от Канта до Гегеля, целую главку в своих очерках истории русской философии посвятил доказательству «неоригинальности русской философской мысли»: «русский дух не жил еще до сих пор в полной мере философской традицией (как до того сумел возвыситься германский дух в начале XIX столетия) и не дал еще ничего действительно философски оригинального (как это было дано осуществить в грандиозном масштабе грекам и немцам, а в меньшем — также и итальянцам, и англичанам). <...> Все, что Россия имела и дала философского, все это родилось либо из прямого подражания, либо из бессознательного подчинения себя чужим влияниям, ли-

бо из эклектического стремления слепить воедино несколько господствующих чужих течений»¹.

Напротив, В.Ф.Эрн, один из самых горячих и одушевленных сторонников самобытности русской мысли, не просто отстаивал эту самобытность, право на национальный тип философствования, но и указывал на ту роль, которую призван сыграть восточно-славянский Логос, целостное, онтологичное, верующее мышление, в преодолении тупика рационализма, ставшего основой философии Нового времени. Рационализм разрывает живую связь между миром и человеком, дробит и самого мыслящего субъекта, изгоняет из мира явлений сверхприродное, Божественное начало. Сознание, находящееся в единстве со Словом, без Коего «ничто не начало быть, что начало быть» (Ин. 1:3), собирает личность, дает ей проявиться во всей ее полноте и не полагает пропасти между собой и миром: для него этот мир — уже не бездушный декартовский механизм, но дышащее, живое целое, метафизический центр которого — Бог².

Не только Эрн, но и А.Ф.Лосев, Э.Л.Радлов, П.А.Флоренский, а позднее В.В.Зеньковский и Н.О.Лосский, авторы двух знаменитых «Историй русской философии», будут говорить об онтологизме русской мысли, вытекающем из восточно-православной картины мира, где нет разрыва между Богом и бытием, но Божественное явлено в глуби вещей. Не раз они будут подчеркивать христианский характер отечественного любомудрия, трактующего философские вопросы с «этико-религиозной точки зрения»³. И если русские феноменологи и неокантианцы Б.В.Яковенко, С.И.Гессен, Г.Г.Шпет эту «глубокую и коренную религиозность»⁴ достоинством не почитали, видели в ней незрелость мысли и скептически относились к стремлению своих современников построить целостную христианскую философию, подчеркивая, что их философия-«вещание» противоположна «философии-науке», каковой только и может быть всякая подлинная философия, то сторонники «неославянофильства в философии»⁵, напротив,

¹ Яковенко Б.В. Очерки русской философии // Яковенко Б.В. Мощь философии. СПб., 2000. С. 742.

² См.: Эрн В.Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности; Культурное непонимание // Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991. С. 71–126.

³ Радлов Э.Л. Очерки истории русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 97.

⁴ Эрн В.Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Эрн В.Ф. Сочинения. С. 87.

⁵ «Неославянофильство в философии» — так была названа полемическая рецензия С.И.Гессена на книгу В.Ф.Эрна «Борьба за Логос» (см.: Гессен С.И. Избранные сочинения. М., 1999. С. 71–77).

настаивали, что только «верующий разум» способен к построению целостной философской системы, только он дает подлинные и прочные основания онтологии и гносеологии, этике и эстетике. Они не противопоставляли религию и науку, веру и знание, а стремились протянуть между ними нити родства, увидеть возможность их схождения и соработничества.

Яковенко упрекал русскую мысль в том, что она всегда стремилась выпрыгнуть за пределы своего предмета, никогда не жила собственно философскими запросами, «никогда не руководила еще сама собою в русских умах, будучи всегда лишь служанкой и помощницей иных духовных запросов»¹. Те же упреки бросал ей и Шпет: «История русской философии как мысли, проникнутой духом утилитаризма, — есть история донаучной философской мысли — история философии, которая не познала себя как философию свободную, не подчиненную, философию *чистую*, философию-знание, философию как искусство»². Однако адресаты этих упреков не только не считали *недостатком* тот факт, что требование «делать науку» (Яковенко) мало их вдохновляет, не только не стыдились своей невозможности успокоиться на «познании ради познания», на философской рефлексии как таковой, но видели в этом характерную черту складывавшегося на русской почве особого типа мышления, в котором мысль накрепко связана с делом, рефлексия идет от действительности, от вечных проблем человеческого существования, движется вопросом о том, какой должна быть истинная, должная жизнь. Очень тонко эту особенность русской философии объяснил В.В.Зеньковский: здесь «не примат “реальности” над познанием, а включенность познания в наше отношение к миру, в наше “действие” в нем»³. А вот как высказывался по поводу «поразительного равнодушия русской мысли к проблемам отвлеченной метафизики и гносеологии» К.В.Мочульский: «Русская мысль конкретна <...> она — положительна, прагматична, “проективная” (“проекты” Вл.Соловьева и Н.Федорова); она хочет реального действия, непосредственного воплощения слова в дело. Цель ее — преобразование мира путем братского единения людей, “святой общечеловечности”, 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”

¹ Яковенко Б.В. Очерки русской философии // Яковенко Б.В. Мощь философии. С. 745.

² Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. С. 258.

³ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. С. 16.

обходящего “бедные селения”, — навсегда останется сияющим символом русской мысли»¹.

Потому-то с таким вниманием и отнеслись к Федорову мыслители, определившие духовную физиономию русской мысли конца XIX — первой трети XX века (В.С.Соловьев, Н.А.Бердяев, С.Н.Булгаков), что увидели в нем неразрываемую связь познания и действия: связь, оба члена которой толкуются не секулярно, а религиозно. Философия Федорова явилась целостным опытом построения «проективной и активной философии дела»², к созданию которой, в сущности, и были устремлены соборные усилия русской мысли, искавшей не умозрения, а спасения. И недаром В.Н.Ильин отводил философу воскрешения «на пиру Русской Философии» «самый красный угол, если не *право председателя*»³.

Русская философия персоналистична. Она обращена к личности во всей ее уникальности и глубине, ко «всякому человеку, грядущему в мир», чает его спасения и воскресения. Гегелевский примат отвлеченной идеи над конкретной судьбой человека, общего над частным и индивидуальным, целей, к которым увлекает «разум истории», над чаяниями единичного «я», вызывал даже у мнивших себя гегельянцами протестующие вопросы. Вспомним знаменитое письмо В.Г.Белинского к В.П.Боткину от 1 марта 1841 г., вылившееся под впечатлением от смерти Н.В.Станкевича: «Я не отстану от Молоха, которого философия называет “Общее”, и буду спрашивать у него, куда она дела его. <...> Субъект у него (Гегеля. — *А.Г.*) не сам себе цель, но средство для мгновенного выражения общего, а это общее является у него в отношении к субъекту Молохом, ибо, пощеголяв в нем (в субъекте), бросает его, как старые штаны. <...> Смейся, как хочешь, а я свое: судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира и здоровья китайского императора (т.е. гегелевской *Allgemeinheit*). Мне говорят: развивай все сокровища своего духа для свободного самонаслаждения духом <...>. Благодарю покорно, Егор Федорович (Гегель. — *А.Г.*), кланяюсь Вашему философскому колпаку, но <...> если бы мне и удалось влезть на высшую ступень лестницы развития, — я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории <...> иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головою. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев <...> Говорят, что дисгармония есть условие гармо-

¹ Мочульский К.В. Идея социального христианства в русской философии // Православное дело. Сб. 1. Париж, 1939. С. 46.

² Кожевников В.А. Николай Федорович Федоров. Ч. 1. С. 54.

³ Ильин В.Н. <Ответ Г.В.Флоровскому> // Н.Ф.Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 732.

нии; может быть, это очень выгодно и усладительно для меломанов, но уж, конечно, не для тех, кому суждено выразить свою участью идею дисгармонии...»¹.

Требование счастья не только себе, но и другому, невозможность примириться с чужими страданиями идет не от головы, не от радио, а от чуткого, способного к состраданию сердца. И вправду, разве можно рационально убедить кого-либо в том, что его долг — в воскрешении предков? Если в сердце нет любви к умершим и умирающим, всякие аргументы будут бессильны. Более того, именно любовь, активность сердечная спасает и исцеляет разум, восстанавливает разорванное его единство², именно она через этику соединяет познание с практикой, нудит мысль о благе перевести в дело осуществления этого блага.

Стремление к синтезу сердца и разума, идеал истинного знания — не односторонне-рационального, а целостного и живого, соединенного с этикой, с идеей праведной жизни, сердечная забота о человеке, которого нужно понять, а значит простить, определяет органическую связь русской философии с литературой. Эту связь чувствовали, о ней говорили вслух и писали многие философы и деятели культуры Серебряного века. Прочитую фрагмент публичной лекции С.Н.Булгакова «Иван Карамазов (в романе Достоевского “Братья Карамазовы”) как философский тип», прочитанной в Киеве в самом начале нового века — 21 ноября 1901 г. «До сих пор мы, русские, — сказал он тогда, — мало чем обогатили мировую философскую литературу, и единственным нашим оригинальным философом остается пока Влад. Соловьев. Однако если мы не имеем обширной и оригинальной научной литературы по философии, то мы имеем наиболее философскую изящную литературу; та сила мысли нашего народа, которая не выразилась в научных трактатах, нашла для себя исход в художественных образах, и в этом отношении в течение XIX века, по крайней мере, второй половины его, мы в лице Достоевского и Толстого, даже Тургенева, в меньшей степени и Чехова — идем впереди европейской литературы, являясь для нее образцом. Великие сокровища духа скоплены в нашей литературе, и нужно уметь ценить их»³. А вот слова А.С.Глинки (Волжского): «Русская художественная литература — вот истинная русская философия, самобытная, блестящая *философия* в

¹ *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 12. Письма 1841–1848. М., 1956. С. 22–23.

² См. об этом: *Ильин В.Н.* «Философия общего дела» Н.Ф.Федорова. Машинопись. Архив Музея-библиотеки Н.Ф.Федорова.

³ *Булгаков С.Н.* Иван Карамазов (в романе Достоевского “Братья Карамазовы”) как философский тип // *Булгаков С.Н.* Сочинения. Т. 2. С. 16.

красках слова, сияющая радугой мыслей, облеченная в плоть и кровь живых образов художественного творчества»¹.

Вопрос о русской философии, о ее основаниях, о ее творческом лице и путях с самого начала соединялся с вопросом о самоопределении нации, о месте России и русской культуры на мировой духовной карте. Даже Яковенко, утверждавший, что «философия как таковая не может иметь национального лица», признавал значение «русской философской мысли» как «одной из сторон общекультурной жизни и творчества русского народа»². Для Хомякова и Киреевского, Федорова и Соловьева, Лосского и Бердяева философское творчество было поиском «русской идеи», попыткой понять «смысл существования России во всемирной истории», тот «идеальный принцип», который одушевляет тело народа, то «новое слово», которое скажет этот народ человечеству», ибо, по словам Соловьева, «идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»³.

В формировании русской религиозной мысли в ее главных чертах (христианский характер, верующее мышление, выход к практике жизни) ключевую роль сыграли три современника — Достоевский, Федоров, Соловьев. Будучи духовными наследниками славянофилов, развивая и углубляя многие их положения, они и выдвинули, и творчески разработали целый спектр тем (от Богочеловечества и всеединства до философии хозяйства, смысла творчества, смысла любви), которые спустя три десятилетия стали стержневыми темами русского религиозно-философского возрождения. Можно сказать, перефразируя знаменитый литературный афоризм, что философы Серебряного века вышли из «Братьев Карамазовых» Достоевского, «Чтений о Богочеловечестве» Соловьева, «Философии общего дела» Федорова, как писатели натуральной школы из гоголевской «Шинели».

Особенно отчетливо связь Федорова, Достоевского, Соловьева с философией начала XX века проявилась в трактовке историософской темы. Эту тему, вместе с темой антропологической, В.В.Зеньковский назвал одной из двух главных тем русской мысли двух последних столетий⁴. Историк философии и сам философ милостью Божьей, смотревший на свой предмет не только извне, отстраненным взглядом

¹ Волжский А.С. Из мира литературных исканий. СПб., 1906. С. 300.

² Яковенко Б.В. Очерки русской философии // Яковенко Б.В. Мощь философии. С. 746.

³ Соловьев В.С. Русская идея // Русская идея. М., 1992. С. 186, 187.

⁴ «Русская философия <...> больше всего занята темой о человеке, о его судьбе и путях, о смысле и целях истории» (Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. С. 16).

исследователя, но одновременно и изнутри, чувствовавший его, так сказать, всеми печенками, знал, о чем говорил. Он лучше других понимал: вопрос о смысле истории — это и вопрос о человеке, о границах его действия в мире; вопрос о бытии, в котором протекает история; о познании, которым история движется; и, наконец, об Абсолюте, с которым история соотносится в каждой своей временной и пространственной точке, даже если сознание этой связи утрачивается в одномерном, секуляризованном обществе, упорствующем в своем «дважды два».

Три главных концепции истории складываются в русской мысли во второй половине XIX в., и каждая из них предлагает свой взгляд на смысл и содержание исторического процесса, его объем и границы, конечные его цели: концепция линейного прогресса, представленная в работах П.Л.Лаврова, Н.В.Шелгунова, Н.И.Кареева, концепция краха и неудачи истории, развивавшаяся К.Н.Леонтьевым и отчасти Н.Н.Страховым, и концепция истории как работы спасения, адептами которой среди современников Федорова и Достоевского, находившихся, как уже говорилось выше, внутри этой традиции, были А.С.Хомяков, И.С.Аксаков, В.С.Соловьев, а уже в XX в. — С.Н.Булгаков, Н.А.Бердяев, Н.О.Лосский, А.К.Горский, Н.А.Сетницкий, Г.П.Федотов, В.Н.Ильин и др. Особое место в историософском пространстве русской мысли занимает концепция культурно-исторических типов Н.Я.Данилевского, о которой речь пойдет ниже в связи с философией евразийства.

Первая из перечисленных концепций была связана с той традицией осмысления истории, в которой центральное место отводилось *идее прогресса*, «умственного, нравственного, общественного совершенствования человечества, движения от мрака невежества, варварства и анархии к свету истины, блага, гармоничного порядка общественной жизни»¹, — была ли эта идея понимаема в духе Тюрго и Кондорсе, утопических социалистов, веривших, что всемирно-исторический процесс устремлен к осуществлению совершенного и счастливого социального строя, или мыслителей-позитивистов (О.Конт, Г.Спенсер, Н.К.Михайловский, Н.И.Кареев), положивших в основу своих историософских теорий строгий научный факт и данные современного естествознания.

Еще в «Зимних заметках о летних впечатлениях» и «Записках из подполья» Достоевский раскрыл основные изъяны прогрессистской трактовки истории: слишком поверхностный взгляд на природу человека, слабое понимание ее противоречивости и дисгармоничности, нечувствительность к реальной силе зла, к истинным его причинам и корням, устранить которые невозможно ни социальными реформами,

¹ Кареев Н.И. Идея всеобщей истории. СПб., 1885. С. 16.

ни одной лишь моральной проповедью. Образ «социалиста», уговаривающего «на братство» обособленных, разъединенных людей, — один из самых сильных в «Зимних заметках...». Позднее в «Дневнике писателя» Достоевский так сформулирует свои сомнения в неуклонности исторического прогресса, облагораживающего и усовершенствующего нравственную природу людей: «О, конечно, у человечества чрезвычайно много накоплено веками выжитых правил гуманности, из которых иные слынут за незыблемые. Но я хочу лишь сказать только, что, несмотря на все эти правила, принципы, религии, цивилизации, в человечестве спасается ими всегда только самая незаметная кучка, — правда, такая, за которой и остается победа, но лишь в конце концов, а в злобе дня, в текущем ходе истории люди остаются как бы все те же навсегда, то есть в огромном большинстве своем не имеют никакого чуть-чуть даже прочного понятия ни о чувстве долга, ни о чувстве чести, и явись чуть-чуть лишь новая мода, и тотчас же побежали бы все нагишом, да еще с удовольствием. Правила есть, да люди-то к правилам не приготовлены вовсе. Скажут: да и не надо готовиться, надо только правила эти отыскать! Так ли, и удержатся ли долго правила, какие бы там ни были, коли так хочется побежать нагишом?» (25; 46–47).

Еще убедительней было разоблачение позитивистских теорий прогресса Достоевским-художником. «Подпольный парадоксалист», выворачивая наизнанку подлую человеческую натуру с ее своеволием и эгоизмом, с ее страстью не только к созиданию, но и к разрушению, с легкостью разбивает иллюзорную веру в то, что стоит только разъяснить человечеству, в чем его благо, и «люди перестанут бороться за существование, а составят ассоциацию и пойдут мирным путем к одной общей цели»¹. «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (Рим. 7:19), — было сказано еще апостолом Павлом. Герои Достоевского демонстрируют это на каждом шагу, взрывая своими неожиданными, порой алогичными, а на деле глубоко обусловленными их натурой поступками спрямленное, просветительски-наивное представление о человеке, что легло в основу концепции линейного прогресса.

Столкновение с «темной основой» природы смертного человека, который «любит созидать и дороги прокладывать» и в то же время «до страсти любит <...> разрушение и хаос» (5; 118), подорвало упование на прогресс и либеральный порядок, на разум, ясно и целесообразно действующий в истории, и у старшего современника Достоевского А.И.Герцена. В книге «С того берега» (1854) он вспоминал июльское восстание 1848 г. в Париже. Картины зверства и одичания

¹ Шелгунов Н.В. Прошедшее и будущее европейской цивилизации // Шелгунов Н.В. Сочинения. СПб., 1871. Т. 2. С. 42.

культурной нации сменялись, как в кинематографе: «после бойни, продолжавшейся четверо суток», мальчишки 16, 17 лет «хвастались кровью своих братьев, запекшейся на их руках»; «Каваньяк возил с собою в коляске какого-то изверга, убившего десятки французов»; места сражений посыпали песком, но кровь все-таки выступала; дымились «дома предместья св. Антония» и разбитый ядрами Пантеон; «лошади глодали береженные деревья Елисейских полей», а в «Тюльерийском саду солдаты у решетки варили суп»¹... Пройдет еще тридцать лет, и восставшие в мае 1871 г. коммунары разгромят дворец Тюильри, бывшую резиденцию французских королей, часть архитектурного комплекса Лувра. А еще спустя три года в романе Достоевского «Подросток» русский европеец Версилов, одним из прототипов которого как раз и был Герцен, в исповеди своему сыну Аркадию будет с горечью говорить о том «бессмысленном разрушении», в которое вверглась Европа с конца XVIII в., не дорожа «старыми камнями», втапывая в прах высокие идеалы, громогласно объявляя «атеизм».

Почти по-достоевски разворачивает Герцен критику цивилизации, выросшей «в нравственном междоусобии». Близок Достоевскому и его конечный вывод: «Когда бы люди захотели вместо того, чтобы спасти мир, спасти себя, вместо того, чтобы освободить человечество, себя освободить, — как много бы они сделали для спасения мира и для освобождения человека»².

Не оставлял Герцена в период писания «С того берега» и вопрос о нравственных основаниях идеи прогресса, о «цене прогресса», этого ненасытного «Молоха», которому служат миллионы сознающих и чувствующих существ, обреченных на «жалкую участь кариатид»³. «По мере приближения к нему тружеников», он «вместо награды пачается и, в утешение изнуренным и обреченным на гибель толпам, которые ему кричат: “Morituri te salutant”, только и умеет ответить горькой насмешкой, что после их смерти будет прекрасно на земле?»⁴. Перекидывая мостик к Достоевскому, вспоминаем Раскольникову, в голове которого крутится после встречи с пьяной, обманутой девочкой: «Это, говорят, так и следует. Такой процент, говорят, должен уходить каждый год... куда-то... к черту, должно быть, чтоб остальных освежать и им не мешать. Процент! Славные, право, у них эти словечки: они такие успокоительные, научные. Сказано: процент, ста-

¹ Герцен А.И. С того берега // Герцен А.И. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 6. М., 1955. С. 43.

² Там же. С. 23, 119.

³ Там же. С. 34.

⁴ Там же.

ло быть, и тревожиться нечего. <...> А что, коль и Дунечка как-нибудь в процент попадет!.. Не в тот, так в другой?..» (6; 43). Герой отвергает мысль о разумном и целесообразном ходе истории, ведущей к царству красоты и гармонии, коль скоро создается оно для будущих счастливых избранных, на жертвенности целых поколений, силы и жизнь которых отданы строительству пресловутого «хрустального дворца», где им, уходящим в небытие, уже не будет места: «Несу, дескать, кирпичик на всеобщее счастье и оттого ощущаю спокойствие сердца». Ха-ха! Зачем же вы меня-то пропустили? Я ведь всего однажды живу, я ведь тоже хочу...» (6; 211).

Слова Раскольникова, пусть и в негативном, «эгоистическом» варианте, — манифестация ущербности, неполноты прогрессистского идеала, построенного на тех же «железных» законах, что действуют в природе и космосе и не приемлются человеком. Как в порядке природы особь не имеет абсолютной ценности и индивидуальной жизненной задачи, но всецело служит интересам рода, исполнив же свое родовое назначение, сметается немедлющим валом жизни, так и в сфере истории личность — служанка прогресса, рабочая сила, эффективно используемая цивилизацией на ее грандиозных стройках, «матерьял» будущей гармонии, а никак не субъект ее.

Внятен был Достоевскому и главный ущерб прогрессистской трактовки истории: сфера прогресса ограничивалась здесь уровнем социальным, умственным, этическим, не распространяясь на область физического, природно-космического. П.Л.Лавров в «Исторических письмах» специально подчеркивал: прогресс — движение поступательное и устремленное к идеалу — совершается лишь в сфере «надорганической», ибо в природе нет «ни ухудшения, ни улучшения, ни понижения, ни возвышения, есть лишь смена явлений»¹. Целей истины и справедливости, вторил Лаврову Кареев, достигают только люди, а не природа. «Нравственные цели мы можем сами ставить не мировому процессу, а процессу историческому, стремясь осуществить идеальное общество, а не идеальную вселенную»². Ни Достоевский, ни его герои принять эту двойную бухгалтерию не в состоянии. Они сознают непрочность социального прогресса, протекающего под дамокловым мечом природных и космических катаклизмов. И задают простой, но вполне резонный вопрос: возможно ли достичь совершенства в нынешнем падшем и смертном мире? Не эфемерно ли счастье, не хрупка ли гармония, коли создаются они под дамокловым мечом природных катаклизмов, коли «планета наша невечна» «и как

¹ Лавров П.Л. Исторические письма. С. 311.

² Кареев Н.И. Основные вопросы философии истории. Ч. 1. СПб., 1887. С. 196.

бы разумно, радостно, праведно и свято ни устроилось на земле человечество, — все это приравняется завтра к тому же нулю» (23; 47)? Сознание того, что через пять миллионов лет солнце потухнет и земля превратится в «ледяной камень», бороздящий пространство мертвой вселенной «с бесконечным множеством таких же ледяных камней» (13; 49), обесмысливает историю, делает нелепыми и ненужными все попытки гармонизации общественной жизни людей. Самый смысл нравственного закона колеблется перед лицом ничем не отменимой, рушащей катастрофы: «Только — видишь, — говорит Версиров в подготовительных материалах к «Подростку», — естественное влечение любви к человечеству и ко всякой великой идее, конечно, неотразимо <...> но, при неизбежности и фатуме ледяных камней, эта любовь к человечеству похожа на крепостное состояние и удовлетворения мне не дает» (16; 107).

В начале 1880-х гг. проклятые вопросы героев Достоевского повторит И.С.Аксаков, обнажая тот бытийный поворот социальной темы, который ляжет в основу федоровской рефлексии об истории: «Каких бы ни измышляли пружин для человеческого счастья мечтатели и философы, начиная с Платона и кончая социалистами, — какое же внешнее материальное благополучие там, где царствует болезнь, смерть — холеры, дифтериты, свирепствующие пуще царя Ирода, избивавшего младенцев»¹.

На протяжении всего своего творчества Федоров, подобно Достоевскому, выступал против однобокости прогрессистских концепций, не учитывающих того, что человек от начала истории — пленник падшего, смертного, раздробленного бытия. В безжалостных лучах смерти всякий прогресс видится иллюзорным, надежды на гармоничное жизнеустройство рушатся как карточный домик. Человек, сознающий себя венцом творенья, изобретающий тончайшие машины и механизмы, воспаряющий мечтой в небеса, в реальности зависим от любого микроба. Он жалок в своем бессилии перед стихией, во мгновение ока сметающей созданные им технические сооружения, уносящей тысячи людских жизней. А потому реальное восхождение человечества по лестнице истории, подчеркивал философ всеобщего дела, должно быть сопряжено с его духовно-телесным преображением, равно как и с преображением вонне лежащего мира. Прогресс должен быть распространен не только на интеллектуальную, научно-техническую, психическую, культурную, социальную сферы, но и на физическую природу человека, которая, при всех чудесах техники, при богат-

¹ Аксаков И.С. Ответ на рукописную статью «Христианство и прогресс», присланную в редакцию газеты «Русь» // Аксаков И.С. Отчего так нелегко живет в России? М., 2002. С. 804.

стве умственного и духовного багажа рода людского, остается все та-кой же слабой и уязвимой, как и в первые его дни на земле. Психофизиологическая регуляция, достижение человеком способности управлять своим организмом, — необходимое условие прочности и подлинности прогресса. Равно как и регуляция планетарно-космическая, предотвращающая возможность тепловой смерти Вселенной, обращающая «землю <...> в земноход, движимый всем человеческим родом, как кормчим» (II, 240), а «слепые движения планет и всей солнечной системы в управляемые разумом сынов человеческих» (II, 242).

В первой части «Вопроса о братстве», писавшейся в конце 1880-х — начале 1890-х гг., Федоров вступает в полемику с русским историком-позитивистом Н.И.Кареевым, автором книги «Основные вопросы философии истории» (СПб., 1887). Он критикует линейный прогресс, стремящийся вперед и только вперед, гордынно попирающий прошедшее. «Прогресс, — пишет Федоров, — состоит в сознании сынами своего превосходства над отцами и в сознании живущими своего превосходства над умершими» (I, 52). Философ всеобщего дела подчеркивает безнравственность такой установки, которая представляет собой фактическую кальку с законов падшей природы, где подросший молодняк забывает о вскормивших его родителях, где нет чувства долга в отношении к стареющим особям: они уже отслужили свое и с точки зрения рода становятся ненужным балластом. «Если старое говорит молодому: “Тебе подобает расти, а мне малиться”, то это пожелание доброе, тут говорит любовь отеческая; если же молодое говорит старому: “Мне подобает расти, а тебе убираться в могилу”, то это прогресс, и говорит тут не любовь, а ненависть, и ненависть блудных, конечно, сынов. Прогресс при отсутствии внутреннего объединения и внешнего общего для всего рода человеческого дела есть явление естественное; и пока не совершится объединение в общем деле обращения смертоносной силы в живоносную, человек будет подчинен слепой, естественной силе наравне со всеми скотами, зверями, наравне с бездушной материей. <...> Прогресс <...> есть самовозвышение, возвышение самих себя, т.е. тот грех, который и был наказан смещением языков, к чему близко и наше время, в которое люди отказались от всего общего и каждый живет исключительно для себя, и это до такой степени, что люди перестают даже понимать друг друга» (I, 50–51).

Подлинный христианский прогресс, по мысли философа, должен быть сопряжен с идеей ценности и уникальности каждой человеческой личности, с сознанием вселенской ответственности за бытие в целом. А главное — 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). «Сам прогресс, — утверждает Федоров, — требует воскрешения» (I, 53).

В том же направлении движется в 1890-е гг. мысль Соловьева, современника и собеседника Федорова и Достоевского. В реферате «О причинах упадка средневекового мирозозерцания» (1891), работе «Смысл любви» (1892–1894), книге «Оправдание добра» (1894–1897), «Трех разговорах» (1899–1900) он оценивает идею секулярного прогресса с точки зрения христианства, подчеркивая, что последнее имеет прямое отношение и к душе человека, и к физическому его естеству, заключает в себе новый, всеобъемлющий взгляд на природу, требует ее одухотворения и преображения. Политический, социальный, культурный прогресс невозможен без нравственного совершенствования: внешнее, поверхностное согласие людей и народов при отсутствии духа мира и любви, начаток которого в Боге, бессильно и бесполезно, легко взрывается изнутри, но столь же немислимо оно и без физического изменения природно-материальной среды, косной, подверженной закону взаимной непроницаемости и борьбы.

Сторонники прогресса цивилизации возводят в идеал нынешнее состояние мира и человека, в котором христианство, полагающее впереди образ нового, преображенного естества, видит состояние временное, *переходное*. Бесконечно развиваться внутри несовершенного сущего, «жить, пока живется»¹, а потом умирать, считая смерть естественным и неотменимым законом, не задавая праздными вопросами о Боге и бессмертии, — такой образ будущего неприемлем для Соловьева. В центре его видения всемирной истории — факт воскресенья Христа как начатка всеобщего воскресения. Чаяние «воскресения мертвых», означающее переход бытия в новое качество, наполняет историю смыслом, тогда как сведение ее к безостановочному прогрессу, который никакого нового качества бытию придать не может, а лишь продлевает до бесконечности сирое и смертное существование, разве что расцветивая его яркими, но быстро отцветающими красками всевозможных торгово-промышленных удовольствий, загоняет историю в тупик бессмыслицы.

Впрочем, это не значит, что Соловьев отрицает прогресс в подлинном его понимании — как идею восходящего развития мира, его возрастания к совершенству, движения к качественно иному онтологическому состоянию. В работе «Красота в природе» и книге «Оправдание добра» он выделяет пять ступеней мирового развития, пред-

¹ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 720.

ставляющего собой «постепенный и упорный процесс» воплощения в материи духовного, божественного начала. Движение от царства минерального к растительному, животному, человеческому венчается Царствием Божиим, в котором и достигается полнота блага и совершенства, завершается «процесс собирания вселенной»¹. В этом векторном, «восходящем процессе всемирного совершенствования»², ключевая роль принадлежит роду людскому, искупленному Христом, «новому человечеству, духовно вырастающему из Богочеловека»³.

Этическую сторону идеи прогресса Соловьев также затрагивает. 5 января он печатает в газете «Русь» небольшую статью под названием «Тайна прогресса». Начинается она со сказки об охотнике, перенесшем через бурный поток сторбленную старуху, умолявшую его о помощи и обещавшую привести его на той стороне потока в чудное место, где забывается всякое горе. И вот, когда охотник, сгибаясь под тяжестью ноши, ступил на берег, старуха превратилась в «красавицу неописанную, настоящую царь-девицу» и отвела его в землю обетованную. Раскрывая эту метафору, Соловьев формулирует понятие истинного прогресса: идти в такое будущее, которое станет не войной всех против всех, а чаемым раем, по-настоящему возможно лишь при опоре на прошлое, на «священную старину предания»; живая и устойчивая связь времен должна быть нравственно-духовной основой движения истории⁴. А в финале статьи, напоминая сюжет об Энее, основателе Рима, который в ночь падения Трои вынес из горящего города на своих плечах престарелого отца Анхиза, напишет: «Если ты хочешь быть человеком будущего, современный человек, не забывай в дымящихся развалинах отца Анхиза и родных богов», заключая свою мысль активно-христианской формулой, близкой и Федорову, и Достоевскому: «Спасающий спасется. Вот тайна прогресса — другой нет и не будет»⁵.

Своего рода антиподом прогрессистских идей в сфере историософской стала в русской мысли второй половины XIX в. концепция краха и неудачи истории. Как уже говорилось выше, она последовательно отстаивалась К.Н.Леонтьевым, была близка Н.Н.Страхову и К.П.Победоносцеву. В своей критике «либерально-эгалитарного прогресса» они во многом перекликались с Достоевским, но резко расходились с ним во взгляде на содержание и границы исторического дей-

¹ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 1. С. 267, 274, 275.

² Там же. С. 267.

³ Там же. С. 279.

⁴ Соловьев В.С. Тайна прогресса // Там же. Т. 2. С. 257.

⁵ Там же.

ствия. Их видение истории базировалось на обостренном переживании падшести и безблагодатности мира, сознании катастрофического, непреодолимого разрыва между действительностью и идеалом. А религиозной опорой служили пророчества Апокалипсиса об усилении зла в мире к концу времен, о воскресении гнева и Страшном суде. Исторический процесс представлялся нескончаемой цепью грехопадений: это великий Вавилон и блудница на звере, путь к гибели «века сего». Ни к какому раю, ни к какому совершенству история привести неспособна. Ее «дурная бесконечность» лишь в конце времен будет прервана вмешательством высшей воли.

Для подобного «апокалиптического» мышления всякая попытка «земного устроения» ведет лишь к умножению бессмыслицы и зла, воспринимается как нелепая и «еретическая». В отклике на Пушкинскую речь Достоевского Леонтьев обвиняет писателя в переоценке истории, в проповеди «мировой гармонии», противной, по его мнению, духу подлинного христианства, которое «пессимистично» в своем отношении к миру и его судьбе, «не верит ни в автономическую мораль лица, ни в разум собирательного человечества, долженствующий рано или поздно создать рай на земле»¹. От несбыточных чаяний «торжества любви и всеобщей правды на земле» человеческий разум должен «обратиться к тому суровому и печальному пессимизму, к тому мужественному примирению с неисправимостью земной жизни, которое говорит: “Терпите! *Всем — лучше никогда не будет.* Одним будет лучше, другим станет хуже. Такое состояние, такие колебания горести и боли — вот единственно возможная на земле *гармония!* <...> Верно только одно — точно, *одно*, одно только *несомненно* — *это то, что все здешнее должно погибнуть!* И потому на что эта лихорадочная забота о земном благе грядущих поколений? На что эти младенчески-болезненные мечты и восторги!»².

Концепция неудавшейся истории логически ведет к отрицанию всякой активности личности в мире, обесмысливает все общественные формы человеческого бытия: политику, культуру, государственное строительство, суетным и безблагодатным объявляет всякое изобретательство и творчество. Абсолютной признается лишь внутренняя, сокровенная работа души, тернистый путь самоспасения — в монастырской келье или одиночестве пустынного жития. Леонтьев становится проповедником строгого, «византийского», «афонского» православия, считая, что оно заключает в себе единственно возможное и истинное для христианина умонастроение: «разочарование во всем земном», отвержение мира, резкий дуализм тела и духа. С види-

¹ Леонтьев К.Н. О всемирной любви // Леонтьев К.Н. Собр. соч. Т. 8. С. 188–189.

² Там же. С. 189–190.

мым одобрением высказывается и о русском расколе: «За мнимую порчу этого византийского православия осердилась часть народа на Церковь и правительство, за новшества, за прогресс»¹. И это понятно, ведь в русском сектанстве установка «спасай себя, спасется», кризисное, катастрофическое мироощущение предельно сильны: нет и не может быть ни спасительных тайн, ни общественного богослужения, ни исторического делания, ибо вся благодать взята на небо. Остается одно — уповать на Спаса и молиться. Раскольничья практика «само-сожжения», коллективного самоубийства посреди «царства антихристового» — крайнее, и закономерное следствие убежденности в «крахе истории».

Как известно, Достоевский довольно резко высказался против леонтьевской историософской концепции. Исторический пессимизм, по его убеждению, вовсе не служит духовному возрастанию личности, напротив, питает в ней чувства антихристианские: отчаяние в спасении, эгоизм и демонизм, доходящие до отрицания всякого нравственного закона, до «все позволено»: «Леонтьеву (не стоит добра желать миру, ибо сказано, что он погибнет). В этой идее есть нечто безрас-судное и нечестивое. Сверх того, чрезвычайно удобная идея для домашнего обихода: уж коль все обречены, так чего же стараться, чего любить, добро делать? Живи в свое пузо» (27; 51).

Эта фраза, передающая суть полемики Достоевского с идеей краха и неудачи истории, содержится в записной тетради 1880–1881 гг. Среди других записей, относящихся к статье Леонтьева «О всемирной любви», привлекает внимание следующая: «Г-н Леонтьев продолжает извергать на меня свои зависти. Но что же я ему могу отвечать? Ничего я такому не могу отвечать, кроме того, что ответил в прошлом № “Дневника”» (27; 52). Достоевский здесь отсылает к тому самому единственному номеру «Дневника писателя» за 1880 г., где вместе с «Пушкинской речью», на которую и ополчился Леонтьев, был помещен его развернутый ответ А.Д.Градовскому. Здесь в противовес неоязыческому устройению секулярной цивилизации, закрывшей для себя небо, утратившей высшее измерение бытия, цивилизации фабрик и банков, спекуляции и наживы, обособления и вражды между людьми, он выдвигал образ христианского социума, основанного на началах Христовой любви и правды. Идеал «всемирного», «всечеловечески братского единения» (26; 171), которого чает истинно христианское сердце, дает благое, Божеское направление истории человечества. Теперешняя история, подчинившая себя идеалам «князя века сего» (символическим образом этой истории выступает у Достоевского Западная Европа), увлекает мир к катастрофе. В истории, которая творится людьми, руководящимися уже не идолом капитала, а «святою

¹ *Леонтьев К.Н.* Византизм и славянство. М., 1876. С. 21.

жакждоу всечеловеческого дела, всебратского служения и подвига» (26; 173), открывается путь к преобразению этого мира.

Федоров не менее страстно, чем Достоевский, выступал против пессимистического умонастроения, считая, что оно несовместимо с подлинным христианством. Апологетам судного конца мира, которым «самое желание видеть его спасенным представляется уже ересью», «безжалостным мыслителям, превращающим *Создателя* мира в *губителя* его», он напоминал слова Христа, «что Он не желает гибели *ни единого*, а хочет, чтобы *все* спаслись и в разум истины пришли» (II, 50), напоминал Христовы притчи, в коих звучит надежда на возможность опамятования человечества, а значит и на спасительный, благой исход истории. Ибо «будет ли кончина мира катастрофою или же мирным переходом, без войн, без естественных бедствий, — это зависит от того, останутся ли люди противниками воли Божией, останутся ли они в состоянии вечной вражды или же, объединясь, станут орудием воли Божией в деле обращения разрушительной силы в воссозидательную» (II, 50).

Федоров был убежден: история «как факт», история, которая и после явления Спасителя в мир продолжает быть историей падения и катастрофы, — постыдное и горькое следствие пассивного, мироотрицающего склонения в христианстве. Именно это склонение не в последнюю очередь привело к материализму XIX века: он есть «прямое последствие разделения небесного от земного, т.е. полного искажения христианства, завет которого заключается именно в соединении небесного с земным, божественного с человеческим» (I, 61). «Религии с их трансцендентным содержанием, “не от мира сего”, с Царством Божиим внутри лишь нас» бессильны перед активностью секулярных систем, хозяйничающих на «месте святе», и менее всего могут противостоять социализму, особенно тогда, когда он является в христианской одежде. «Нужен именно вопрос об объединении сынов во имя отцов, чтобы объединение во имя прогресса, во имя комфорта, вытесняющее отцов, выказало всю свою безнравственность» (I, 59).

Отказавшись от ответственности за мир, мнящие себя христианами виновны не только в исторических бедствиях, но и в бедствиях природных, в том, что естественные катаклизмы продолжают поражать землю и человеческий род. В то время как эти бедствия, усиление которых, согласно пророчеству Иоанна, к концу времен неизбежно, «вихри, бурные потоки, засухи, зной и стужа, смрадные болота — носители заразы — <...> только извращения благотворных воздушных течений, дождей, тепла и т.п. И если эти силы, способные быть благотворными, столь часто проявляются в необузданной крайности, бесцельной дикости и убийственной слепоте, то это потому, что разумные силы поглощены теми делами, коих источник — семь смертных грехов, за которые и казнят нас неразумные силы природы» (II, 48).

Принцип обращения зла в добро, «орудий истребления в орудия спасения», будь то «орудия» самой природы (силы, вызывающие землетрясения, наводнения, засухи, ураганы...) или создания рук человеческих (армия во всеоружии своей военно-технической мощи), Федоров основывает на Евангелии. «Крест, орудие казни», превращается здесь «в орудие искупления рода человеческого» (II, 212). Благодать Божия, осеняющая род людской, вставший на путь спасения, «все земное превращает в небесное, даже в вещественном (материальном) смысле» (II, 212).

Федоров хочет «спасти от унижения историю, возводя ее до осуществления “Благой Вести”» (I, 146). Нынешняя безответственная и слепая история, отданная во власть «взаимного истребления», сменяется у него проективной историей, образ которой «предначертан в догмате Пресв. Троицы»; история становится «работой спасения» (I, 321), «христианством, переходящим от мысли к делу» (II, 38). Этот же образ христианства как «всемирного дела», истории как поля взаимодействия Бога и человека, «приготовления человечества и всей земли к Царству Божию»¹ утверждает еще с «Кризиса западной философии», «Критики отвлеченных начал» и «Чтений о Богочеловечестве» и Соловьев. Утверждает и в работах теократического периода, где единство церковью и праведная государственная организация человечества знаменуют собой поворот мира к Богу и Его закону, и в статьях 1890-х гг., и в книге «Оправдание добра», в которой, как уже говорилось ранее, ощутимо сильнейшее влияние воскресительной мысли Федорова². Утверждает даже в «Трех разговорах» и входящей в них «Краткой повести об антихристе», которые столь часто сблизжали, сблизжают и ныне с пессимизмом того же Леонтьева, видя в них решительное отрицание благого исхода истории³.

В «Трех разговорах» Соловьев, опираясь на Федорова, представил два историософских сценария, два варианта исхода истории. Первый — катастрофический, апостасийный — сопряжен для него с нестроениями и катастрофами внутри исторического процесса, со все большей поляризацией сил добра и зла. Именно он разворачивается в самой «Краткой повести...» с ее явлением Антихриста, соблазняющего народы земли, с ее видением человечества, отшатнувшегося от Бога и от Христа. Второй — спасительный, благодатный — возникает в

¹ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 1. С. 530.

² Подробнее см. главы «История знакомства Ф.М.Достоевского с идеями Н.Ф.Федорова» и «Ф.М.Достоевский и история учения всеобщего дела».

³ «Соловьев в “Трех разговорах” признал правду Леонтьева, его мрачный пессимизм и апокалиптическое вдохновение», — замечал К.В.Мочульский (Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 148–149).

речах господина Z, глашатая авторской точки зрения. Здесь звучит идея не катастрофического, а постепенного, эволюционного вращивания мира и человека в новый, благой и бессмертный порядок бытия — «Царствие Небесное». В третьем разговоре г-н Z так возражает Князю: «для исполнения воли Божией и достижения Царства Божия» недостаточно только совести и ума, необходимо «вдохновение добра, или прямое и положительное действие самого доброго начала на нас и в нас. При таком содействии свыше, — подчеркивал он, — и ум и совесть становятся надежными помощниками самого добра, и нравственность, вместо всегда сомнительного “хорошего поведения”, становится несомненною жизнью в самом добре — органическим ростом и совершенствованием целого человека — внутреннего и внешнего, лица и общества, народа и человечества, чтобы завершиться живым единством воскрешаемого былого с осуществляемым будущим в том вечном настоящем Царства Божия, которое хотя будет и на земле, но лишь на новой земле, любовно обрученной с новым небом»¹.

Но для действия в человеке и человечестве этого «вдохновения добра», т.е. Божией благодати, для того, чтобы совершался «органический рост и совершенствование» как одного лица, так и собирательного человечества, чтобы, наконец, завершился он воскресением и радостью неветшающей жизни (в которой Бог будет «все во всем»), необходима не только любовь Божия, но и благая воля человека и человечества, их внутренняя готовность и добровольное согласие встать на путь, ведущий к «новому небу и новой земле», наконец, всецелая переориентация в поле высшего идеала жизни как отдельной личности, так и общества, народа, государства. А в «Краткой повести», разворачивавшей образ истории человечества в грядущем XX веке, читатель видел совсем другую картину. Здесь торжествовала та самая «история как факт», которая, по Федорову, ведет лишь к катастрофе и неизбежно рождает антихриста. Его воцарение — логический результат повсеместного отступления человечества от Христа. Соловьев демонстрировал логический исход, к которому должна прийти цивилизация на ее нынешних, не Божьих путях, коль скоро человечество не опознает своего назначения в бытии и не откроет себя действию благодати, или, как говорит г-н Z, «вдохновению добра».

«Три разговора» — своего рода научающая педагогика, «отрицательное пророчество», подобное пророчеству, произнесенному Ионой на град Ниневию: «Еще 40 дней — и Ниневия будет разрушена»: это пророчество, по замыслу Соловьева, должно было не обессилить его современников, убеждая их в непобедимости зла, а напротив, понуждать к покаянию, к благому умопременению и активной борьбе

¹ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 730–731.

против сил тьмы. Ведь конец «Краткой повести...», недописанный Пансофием, но проговариваемый господином Z, как раз и рисует сокрушение и гибель Антихриста, происходящие не только при помощи Божией («землетрясение небывалой силы», поглотившее «и самого императора и все его бесчисленные полки»¹), но и при содействии человеческого (сначала обличение Антихриста главами христианских церквей, мученическая кончина Иоанна и Петра, затем — соединение христианских исповеданий во исполнение Первосвященнической молитвы «Да будут все едино»; восстание евреев, битва с войсками «князя мира сего», толпы евреев и воссоединившихся христиан, бегущие к Иерусалиму), второе пришествие Христа, сходящего к обратившемуся человечеству, воскресение праведников и тысячелетнее царство Христово². «Очевидно, что Иисус Христос, чтобы восторжествовать истинно и разумно над антихристом, нуждается в нашем сотрудничестве»³, — эти слова Соловьева из его письма Евгению Тавернье могут быть поставлены эпиграфом к «Трем разговорам».

Однако в последние месяцы жизни Соловьева во многом под влиянием событий в Китае («желтая опасность») в сознании философа происходит оттеснение на задний план благого эсхатологического варианта и все отчетливей начинает звучать катастрофическая тема истории. Эта тема окончательно берет власть в письме «По поводу последних событий», опубликованном в «Вестнике Европы» летом 1900 г. уже после смерти философа. Если в «Трех разговорах» — ощущение предельного уплотнения исторического времени, вступающего в свою решающую, финальную фазу, стремительная динамика, тяжеба сил добра и зла, света и тьмы, в которой человек и человеческий род играют одну из ведущих ролей, то в письме «По поводу последних событий...» — статика, мертвая гладь вод и лежащее впереди бессмысленное, пустое время истории: в нем уже ничего совершиться не может, оно может быть только избыто, каким образом — не имеет значения. И от человечества, от его воли, активности, веры, уже ничего, равным счетом ничего не зависит. «Три разговора» кончаются Новой Пятидесятницей⁴, тысячелетним Царством Христовым, в котором история вступает в качественно новую фазу, знаменующую не конец, а *переход* — к «новому небу и новой земле». В заметке «По

¹ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 761.

² Подробнее см.: Гачева А.Г. «Три разговора» В.С.Соловьева: опыт интерпретации // Русская литература конца XIX — начала XX века в зеркале современной науки. М., 2008. С. 97–136.

³ Соловьев В.С. Письма. Т. 4. Пг., 1923. С. 220.

⁴ См. об этом: Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.Соловьева. Т. 2. М., 1913. С. 328.

поводу последних событий» на тысячелетнее Царство нет и намека. Вымершее поле истории его в себя уже не вмещает.

Борьба в душе Соловьева двух историософских концепций, разрешившаяся торжеством пессимистической, леонтьевской установки, не прошла мимо внимания Федорова. «Трем разговорам» и входящей в них «Краткой повести об антихристе» философ посвятил ряд заметок и черновых набросков, рассматривая это произведение в свете собственных историософских идей. Несмотря на близость с Соловьевым в целом ряде исходных полемических установок (критика толстовства, буддизма, ложно направленной современной цивилизации и т.д.), Федоров в целом не принял соловьевской «отрицательной педагогики», подчеркивая, что философ «грешит отсутствием упования», разочарованием в возможности повернуть историю на Божьи пути. «Три разговора» были восприняты Федоровым как измена мыслителя самому себе, тому богочеловеческому идеалу, которому служил он в течение всей жизни. Отсюда — резкость и горячность тона заметок о «Трех разговорах»: мыслитель стремится переубедить Соловьева, предостеречь от окончательного скатывания в катастрофизм, вернуть колебавшуюся веру в возможность благого разрешения судеб истории. В его статьях и заметках дан тонкий анализ слабых сторон апокалиптического катастрофизма, рождающего и пессимизм, и отчаяние в спасении, и гедонизм (пресловутое «живи в свое пузо», которым попрекал Достоевский Леонтьева). У Соловьева, считает мыслитель, ослаблен творческий, созидательный смысл «благой вести». Торжествует Антихрист, но нет Христа, «есть отрицательное, есть разрушение, но нет воссоздания» (IV, 72). Более того, усиление темных, разрушительных, сатанинских сил в мире потому и возможно, что бездействуют силы разумные, что человечество не ставит своей задачей овладение силами природы, их регуляцию, просветление и одухотворение материи.

Федоров намного более явно и отчетливо, нежели Соловьев, противопоставлял два пути истории: отрицательный, катастрофический, представленный философом в «Краткой повести...», и созидательный, творческий, богочеловеческий. Содержание этого второго пути — преобразование мира и человека, победа над смертью, воскрешение умерших, и на этом пути торжество антихриста невозможно. По глубокому убеждению мыслителя, именно в духовной ситуации «конца века» (момент написания «Краткой повести»), когда будущее столь неопределенно, а настоящее чревато разрывами, особенно важно ясное и смелое указание на дело Христово, заповеданное человечеству. Эту мысль Федоров выражает в заметке «Кончилась ли всемирная история?», появившейся в журнале «Русский архив» в октябре 1900 г. и посвященной письму «По поводу последних событий». В ней Федоров опровергает безусловные пророчества Соловьева, также исходя из

«последних событий», но только развернувшихся уже после смерти философа. Пораженный успехами восставших боксеров в мае 1900 г., Соловьев в очередной раз изрек пророчество о последней битве Востока и Запада и неминуемом конце истории, — прошло всего несколько месяцев, и эти пророчества стерлись и потускнели, опровергнутые самой историей: восстание было страшно и жестоко подавлено, а германские карательные войска, отправку которых в Китай так приветствовал Соловьев, хотя и отличились кровавыми и бессмысленными расправами, но отнюдь не снискали себе славы новых крестоносцев.

Предостерегая от гипноза «конца истории», Федоров призывал «верить в то, что конец всемирной истории еще не настал, что смертный приговор над человечеством еще не произнесен бесповоротно и безусловно» (IV, 76), призывал видеть иной, ободряющий смысл в том факте, что вся земля ныне освоена и стала известною. Включение всей земли в область «всемирной истории» облегчает задачу собирания, объединения во всеобщем деле: будущее покажет, сумеет ли человечество использовать отпущенный ему шанс, — но отнимать у него такую возможность, пророчествуя о близком конце, никто из нас не имеет права, коль скоро Сам Господь откладывает суд Свой.

Это завещание Федорова вскоре во весь голос зазвучало для русских религиозных мыслителей XX в., искавших путей творческого оправдания истории в полном смысле слова «несмотря на»: несмотря на сотрясавшие мир нестроения — мировая война, революции, торжество фашизма в Италии и Германии и сталинизма в России. Их «осанна», как и «осанна» Достоевского в полном смысле слова прошла «через большое горнило сомнений». И тем не менее эта осанна звучала — звучала несмотря ни на что...

Взыскующие Града ***(русское религиозно-философское возрождение XX века)***

Центральной проблемой религиозно-философских исканий начала XX в., краеугольным камнем поворота «от марксизма к идеализму», который совершала в лице Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова, П.Б.Струве, С.Л.Франка и др. русская мысль, была не столько проблема теодицеи, сколько проблема антроподицеи. Все вращалось вокруг оправдания истории, смысла человеческого творчества, и именно оправдание человека становилось затем одной из основ самой теодицеи. На Петербургских религиозно-философских собраниях 1901–1903 гг., в Религиозно-философском обществе памяти Вл.Соловьева, на страницах журналов («Новый путь», «Вопросы жизни») и сборников («Проблемы идеализма», 1902; «Вопросы религии». Вып. 1. 1906; Вып. 2. 1908;

«Веги», 1909), в работах С.Н.Булгакова («Философия хозяйства», 1912), Н.А.Бердяева («Смысл творчества», 1916), Е.Н.Трубецкого («Смысл жизни», 1918), В.Ф.Эрна («Борьба за логос», 1911) обсуждались вопросы о назначении христианства и Церкви в мире, о содержании и смысле исторического процесса (имеет ли он благу, высшую цель, ведет ли к абсолюту, или всякое начинание и дело в нем относительно, обречено на провал), о путях и формах христианского строительства в истории.

В решении этих вопросов русские религиозные мыслители сознавали себя прямыми наследниками Достоевского, Федорова, Соловьева. В этом они сами признавались не раз. Н.А.Бердяев называл Достоевского «величайшим русским метафизиком»¹, реформатором философской мысли, открывшим ей новые горизонты, подчеркивая, что «теория познания, этика, онтология — вся философия конструируется совсем по-иному для того, кто примет “посвящение от Достоевского»². А.К.Горский так определил значение писателя в судьбах русской религиозной культуры: «Уже стал неоспоримой истиной тот факт, что Достоевский весь воплотился в современности, что он стал вдохновением и отправной точкой почти для всех наших писателей, поэтов, философов, что современное религиозное сознание все целиком вышло из Достоевского, что творчество нынешнего времени буквально живет им, лишь видоизменяя и преображая его мысли, его откровения»³. Буквально те же слова русские религиозные философы говорили о Федорове и Соловьеве. Соловьев для многих из них был непререкаемым духовным авторитетом, «русским Платоном», стремившимся вернуть метафизику на религиозную почву, построить монументальное здание христианской философии, в которой истины веры и истины науки не только не противоречили бы друг другу, но взаимообогащали бы друг друга, устремляя человека путями правды. А Федоров, которого в первые десятилетия века русская мысль в полном смысле слова *открыла* (благодаря книге о нем В.А.Кожевникова и двухтомному изданию «Философии общего дела», выпущенному в свет в 1907–1913 гг.), стал опорой стремлениям религиозных мыслителей к оправданию человека и человеческого творчества, к утверждению христианства как религии дела.

Достоевский, Федоров, Соловьев в той или иной степени оказались предтечами «нового религиозного сознания», задачи которого Н.А.Бердяев определял так: «Вся наша надежда на религиозное возрождение,

¹ Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 9.

² Шестов Л. Преодоление самоочевидностей (К 100-летию со дня рождения Достоевского) // Шестов Л. Сочинения: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 91.

³ Горностаев А.К. [А.К.Горский]. Рай на земле. С. 21.

на возвращение к нам сознания смысла вещей, основана на том, что религия обратится к земной судьбе человечества, осмыслит и освятит великую культуру, обратит нас к творческому созиданию будущей праведной общественности. Новое, более полное религиозное сознание тесно связано со *смыслом всемирной истории*»¹. Вступившие на арену культуры Н.А.Бердяев, Е.Н.Трубецкой, С.Н.Булгаков, В.Ф.Эрн, П.А.Флоренский — будут стремиться исчерпывающе раскрыть этот смысл. Каждый из них предложит свой вариант христианской историософии, но общая платформа будет одна: в ее основу ляжет мысль об истории как пространстве соприкосновения, взаимодействия, благого сотрудничества Божества и сотворенного им человечества.

Перечисленные мыслители окажутся едины в оценке прогрессистских концепций истории, включая сюда и французский утопический социализм, и марксизм в его классически-немецком и русском вариантах. И критику идеи линейного прогресса поведут на основании тех начал, которые еще в XIX веке были выработаны тремя великими современниками.

В статье «Основные проблемы теории прогресса», вошедшей в тот самый сборник «Проблемы идеализма» (М., 1902), который обозначил переход русской мысли к христианской трактовке основных философских проблем, Булгаков указывает на безнравственность «эвдемонистического идеала прогресса», по которому «страдания одних поколений представляются мостом к счастью для других; одни поколения должны почему-то страдать, чтобы другие были счастливы, должны своими страданиями “унавозить будущую гармонию”, по выражению Ивана Карамазова»². Бунт Ивана против такого расклада вещей, по мысли Булгакова, не просто нравственно, но и религиозно оправдан. «Мир, который был бы устроен подобным образом и на подобных началах, не стоил бы того, чтобы в нем жить уважающему себя человеку. Ему остается “почтительнейше возвратить билет”»³.

В работе «Новое религиозное сознание и общественность» (СПб., 1907), разбирая социалистическое учение о земном рае, Бердяев подчеркивает ту же невозможность для всякого мало-мальски нравственного существа смириться с тем, что будущий рай будет основан на костях миллионов ушедших в смерть наших отцов, дедов, прадедов, на гекатомбе жертв «исторического прогресса». Такой прогресс неизменно сопряжен с непризнанием ценности человеческой личности, ее

¹ Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907. С. XLIV.

² Булгаков С.Н. Сочинения. Т. 2. С. 69.

³ Там же. С. 70. Та же трактовка бунта Ивана, в основе которого — вопрос о цене прогресса, дана в лекции-статье Булгакова «Иван Карамазов <...> как философский тип» (Там же. С. 38).

уникальности и абсолютности: «перспектива плохой бесконечности прогресса, отрицая все самоценное в жизни, роковым образом ведет к обоготворению впереди какой-то земной точки. К чудовищному земному богу, вырастающему на груди человеческих трупов, на развалинах вечных ценностей, ведет тот дух, который отрицает абсолютное значение личности и связь ее с абсолютным источником бытия, который плохую бесконечность будущего предпочитает хорошей бесконечности вечности»¹. Подхватывая мысль Бердяева, П.И.Новгородцев, философ, правовед, глава московской школы права, в книге «Об общественном идеале», печатавшейся с 1913 г. в журнале «Вопросы философии и психологии», а в 1917-м вышедшей отдельным изданием, пишет о том, что какой бы светлой и сияющей ни была будущая эпоха всеобщего благоденствия, «она не может явиться искуплением предшествующих тревог и страданий»². «Позитивные теории прогресса», по мысли Новгородцева, не выдерживают религиозно-нравственной проверки на прочность, трещат по швам под натиском тех неизбежных *вопросов*, которые поднимаются из «сердца чистого», незамутненного высокопарной риторикой апологетов-прогрессистов.

Близкая логика мысли — в полемике В.Ф.Эрна с социологом и экономистом, крупнейшим теоретиком русского «легального марксизма» М.И.Туган-Барановским. Против утопической картины светлого будущего, которое ожидает человечество в эру социализма, эту новую эпоху Возрождения, когда «исчезнет грубая физическая власть человека над человеком», «умственная культура станет всеобщим достоянием»³, будет процветать науки и искусства и настанет рай на земле, он выдвигает один-единственный, но убийственный факт — факт человеческой смертности. Перед лицом трагедии смерти (не *возвышенного* романтического ухода в «туманно-розовую даль», а вполне натуралистического и *низкого* разложения тела, Божественного сосуда души и духа, становящегося «добычей могильных червей»⁴), перед фатальной угрозой «поглощения бытия небытием»⁵, вера в прогресс видится безответственной, легковесной — и в этой легковесности жестокой — иллюзией. «Земля будет садом. Люди будут жить в изобилии. А что же будет со смертью? Что, исчезнет она в этом саду, прекратит свое действие среди изобилия? Все знают, что нет. Смерть по-прежнему останется в силе. И на фоне достигнутых

¹ Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 77.

² Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 64.

³ Туган-Барановский М.И. Очерки истории политической экономии и социализма. СПб., 1907. С. 98.

⁴ Эрн В.Ф. Социализм и проблема свободы // Эрн В.Ф. Борьба за Логос. С. 192.

⁵ Там же. С. 176.

результатов, на фоне довольства и отсутствия беспокойства за завтрашний день, только ярче, только безжалостнее подчеркнется вся бессмысленность, вся нелепость, вся ненужность и весь ужас смерти. <...> И что же сможет сделать человечество, живущее в саду, против смерти? *Ничего*»¹. И как же тогда жить, если «я, на котором лежит призвание утвердить в нашем мире необходимости — царство свободы, по истечении нескольких лет против всякого моего желания выкидываюсь за шиворот из этого мира явлений»²?

Вспомним, как герой главки «Приговор» в «Дневнике писателя» 1876 г. говорит о бессмыслице всяких усилий человека в истории перед лицом грядущей мировой катастрофы: «Но ведь планета наша невечна, и человечеству такой же срок, как и мне» (23; 147). Герой Достоевского не способен утешиться той наивной, иллюзорной верой, которой десятилетиями успокаивали себя адепты теории прогресса: «Ну, пусть бы я умер, а только человечество оставалось бы вместо меня вечно, тогда, может быть, я все же был бы утешен» (23; 147). Подобную утопическую, прекраснодушную веру развенчивал и Николай Федоров. Неоднократно призывал он сознать, «на каком непрочном основании держится существование всего человечества. Ничтожная тля, жучок, муха» (I, 251), столкновение земли с метеором или астероидом могут положить конец не просто цивилизации — жизни. И религиозные мыслители XX в., апеллируя то к писателю, то к философу, будут обнаруживать тщетность упований на бессмертие человечества в бытии, вверженном во власть «смерти и временности» (Бердяев). Человечество, состоящее из смертных единиц, не может обладать качеством вечности, и (цитирую Булгакова) «если жизнь каждого человека, отдельно взятая, является бессмыслицей, абсолютной случайностью, то так же бессмысленны и судьбы человечества»³.

Но, критикуя позитивистские концепции, не принимая одномерный, линейный прогресс, не признающий никакого высшего измерения бытия, философы Бердяев и Булгаков, Горский и Сетницкий, Федотов и В.Ильин, богословы Карташев и Тернавцев не менее жестко восставали против идеи краха и неудачи истории. Как бы на новом витке продолжили они спор Достоевского с Леонтьевым и Федорова с поздним Соловьевым, расширяя этот спор до полемики с той традицией историсофского пессимизма, которая была сильна внутри самой христианской мысли. Они упрекали историческую церковь за отсутствие в ней «религиозно-социального идеала», за то, что она обе-

¹ Эрн В.Ф. Социализм и проблема свободы // Эрн В.Ф. Борьба за Логос. С. 190–191.

² Там же. С. 196.

³ Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Булгаков С.Н. Сочинения. Т. 2. С. 64.

щает рай лишь за гробом, «оставляя земную сторону жизни, весь круг общественных отношений пустым, без воплощения истины»¹. И выстраивали «новое религиозное сознание» как сознание христиан, создавших свою ответственность за судьбы истории, усиливающихся повернуть ее с путей неправды на Божьи пути.

Защищая идеал деятельного, всеспасающего христианства, Бердяев так высказывался против ферапонтовского аскетизма, презирающего не только соблазны мира, но и этот мир как таковой, непримиримого не только к несовершенству бытия, но и к самому бытию: «Аскетизм есть особая религиозная метафизика, враждебная жизни, влюбленная в смерть, путь отрицательный избравшая, от пути положительного отвернувшаяся. Аскетизм — продукт болезненного дуализма: разрыва между небом и землей, духом и плотью, трансцендентным и имманентным, вечностью и временем, загробной жизнью и жизнью здешней. <...> Аскетическое сознание пытается смерть победить смертью же, трагизм жизни — усилением трагизма, преобразить землю окончательным ее отрицанием, освободить плоть окончательным ее умерщвлением. Аскетизм, столь могущественный в историческом христианстве, подражает не воплощению Бога-Слова и не воскресению Его, спасающему мир, а исключительно смерти Христа, распятию. В сущности, для мрачного аскетизма Христос — менее всего Спаситель, менее всего Победитель смерти, а скорее Учитель умирания»². Между тем перед человеком, жаждущим веры деятельной и животворящей, встает неотменимый и неотложный вопрос: «как *жить религиозно*, а не только религиозно умирать, как сливаться религиозно с землей, а не отрывать от нее небо»³. Ибо Христос — не учитель смерти, а Воплощенная жизнь, «торжество жизни над смертью», «и мы должны победить смерть жизнью, воплощаться и воплощать Смысл, Логос в себе и во вселенной, должны завоевывать себе и всей вселенной воскресенье»⁴.

В работах Бердяева настойчиво звучала мысль о вине христианства в том, что спустя двадцать столетий после спасительного явления в мир Бога-Слова этот мир так и не исполнил завета Спасителя, так и не опознал великой задачи, данной ему Господом при сотворении (заповедь «обладания землей»), задачи, исполнение которой сделал возможным Христос, восстановивший царственное положение человека в творении, утраченное им в катастрофе грехопадения. Церковь, при-

¹ Тернавцев В.А. Русская церковь перед великою задачей // Записки Санкт-Петербургских религиозно-философских собраний. СПб., 1906. С. 8.

² Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. С. XXIX.

³ Там же. С. XLV.

⁴ Там же. С. XXX.

званная распространить Божеский, благодатный закон, которым она живет, на все бытие, ограничивается «спасением отдельных душ», «но не интересуется творчеством жизни, преобразованием жизни общественной и космической»¹. В результате история идет своими, зверски и злыми путями. Торжествует секулярная, безбожная цивилизация. «На пустом месте, которое оставлено в мире христианством»², антихрист начинает возводить свою вавилонскую башню, а христианство, самоустранившееся от истории, ушедшее в пустыни и монастыри, фатально и безнадежно проигрывает битву с «князем века сего».

Булгаков не менее резко, чем Бердяев выступал против «средневеково-монашеского христианства, которое отрицает всякие земные задачи и учит смотреть поверх земли, богоотверженной и греховой»³. Такое христианство гордынно попирает историю, не признает за ней никакой сколько-нибудь значимой ценности, оно подчеркнуто обращено к запредельному, отрезая миру всякую надежду на возможность реабилитировать себя в служении сверхприродному, Божественному идеалу. Резкое отрицание истории оборачивается, по мысли Булгакова, отрицанием человечества: оно уже не мыслится как целокупный, единый род, в котором все пронизано сердечной связью родства, а распадается на мириады самостийных, друг от друга независимых личностей, каждая из которых озабочена собственным самоспасением и меньше всего думает об участии своих ближних соседей. Но «отрицая целокупное человечество, неизбежно приходится отрицать и самое Богочеловечество»⁴, т.е. то высшее, должное состояние рода людского, к которому и призван он восходить через историю; отрицание же Богочеловечества равно отрицанию Христа и христианства⁵, отрицанию подвига Богочеловека, суть которого Василий Великий передал в одной, поистине богодухновенной фразе: «Бог воочеловечился, чтобы мы обожились».

В противоположность адептам идеи краха истории, для которых между христианством и миром — непреодолимая, бездонная пропасть, сторонники идеи истории как «работы спасения» требовали преодоления дуализма сакрального и светского, Церкви и культуры, внесения христианства во все сферы дела и творчества человека. Жест старца Зосимы, направляющего Алешу Карамазова из монастыря в

¹ Бердяев Н.А. Спасение и творчество // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 347.

² Там же. С. 348.

³ Булгаков С.Н. Неотложная задача (О союзе христианской политики) // Булгаков С.Н. Христианский социализм. Новосибирск, 1991. С. 40.

⁴ Там же. С. 31.

⁵ Там же.

мир, наполнялся для них поистине символическим смыслом. «Современное христианское общество, — писал Булгаков, — <...> ограничивает церковную жизнь лишь одним храмом и молитвой, оставляя вне церковной ограды культуру и общественность. В этом религиозном дуализме заключается болезнь современного человечества, источник бессилия церкви и омертвения культуры. Введение *всей* жизни человечества в сферу жизни церковной, которое обещано нам под новым небом и на новой земле, устроение ее сообразно высшему идеалу, открывшемуся нам во Христе, таков идеал, а вместе и норма, данные нам в христианстве и раскрывающиеся в историческом развитии как высший синтез истории, ее предел»¹. Провозглашая этот тезис, Булгаков прямо опирался на Достоевского, религиозное значение которого, по мысли философа, как раз заключалось в том, что он был пророком всецелого охристовления жизни, подлинной Вселенской Церкви, расширяющейся на весь мир.

«Церковь неизбежно обращается к жизни общества и мира, неизбежно должна участвовать в строительстве жизни», — последовательно отстаивает тот же тезис Бердяев. Необходимо «пробуждение творческой активности самого христианского народа, активности человеческой, к строительству христианского общества». Вне церковной ограды не должно остаться ничто в этом мире. «Вся жизнь может быть понята как жизнь церковная»². Того же внесения христианства в жизнь, озарения культуры и искусства, воспитания и образования, фундаментальной и прикладной науки высшим христианским идеалом, «творческого раскрытия даров Святого Духа» в ткани земного бытия³, будут требовать Флоренский, Горский, Сетницкий, Зеньковский, Федотов, Иван Ильин. Последний в работе «Основы христианской культуры» посвятит отдельную главку должному отношению христианства к миру — «приятию мира», созданного Творцом, искупленного Христом и ждущего преображающе-любовного отношения человека. Подобно Бердяеву, Ильин утверждает: «массовый духовный кризис» XX века напрямую связан с тем, «что христианство доселе не побороло в себе <...> *мироотречного* уклона, который учит покаянно уходить от мира и из мира, но не учит ответственно входить в мир и радостно творить в нем во славу Божию»⁴. Между тем Гос-

¹ Булгаков С.Н. Очерк о Ф.М.Достоевском. Чрез четверть века (1881–1906) // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 191.

² Бердяев Н.А. Спасение и творчество // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 347.

³ Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Одинокий художник. М., 1993. С. 298.

⁴ Там же. С. 316.

подъ требует от человека ответственного и сознательного отношения к бытию, которое Он когда-то вверил ему в лице праотца Адама. «Наука, искусство, государство и хозяйство, — подчеркивает Ильин, — суть как бы те духовные руки, которыми человечество берет мир». И задача христианства не в том, чтобы изуверски отсечь эти руки», даже если они, будучи предоставлены на свою злую волю, умножают грех и неправду, а в том, чтобы обратить их на доброе, «пронизать их труд изнутри живым духом, воспринятым от Христа»¹.

Как разнонаправлены были в двух историософских концепциях, боровшихся в русской мысли на протяжении более чем полувека, типы должного отношения к миру, так же противоположны были и эталоны, образцы развития социума, которые в них выдвигались. Коль скоро земная жизнь и история стоят под знаком падения и катастрофы, коль скоро все в них относительно, ибо обречено огню, то и предлагаемые «рецепты» исторического развития всецело замыкаются рамками сущего, приравниваются к естественному течению жизни. Такова леонтьевская концепция трехмоментного развития цивилизаций и культур (период первоначальной простоты, цветущей сложности, вторичного упрощения, смещения, распада), уподобляющая их жизни растения: родиться, взрасти, плодоносить и умереть, распавшись на случайные, разрозненные, не имеющие более смысла элементы. Что касается сторонников идеи истории как «работы спасения», то они полагали образцы развития не в сфере несовершенного сущего, природного порядка вещей, но в области сверхприродной, выдвигая проективным образцом совершенных межчеловеческих отношений идеал соборности, преодолевающий и односторонность индивидуализма, что попирает целое ради единичного «я», и односторонность родовой установки, изъяны коллективизма, где это «я», напротив, приносится в жертву целому. В соборном целом личность не обособляется, но и не сливается с ним до неразличимости, она пребывает в родственном, питаемом любовью единстве со всеми, в труде братского всеслужения и в этом всеслужении наиболее полно раскрывает себя.

Как мы помним, Федоров и говорил, и писал, что в своей полноте и завершенности этот высший, идеальный тип взаимодействия явлен в Божественном Троиединстве — «единстве без слияния, различии без розни» (I, 96). Мыслитель указывал на преп. Сергия Радонежского, учившего своих духовных чад «взиранием на Святую Троицу побеждать страх пред ненавистной раздельностью мира» (I, 64) и стремиться устроить свою жизнь по этому Божественному образцу. Русская

¹ Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Одинокий хужожник. С. 322.

религиозно-философская мысль XX вв. горячо восприняла эти «благодатные заветы преподобного Сергия русскому богословствованию», как выразился Булгаков в одноименной статье, помещенной в 1926 г. в журнале «Путь»¹. О соборности как идеале межчеловеческого устройства писали и Бердяев, и Булгаков, и Флоренский, и Франк, и Лосский, и Карсавин, и Федотов, и Степун² (перечень далеко не исчерпан). С высоты этого идеала рассматривали прежние схемы общественного устройства, противопоставляя высший соборный тип связи личностей и нищезанскому индивидуализму, и марксистскому коллективизму, на нем воздвигали собственные социальные построения, нередко прямо апеллируя при этом к именам Федорова, Достоевского, Соловьева и предшествовавшего им на этом поприще А.С.Хомякова, разработавшего целостное учение о соборном начале Церкви.

Бердяев в работе «Новое религиозное сознание и общественность», парафразируя позицию старца Зосимы и отца Паисия в споре о церкви и церковном суде, связывает создание подлинно христианского социума с «перерождением государства в церковь, переходом от общественного насилия и принуждения к общественной свободе и любви»³. Подобно героям «Братьев Карамазовых» он ставит церковное на чало выше начала гражданского, подчеркивая, что «высшим и последним судилищем гражданского права, источником объективной его правды, отличной от всякого субъективного произвола» может быть только «право церковное, право богочеловеческой соборности»⁴. В свою очередь Булгаков в очерке о Достоевском, написанном в качестве предисловия к шестому полному собранию его сочинений, объявляет писателя родоначальником идеи христианской общественности и цитирует знаменитую формулу писателя о «русском социализме» как «всесветном единении во имя Христова»⁵. Именно эту формулу философ кладет в основу своей концепции «христианского социализма», которую активно развивает в 1900-е гг. «Социализм Богочеловечества», основанный на соборном принципе, он противопоставляет Марксову атеистическому социализму, «социализму человекобожества»⁶. Если первый служит идее Небесного Иерусалима, ста-

¹ Булгаков С.Н. Благодатные заветы преп. Сергия русскому богословствованию // Путь. 1926. № 5. С. 3.

² См. следующую подглавку.

³ Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 65.

⁴ Там же. С. 96.

⁵ Булгаков С.Н. Очерк о Ф.М.Достоевском. Чрез четверть века (1881–1906) // Булгаков С.Н. Тихие думы. С. 199.

⁶ Булгаков С.Н. Неотложная задача (О союзе христианской политики) // Булгаков С.Н. Христианский социализм. С. 44.

вит своей задачей «исполнение заветов Христа» на земле, то второй «служит средством навсегда отгородиться от Бога, устроить жизнь так, чтобы совсем не было и потребности в религии»¹.

«Рядом с языческой общественностью и односторонней правдой его должна, — подчеркивает Булгаков, — засиять всесторонняя правда вселенского, всечеловеческого христианства», правда «христианской общественности»². Внести свет в те области исторического деяния человека, которые искони оставались за пределами церковной ограды, прежде всего в сферу политики — вот какой задачей захвачен философ, духовно наследующий Достоевскому, который последовательно ставил вопрос о христианизации и внутригосударственных, и межгосударственных отношений и связей: задачей государственного и народного дела полагал создание совершенного христианского общества, преодоление той раздробленности и разорванности личностей, что составляет, по убеждению писателя, главную болезнь неустойчивого и переходного этапа цивилизации, и в противовес эгоистическому и утилитарному принципу в отношениях государства к государству выдвигал идею *христианской политики*. По Достоевскому, разрыв между *абсолютным* нравственным требованием к личности и *относительным* — к государственному и общественному целому, характерный для сторонников идеи краха и неудачи истории, должен быть преодолен: «Надо, чтобы и в политических организациях была признаваема та же правда, та самая Христова правда, что и для каждого верующего» (25; 49). Христианская политика держится заповедью любви, братства, самопожертвования, всеслужения. И будучи построена на принципах новозаветной нравственности, становится одним из средств религиозизации истории, ее восходящего, преобразующего движения.

В.С.Соловьев, последовательный защитник и проповедник идеи христианской политики, автор и самого термина³, в статье «Влади-

¹ Булгаков С.Н. Неотложная задача (О союзе христианской политики) // Булгаков С.Н. Христианский социализм. С. 44.

² Там же. С. 47.

³ Уже в ранний период творчества, отмеченный влиянием со стороны Достоевского (статья «Три силы», 1877), Соловьев не раз поднимает вопрос о том, как должны быть обустроены различные сферы социально-исторической жизни наций, каким следует быть обществу, государству, церкви, как, наконец, должны строиться внешнеполитические отношения, чтобы деятельно способствовать возрастанию человечества («в духе и истине»), содействовать расширению всеединства. Новый толчок этим размышлениям в 1881–1882 гг. дает знакомство с идеями Федорова, с его концепцией устройства человеческого общества «по типу Троицы», подробно развитой в тексте ответа Достоевскому, а также личные беседы с мыслителем. Во второй части «Религиоз-

мир Святой и христианское государство» так определял сущность подлинно христианской державы, в которой не должно быть разрыва между личной и общественной нравственностью: «Христианское Государство есть Государство, вносящее, по мере средств своих, религиозное и нравственное начало христианства во все отношения общественной жизни. Оно есть главное орудие, при помощи которого христианская религия должна осуществить свое социальное дело»¹. А Федоров, бывший, наряду с Достоевским, предшественником Соловьева в разработке этой идеи, последовательно выступавший против оправдания государственного эгоизма, полемизировавший на этот счет с Н.Я.Данилевским², писал: «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). Перекликаясь со славянофилами, Тютчевым, Достоевским, видевшими в России ту страну, которая несет в себе идею единства не «железом и кровью», а любовью евангельской, он называл ее «умиротворительницей» Востока и Запада и напоминал о том, что в старину мирные договоры между христианскими государствами начинались знаменательной формулой «во имя Троицы нераздельной». «Понятие о Боге Троицином в смысле заповеди», образца «единодушия и согласия» никогда не исчезало в роде людском, равно как и сознание греха розни: недаром, употребляя имя Троицы в союзных соглашениях, государи «воздерживались от употребления этого Святейшего Имени при объявлении войны и при совершении актов юридического и экономического свойства» (I, 88).

Идею христианской политики, выраженную у Достоевского, Федорова, Соловьева, и подхватывает Булгаков, напрямую связывая ее с концепцией христианской общности. «Выполнение заповеди Христовой, осуществление требований любви» — вот что становится

ных основ жизни» и в «Трех речах в память Достоевского» Соловьев формулирует идею христианской политики, которая, будучи параллельно заявлена в работе «Великий спор и христианская политика» (1883), станет стержневой идеей теократического периода творчества философа.

¹ Соловьев В.С. Владимир Святой и христианское государство // Соловьев В.С. Сочинения-1989. Т. 2. С. 260.

² См. об этом: Семенова С.Г. Философ будущего века: Николай Федоров. С. 297–304. Характерно, что с Данилевским, с его утверждением: «Око за око, зуб за зуб, строгое право, бентамовский принцип утилитарности, то есть здраво понятой пользы, — вот закон внешней политики, закон отношений государства к государству. Тут нет места закону любви и самопожертвования» (Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 34) полемизировали в разное время и по разным поводам все трое мыслителей: и Достоевский, и Федоров, и Соловьев.

задачей подлинно христианского социума. Но главное — идея христианской политики утверждается у Булгакова неотъемлемой составляющей концепции истории как «работы спасения», частью мировоззрения тех, кто «в земной жизни человечества, в историческом процессе» видит «процесс богочеловеческий, устройство тела Христового»¹. Напротив, объявление сферы политики сферой этически грязной, в которой допустимы «всякие средства», видится философу характерной чертой «индивидуалистического», «средневеково-монашеского христианства», учащего «смотреть поверх земли, богоотверженной и греховной», отрицающего «всякие общественные задачи и деятельность, направленную для их разрешения»².

Провозглашая соборность совершенной, Божеской формой связи людей, русские религиозные мыслители видели в земной соборности, исцеляющей общество от недуга вражды, самости, обособления, ключевую ступень восхождения к той высшей, небесной соборности, которая в перспективе времен должна воцариться не только на земле, но и во всем мироздании, преображенном в Царствие Божие. Принцип неслиянно-нераздельного, братски-любовного, целостного бытия, явленный в образе Троицы, в финале времен распространяется и на межчеловеческие отношения, и на природу, в которой ныне царит принцип взаимного вытеснения и розни особей. Н.О.Лосский, следуя в своей интуиции Соловьеву и Федорову, указывает, что сама *физика* тварных существ, с их непроницаемой друг для друга телесной границей, должна быть изменена. Ибо непроницаемость материального мира есть одно из последствий метафизической катастрофы грехопадения, одно из проявлений универсального закона эгоизма, «следствие *отпадения от Бога* и от царства совершенной любви»³. В Царствии Божием, где природа тварного мира исцелена и возвращена ко Творцу, уже нет эгоизма, члены Царствия Божия «не совершают действий *отталкивания* и, следовательно, не обладают непроницаемыми телами; их *преображенные духоносные* тела» обретают ту неслиянность-нераздельность, которая предвечно связует Божественных Лиц. «В этом Царстве осуществляется не только совершенное *единодушие*»⁴,

¹ Булгаков С.Н. Неотложная задача (О союзе христианской политики) // Булгаков С.Н. Сочинения. Т. 2. С. 40.

² Там же.

³ Лосский Н.О. Ценность и бытие // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 275.

⁴ Как мы помним, необходимым условием этого единодушия, преодолевающего состояние взаимного отталкивания, непонимания, закрытости душ и сердец друг от друга, которое так ярко, с такой впечатляющей силой изображал Достоевский, Федоров полагал достижение «взаимной прозрачности», когда чужая душа уже не будет «потемками». Русские религиозные мыслители

но и совершенное *общение тел*¹. Как тут не вспомнить уже цитированное ранее прозрение Достоевского, запечатленное в записи от 16 апреля 1864 г.: «Мы будем — лица, не переставая сливаться со всем» (20; 174).

Вслед за Достоевский, Федоровым, Соловьевым сторонники идеи истории как «работы спасения», приходили к особой трактовке Апокалипсиса, закладывая в противовес концепции эсхатологического пессимизма и катастрофизма основы «активно-творческой эсхатологии», как выражался в работе «Смысл истории» (1922) Н.А.Бердяев, «эсхатологии спасения», как определял ее в книге «О конечном идеале» (1932) Н.А.Сетницкий. Если история неуклонно и неумолимо катится под дьявольский, смертный откос, это неостановимое, ускользящее движение к небытию, действительно, может быть прервано лишь мощным и властным вторжением десницы Господней. Иначе происходит тогда, когда вектор истории направляется по восходящей, влекомый возгоревшейся религиозной потребностью «Каяться, себя созидать, Царство Христово созидать» (11; 177). Мир в этом случае не срывается в катастрофу, а преобразуется в процессе истории, становясь Царствием Божиим.

Связь темы истории с темой эсхатологии, вопроса о движении истории — с вопросом о ее конце, точнее о том, какую форму примет этот конец, прослеживается у абсолютного большинства русских религиозных мыслителей. На острие этого вопроса завязываются ожесточенные споры — и между современниками, и между представителями разных философских и жизненных поколений.

В целом ряде книг и статей — от «Смысла истории» до «Русской идеи» (1946) — Бердяев противопоставляет «пассивный, нетворческий эсхатологизм» Леонтьева и позднего Соловьева, отдающий историческую судьбу человечества на откуп «князю века сего», и ту «эсхатологию спасения», «активно-творческое понимание конца мира», которое было свойственно Достоевскому, Федорову, да и самому Соловьеву времен «Чтений о Богочеловечестве» и «Оправдания Добра». Два противоположных варианта исторического движения человечества — ко Христу и от Христа — рождают и два противоположных варианта разрешения его конечных судеб. И если для «пассивной апокалиптики» конец истории не зависит от человеческих усилий, он

ли откликнулись и на эту мысль. Размышляя о «*софийном образе человека*», в котором преодолена закрытость, непрозрачность обособленного индивидуума, С.Н.Булгаков писал: «Личность здесь должна быть прозрачна для другой личности: все во всех и каждый во всех, такова онтология личности» (Булгаков С.Н. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. 1. Париж, 1933. С. 230).

¹ Лосский Н.О. Ценность и бытие // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 276.

всецело в руках Создателя, Который и обрывает жизнь мира, упорствующего в грехе и падении, то для апокалиптики активной и творческой все совершенно иначе. «Фатальное понимание апокалипсиса, — пишет Бердяев, рассматривая вопрос об отношении христианской эсхатологии и идеи прогресса, — глубоко противоречит христианству как религии Богочеловечества. Конечные судьбы человечества зависят от Бога и от человека. Человеческая свобода и человеческое творчество соучаствуют в уготовлении конца, к концу вещей ведет богочеловеческий процесс. Конец истории и мира не только совершается над человеком, но и совершается человеком. Навстречу второму пришествию Христа идет человек в совершаемых им делах, акты его свободного творчества уготовляют Царствие Божие. Христос придет в силе и славе к человечеству, подготовившему Его пришествие. Нельзя мыслить действие Бога по отношению к человечеству и миру как *deus ex machina*. Отношение к концу мира не может быть только ожиданием человека, оно должно быть и активностью человека, его творческим делом»¹.

Ту же неразрывную связь истории и эсхатологии, важность исторического времени для грядущего вхождения мира в вечность, земного пути человечества для свершения судеб вселенной утверждает Булгаков. Богословская трилогия «О Богочеловечестве» (1933–1945) наиболее полно представляет эсхатологическую концепцию мыслителя, в основе которой — созидательный, житнетворческий взгляд на историю. «История, — пишет о. Сергей, — не есть пустой коридор, который надо как-нибудь пройти, чтобы высвободиться из этого мира в потусторонний, она принадлежит к делу Христову в Его воплощении, она есть апокалипсис, стремящийся к эсхатологическому свершению, богочеловеческое дело на земле»². После Воскресения Спасителя история становится подготовкой грядущего преображения твари, восходящим движением рода людского к той конечной метаморфозе, когда фаворское сияние охватит все бытие и небо соединится с землею. В ней должны быть раскрыты все творческие потенции человечества, поистине беспредельные, коль скоро действуют они в потоке Божественной благодати — недаром же и спасительные чудеса совершались Христом «в нераздельном и неслиянном единстве Его божественного и человеческого естеств»³, и действие второго было столь же равно мощно, сколь и действие первого. «Будучи по существу делом Христовым, историческое творчество человека должно раскрыть и проявить всю глубину и силу человечности, явить в нем подобие образа Божия.

¹ Бердяев Н.А. Война и эсхатология // Путь. 1940. № 61. С. 7.

² Прот. Сергей Булгаков. Агнец Божий. С. 464.

³ Там же. С. 362.

Следовательно, все достойное человеческое творчество — “культура”, призвано к преобразению в Царствии Божием, как самооткровение истинной человечности, хотя бы в непосредственной форме своей и было “соблюдаемо огню”. И очеловечение мира, с господством над ним во имя Божие, к чему призван человек по сотворении, относится к проявлению царственного служения человека, по силе его участия в царском служении Христа, как бы далеко не шли устремления человека на этом пути, вплоть даже до человеческого участия во всеобщем воскресении, согласно “проекту” Н.Ф.Федорова»¹.

Ярким примером напряженного спора философов-современников о «последних вещах» может служить полемика К.В.Мочульского и Г.П.Федотова на страницах журнала «Новый Град» во второй половине 1930-х гг. Мочульский выступил тогда со статьей «Кризис означает суд»², в которой представил тот взгляд на историю — как на вечную, ни на миг не прекращающуюся борьбу полярных начал — света и тьмы, добра и зла, который, по его мысли, наиболее свойственен именно христианскому мировоззрению, не обольщающемуся насчет успехов научного и технического прогресса в мире каков он есть. История не ведет к благоденствию, она изначально антиномична, разрешение ее противоречий возможно лишь за пределами исторического времени, лишь после Второго Пришествия, а пока христианам остается только одно: спасая свою душу для «жизни будущего века», послужить своеобразным катализатором окончательного разделения на черное-белое, окончательного «самоопределения добра и зла» и «отделения овец от козлищ», так чтобы, когда настанет час Суда Божия, окончательно стало ясно, кто на этом последнем суде встанет одесную, а кто ошуюю, кто войдет в свет спасения, а кто сгорит в пламени ада.

Такая трактовка истории вызвала ответную статью Федотова «Эсхатология и культура», в которой философ и публицист, один из ведущих сотрудников «Нового Града», решительно выступил против «культуро-отрицающего эсхатологизма», внутренне готового к гибели мира, против призыва «спасай себя, спасется», против равнодушия к историческому и культурному деланию. «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”»³. Между тем, подчеркивает Федотов, «Царство Божие не приходит вне зависимости от человечес-

¹ Прот. Сергей Булгаков. Агнец Божий. С. 465.

² Мочульский К.В. Кризис означает суд // Новый Град. 1935. № 10. С. 66–78.

³ Федотов Г.П. Эсхатология и культура // Новый Град. 1938. № 13. С. 49.

ких 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»¹. Вслед за И.С.Аксаковым и В.С.Соловьевым Федотов указывает на то, что в Евангелии есть особые образы «пришествия Царствия Божия, не катастрофического, а органического порядка. Зерно горчичное, вырастающее в дерево, которое покрывает вселенную. Закваска, квасящая все тесто. Поля, побелевшие для жатвы... Развивая эти образы, — пишет он далее, — 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”. 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, натываются 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 пришел, чтобы судить мир”), но брачный пир, исполнение messiанских обетований древнего Израиля»².

В статье «Кризис означает суд», рисуя картину того, как на метафизических весах истории пытаются перевесить друг друга чаши добра и зла, Мочульский апеллировал к Достоевскому, сформулировавшему «с гениальной силой» «страшную борьбу <...> двух начал»³: «Произошло столкновение двух самых противоположных идей, которые только могли существовать на земле: Человекобог встретил Богочеловека, Аполлон Бельведерский — Христа» (26; 169). Однако, если у Достоевского борьба этих двух начал вела к победе Христа уже внутри истории, когда мир встанет на другую, спасительную дорогу («все будут воистину новые люди, Христовы дети, а прежнее животное будет побеждено» — 26; 164), то сам Мочульский не верил в возможность благого разрешения этой борьбы до последней трубы апокалипсиса: по его убеждению, впереди лишь апостасийный, губитель-

¹ Федотов Г.П. Эсхатология и культура // Новый Град. 1938. № 13. С. 48.

² Там же. С. 53.

³ Мочульский К.В. Кризис означает суд // Новый Град. 1935. № 10. С. 67.

ный путь, на котором «безбожный человек» «пытается устроиться на земле без Бога», воплощая в реальность замысел Великого инквизитора. Федотов же, солидаризируясь с христианской надеждой Достоевского, провидел такую благую возможность. Философ напоминал выдвинутую Федоровым идею условности апокалиптических пророчеств, согласно которой, как неоднократно уже говорилось выше, пророчества об усилении зла в мире к концу времен, о явлении антихриста, о страшном и судном дне с последующим разделением человечества на горстку спасенных и тьму вечно проклятых, подобны пророчеству, изреченному Господом на град Ниневию и снятому после покаяния ее жителей. Человечество, пришедшее «в разум истины», сочувствующее в деле преображения бытия, может уповать на иной, не катастрофический, не судный, а светлый, благодатный конец.

Защитники позиции эсхатологического катастрофизма — именно так в книге «О конечном идеале» обозначит Сетницкий ту точку зрения, согласно которой история не вращается в вечность, а катастрофически обрывается, — объясняли необходимость этого финального акта исторической драмы очевидной для всякого христианского глаза *пропастью*, разделяющей нынешний смертный, исполненный страдания мир и царство Славы Небесного Иерусалима. В статье «Идея катастрофического прогресса» Эрн, критикуя концепцию линейного прогресса, писал: «Из этого нашего нудного, злого, страдающего мира, находящегося в рабстве у Времени и Смерти, дробного, хаотичного, всегда косного и несвободного, — никакие дальнейшие фазы прогресса никуда вывести нас не могут»¹. «Проблема совершенного общественного строя на земле, — ссылаясь на выводы Эрна, подчеркивал Н.В.Устрялов, — объективно неразрешима», и корни этой неразрешимости — в самом качестве земного бытия, антиномичного, раздробленного, движущегося борьбой противоположных начал, в «несовершенстве эмпирической жизни», в «ущербности нашего пространственно-временного мира», который «не терпит органической гармонии всех качеств, не вмещает в себя совершенства»². Сторонники «активно-творческого эсхатологизма» не менее отчетливо сознавали разрыв между сущим и должным, бытием и благобытием. Но в отличие от своих оппонентов, стремившихся преодолеть пропасть между относительным и Абсолютным через *прыжок*, через вселенский «последний взрыв» («погибнет в громах и молниях великого Страшного Суда старый мир, Ангелы вострубят, небеса совьются, как свиток, Время исчезнет, Смерть победится, и из пламени преображе-

¹ Эрн В.Ф. Идея катастрофического прогресса // Эрн В.Ф. Сочинения. С. 217.

² Устрялов Н.В. Проблема прогресса. Харбин, 1931. С. 44.

ния возникнет новая земля под новыми небесами»¹), они наводили *мости* через пропасть, верили в возможность не катастрофического, а эволюционно-преображающего вступления земли и человека в Царствие Божие.

При этом мыслители, стремившиеся к религиозному оправданию истории, отнюдь не были благодушными утопистами. Сознавая силу действующего в мире зла, они признавали значение катастрофического начала в историческом движении человечества. Катастрофы истории — предупреждающие симптомы кризиса ее ложных путей. В круцификсные моменты жизни народов с особенной остротой является сердцу неправда мира каков он есть и обостряется тяга к «мирам иным»; тогда зарождаются великие идеи и мощные духовные движения, являются подвижники и пророки, подобно преп. Сергию, величайшему выразителю христианского духа, вознесшему свою проповедь единства во имя Троицы в глухие годы усобицы и розни, татарщины и унижения русской земли. Но апологеты истории как работы «спасения» иначе относились к последней, эсхатологической катастрофе, отнимающей у всемирной истории всякий созидательный смысл, и призывали к благой активности человечества: существа, созданные по образу и подобию Божию, должны приложить все усилия к тому, чтобы не допустить катастрофического обрыва истории, более того, они должны выправить ее пути, сделав их путями к Истине и Жизни.

Характерно, что требование активности человека в истории выдвигали не только сторонники активного понимания эсхатологии, но и те, кто относился к этому пониманию отнюдь не однозначно. Так, Е.Н.Трубецкой, посвятивший свою книгу «Миросозерцание Вл.С.Соловьева» критическому анализу «романтического утопизма», критиковавший философа, равно как и его современников Федорова и Достоевского, за излишний оптимизм в футурологической сфере², тем не менее последовательно восставал против пассивной, негативистской установки в отношении к историческому процессу. В работе «Смысл жизни» (1918), подчеркивая «положительное значение катастрофического в мире, связь глубочайших откровений с крушением человеческого благополучия»³, он на вопрос: должны ли мы «сложить руки, ждать того Божьего суда над миром, который провозвещается» являющейся в Откровении «картиной всеобщего разрушения»⁴, отвечал твердое «нет»: «Признавая мирской порядок “царством антихриста”»,

¹ Эрн В.Ф. Идея катастрофического прогресса // Эрн В.Ф. Сочинения. С. 218.

² Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С.Соловьева. Т. 1. С. 89–92.

³ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1995. С. 285.

⁴ Там же. С. 287.

мы отдаем его во власть антихриста»; «отказ от борьбы за мир есть недостойная человека, и в особенности христианина, капитуляция перед господствующим в мире злом»¹. Высказываясь, подобно Федорову, Соловьеву, Бердяеву, против «нехристианского, фаталистического понимания конца мира», Трубецкой заявлял: конец мира, сопряженный со вторым пришествием Богочеловека Христа, «не есть простое прекращение мирового процесса, а достижение его цели»² — превращения человечества в Богочеловечество и материи — в Богоматерию. Это не разрушение бытия, а переход его в новое, преображенное 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»³. «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»⁴.

Однако сторонники концепции краха и неудачи истории как раз и не допускают двуединого, а не только Божественного участия в свершении судеб земли и вселенной. Всецелое осуществление идеала, подчеркивает Устрялов в уже цитировавшейся работе «Проблема прогресса», невозможно «вне радикального преобразования, вернее, преображения самой природы человека и значит природы всего эмпирического мира», но эта «божественная задача — выше человеческих сил»⁵. В отрицании богочеловеческого лика мирового процесса и коренится неверие в возможность не катастрофически-срывчатого, а благодатно-преображающего хода истории, постепенного онтологического совершенствования этого мира, медленного и неуклонного возрастания его в меру красоты и гармонии. Защитники противоположной историософской концепции, напротив, настаивают на необходимости соединения Божеского и человеческого усилий в деле исполнения Христовых обетований, их синергии в процессе обожения. «...Боговоплощение и вочеловечение, — пишет, возражая Устрялову, Сетницкий, — есть не что иное, как указание образца, пути и способа, при помощи которого открывается возможность осуществления и воплощения совершенства, которое должно осуществить человечество. А если так, то не прав проф. Устрялов, утверждая, что “не может

¹ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1995. С. 288.

² Там же. С. 292.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Устрялов Н.В. Проблема прогресса. С. 58.

regnum hominis превратиться в Civitas Dei". Христианство, в том его понимании, которое носит название восточного греко-русского исповедания, в своем учении об обожении человечества настойчиво утверждает, что человечество не только может, как это показано ему в определенных планах и образцах, но и должно осуществить воплощение совершенства. И то, что мыслится в термине Civitas Dei, есть не что иное, как деталь и часть того преобразования мира, которое должно быть осуществлено человечеством»¹.

В книге «О конечном идеале», из которой взята приведенная мною цитата, Сетницкий, убежденный сторонник идеи «активной апокалиптики», предлагает свое истолкование Откровения Иоанна Богослова, выстраивая его как целостный опыт «эсхатологии спасения». Текст Откровения, для Сетницкого, есть произведение свыше вдохновенного, религиозно-художественного творчества; в образно-символической форме несет он в себе представление о высшем, божественном благе, о конечной цели, выдвигаемой перед человеческим родом, о путях ее достижения. Эта конечная и высшая цель дана в образе Иерусалима Небесного, «нового неба и новой земли» (21 глава «Откровения»), олицетворяющего обоженную вселенную. Путь к ней ведет через богочеловеческую победу «над стихией, над природной беспорядочностью хаоса», воплощенной в образе «зверя из бездны», через преодоление смерти, преображенное восстание всех когда-либо живших, всецелое одухотворение мира.

В свое время Федоров называл Апокалипсис «всемирно-поучительной притчей», обращенной «не к отдельным людям и не к отдельным даже народам, а ко всему человечеству» (I, 321). Эта притча, как и евангельские притчи Христа о смоковнице, богаче, сказавшем своей душе: «ешь, пей, веселись» (Лк. 12:19), о лукавом рабе, о десяти девах и т.д., относится не к отдаленному будущему, которое должно еще явить всю меру падения, а к *настоящему*, к истории какова она есть, к миру, стоящему на пути небратства и розни. Великий Вавилон, блудница на звере — образы современной цивилизации, живущей языческим *sapre diem*, оставившей природу, «трудиться над которой есть первая обязанность человека по заповеди Божией» (I, 321), забывшей отцов и Бога отцов. «Апокалипсический зверь — это и есть мы сами, и горожане и сельчане. <...> Но снять с себя звериный образ — в этом и заключается наш вопрос, наша задача» (I, 321) — такова суть федоровской трактовки Откровения Иоанна Богослова. Демонстрируя роду людскому всю меру его падения, отступничества, Откровение — автором которого был апостол любви, запечатлевший на страницах четвертого Евангелия молитву о всеобщем единстве по образу Троицы, — призывает к опаматованию, к отвер-

¹ Сетницкий Н.А. О конечном идеале. Харбин, 1932. С. 21.

жению гибельного пути. Федоров обращает внимание на символическую деталь: в храмовой росписи картины из Апокалипсиса традиционно помещались на паперти храма. «Изображение апокалипсиса на *паперти* показывает, что он есть не последнее слово, а самое первое, и это слово означает “покайтесь”, потому-то оно и изображалось на том месте, где стояли кающиеся» (I, 320). Так что шедшие в храм проходили через паперть, росписи которой зывали к покаянию, а затем уже в храме «присоединялись к *деисусу*, т.е. к молению о спасении» (I, 320).

Фаталистическое истолкование апокалипсиса, по убеждению Федорова, упускает из виду, что в нем «под угрозами кроется глубокая надежда на спасение; притча, очевидно, научает нас не унывать, когда отверста и седьмая печать и настала страшная тишина, когда, казалось бы, тотчас же и должен бы был настать конец; но и после этого конец еще не настает, конец еще отложен, и опять являются семь ангелов; не нужно приходить в отчаяние и тогда, когда протрубит и седьмой ангел и когда будет послан серп, чтобы пожать виноград, не сросшийся в одну ветвь, потому что и тогда еще возможно спасение. Но притча научает также не оставаться и в бездействии, ибо в семи ангелах, имущих семь язв последних, кончается гнев Божий» (I, 321).

«Апокалиптическая притча есть изображение судьбы земного Вавилона и небесного Иерусалима» (I, 321), и если о первом, говоря об Апокалипсисе, помнят всегда, то о втором в подавляющем большинстве забывают. Раскрыть ту сторону Апокалипсиса, которая связана с идеей преображения, понять, что последняя книга Нового завета, по выражению Булгакова, «содержит в себе положительное откровение об истории как о свершении и, самое главное, *о пути к нему*»¹, и стремился Сетницкий.

Его рефлексия на темы истории и эсхатологии во многом была стимулирована трактовкой, которую давал этим темам Федоров. Однако и два других современника философа всеобщего дела Достоевский и Соловьев, размышляя над Апокалипсисом, видели в нем не только указание на все большее «оскудение любви и веры», на торжество духа антихристового (как воспринимал Откровение тот же Леонтьев, опирая на него свое видение истории и ее судного, катастрофического финала), но и пророчество о перерождении, обожении мира и человека. Да, у Достоевского можно найти и образ «Великого Вавилона», и образ «блудницы на звере», но он, подобно Федорову, проецирует их на современность, видит в них символы современного — падшего, безбожного мира, цивилизации, отрекшейся от Христова

¹ *Прот. Сергей Булгаков. Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. М., 1991. С. 311.*

дела: «Сообразите, что значит зверь, как не мир, оставивший веру; ум, оставшийся на себя одного, отвергший на основании науки возможность непосредственного сношения с Богом, возможность откровения и чуда появления Бога на земле» (11; 186). Но параллельно писатель выводит альтернативный ряд образов — созидательных, житнетворческих, среди которых центральное место занимал образ «миллениума», «тысячелетнего царства Христова» 20 главы «Откровения»¹, которое становилось у него, как и в апологетике раннего христианства, своего рода мостом между сущим и должным, соединяющим «крайние полюсы бытия — вечное и временное, видимое и невидимое, небесное и земное»². Будучи сопряжено с духо-телесным преображением («не будет жен и мужей»), миллениум у писателя являет новое — обоженное, обновленное — состояние земли и человека. Это вершина истории, в которой пришедшее «в разум истины» человечество творит волю Отца, подготавливая условия уже всецелого, вселенского обновления, что наступит в Иерусалиме Небесном, где воистину, по слову ап. Павла, Бог станет «все во всем» (1 Кор. 15:28).

Образ миллениума витает и над философией Соловьева, связываясь с его идеей «вселенского христианства». Под знаком хилиастических чаяний проходят для него не только 1880-е гг., когда он вынашивает идею соединения церковей и преображения несправедливой языческой государственности в священную христианскую теократию, но и 1890-е. С ними напрямую связан замысел книги «Оправдания добра», где под углом этики преображения рассматривается вся совокупность социальной и культурно-хозяйственной деятельности человека. И даже «Три разговора» завершаются образом тысячелетнего царства Христова, выправляющего историю, поворачивающего мир с путей неправды на Божьи пути.

Экзегеза Апокалипсиса, данная Достоевским, Федоровым, Соловьевым, была продолжена в XX в. С самого начала русский религиозно-философский ренессанс утвердил идею миллениума неотъемлемой составляющей христианской историософии и эсхатологии, напрямую связав ее с теми важнейшими вопросами христианской веры, которые еще ждут своего соборного разрешения: это «вопросы антропологии, о соотношении сил человека и благодати в деле спасения, вопрос космический, о воссоздании всей твари чрез спасение человека»³. Фи-

¹ Подробнее см. главу «Роман “Братья Карамазовы” в свете религиозно-философских идей Н.Ф.Федорова».

² *Свящ Василий Кановский*. Эсхатология св. Иринаея Лионского (хилиазм и гностицизм) // *Вера и разум*. 1912. № 16. С. 448.

³ *Поснов М.Э.* К вопросу об источниках христианского вероучения // *Христианское чтение*. 1906. № 12. С. 799.

лософ и богослов В.А.Тернавцев, деятельный участник Петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903 гг., дал тогда короткую, но содержательно-точную формулу христианского хилиазма: «по слову Спасителя, земля есть место странствий и приготовлений, но не только к небу, а в такой же мере к новой праведной земле. Земля имеет свои религиозные задачи, свои священные ожидания: “на земли мира и в человецех благоволения”»¹.

Тема хилиазма вставала и на заседаниях религиозно-философских обществ — Московского и Петербургского, неоднократно обсуждалась на страницах печати. «Весь современный религиозный кризис, — писал Бердяев в работе «Новое религиозное сознание и общественность», — обращен к хилиастическим верованиям, хочет вместить и истолковать хилиастические надежды»². Двадцатая глава Откровения — пророчество о новой органической эпохе в истории земли и человека. «*Исторический процесс завершится* появлением теократии, тысячелетнего царства Христова на земле» и «в этом *будет* его добрый, праведный, осмысленный результат»³.

Бердяев восходил к теме миллениума... отталкиваясь от утопий земного рая, будь то «муравейник» великого инквизитора, или «лже-религиозная социалистическая соборность». Позднее в книге «Об общественном идеале» П.И.Новгородцев объявит утопической вообще всяческую мечту о возможности благого устройства людей на земле, даже если это окажется не социалистический рай пролетариата, а «царство праведников» двадцатой главы Откровения. Что же касается Бердяева, то он четко различает секулярные мечты о земном рае в мире каков он есть и христианскую идею преобразующейся земли. «Теократия, — подчеркивает философ, — в пределе своем есть отмена порядка природы, отмена всякого человеческого закона и человеческой власти, в ней люди становятся как боги (цель недостижимая и недостижимая в природно-человеческом процессе, указанном искусителем)»⁴. Преображенный человек, по мысли Бердяева, призван установить и новые отношения с природой. Вспомним, что именно этого чаёт старец Зосима, учаций своих чад любви ко всякому созданию Божию, влагающий в них сознание вселенской ответственности человека за бытие; именно об этом пишут, взаимно переключаясь друг с другом, Федоров, говоря о нравственном долге «сынов человеческих» собирать «распавшуюся храмину миров» (I, 298), и Соловьев, указывая на человека как на участника «процесса собирания вселен-

¹ Записки Петербургских религиозно-философских собраний. С. 429.

² Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 224.

³ Там же. С. 77.

⁴ Там же. С. 220.

ной»¹ (нравственный долг существа сознающего — в утверждении «идеального состояния» природы²). И по Бердяеву, «именно от теократии мы ждем благословения труда, истинного преображения природы в освященном труде, *святой матери* жизни»³. Как Достоевский, встретившийся в 1878 г. с идеями Федорова о деятельном соучастии человечества в осуществлении главного христианского чаяния «воскресения мертвых», относил это соучастие к эпохе миллениума, так и Бердяев, приводя пророчество о «воскресении первом», писал: «Новая теократия призвана соборно подготавливать воскресение мира и всего живущего»⁴.

Среди русских религиозных философов XX века особенно напряженно размышлял над хилиастической темой С.Н.Булгаков. Уже в работе «Апокалиптика и социализм» (1910) он говорил о возможности истолкования идеи Царства Божия на земле в духе церковного учения, причисляя к таковым толкователям опять-таки знаменательную триаду — Федорова, Соловьева и Достоевского. Чаение «Царства Божия на земле» оправдывает историю, человечество получает шанс движения *навстречу* Христу, а не от Христа, как в пессимистически-эсхатологическом сценарии того же Леонтьева. Даже в обструганном, секулярном социалистическом хилиазме, реанимирующем «старый иудейский хилиазм, прежнюю веру в земной рай»⁵, проблескивают черты высшей правды, какого-то важного и еще не до конца понятого людьми откровения. Критикуя позднего Соловьева, который в письме в редакцию «Вестника Европы» «По поводу последних событий» решительно отвергал всякую возможность поступательного совершенствования человечества, заявив, что «всемирная история внутренне кончилась», Булгаков задается вопросом: «Не содержится ли в этой посясторонней, земной социалистической эсхатологии и каких-либо новых религиозных возможностей, которых уже не видел тогда Соловьев, раньше столь близкий и доступный эсхатологическим идеям московского философа Н.Ф.Федорова? Последнее слово здесь еще не сказано...»⁶.

Окончательного ответа на этот вопрос мыслитель пока дать не решает, указывая на антиномичность христианской историософии, на то, что борьба «в христианском сознании» «двух концепций, двух

¹ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 1. С. 275.

² Там же. С. 427.

³ Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 222.

⁴ Там же. С. 224.

⁵ Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм // Булгаков С.Н. Сочинения. Т. 2. С. 423.

⁶ Там же. С. 427.

восприятий истории: оптимистически-хилиастической и пессимистически-эсхатологической» отнюдь не предрешена. Однако позднее, в работах 1920–1930-х годов он будет последовательно защищать подлинный хилиазм, имеющий свой исток в христианстве, сопряженный с идеей обожения земли и человека. «Христианство в идее Царствия Божия имеет такой всеобщий, необъятный идеал, который в себе вмещает все благие человеческие цели и достижения. Но оно имеет еще и свое обетование, которое на символическом языке Апокалипсиса обозначается как наступление 1000-летнего царства Христова на земле (Откр. 20). Этот символ, который есть путеводная звезда для истории, односторонним истолкованием давно уже заперт на замок, так что считается чуть ли не особой “ересью” неприятие его господствующего истолкования, которое от него ничего не оставляет. Но это предельное явление Царствия Божия на земле, которое здесь символизировано, не только не может оставаться лишь пассивно воспринимаемым (а идеологически даже и вовсе отвергаемым) пророчеством, но должно становиться активной “утопией”, упованием»¹, — к таким выводам приходит философ в работе «Душа социализма» (1933).

В статье «Святой Грааль» (1930), ставшей одной из определяющих вех движения Булгакова к построению активно-христианской эсхатологии, философ полагает пророчество о тысячелетнем царстве залогом «исполнения нашей человеческой истории», которая получает высший смысл и высшее оправдание: это уже «не поражение, а победа, не пустота неудачи, но полнота общего дела, земного строительства навстречу небесному»². Булгаков подчеркивает, что именно тысячелетнее царство, первое воскресение и воцарение Христа со святыми Своими, есть завершение — и победоносное завершение — борьбы человечества за свою «истинную человечность», которая была открыта ему в Боговоплощении и Христовом спасительном подвиге: «Вся христианская история есть приготовление к встрече Христа Грядущего, и сила и смысл этого приготовления, как и его пределы», раскрываются для нас и в самом историческом процессе, их осознание есть “общее дело” человечества», и «эта мысль составляет основной пафос и мудрость философии Федорова»³, не раз указывавшего на слова Христа: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14:12), видя в них заповедь человечеству об активном соучастии в деле преображения мира в Царствие Божие.

¹ Булгаков С.Н. Душа социализма // Новый Град. 1932. № 3. С. 44–45.

² Булгаков С.Н. Святой Грааль // Булгаков С.Н. Первообраз и образ. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.; СПб., 1999. С. 341.

³ Там же. С. 342.

Образ миллениума появляется и в книге «Агнец Божий», составляющей первую часть трилогии «О Богочеловечестве», и в книге «Апокалипсис Иоанна», где Булгаков объявляет пророчество о тысячелетнем царстве центральным пророчеством апостола, равновеликим пророчеству о Новом Иерусалиме, более того, соединяет эти пророчества воедино, объявляя исполнение первого вехой на пути к исполнению второго, подчеркивая, что время этого века есть время свершений для века будущего¹. А в работе «Православие. Очерки учения православной церкви» тысячелетнее Царство Христово предстает как полнота Церкви, преобразившей изнутри все человеческое общежитие и возглавившей творчество человека в истории². Ставя перед христианством в его восточно-православном изводе образ этой «новой эры христианского творчества жизни», Булгаков завершает свою мысль восклицанием, в свое время вырвавшимся из уст старца Зосимы: «Сие и буди, буди!»³.

Если сторонники идеи истории как «работы спасения» говорили о хилиазме Федорова, Достоевского, Соловьева со знаком «плюс», то их оппоненты, склонявшиеся к пессимистической, катастрофической точке зрения, видели в чаянии «мировой гармонии» слабость и соблазн. Вот что утверждал Г.В.Флоровский в финале статьи «Блаженство страждущей любви», написанной в 1921 г. к 100-летию со дня рождения Достоевского: «Достоевский не смог и не сумел избежать утопического искушения, и постоянно радостное предчувствие грядущего обновления развертывалось у него в картине Царствия Божия *на земле*. Он знал и понимал, что не на земле и не во времени радость человеческая исполнится. Но слишком дороги и близки были для него эти здешние, дольные муки, слишком любил он эту грешную землю. И закрывалась не раз призрачным образом “окончательного разрешения” человеческой тоски та, грядущая “новая земля” под новыми небесами. Он не мог вместить ту тягостную тайну, что после Воскресения Христова Спаситель может *являться*, но не может уже жить и пребывать в еще не изжившем своего искупительного “сорокоуста” мире. Ему хотелось, чтобы этот мир теперь же, сразу вместил бы Христа. Отсюда колебания его творчества, отсюда неудачи и угасания его замыслов»⁴. Еще резче (уже в другой статье) высказывался

¹ Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна. С. 300–307.

² Ср. в книге «Невеста Агнца»: «История мира, которая есть и история Церкви, является строительством Царствия Божия» (Прот. Сергей Булгаков. Невеста Агнца. М., 2005. С. 569).

³ Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви. Киев, 1991. С. 234.

⁴ Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 73.

он о Соловьеве, говоря, что в своей идее Богочеловечества, утверждающей «всесовершенное Царство Божие на земле», в котором будет достигнута полнота человеческой жизни, философ «вполне сходилась с теоретиками безбожного общественного идеала, тоже чаявшими преодоления всех жизненных дисгармоний здесь, а не там, за историческим горизонтом, у Отца светов...»¹. Подобно Новгородцеву, Флоровский ставил на одну мировоззренческую и духовную доску утопии «земного рая» и идею миллениума, связывая их с языческим мирознанием. Он обвинял представителей «нового религиозного сознания», к родоначальникам которого причислял Достоевского и Соловьева, в неразличении духов, подчеркивая изначальный и непреодолимый антиномизм христианства, неизбежную трагичность истории, в которой яростное столкновение зла и добра не находит и не может найти своего разрешения. Что же касается Федорова, то Флоровский не просто отождествил его проект с замыслами теоретиков утопического социализма, но и вообще вывел его за пределы христианства².

Спустя пять лет после статьи о Достоевском Флоровский помещает в созданном Бердяевым религиозно-философском журнале «Путь» статью «Метафизические предпосылки утопизма», посвящая ее памяти Новгородцева. Здесь то же непримиримо-резкое противопоставление неба и земли, Божеского и человеческого, не допускающее никакого их соединения и жизнетворческого, благого союза. «Вне мира пребывает Господь Вседержитель», а потому или «земное мессианское царство» — или Небесный Иерусалим 21 главы «Откровения», или наивные грезы о «праведной земле» — или «вера в Парусию и в Страшный суд»³; третьего, синтезирующего начала нет и не будет.

Флоровский писал эту статью в 1923–1926 гг., в первое пореволюционное десятилетие. Поднятый в начале XX в. вопрос о конечных целях и границах исторического, социального действия обретал в это время особую остроту и актуальность. Половинчатое, секулярное строительство рая в одной отдельно взятой стране для одного отдельно взятого класса, сопровождавшееся кровавой расправой с «не на-

¹ Флоровский Г.В. Человеческая мудрость и Премудрость Божия // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. С. 76.

² «Говорят, Федоров был церковным человеком. Но его мировоззрение “в большинстве своих предположений” не было христианским вовсе и с христианским откровением и опытом резко разногласит» (Флоровский Г.В. Пути русского богословия. С. 327).

³ Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Путь. 1926. № 4. С. 49, 50.

шими», для многих представителей русской мысли автоматические дискредитировало саму идею активности человека в истории. Не случайно в первые послереволюционные годы была дважды (в 1919 и 1921 г.) переиздана книга Новгородцева «Об общественном идеале», по следам которой и шел Флоровский в своей критике хилиастических упований. В своей книге Новгородцев обрушивался на утопии земного рая, и прежде всего на общественный идеал социализма, утверждая, что ведет свою атаку именно с религиозных позиций. Он подчеркивал опасность всякого социального реформаторства для человека *каков он есть*, несовершенного, смертного, наделенного не только энергией созидания и творчества, но и силой злобного разрушения. История, творимая таким человеком, не может вместить в себя абсолюта. Следование утопическим схемам неизбежно приводит к ложной ориентации общественного целого, которое предпочитает жертвовать настоящим ради неведомого «прекрасного далека» и смотрит на личность как на средство.

Большинство русских религиозных философов разделяли критику Новгородцева. Но, солидаризируясь с ним в критике марксизма, те мыслители, которые вслед за Федоровым, Достоевским, Соловьевым, разделяли идею истории как «работы спасения», категорически восставали против вывода, к которому в конечном итоге приходил Новгородцев: вывода об обреченности *всяких* усилий человека в истории, о том, что стремление к идеальному строю на земле утопично *вообще*. Да, оно утопично для *непреображенного* человека на *непреображенной* земле, но оно составляет духовный стержень бытия человека *преображающегося*. В работе «О конечном идеале» (Харбин, 1932) Сетницкий опровергал концепцию Новгородцева, исходя из самой природы идеала. «Идеал по самому смыслу своему есть крайнее, последнее и величайшее задание, к которому стремится человечество»¹, идеал проективен, и в процессе его становления факт воплощения не менее важен, чем стадия словесной формулировки. По мысли философа, дело не в ложности самой мысли об осуществлении идеала в истории, а в несовершенстве тех идеалов, которые доселе выдвигало человечество. Идеалы «земного рая», против которых так ополчился Новгородцев, для Сетницкого суть идеалы *дробные*, они несут в себе мечту о преобразении мира, но всегда в редуцированном, а то и искаженном виде. Существо этого искажения — или в представлении о конечной цели (к примеру — одностороннее материальное благополучие), или в выборе средств (насилие, кровь, вражда — в революционном проекте, техника — в scientистских утопиях). Не дотягивают они до единого и единственного *целостного* идеала, который предпо-

¹ Сетницкий Н.А. О конечном идеале. С. 12.

лагают «полноту счастья и всеобщность спасения». Их утопичность — в их дробности. *Реальной* же целью человечеству, по убеждению Сетницкого, может быть поставлен лишь *абсолютный* идеал — Царствия Божия, одухотворения мира и «восстановления всяческих». Пути же к этому идеалу намечены, по мысли Сетницкого, в «Откровении Иоанна Богослова», которое по-новому должно быть прочитано человечеством, вступающим в третье тысячелетие христианства и вплотную подошедшим к проблеме последнего выбора: с кем оно творит будущую историю — с «князем века сего» или с Христом.

Рассматривая историю под знаком эсхатологической темы, философы начала XX в. стремились реабилитировать и идею прогресса, подчеркивая, что представление о восходящем развитии родилось именно с христианством и что, будучи представлено целостно-религиозно, оно выше и античной идеи золотого века позади, и индуистских «пустоворотов» бытия, тех самых, о которых говорит черт в «Братьях Карамазовых»: «Да ведь теперешняя земля, может, сама-то биллион раз повторялась; ну, отживала, леденела, трескалась, рассыпалась, разлагалась на составные начала, опять вода, яже бе над твердию, потом опять комета, опять солнце, опять из солнца земля — ведь это развитие, может, уже бесконечно раз повторяется, и все в одном и том же виде, до черточки. Скучища неприличнейшая...» (15; 79). Как комментировал этот образ Е.Н.Трубецкой, здесь «сама вселенная представляется как нескончаемая “Сизифова работа”»¹, видится отданной во власть «дурной бесконечности». Более того, если в отношении к мертвой природе пустовороты бытия вызывают в существе сознающем впечатление злой и тоскливой скуки, то стоит нам перейти в область жизни, и особенно жизни сознательной, средоточием которой является человек, и представление бытия как «бессмысленного чередования смертей и рождений», «бессмысленного вращения волчка вокруг своей оси» начинает производить уже не только ощущение скуки, но и «мучительное впечатление *неудачи*»². «Мы имеем здесь, — подчеркивает Трубецкой, — уже не простое *отсутствие цели, а цель недостижимую*, разрушенную иллюзию смысла»³.

Акцентируя христианскую составляющую идеи прогресса, религиозные мыслители, стремившиеся к оправданию истории, рисовали идеал истинного, подлинно христианского прогресса, который не линеен и не замкнут в евклидовом пространстве трех измерений, а связан, как сказал бы Достоевский, «с другими мирами и с вечностью», поднимает бытие и человека на новую ступень, становится залогом их

¹ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. С. 34.

² Там же.

³ Там же.

преображения. Нужно не ограничивать прогресс наличной, смертной реальностью, а увидеть в нем движение мира к царствию Божию¹, «постепенное проникновение Логоса во все элементы мироздания»². Миллениум, новое, преображенное состояние земли и человека, при подобном взгляде становится высшей точкой истории, в нем созревает тот плод, который человек должен принести своему Творцу. «Тысячелетнее царство» понимается уже не просто как царство праведников, а как сама преображенная, облекшаяся в Божью Славу земля, обитель Богочеловечества. Оно мыслится ступенькой к Иерусалиму Небесному, к будущей полноте райской гармонии, вместилищем которой будет все мироздание.

Понимание истории как пути к Новому Иерусалиму, вера в то, что судьбы мира зависят и от человека, что «человек призван активно бороться со смертоносными силами зла и творчески уготовлять наступление Царства Божьего»³, видение будущей благой эпохи истории изменяло представление русских религиозных мыслителей о конце времен. Эсхатологическая тема оказывалась тесно сплетенной с темой всеобщности или невсеобщности спасения, с круцификсной для русского религиозного сознания проблемой ада и адских мук.

Абсолютное большинство русских религиозных мыслителей XX в. стояли за апокатастасис. Идею всеобщности спасения убежденно защищали В.В.Розанов, Н.А.Бердяев, С.Н.Булгаков, Г.П.Федотов, Н.О.Лосский, В.Н.Ильин, А.К.Горский, Н.А.Сетницкий, Д.Л.Андреев и др. В пользу идеи апокатастасиса они выдвигали самые разнообразные аргументы: богословские, философские, религиозно-этические, апеллируя в том числе и к творчеству Федорова, Достоевского и Соловьева.

Так, в мае 1916 г. на заседании Киевского религиозно-философского общества молодой философ, будущий священник А.Е.Жураковский прочел реферат «К вопросу о вечных муках». Спустя год его статья появилась в журнале «Христианская мысль», и открывалась она целым рядом отсылок к Достоевскому. Обращаясь к текстам «великого пятикнижия», Жураковский стремился продемонстрировать, как исконная тяга русского сердца к «спасению всех даже до единого» проявилась в литературе русского реализма. Он цитировал монолог Мармеладова о безграничном милосердии Божиим, обращенном к каждому, пусть самому грешному и пропащему человеку: «Пожалеет

¹ Бердяев Н.А. Война и эсхатология // Путь. 1940. № 61. С. 8.

² Эрн В.Ф. Социализм и проблема свободы // Эрн В.Ф. Борьба за Логос. С. 165.

³ Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 227.

нас Тот, Кто всех пожалел и Кто всех и вся понимал, Он Единый, Он и судия. <...> И всех рассудит и простит, и добрых и злых, и премудрых и смиренных...» (6; 21). Вспоминал предваряющий поэму Ивана Карамазова апокриф «Хождение Богородицы по мукам» с его образом Богоматери, умоляющей Небесного Отца помиловать грешников или позволить ей самой принять за них адские муки. Указывал на слова самого Ивана: «И какая же гармония, если ад: я простить хочу и обнять хочу, я не хочу, чтобы страдали больше» (14; 223)¹, и завершал однозначным выводом: «В душе Достоевского жила затаенная вера во всеобщее прощение, примирение и спасение»². Далее же, развивая и углубляя свой тезис об органичности идеи апокатастасиса на русской почве, Жураковский обращался к творчеству Соловьева и Достоевского, подчеркивая, что первый «во времена юности был склонен к оригенизму», а Федоров утверждал: «Если человечество в целом покается, одумается, забыв вражду, соединится в братской любви по отношению друг к другу и в сыновней по отношению к умершим и возьмется за общее дело, попытку воскресить умерших, то такая попытка не останется тщетной. Ведь сам Спаситель сказал, что верующие в Него сотворят дела большие, чем Он»³.

Идея вечного ада подрывала для русских религиозных мыслителей сами основания христианства, разрушала представление о всеблагости Творца, ставила под сомнение идеал Царствия Божия, обесмысливала бытие и историю. «Бог, сознательно допускающий вечные адские муки, совсем не есть Бог, он скорее походит на дьявола»⁴, — с предельной резкостью высказывался Бердяев. «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*»⁵, — писал Трубецкой.

Столь же нестерпима идея ада была для Лосского, в персоналистической метафизике которого абсолютной ценностью обладает не только венец творения человек, но и вообще «каждое существо — животное, растение, кристалл, молекула, атом и даже электрон» и каждый из них способен в процессе благого развития, «переходя все к новым и новым формам жизни, стать со временем действительной

¹ Жураковский А. К вопросу о вечных муках // Христианская мысль. 1916. № 7. С. 78–79.

² Там же. С. 79.

³ Там же. С. 80

⁴ Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 230.

⁵ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. С. 123.

личностью и подняться до Царствия Божия»¹. «Если понять буквально слова “много званных, но мало избранных” (Лука 14, 24), — подчеркивал Лосский, — если немногие удостоятся Царства Божия, а бесчисленное множество остальных существ обречено на вечные невыносимые страдания в геенне огненной, то мир не заслуживает творения. Мало того, если *хотя бы одно существо* будет до скончания века подвергаться мучениям, худшим, чем самые страшные пытки, то нельзя было бы понять, каким образом всеведущий и всеблагий Бог мог сотворить его. Не могли бы также и мы, а тем более члены Царства Божия признать существование такого мира оправданным»².

Отец Сергей Булгаков прямо называл утвердившееся в богословии «понимание вечности горения и мук» «кощунством в отношении к любви Божией и к Премудрости Его как Творца и Промыслителя»³. Бог, бесконечно любящий своих чад, принявший человеческую плоть и умерший на кресте ради искупления и спасения мира, не может обречь вечной геенне людей, ради которых Он сошел в этот мир, пусть даже кто-то из них оказался невосприимчив и глух к Его новому слову, а подчас и прямо восставал на Него. А Бердяев вслед за Федоровым объявлял идею ада производением человеческой злобы и мстительности, ненавистью, проецированной в вечность: «Создание вечного рая и блаженства по соседству с вечным адом и муками есть одно из самых чудовищных человеческих порождений»⁴.

Вспомним, как в финале «Братьев Карамазовых» Алеша призывает мальчиков, собравшихся у Илюшина камушка, вечно помнить их умершего друга, соединяя усилие своей человеческой памяти с той таинственной и непостижимой вечной памятью Божией, в которой пребывают умершие до светлого дня воскресения. Эта вечная память, напишет впоследствии В.Н.Ильин, — свидетельство безграничного милосердия Божия, неустанного Его попечения о человеке. Бог «Духом Жизни», усилием своей творческой онтологической памяти удерживает над бездной *забвения=небытия* каждого умершего, каким бы страшным грешником ни был он на земле, как бы он низко и ужасно ни пал⁵, оставляя ему надежду на возрождение и спасение.

¹ Лосский Н.О. Бог и мировое зло. Основы теодицеи // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. С 370.

² Там же. С. 378.

³ Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна. С. 204.

⁴ Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 244.

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

Но «последние судьбы конкретного человеческого “я”»¹ зависят не только от Бога. В равной степени за конечную участь умершего отвечают живущие. В этом смысл установления церковной молитвы за умерших. В этом смысл и соборной молитвы в литургическом таинстве, когда «за изнемогшего и как бы безнадежно падшего брата своего имя Божие призывают те, кто составляют таинственный церковный собор, созданный по образу небесного собора Пресвятой Троицы»².

Бесконечная благодать Божия — один из залогов апокатастасиса. Второй, равновеликий залог — всеобъемлющая любовь человеческая. Любовь, которая, подобно спасительной Божьей любви, печется о каждой заблудшей овце. Любовь, которая не может смириться с тем, что во аде останется хоть один непрощенный. Любовь, которая исключает блаженство праведников в раю, коль скоро их отверженные братья будут корчиться в пламени ада. Вспомним, как настоятельно подчеркивал Федоров, что при разделении человечества на горстку спасенных и тьму вечно проклятых праведники будут наказаны адскими муками, а грешники — созерцанием этих мук. Подхватывая его мысль, Бердяев в книге «О назначении человека» утверждает, что вопрос о преодолении ада есть вопрос ответственности праведников за грешников, вопрос о мере и силе их любви, о высоте их собственного нравственного сознания: «Рай невозможен для меня, если близкие мои, родные мне или даже просто люди, с которыми мне пришлось быть вместе в жизни, будут в аду, если в аду будут Бёме, как “еретик”, Ницше, как “антихрист”, Гёте, как “язычник”, и грешный Пушкин. Те католики, которые в своей теологии шага ступить не могут без Аристотеля, готовы со спокойной совестью допустить, что Аристотель, как не христианин, горит в адском огне. Вот это стало для нас невозможным, и эта невозможность есть великий успех нравственного сознания. Уж если я столь многим обязан Аристотелю или Ницше, то я должен разделить их судьбу, взять на себя их муку, должен освободить их из ада. Нравственное сознание началось с Божьего вопроса: “Каин, где брат твой Авель?” Оно кончится другим Божьим вопросом: “Авель, где брат твой Каин?”»³.

Именно этот дух абсолютной, вселенской ответственности за каждого человека, приходящего в мир, объединявший Федорова, Достоевского, Соловьева, свяжет и их наследников в XX веке: и для них учение о вечных муках несовместимо с пониманием христианской

¹ Ильин В.Н. Вечная память как дело Божие и вечное забвение как орудие князя века сего // Вестник РСХД. 1951. № 4. С. 7.

² Там же.

³ Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 237.

любви, которая «на высших ее ступенях не сопровождается отвращением от злых, несовместима с забвением их, но, напротив, сопровождается жалостью ко всей твари, к злым и добрым и даже к демонам»¹.

Связывая проблему апокатастасиса с проблемой зла, Федоров, Соловьев, Достоевский были убеждены: зло не онтологично. На ту же точку зрения встало большинство русских религиозных мыслителей — от Булгакова до Лосского, подчеркивавших: зло — не сущность, а состояние твари, вызванное ее самостью, обособлением, нежеланием быть воедино с Творцом. И даже когда зло доходит до своего сатанинского предела, загораясь ненавистью к Богу, стремлением уничтожить сотворенный Им мир, то и тогда, в отличие от добра, составляющего сущность Бога и мира, оно неабсолютно и неравновелико Творцу. Даже носитель этого предельного зла «сатана есть личность, сотворенная Богом» и потому все первоначальные его свойства («сверхвременность, незамкнутость в себе, сверхкачественная творческая сила, свобода и т.п.») «суть добро, не разрушенное даже и падением этого существа и таящее в себе возможность возрождения его»². Но не признавая онтологичности зла, нельзя признать и онтологии ада. «Ад объективированный, как особая сфера вечной жизни, совершенно нетерпим, невыносим и просто несоединим с верой в Бога»³. «С Божественной точки зрения» признание ада как черной дыры в Царствии Божиим, дьявольской прорехи на ткани преображенного бытия, «означает неудачу творения»⁴.

Ад — свойство, а не субстанция, *состояние* души, а не часть материального мира. Ад субъективен, а не объективен, он не в Боге, а в человеке, не в бытии, а в душе личности, а значит, может быть избыт по мере ее духовного просветления и возрастания, преодолен любовью и верой. «Переживание адских мучений, — пишет Бердяев, — возможно для твари лишь поскольку в ней не померк окончательно образ Божий <...> В адском мучении человека мучит не Бог, а мучит сам себя человек, но мучит себя Богом, Божьей идеей. Божественный свет является источником мучений, как напоминание о том, к чему призван человек»⁵. Но такое толкование ада как раз и дает возмож-

¹ Жураковский А. К вопросу о вечных муках // Христианская мысль. 1916. № 9. С. 65.

² Лосский Н.О. Бог и мировое зло. Основы теодицеи // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. С. 368–369. С.Н.Булгаков также неоднократно подчеркивает, что сатана, «будучи творением Божиим, в своем бытии сохраняет Божественную его основу» (Прот. Сергей Булгаков. Невеста Агнца. С. 575).

³ Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 230.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 231.

ность признать его только *временным*, а не вечным состоянием *твари*, дает возможность увидеть путь *преодоления ада* через свободное избрание личностью *добра*, через движение к Богу, которое никогда не закрыто для человека.

В богословской трилогии «О Богочеловечестве» и примыкающей к ней работе «Апокалипсис Иоанна» С.Н.Булгаков последовательно восставал против вечного ада. Новозаветный образ Иерусалима Небесного, подчеркивал он, есть образ полного ософиения твари, органически несовместимый с идеей геенны. «Допустить вечность озера огненного в творении значит признать непобедимость сатаны в его неизменности, а тем положить границу для Бога, который тем самым уже не может стать “все во всех”. Но это означает <...> окончательную победу сатаны, по крайней мере, в его собственном месте, во аде, вместе с непобедимостью сатанизма»¹. Слова Тайнозрителя Апокалипсиса: «И отрет Бог всякую слезу с очей их (человеков), и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло», «И ничего уже не будет проклятого» (Откр. 21:4, 22:3) — служат нелицемерным указанием на «полное обновление твари» в *будущем* веке. Звучащие же в 22 главе грозные слова о «боязливых, и неверных, и скверных, и убийцах, о любодеех, и чародеях, и идолослужителях, и всех лжецах», которых место вне Града Божия (Откр. 22:15), относятся не к вечности, а ко времени, обращены к людям, упорствующим на ложном пути. Они (примечательная переключка с Федоровым) являются предупреждением, «грозным и беспощадным предварением грешников»², призывом к покаянию и исправлению жизни.

Пожалуй, лишь в одной форме возможно принятие для русских религиозных мыслителей идеи вечного ада — как злого избрания самого человека, как предела той «страшной свободы», которая дарована ему Творцом, как знамения отрицательной свободы, «свободы от», свободы уединения и обособления. «Ад допустим в том смысле, что человек может захотеть ад, предпочесть его раю, может себя лучше чувствовать в аду, чем в раю»³, — пишет Бердяев. Бог дарует прощение своим чадам, другое дело, захочет ли человек «принять этот дар, ибо искупление дано для всех, но усвоение его оставляется на долю человеческой свободы и произволения»⁴, — поясняет Булгаков. Только такой ад допускал, как мы помним, и Достоевский, говоря о нем устами старца Зосимы: «Ад, будут и гордые», те, что сами «не

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 281.

² Там же. С. 225.

³ Там же. С. 230.

⁴ Прот. Сергей Булгаков. Агнец Божий. С. 391.

захотят войти», несмотря на любящий призыв «Отца светов», те, что «будут гореть в огне гнева своего» (14; 293). Такой ад, связанный с предельным обособлением личности, равносильна ее «вечной гибели». «Вечная гибель личности и есть ее пребывание в себе самой, ее неразстворимость, ее абсолютное одиночество»¹, — подхватывает Бердяев мысль Достоевского, неоднократно выраженную художественно на страницах его повестей и романов, — мысль о том, что обособление не только не возвышает личности, но убийственно для нее, ибо по-настоящему реализовать себя личность может лишь в единстве с другими личностями, в опыте «деятельной любви», размыкающем кольцо абсолютного одиночества.

Западное богословие первой трети XX в., стремясь разрешить антиномию бесконечной благодати Божией и идеи вечного наказания, Царствия Божия и адской геенны, выдвинуло концепцию так называемого «условного бессмертия». На русской почве адептом этой концепции был Е.Н.Трубецкой, выразивший ее суть в книге «Смысл жизни». Свобода воли, данная твари, рассуждал Трубецкой, есть свобода говорить Богу и бессмертию не только «да», но и «нет». Однако если какая-то часть существ говорит это «нет», тем самым она обрекает на неудачу дело «победы вечной любви над злом»: «Где эта победа, если от меня зависит разрушить все дело превечной любви, выключить меня самого навеки из полноты божественной жизни и тем самым сделать ее неполнотою»², утвердить *рядом* с царством света вечное царство тьмы? Для того чтобы соблюсти свободу человека и в то же время не допустить равноположного бытия ада и Царствия Божия, Трубецкой и предлагает свое понимание вечного наказания, согласно которому добровольно избравшие зло, упорствующие в противобожеском выборе в момент воскресения, который одновременно есть момент и суда, аннигилируются, исчезают из бытия. Адская мука при этом спрессована в один-единственный миг — тот, в который происходит окончательный разрыв с бытием. Другое дело, что, избавляя отпавшие и не восхотевшие взойти существа от бесконечных мучений в озере огненном, Сам Господь обрекает Себя на вечную память об этом миге окончательной и безвозвратной смерти тех, кому когда-то Он дал жизнь и обетованье бессмертия.

Однако выход, предложенный Трубецким, не делал проблему всеобщности спасения более приемлемой для христианского сердца. Ибо в конечном итоге он оказывался направлен и против Бога, и против человека. Господь хранит вечную память об уничтожении злых,

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 230.

² Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. С. 122.

«перед очами Всевышнего *вечно действителен* этот решающий миг со всей его беспредельной мукой»¹ — что же такое эта память, как не память о неполной удаче, а если совсем жестко — то и о неудаче творения? И как опять-таки можно смириться с окончательным уничтожением тех, которым когда-то был дан образ Божий, но которые избрали зло и ничего кроме зла? На эти вопросы концепция «условного бессмертия» ответа дать не могла. И недаром С.Н.Булгаков восставал против нее не меньше, чем против традиционного толкования догмата о вечных мучениях, называя допускаемое кондиционализмом «окончательное уничтожение всего, поверженного в озеро огненное», кощунством «и даже прямою ересью»².

Сам Булгаков разрешал проблему ада и свободы иначе, продолжая и развивая мысль П.А.Флоренского. В книге «Столп и утверждение истины» последний так формулировал антиномию, в которую попадает идея апокатастасиса при признании полноты свободы, данной человеку Творцом. «Невозможна невозможность всеобщего спасения» — «возможна невозможность всеобщего спасения»³. Ища выхода из нее, философ предложил свою трактовку личности: помимо образа Божия в ней есть еще и воля, т.е. характер. Именно в сфере воли и может реализовать себя черная, отрицательная свобода. Но в момент Суда эта злая воля, «выявляющая себя в похотях и в гордыне характера», усилием творческой Божественной воли отсекается от средоточия личности: «Грех делается отделенным от согрешившего самостоятельным и на себя обращенным актом»⁴. Ему-то и суждена вечная гибель, а личности, очищенной и омытой от последствий греха, Господь распахивает двери Своего Царствия. В трилогии «О Богочеловечестве» о. Сергей Булгаков и опирается на это повоскресное разделение личности, в которой очищен и просветлен образ Божий, и греха, сотворенного этой личностью в ее земном бытии. Соответственно и Страшный суд не внешний, не трансцендентен, но идет изнутри самого образа Божия в человеке, восстановленного в силе и славе: «Суд и приговор есть акт внутренний, имманентный и личный, совершаемый каждым над собою самим в свете Христовой правды, Духом Святым. <...> Судом совершается в каждом человеке осуждение того, что его заслуживает как несовместимое со славой. Суд внутренне творится софийностью человека, которая есть онтологическая норма его бытия, и ею обличается собственное его тварное самоопреде-

¹ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. С. 122.

² Прот. Сергей Булгаков. Апокалипсис Иоанна. С. 204.

³ Свящ. Павел Флоренский. Столп и утверждение истины. Опыт православно-теодицеи. М., 1914. С. 209.

⁴ Там же. С. 220.

ление как не соответствующее этой норме»¹. Таким образом, и ад есть уже не «некая злая вечность, палящая, жгущая, но не переплавляющая и не очищающая»², подобная свидригайловской «бане с пауками» (предел богооставленности), а очистительный огонь, выжигающий грех человека. И этот огонь не безмерен, пройдя его, даже самые страшные грешники получают шанс стать членами Царства Небесного, принять участие в ликующем пире жизни вместе со своими возлюбленными братьями.

Булгаков отмечает и то возражение против апокатастасиса, согласно которому в повоскресном состоянии, как и в земном, будут существовать упорство в грехе, «богоборство или сатанинская ненависть к Богу со злобным, иступленным богохульством»³ (вспомним слова старца Зосимы о «гордых»). По мысли философа и богослова, эти черные состояния духа, равно как атеизм или человекобожие, здесь *онтологически невозможны*, ибо они, по самой сути своей, принадлежат «миновавшему веку, когда мир существовал в удаленности от Бога». «Даже и в загробном состоянии нет <...> места безбожию, хотя в нем может и не быть всей очевидности бытия Божия (как ныне в мире и в человеке) со всей покоряющей его силой. В будущем же веке вообще невозможно не знать и не любить Бога: эта любовь есть здесь закон бытия»⁴. Невозможно в Царствии Небесном и новое отпадение, ибо низшая, злая свобода в мире, где «Бог будет “все во всем”», оказывается навеки преодоленной, человечество, ставшее Богочеловечеством, ее окончательно переросло. Другое дело, что любовь, которая обнимает теперь все и всех, может быть «палящей» и «опаляющей» для тех, кто находится в состоянии внутреннего суда над собой: тут (опять вспоминаем Зосиму и питающего его «рассуждение мистическое» «об аде и адском огне» Исаака Сирина) человека мучит сознание неисполненной, неосуществленной любви. Но и эта мука не будет вечной: «раны духовные залечиваются и зарастают в какой-то неопределенный период времени, в восхождении от славы в славу»⁵. Тем более, что воскресшие, и праведные, и грешные, пребывают «не в одиночном обособлении, но в общении любви, в церковном единении со всем человечеством. Царство Христово становится царством всепобеждающего вселенского добра, которое совершает свое возрастание к вечной жизни не только единоличным усилием, но в единении и соборности Вселенской Церкви»⁶.

¹ Прот. Сергей Булгаков. Невеста Агнца. С. 483, 485.

² Прот. Сергей Булгаков. Апокалипсис Иоанна. С. 205.

³ Прот. Сергей Булгаков. Невеста Агнца. С. 500.

⁴ Там же. С. 501.

⁵ Там же. С. 507.

⁶ Там же.

А вот как решал проблему «гордых» в Царствии Божиим Лосский, сближаясь здесь с точкой зрения Федорова и Соловьева. Опираясь на ап. Павла (1 Тим. 2:4), он высказывал убеждение в том, что Господь, желающий спасения всем, «найдет способы увлечь всех достоинством добра»¹. Само становление Царствия Божия не одномоментно; оно представляет собой *процесс*². И на начальных своих стадиях Царствие Божие соседствует с психоматериальным миром, в котором еще возможно развитие, а значит и обращение грешных. Если же развитие продолжается, то это значит, что падшие деятели смогут еще раз (и не раз) сделать выбор в пользу добра или зла, и по мере того, как свобода становится в них свободой благого избрания, они освобождаются от зла и становятся членами Царствия Божия³. И пусть процесс этого развития будет долог, даже очень долог — главное, он ведет к тому чаемому состоянию, когда вся тварь всецело и любовно воссоединится с Творцом.

Ранее я уже цитировала исповедание апокатастасиса, возникающее в подготовительных материалах к «Братьям Карамазовым»: «и станут тогда все Христовым делом, и явится Сам среди их, и узрят его и сольются с ним» (15; 249). Рисуемый здесь образ всеобщего спасения, которое становится реальностью при условии обращения рода людского на Божьи пути, образ, находящий прямые параллели у Федорова и Соловьева, оказался близок мыслителям уже нового, двадцатого века. Более того, от трех великих современников они восприняли высокое сознание ответственности человека не только за объем спасения рода людского, но и за объем спасения всего бытия. Наследники соловьевской концепции всеединства, художественным выражением которой стали слова старца Зосимы: «Все как океан, все течет и соприкасается, в одном месте тронешь — в другом конце мира отдастся» (14; 290), глубоко воспринявшие мысль Федорова о регуляции как внесении «закона Божия» в природное бытие, когда-то поврежденное по вине первых людей, Бердяев, Булгаков, Лосский будут говорить о «всеобщем восстановлении» применительно не только к человеку, но и ко всей твари, ко всему многоликому космосу, полагая идею апокатастасиса в основу подлинной христианской этики: «Мое спасение и преображение связано не только со спасением и преобра-

¹ Лосский Н.О. Бог и мировое зло. Основы теодицеи // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. С. 379.

² Ср. у Булгакова: «Вечность не означает для твари устранения временности с ее становлением, она не есть мертвенность неподвижности, но неиссякаемый источник творческой жизни» (Прот. Сергей Булгаков. Невеста Агнца. С. 507.)

³ См.: Лосский Н.О. Бог и мировое зло. Основы теодицеи // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. С. 380.

жением других людей, но также со спасением и преобразованием животных, растений, минералов, былинки, с введением их в Царство Божие. И это зависит от моих творческих усилий. <...> Человек — верховный центр мировой жизни, она пала через него и через него она должна подняться»¹.

* * *

Так от историсофии движемся мы к антропологической теме, второй из двух главных тем русской мысли XIX–XX вв., обозначенных в свое время В.В.Зеньковским. В «Трех речах в память Достоевского» Соловьев назвал писателя апостолом «вселенского христианства» и пророком Богочеловечества², указав на тот конечный идеал мира и человека, который предносился духовному взору автора «великого Пятикнижия». Однако в равной степени он мог бы применить эти слова к себе самому и к Федорову, старшему своему современнику, в творчестве которого выстраивалась та же религиозная траектория: от бытия к благобытию, от человечества к Богочеловечеству. Трое мыслителей-современников дали тем, кто пришел после них, главное понимание: на человеке каков он есть нельзя основать абсолют. Противоречивый, смертный, самостный человек, распяленный между «идеалом Мадонны» и «идеалом содомским», наделенный не только даром созидания, но и энергией злобного разрушения, не способен быть сколько-нибудь прочным фундаментом строительства социума. Руководящим ориентиром жизни может быть только Богочеловек, только Христос как «вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек» (20; 172), только Сын Человеческий, творящий волю Небесного Отца и заповедавший это ученикам. А деятелем истории, идущей не к катастрофе, а к преобразению, — только человек, облакающийся во Христа, только человечество, возрастающее к Богочеловечеству.

Подхватывая эти идеи, русские религиозные мыслители от Бердяева и Булгакова до Федотова и В. Ильина выступили против автономной, религиозно нейтральной, секулярной этики. Они заговорили о кризисе гуманизма, поставившего человека мерой всех вещей, источником всякой морали и всякого закона. Гуманизм, обожествивший человека каков он есть, породил в цивилизации Нового времени индивидуализм и атеизм, капиталистическую рознь и коммунистическую гордыню, поставив эту цивилизацию на грань катастрофы. Пять

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 249.

² Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 302–303.

веков назад человек был оторван от высшего, Божественного начала, от той самой связи «с другими мирами и с вечностью» (26; 165), без которой сколько-нибудь прочное бытие человека на земле невозможно. Тогда это освобождение казалось началом безграничных свершений, невиданного расцвета мысли, знания, творчества. Результаты свободного действия предоставленного самому себе человека оказались чудовищны. Черной изнанкой гуманизма предстали в восприятии русских религиозных мыслителей исторические катаклизмы XX в.: Первая мировая война, наступившая вместо чаемого «всеобщего мира»; революция, в которой низшие силы человеческой природы разгулялись без всякого удержу и «безграничная свобода» по-шигалеvски обернулась «безграничным деспотизмом»; наконец, «общий и согласный муравейник» социализма, обращающий личность в «материал» будущей гармонии без Бога и без Христа, а при малейшем несогласии, тем более противодействии, стирающий ее в ничтожную пыль.

Социалистический эксперимент блестяще продемонстрировал: «Если нет Бога, то нет и Человека»¹. То же самое дал почувствовать и капитализм с его «лучиночками», с его дошедшим до предела эгоистическим обособлением и «войной всех против всех». «Гуманизм и индивидуализм не могли решить судьбы человеческого общества, они должны были разложиться. Должен был появиться вместо ренессансного образа свободного человека антиренессансный образ нового организма, или вернее механизма, все себе подчиняющего и все поглощающего»². Такова, по мысли Бердяева, расплата человека за попытку измерить собой бытие, в себе и только в себе полагая источник жизни, развития, творчества, не желая признавать над собой никаких авторитетов и никаких, даже благих и милосердных, судей.

Бердяев, из всех мыслителей Серебряного века наиболее напряженно размышлявший «о человеке, его смертности и бессмертии», подчеркивал: «поле битвы Бога и дьявола очень глубоко заложено в человеческой природе»³ и «раздвоение человеческой личности», столь глубоко исследованное Достоевским, имеет не только психологическую, но и онтологическую природу, демонстрируя *незавершенность, переходность* наличного естества человека. Отсюда принципиальная невозможность *остановиться* в этом *временном* состоянии, на веки вечные *утвердиться* в нем, как надеется (и уверенно делает) гуманизм. Более того, утвердиться в этом состоянии и невозможно: как только перспектива движения вверх закрывается для человека и

¹ Бердяев Н.А. Новое средневековье // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 413.

² Бердяев Н.А. Конец Ренессанса и кризис гуманизма. Разложение человеческого образа // Там же. С. 394.

³ Бердяев Н.А. Мирозозерцание Достоевского // Там же. Т. 2. С. 38–39.

он сам являет собой свой собственный глухой потолок, ему не остается ничего, кроме падения вниз, к зверочеловеку, к скотству, к «антропофагии». «Лишь только отвергается Бог и обоготворяется человек, человек падает ниже человеческого»¹.

Д.С.Мережковский и Б.П.Вышеславцев, С.Н.Булгаков и Н.О.Лосский, В.В.Зеньковский, С.Л. Франк, В.Н.Ильин... также много писали о радикальной поврежденности падшей природы твари, о «тяжком и темном подпольи»² души человеческой. Они предостерегали от иллюзий в отношении человека, оставленного на свои силы, одинокого перед лицом хаоса, который шевелится внутри его сердца. И что самое главное: при этом отнюдь не отчаивались в существовании, сотворенном по образу и подобию Божию. Понимая противоречивость природы человека, видя все ее поистине проклятые антиномии, они целеустремленно шли к их преодолению, стремились представить — каждый со своими духовными и творческими склонениями — целостный опыт антроподицеи, содействовать восстановлению «подлинного достоинства человека»³, корень которого — не в самоопорности homo, рождающей лишь призрачное величие и миражную силу, а в его сыновности Богу.

В свое время Достоевский, набрасывая схему движения человеческой истории, ставил этап цивилизации, на котором происходит обособление человека, крайнее развитие личного сознания и утрата «живой идеи о Боге» (20; 192), промежуточным — и закономерным — звеном перехода от первобытного, нерасчлененно-родового состояния, где отдельное «я» погашено в массе, к высшему соборному типу единства, в котором личность достигает высшей точки своего развития, не обособляясь ни от Бога, ни от людей. Точно так же и русские религиозные мыслители — Бердяев, Булгаков, Франк — видели в гуманизме, поставляющем человека центром вселенной, объявляющем его мерой всех вещей, необходимый этап на пути осознания того царственного места человека в творении, которое устанавливается лишь в христианской системе координат. «Через гуманизм, — подчеркивает Бердяев, — в муках рождается активность человека, идущая снизу вверх, а не сверху вниз. Правда гуманизма — часть религии богочеловечества, предполагающая веру не только в Бога, но и в человека»⁴.

¹ Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 104.

² Зеньковский В.В. Проблема красоты в мирозерцании Достоевского // Русские эмигранты о Достоевском. СПб., 1994. С. 223.

³ Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 103.

⁴ Там же. С. 105.

Человек должен был пройти через богооставленность, должен был быть «отпущен на свободу в природный мир», чтобы стало окончательно ясно: «Подлинного человека, человека-микрокосма, царя природы нет без Бога и Бого-человека»¹. Гуманизм дал толчок свободному развитию творческих сил личности, но это развитие очень скоро начало спотыкаться о пределы и границы человеческой природы как таковой. Разомкнуть эти границы, открыть безграничное поприще созиданию способно лишь христианство, и потому преодоление гуманизма совершается в том, что Бердяев и Франк называют «христианским гуманизмом»², гуманизмом Богочеловечества. Этот гуманизм, видящий в человеке — каждом, даже самом ничтожном и падшем, — нестираемый и нетленный образ Творца, рассматривающий человека в перспективе его Богочеловечности, по их убеждению, и утверждал Достоевский. Именно он, спустя девятнадцать веков после Боговоплощения, художественно раскрыл своим современникам правду христианства о человеке, утверждаемую в нем глубину и «онтологическую значительность всякой человеческой личности»³, тайну богоподобия человека, тайну его бессмертия.

Что примечательно, те же слова русская религиозно-философская мысль XX в. адресовала и Соловьеву, и Федорову. «Все своеобразие христианского дела жизни Вл.Соловьева, — писал о философе Бердяев, — нужно искать в том, что он вернулся к вере отцов и стал защитником христианства после гуманистического опыта новой истории, после самоутверждения человеческой свободы в знании, в творчестве, в общественном строительстве. Он воспринял в собственную глубину этот опыт и, преодолев его злые плоды, ввел пережитое в свое христианское миропонимание. Для него свобода и активность есть неотъемлемая часть христианства»⁴. А Владимир Ильин, сравнивая Федорова с преп. Серафимом Саровским, подчеркивал: «И тут и там раскрытие правды о едином Царствии Божиим и царстве человека в богочеловеческой истине». Слово философа и слово подвижника обращены к безбожному веку, раскрывшему в человеке «безбожного червя и бунтующего раба», оба предостерегают мир от апостасийного, самоубийственного пути, «ибо нет дна в пропасти расчеловечивания, угрожающей человеку — если он остановится на пути своего

¹ Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 102, 104.

² Там же. С. 105; Франк С.Л. Достоевский и кризис гуманизма // Русские эмигранты о Достоевском. С. 202–203.

³ Франк С.Л. Достоевский и кризис гуманизма // Там же. С. 202.

⁴ Бердяев Н.А. Основная идея Вл.Соловьева // Вл.Соловьев: pro et contra. Т. 2. СПб., 2002. С. 688–689.

восхождения к богочеловеческому идеалу и соучастия в деле Божественного творчества»¹.

Активно-христианская линия русской религиозной философии вырастает на идеях христианского синергизма, развитых в исихастской, паламитской традиции. Ее суть хорошо передает афоризм Бердяева: «Не только человек нуждается в Боге, но и Бог нуждается в человеке»². Ветхозаветному теоцентризму и гуманистическому антропоцентризму здесь противопоставлен христианский теoантропоцентризм, провозглашенный «благой вестью» Христа, заповедовавшего ученикам, а через них и всему человечеству: «Будьте совершенны, как Отец Ваш небесный совершен» (Мф. 5:48) и «Верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14:12). Этими заповедями, постулирующими соучастие усыновленного, пришедшего «в разум истины» человечества в исполнении Божиих обетований, для русских религиозных мыслителей оправдана благая активность человека в истории.

Если идея Богочеловечества, «центральная антропологическая идея христианства»³, была связана в русской философской мысли с концепцией истории как работы спасения, то концепция краха и неудачи истории опиралась на последовательное отрицание этой идеи. В своем понимании человека Леонтьев, Страхов, Флоровский также полемически отталкивались от гуманистических и просветительских теорий, от представления о человеке как «мере всех вещей», обожествлявшего его нынешнюю, несовершенную природу. Но у мыслителей активно-христианской ориентации сознание противоречивости личности, порой устремляющейся одновременно и к горней красоте, и к «безднам сатанинским», сочеталось с глубокой верой в то, что «из низости душою» все же поднимется человек, восстанет, просвещенный светом Христовым, повернется к Божьему делу. У сторонников же пессимистического взгляда на историю *недоверие* к человеку как «мере всех вещей» обернулось тотальным *неверием* в человека, в его возможность побороть силу греха, в его способность следовать воле Божией, — отсюда и пренебрежение ко всем плодам его культурного и исторического творчества, сомнение в том, что способно это творчество стать абсолютным и благим. «Я не верю ни в философию, ни в экономию, и вообще ни в одну сторону цивилизации, потому что я не

¹ Ильин В.Н. Н.Ф.Федоров и преп. Серафим Саровский // Н.Ф.Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 694.

² Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 46.

³ Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 84.

верю в человека», — писал Страхов в одном из набросков, отражавших его споры с Достоевским в первой половине 1860-х гг.¹ Тот же мотив — в «Византизме и славянстве» Леонтьева и в его отклике на «Пушкинскую речь» Достоевского. Умалением в человеке «образа и подобия Божия» мыслитель старался доказать абсурдность проповеди «всемирной любви», обреченность людских стремлений воплотить совершенную форму жизни, поставить евангельский закон не только личным, но и межчеловеческим идеалом. «И под конец, — заключал он, — не только не настанет *всемирного братства*, но именно *тогда-то оскудеет любовь, когда будет проповедано Евангелие во всех концах земли*»². «И больше ничего не ждите»³, ибо падший, презренный мир заведомо обречен огню. А спустя пятьдесят лет на подобную же точку зрения встанет Флоровский, для которого «всякое человеческое достижение неизбежно ущерблено, неподлинно»⁴. Полностью отсечь свою волю, стоять перед лицом Божиим в сознании своей абсолютной немощи, не помышляя о том, чтобы построить в истории что-то, что заслуживало бы вечности, — вот подлинно христианское умонастроение личности. Все остальное — гордыня и от лукавого. Флоровский фактически проводил знак равенства между Богочеловечеством и человекобожием, считая обе идеи порождением гордынного человеческого разума, подобно тому как полагал одноприродными идеал Царствия Божия на земле и утопические мечты о «земном рае».

Напротив, сторонники концепции истории как работы спасения по-настоящему возвеличивали значение человека. Не автономного, гордынного человека, живущего «во имя свое» и полагающего, что ему «все позволено», а человека, обращенного к своему Творцу, держащего перед своим умно-сердечным взором образ Спасителя мира. В книге «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» Бердяев укажет, что «человек должен по-новому осознать себя и оправдать свое призвание, раскрыть свою творческую природу»⁵. И в целом ряде книг и статей философ будет писать о творческом призвании человека, выстраивая целостную «этику творчества», которая не позволяет существу, наделенному сознанием и нравственным чувством, пассив-

¹ *Страхов Н.Н.* Наблюдения // Ф.М.Достоевский. Новые материалы и исследования («Литературное наследство». Т. 86). М., 1973. С. 562.

² *Леонтьев К.Н.* О всемирной любви // *Леонтьев К.Н.* Собр. соч. Т. 8. С. 194–195.

³ Там же. С. 189.

⁴ *Флоровский Г.В.* Метафизические предпосылки утопизма // Путь. 1926. № 4. С. 49.

⁵ *Бердяев Н.А.* Смысл творчества // *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 107.

но ждать разрешения мирового процесса, созерцая, как мир катится в бездну, но требует от него благой, благословенной активности, подвига любви и дела. «Богочеловечество, — со своей стороны заявляет Булгаков, — есть догматический зов как к духовной аскезе, так и к творчеству, как к спасению от мира, так и к спасению мира»¹.

Проблема Богочеловечества, поставленная Федоровым и Соловьевым философски, а Достоевским художественно, стала одной из стержневых проблем русской религиозно-философской мысли, будучи осмысляема не только в области антропологии и историософии, но и в сфере онтологии. Булгаков специально подчеркивал, что идея «Богочеловечества как единства Бога со всем сотворенным миром — в человеке и через человека»² позволяет преодолеть разрыв между Творцом и тварью, между Богом и отколовшимся от него в грехопадении бытием, преодолеть «мироотрицающее манихейство, устанавливающее между Богом и миром непроходимую пропасть»³. И если Боговоплощение восстановило связь между Богом и миром, то Богочеловечество возвращает мир к его Творцу и Создателю.

Но, утверждая идею благой активности человека в истории, раскрывая перед человеком перспективу обожения, русские религиозные мыслители неизбежно должны были решать вопрос о свободе. О том высшем и трудном даре, который был дан человеку Творцом. Антиномии и парадоксы свободы в падшем, обезбоженном мире, искажения свободы в закрытой от Бога душе человека — об этом напряженно размышляют Бердяев и Булгаков, Лосский и Вышеславцев, Степун и Федотов. Достоевский, явивший в своем творчестве лики падшей, искаженной свободы, свободы, вырождающейся в своеволие, в соблазн «все позволено», становится для них авторитетом, к которому все они обращаются, из пониманий которого исходят. Вслед за писателем они восстают против идеала Великого инквизитора, против идеи «насильственного счастья», принудительного, муравьиного рая, утверждая неразрывную связь христианства и свободы. «Человеку дороже всего его свобода, и свобода человека дороже всего Христу»⁴. И в то же самое время указывают на иллюзорность свободы для атомарной, обособленной личности: свобода, оборачивающаяся произволом и бунтом, в конечном итоге порабощает себе человека. Более того, свобода, влекущая к отъединению, способна лишь обессилить.

¹ Булгаков С.Н. Центральная проблема софиологии // Булгаков С.Н. Тихие думы. С. 271.

² Там же. С. 269.

³ Там же.

⁴ Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 171.

«Деятель, находящийся в отношении противоборства к другим деятелям, проявляющий стремления <...> эгоистически исключительные, осуществляет содержания бытия, весьма обедненные, так как принужден опираться только на свою изолированную творческую силу. Вместо абсолютной полноты получается чрезвычайная скудость бытия»¹.

В противовес низшей свободе русские религиозные мыслители выдвигали дар высшей свободы, той благой, добротворящей свободы, которая есть у Бога (Он абсолютно свободен, но при этом и абсолютно благ) и которой были движимы дела и поступки Спасителя. Они проповедовали не свободу *от*, а свободу *для*, не свободу, вырождающуюся во вседозволенность и анархию, а свободу, сопряженную с ответственностью за бытие, вверенное Творцом человеку. Высшее проявление этой свободы — не самость, а жертва, готовность положить душу свою за други своя. Как писал Достоевский: «высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего я, — это как бы уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно» (20; 172). Евангельскую заповедь любви к ближнему писатель понимал именно так. И именно эту любовную, жертвенную самоотдачу поставлял необходимым условием подлинного раскрытия личности, ее благодатного, а не искаженного роста, ее духовного и нравственного совершенства. Та же *высшая* логика мысли у Бердяева и Булгакова, Франка и Карсавина, Лосского и Федотова. Освобождение от себя возвращает человека к себе, делает его личностью в полном смысле этого слова, дает ему силу творческого действия в бытии. «Всякий эгоизм обособляет от Бога <...> и от других существ в мире. <...> Творческая сила эгоистически настроенного субстанциального деятеля умалена, так как она не сочетается гармонически с силой Бога и основных существ»². И «только переживающий в себе все мировое и все мировым, только победивший в себе эгоистическое стремление к самоспасению и самолюбивое рефлексирование над своими силами, только освободившийся от себя отдельного и оторванного, силен быть творцом и лицом»³.

Подхватывая мысль Достоевского о том, что высшая свобода есть «свобода пойти за всех на крест, на костер», христианские мыслители отнюдь не стремились к умалению личности. Напротив, утверждали

¹ Лосский Н.О. Ценность и бытие // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. С. 274.

² Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 61.

³ Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 41.

ее непреходящую ценность, ее неповторимость и уникальность, ее призванность к вечности. «В силу безусловного своего значения личность представляет ту последнюю нравственную основу, которая прежде всего должна быть охраняема в каждом поколении и в каждую эпоху как источник и цель прогресса, как образ и путь осуществления абсолютного идеала. Никогда не должна быть она рассматриваема как средство к общественной гармонии; напротив, сама эта гармония является лишь одним из средств для осуществления задач личности и может быть принята и одобрена лишь в такой мере, в какой способствует этой цели»¹. Более того, «понятие личности», связанной с Божественным началом², полагалось в русской религиозно-философской мысли единственным подлинным критерием прогресса. А синтез идеи личности как образа и подобия Божия и идеи истории как «работы спасения» становился опорой концепции Богочеловечества.

Достоевский касался в своем творчестве прежде всего нравственно-религиозного аспекта свободы. Федоров затрагивал и онтологический ее аспект. Разве можно назвать свободным существо, которое так подчинено капризам природной среды, не властно ни над внешним миром, ни над собственным организмом и, прожив краткий срок, безжалостно поглощается смертью? Уже одно то, что человек — существо рожденное, свидетельствует о его несвободе. Все разговоры о свободе применительно к человеку, «остающемуся в прежней зависимости от слепой силы природы» (I, 194), для философа всеобщего дела бессодержательны и бесплодны. Более того, несвобода — горькое свойство не одного человека, но и бытия в нынешнем его состоянии. «Земля и все другие условия жизни не составляют нашей собственности; мы не землевладельцы, а крепостные земли, точно так же как и земля зависит от солнца, тяготеет к нему, а солнце в свою очередь находится в подобной же зависимости от иного какого-либо тела и т.д.» (I, 108). А значит и полнота свободы будет у человека и мира только тогда, когда через воскресение и регуляцию «мир несвободный, где все определяется физической необходимостью, причинностью», будет обращен «в мир сознательный, свободный, который теперь мы можем представить себе лишь мысленно, должны же осуществить его действительно, потому что это не идеал только, а проект; в таком осуществлении и состоит добродетель, которой необходимо принадлежит свобода и бессмертие, которая не делает людей только достойными счастья, но и дает им счастье, которая есть, следовательно, не только благо или добро, но и блаженство (I, 109).

¹ Новгородцев П.И. Об общественном идеале. С. 67.

² Там же.

Свобода, по Федорову, достигается только соучастием объединенного человеческого рода в деле спасения. «Не для себя и не для других, а со всеми и для всех» — такова формула благого, совершеннолетнего единения. Эту формулу соборности и одновременно формулу свободы органически впитала в себя русская религиозно-философская мысль конца XIX — первой трети XX в. Убеждение в том, что обрести цельность, устойчивость, полноту бытия личность может только при условии одновременной и прочной связи с Божественным началом и с другими людьми, свойственно практически всем ее представителям. Без этой двуединой, укрепляющей связи с Богом и ближними сила личности призрачна и эфемерна. Более того, отъединившийся от мира и людей человек, запертый в собственном душевном подполье, неизбежно попадает в ситуацию богооставленности. Он обречен пребывать вне благодати и органически не способен «про Бога понять», как с горькой иронией говорит Иван Карамазов, ибо «Бог и бессмертие раскрываются через любовь людей, отношение человека к человеку»¹. Не одиночество, а многоединство по образу и подобию Божественного Троиинства — такой вектор становления личности выстраивают наследники Достоевского, Федорова и опять-таки Соловьева, неоднократно подчеркивавшего, что совершенство «не может быть личною принадлежностью каждого, в отдельности взятого, а усваивается им чрез взаимодействие со всеми, — иначе, оставаясь в своей отдельности и ограниченности, единичное лицо тем самым лишает себя действительной полноты всего, т.е. лишает себя совершенства и бесконечности»².

В своем требовании преображения человека Достоевский, Федоров, Соловьев не ограничивались изменением его нравственно-душевной природы, но говорили о необходимости «преображения плоти, создания духоносной, обоженной телесности»³, не подверженной закону пожирания и вытеснения, плотскому соблазну, навеки освобожденной от болезни, страдания, смерти. На том же настаивали и религиозные философы XX века: Е.Н.Трубецкой, С.Н.Булгаков, Н.О.Лосский — преображенное естество для них не отвлеченная идея, а проективная реальность, чаемый плод синергии Бога и человека, активности и благодати.

Взгляд на человека изнутри его Богочеловечности менял всю систему мировоззренческих координат, всю систему оценок. То, что с

¹ Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 170.

² Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 1. С. 285.

³ Лосский Н.О. Вл. Соловьев и его преемники в русской философии // В.С.Соловьев: pro et contra. Т. 2. С. 885.

точки зрения обыденного, земного сознания, не заботящегося ни о каких «высших причинах», казалось вполне естественным, с точки зрения сознания небесно-земного предстало как грех и недостойность. Подобный ракурс видения сущего сквозь призму идеального и должного в свое время демонстрировал Достоевский в «Дневнике писателя» 1876 г., поясняя ход рассуждений «самоубийцы-материалиста», восстающего против привычного, *массового* типа существования, при котором налицо максимально комфортное материально-телесное устройство при минимальной духовной и нравственной рефлексии: «О, жрать, да спать, да гадить, да сидеть на мягком — еще слишком долго будет привлекать человека к земле, но не в высших типах его» (24; 47). Для писателя бунт логического самоубийцы, не соглашающегося жить, как животные, при всем его материализме — бунт глубоко религиозный, вызванный отвращением к тому природному порядку существования, который стал следствием катастрофы грехопадения. Герой Достоевского остро сознает стыд инстинктивно-животного бытия для существа, наделенного сознанием и нравственным чувством. Самим своим бунтом он доказывает необходимость для человека иного — высшего, богочеловеческого удела, без которого он глубоко и непоправимо несчастен и ему не остается ничего, кроме самоубийства. Нельзя не вспомнить здесь Соловьева, кладущего в основу этики чувство стыда: «стыдясь своих природных влечений и функций собственного организма, человек тем самым показывает, что он не есть только *это* природное материальное существо, а еще нечто другое и высшее»¹. Нельзя не вспомнить и Федорова: в свете высшего, Христова задания роду людскому (быть совершенными, как Бог-Отец, восстанавливать и преображать природный мир, возвращать жизнь отцам и братьям...) падшим и недостойным видится не только социальный уклад жизни людей, но и естественный, физический срез существования: питание-пожирание, половое соединение, слепое рождение, которое вытесняет рождающих из бытия.

Русские религиозные мыслители XX в. шли здесь за тремя своими предшественниками буквально след в след. Тот же Е.Н.Трубецкой, рисуя в первых главах работы «Смысл жизни» картину «дурной бесконечности» природной жизни, погруженной в круговорот рождений и смертей, указывал, что этот порядок, так или иначе терпимый для бессловесных и бессознательных тварей, нестерпим и неестествен для человека: последний не может не задаваться вопросом о смысле естественного закона, которому он вынужден следовать. Впечатление *позора* и *поношения* возникает при созерцании того, как существо, в котором воссияла искра разума и сердечного чувства, которое было по-

¹ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 1. С. 123.

ставлено Богом в центр мироздания, «пресмыкается, ползает, жрет, превосходит разрушительной злобой самого кровожадного из хищников, являет собою воплощенное отрицание всего святого и в заключение умирает»¹. Вместо того чтобы вести мир, погруженный во власть вселенской бессмыслицы, к смыслу, человек сам подпадает под власть этой бессмыслицы — и вот уже его жизнь — будь он «земледелец, который сеет, жнет, жнет и опять сеет без конца», рабочий, каждодневно исполняющий на фабрике одну и ту же привычную операцию, или чиновник, подчиненный действию «огромного административного механизма»², — становится тем же, что и в природе, бесцельным, повторяющимся круговращением, прервать которое может лишь смерть.

Именно с этим отталкиванием от природного порядка как нормы была связана у русских религиозных мыслителей их критика мещанства. Достоевский еще в «Зимних заметках о летних впечатлениях» изобразил пошлость буржуазно-мещанского идеала, конечная цель которого в том, чтобы дать человеку как можно больше узаконенных удовольствий и при этом еще обеспечить его капиталом. И в федоровской этике всеобщего дела служение богу комфорта, превращающему человека в сытого, самодовольного борова, обоготворение вещей, «тряпок», на производство которых безжалостно тратятся человеческие силы, расхищаются богатства природы, представало как грех и отступничество от того религиозного долга, который возлагает Господь на своих возлюбленных чад. Вслед за Федоровым и Достоевским буквально все русские религиозные мыслители выступают единым фронтом против торжества посредственности и середины. «Буржуазность и мещанство — категории духовные, а не социальные»³. Они рождены человеком, для которого существует только наличное бытие и никакого другого, высшего измерения нет, который полностью доволен собой и не чувствует никакой необходимости восхождения. Мещанство — «рабство духа» у «стихийных, вечных и мертвых законов природы» (23; 147), правящих бал в рамках бытия каково оно есть.

С религиозных позиций осмысляла русская философия и проблему *безверия*, которая со всей силой и остротой встала еще в XIX в. (вспомним Тютчева: «В наш век отчаянных сомнений, / В наш век, неверием большой...»), а затем была актуализирована и в начале XX в., и в революцию, открывшую двери разгулу безбожия, и в первые пореволюционные десятилетия, когда в России, исконно православной стране, разворачивался крестовый (нет — антихристов) поход против Церкви.

¹ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. С. 36.

² Там же. С. 37.

³ Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 89.

Уже в очерке о Достоевском, завершеном годом спустя после первой русской революции, С.Н.Булгаков приводил обширные цитаты из подготовительных материалов к роману «Бесы», где вопрос ставился буквально как «или — или»: «Или вера, или жечь — это безупречная постановка вопроса», «или Бог или хаос, уничтожение и самоуничтожение»¹. И в этой резкости были свои резоны. Ибо для Булгакова, как и для Достоевского, проблема веры есть проблема онтологическая, она заостряется в проблему обожения, в проблему преодоления той самой переходности человека, которая доставляет такое страдание всякому существу, «чуть-чуть поднявшемуся в своем развитии над скотами» (24; 49). Вера, центр которой — Христос — ведет ко всецелому преобразению человека. Безверие, напротив, заклинивает человека в его переходности, закрывает ему перспективу восхождения к новому, бессмертному естеству, навсегда оставляя существо сознающее и взыскующее вечности в нынешнем бессознательном и смертном порядке природы, а значит, в своем последнем итоге оно чревато для человека онтологическим крахом, что и демонстрируют безверные герои писателя, приходящие к отчаянию и самоубийству. В ситуации безверия человек теряет смысл бытия, вера дает понимание его места в мире: человек уже не «всему чужой и выкидывш», а существо, от доброделания которого зависит исход истории, восстановление всецелого рая, и его явление в мир не дело слепого случая, «ошибки» или «эксперимента», а событие провиденциальное для судеб вселенной, необходимое условие ее перехода в новое, прославленное состояние.

Являясь онтологическим стержнем личности, вера должна стать основанием всякого действия человека в мире, одушевить все его силы, устремляя их к Богу. Эрн, Булгаков и Лосский, вслед за славянофилами и Достоевским, Федоровым и Соловьевым размышляют о путях соединения веры с культурой, наукой и творчеством, о тех трансформациях, которые будут неизбежны, когда это соединение произойдет. Они едины в своем требовании цельного, верующего знания, которое истекает из Божественного Логоса и в корне противоположно плоской и ничего не доказывающей «арифметике», созданию человеческого «эвклидова ума». Если секулярное знание расчленяет и дробит человека, то религиозное знание собирает его. Если эмпиризм старается «обеднить, сузить» действительность², то мысль, питающаяся из Божественного источника, сознающая свою причастность «мирам иным», открывает для себя бытие в его подлинной, неисчер-

¹ Булгаков С.Н. Очерк о Ф.М.Достоевском // Булгаков С.Н. Тихие думы. С. 190.

² Эрн В.Ф. Размышления о прагматизме // Эрн В.Ф. Борьба за Логос. С. 32.

паемой глубине. И если для безверной личности ум, сознание — пятое колесо в телеге, то в христианской системе координат они — знак причастности человека Божественному совершенству и, будучи подчинены вере, становятся одним из орудий движения мира к благобытию, готовят «то последнее, заключительное явление Богочеловечества, которое завершает всемирную историю»¹.

Впрочем, у Федорова, в отличие от Достоевского и Соловьева, был дан благой, спасительный, животворящий исход не только для верующих (к ним обращает он свое слово о том, что «Бог воспитывает человека собственным его опытом; Он — Царь, который делает все не только лишь *для человека*, но и *через человека*», чрез человека «воссоздает мир, воскрешает все погибшее» — I, 255), но и для неверующих, для тех, кто убежден, подобно парадоксалисту главы «Приговор» в «Дневнике писателя» 1876 г., что «планета наша невечна» (23; 147), мироздание обречено гибели, и впадающих от этой мысли в бунт и отчаяние. В IV части «Вопроса о братстве...», начатого как ответ Достоевскому, он словно говорит с его героем: «Мы должны спросить себя: знание об ожидающей землю судьбе, об ее неизбежном конце, обязывает ли нас к чему-либо или нет? Или, иначе сказать, такое знание естественно ли, т.е. необходимо ли и нужно ли оно на что-нибудь в природе, или же неестественно и составляет бесполезный придаток?» (I, 255). Остается ли человеку просто «сложить руки и застыть в страдательном (в полном смысле этого слова) созерцании постепенного разрушения нашего жилища и кладбища» (I, 256), или же его реакция на данное ему знание должна быть иной? Явление в природе сознающего, чувствующего существа отнюдь не случайно, развитие мира необходимо вело к нему, и потому человек обязан предотвратить грядущую катастрофу. «Сама земля пришла в нас к сознанию своей участи и это сознание, конечно, деятельное, есть средство спасения» (I, 255).

В общем деле воскрешения и регуляции, по Федорову, могут участвовать и верующие, и неверующие. Для первых — это религиозный долг человека, для вторых — его эволюционный долг, но в конечном итоге, в самом этом деле и неверующие откроют для себя Бога, встретившись с ним в преображенном универсуме лицом к Лицу.

Я остановилась только на двух темах, которые делают Достоевского, Федорова, Соловьева предтечами русского религиозно-философского возрождения. Но и в других своих заветных темах филосо-

¹ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. С. 296.

фы XX в. наследуют им. Это и тема «семейства как практического начала любви» (15; 249), во весь голос зазвучавшая в философии рода П. Флоренского; и этика преображенного Эроса Бердяева, Вышеславцева, Горского; и эстетика жизнетворчества Бердяева, А. Белого и Вяч. Иванова; и философия хозяйства Булгакова, построенная на образе человека, призванного возделывать и хранить Божий сад, на новом понимании труда, цель которого религиозна — преобразить и одухотворить природный мир, избавить от хаоса и смерти, восстановить всеединство во всей его универсальности и полноте.

Творческая связь построений Достоевского, Федорова, Соловьева и отечественной религиозной философии XX века — это не только влияние (хотя о влиянии речь должна идти безусловно), но и созвучие. Созвучие, объясняемое особым качеством русской мысли, суть которого хорошо выразил В.Ф.Эрн в книге «Борьба за Логос». Удивительное сродство русских мыслителей в подходе к кардинальным проблемам человека, бытия и истории он связывал с их принадлежностью не к школе, держащейся прямой передачей идей, а к той «внутренней традиции», которая обеспечивает органическое единство культурных явлений и обусловлена «внутренним метафизическим единством человечества»¹, корень которого — Бог. Русские мыслители, даже те, что отделены друг от друга «большими промежутками времени и незнанием друг друга, *перекликаются между собой и, не сговариваясь, в поразительном согласии подхватывают один другого*»². Русская религиозная философия полифонична, главная тема-мысль — «о Боге и бессмертии» — перетекает от одного голоса к другому и никогда не умолкает, светя миру даже тогда, когда умолкают ее носители, уходя в мир иной...

В поисках Третьей России **(религиозно-общественный идеал русского зарубежья)**

Сокрушительные катаклизмы российской истории: революция, Гражданская война, красный террор в течение нескольких лет — с 1917 по 1922 — выплеснули за границу мощнейшие интеллектуальные силы страны. Ученые и философы, богословы и церковные деятели, литераторы и художники — цвет отечественной духовности, науки и культуры — оказались в рассеянии, в буквальном смысле слова без почвы, без родной земли, в ситуации, которая ранее мыслителям века XIX-го, казалась столь опасной для духовной цельности личности — вспомним слова Достоевского: «Кто теряет свой на-

¹ Эрн В.Ф. Борьба за Логос. С. 98.

² Там же.

род и народность, тот теряет и веру отеческую и Бога»¹. В XIX-м столетии понятие «эмигрант» устойчиво соотносили с западничеством и космополитизмом (отчасти благодаря фигурам В.Печерина, А.Герцена «до 1848 года», М.Бакунина). Но эмиграция 1920-х гг. не отряхивала прах России с ног своих, напротив — уносила ее с собой: история, опыт, вера, самосознание страны пеплом Клааса стучали в ее сердце.

В условиях эмигрантского рассеяния, оторванности от России, в которой живая, творческая мысль уничтожалась и цензурно, и физически, а новая, атеистическая идеология усиливалась на корню стертые наследие религиозно-философского ренессанса, русские философы полагали важной задачей сохранение и приумножение традиции. Вскоре по приезде в Берлин Бердяев основывает Религиозно-философскую академию, стремясь создать за границей «что-то вроде продолжения московской Вольной академии духовной культуры и Религиозно-философских обществ»². Академия устраивала лекции, публичные доклады, диспуты. Ее деятельность еще шире развернулась в Париже, куда она была перенесена в 1924 г. и где во второй половине 1920-х гг. собрались основные философские силы России. В 1925 г. в Париже начал выходить религиозно-философский журнал «Путь» (с 1925 по 1939 гг. — 61 номер), объединивший на своих страницах таких глубоких и самобытных мыслителей и публицистов, как Б.П.Вышеславцев, С.Н.Булгаков, В.В.Зеньковский, Л.П.Карсавин, Н.О.Лосский, А.В.Карташев, Г.В.Флоровский, В.Н.Ильин, С.Л.Франк. На протяжении пятнадцати лет он являлся опорой и утверждением эмигрантской философской мысли, полем встречи и диалога разных ее течений.

Во многом это стало возможным потому, что платформой «Пути» было православие. Именно православие ощущалось эмиграцией как реальная сила, объединяющая разметанные по разным концам земли части еще недавно цельного народа, именно оно спасало их от денационализации, именно оно соединяло с утраченной родиной: между двумя берегами был воздвигнут мост веры, и не случайно писал Бердяев в статье «Духовные задачи русской эмиграции», открывавшей первый номер журнала: «Только через Православную Церковь эмиграция может ощутить себя единым русским народом. Только в религиозном движении русские в России и русские за границей составляют единый духовный организм»³.

Но, сознавая себя носителями православной традиции, «путейцы» — прежде всего Бердяев, Булгаков, В.Ильин — считали своим

¹ Ф.М.Достоевский — А.Н.Майкову. 9(21) октября 1870 (29(I); 145).

² Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1990. С. 231.

³ [Бердяев Н.А.] Духовные задачи русской эмиграции // Путь. 1925. № 1. С. 5.

долгом и дальнейшее творческое ее развитие: развитие на основе тех идей, которые были выработаны их предшественниками по любознательности, мыслителями XIX в. — А.С.Хомяковым, Ф.М.Достоевским, Н.Ф.Федоровым, В.С.Соловьевым, ведь ими были остро поставлены проблемы, «на которые не было еще дано ясного церковного ответа», но которые нуждались в этом ответе, ибо были выстраданы современным миром, всем его опытом исканий и заблуждений, срывов и тяги к идеалу: «проблемы о человеке и космосе, проблемы отношения христианства к культуре и истории, проблемы охристовления жизни»¹. В равнодушии официальной церкви самодержавной России к этим проблемам, в ее косности, нетерпимости, невосчувствии живой религиозной мысли видели философы-эмигранты одну из причин национальной катастрофы 1917 г.: безблагодатное, подчеркнуто безбожное, попирающее веру строительство «пролетарского рая», активно захватывавшее все сферы жизни, науку, культуру, человеческое общежитие, стало как бы возмездием за неспособность православия оцерковить эти сферы, раскрыть перед ними христианство не как трансцендентный идеал и не как религию только личного спасения, но как предмет живого, общего дела, как задачу истории. И свою миссию они полагали в утверждении активно-творческого христианства, не уходящего от мира, а ищущего пути к нему, в разработке христианского общественного идеала, который мог бы со всей силой и убедительностью противостоять коммунистической утопии.

В статье «Русская религиозная мысль и революция» Бердяев так писал о значении русской религиозно-философской мысли XIX в. не только для отечественной истории и культуры, но и в целом для христианства: «Русская религиозная мысль XIX века делала дело аналогичное тому, которое делала греческая патристика, и она была первым проявлением творческой религиозной мысли после восточных учителей церкви, после св. Григория Паламы. <...> Русская религиозная мысль не приближалась к церкви и церковной жизни, а была творческим движением внутри церкви, обогащением и восполнением церковной жизни, новой проблематикой в церкви»². В лице Достоевского, Федорова, Соловьева она была пророческа, утверждала «свободу и творческую активность человека», ожидала «новой эпохи в христианстве», в ней «с небывалой остротой была поставлена проблема “внехрамовой литургии” (Н.Федоров)», проблема «реального оцерковления жизни», «преодоления дуализма церкви и мира»³.

¹ [Бердяев Н.А.] Духовные задачи русской эмиграции // Путь. 1925. № 1. С. 7.

² Бердяев Н.А. Русская религиозная мысль и революция // Версты. 1928. № 3. С. 46, 50.

³ Там же. С. 45, 46, 47.

Значение активного, творческого христианства для развития религиозной и церковной мысли эмиграции, для духовного становления православной диаспоры подчеркивали и другие философы и богословы русского зарубежья. В.В.Зеньковский так писал о внутреннем импульсе ширившегося и захватывавшего все новые круги молодежи студенческого христианского движения¹: «Перестройка всей жизни на началах Православия, поворот к целостной (церковной) культуре — вот руководящая идея всего религиозного движения среди русской молодежи, вот движущая сила и заветный идеал. Не о построении целостного мировоззрения уже мечтают ныне (хотя попутно ставится и эта задача), а о путях оцерковления жизни, — и эта “деловая” установка (в смысле “философии общего дела” Н.Ф.Федорова) определяет собой логику всего “движения”»². Имена Федорова, Достоевского, Соловьева часто звучали на съездах РСХД в докладах Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова, В.Н.Ильина, вплетались в съездовские дискуссии — о «христианстве и современности» (1924), о пути христианина в мире (1926), о проблеме «православной культуры» (1929, 1934) и др. Так, С.Н.Булгаков в речи на съезде Лиги православной культуры (1930), формулируя высшее задание культурного делания: «Задача культуры — дело богочеловечества, т.е. очеловечение мира и обожение человека», — прямо ссылаясь на Федорова, полно и глубоко раскрывшего, по мысли Булгакова, религиозный смысл творчества, провидевшего «возможность восстановления падшего человека на путях культуры»³. А В.В.Зеньковский, подводя в 1935 г. итоги двенадцатилетней деятельности РСХД, раскрывал задачу строительства

¹ Русское студенческое христианское движение организовалось в 1923 г. из многочисленных кружков христианской молодежи при поддержке митр. Евлогия (Георгиевского) и международного Христианского Союза Молодых Людей (УМСА). Съезды и конференции движенцев, проходившие в разных странах: Чехословакии и Германии, Югославии и Франции, — полагали начало «христианской общественности», за создание которой еще в начале века выступали С.Н.Булгаков, В.Ф.Эрн, В.П.Свенцицкий. Здесь складывалась особая атмосфера духовного единства, взаимного доверия и любви. Ее основой было молитвенное общение — ежедневное богослужение, «завершаемое исповедью всех участников и совместным причащением Св. Тайн». А после богослужений — «в атмосфере живой церковности» шла совокупная работа мысли и души, обсуждались «разнообразные жизненные вопросы — часто весьма тревожные и больные, требующие для своего уяснения и разрешения соборного разума и церковной воли» (*Зандер Л.* Из религиозной жизни русской молодежи // *Путь.* 1926. № 2. С.110).

² *Зеньковский В.В.* Религиозное движение среди русской молодежи в эмиграции // *Путь.* 1925. № 1. С. 123.

³ *Булгаков С.Н.* Догматическое обоснование культуры // *Булгаков С.Н.* Сочинения. Т. 2. С. 642, 643.

«системы православной культуры», которая была сформулирована как основная задача Движения на съезде в Буасси (1929), как осуществление главных заветов русской религиозной мысли: «После Вл. Соловьева с его пламенной проповедью теократической идеи, *понятой в духе свободы*, тема оцерковления культуры означала для всех нас призыв к тому, чтобы искать выхода из тупиков внерелигиозной омирщенной культуры, искать новой целостной культуры, благодатно освящаемой силами Церкви»¹.

Практически все христианские мыслители, обращавшиеся к наследию Федорова, Достоевского, Соловьева, выделяли их религиозно-социальные идеи. Образ общества и государства, становящегося церковью, у Достоевского, идеал «нравственной организации человечества» Соловьева, федоровская идея психократии, организованной не по внешнему, «юридико-экономическому» принципу, а по внутреннему благодатному закону любви, находили в них сочувственный отклик, творчески преломлялись в их собственных построениях на тему идеального строя жизни, ставшую для русской эмиграции 1920–1930-х гг. ключевой. Да, не все они были готовы согласиться с той смелой трактовкой человеческой активности в деле спасения, которую давал Федоров, призывавший к соучастию человека в *онтологическом* преображении мира и воскрешении умерших. Но они всецело разделяли его призыв к преодолению разделения между храмовой и внехрамовой жизнью, к оцерковлению социума. Аппелируя к философу всеобщего дела, равно как и к двум его современникам, стремились раскрыть творческие, миропреображающие потенции христианства, которое, по их мысли, должно расширяться за пределы храма, монастыря, личной аскезы, одушевить собою все сферы дела и творчества человека, ведя его к «Царствию Божию».

Построения Федорова, Достоевского, Соловьева были значимы и для идеологии так называемых пореволюционных течений русского зарубежья. Пореволюционники (Н.А.Бердяев, Г.П.Федотов, Л.П.Карсавин, Ф.А.Степун, Ю.А.Ширинский-Шихматов и др.) в отличие от Д.С.Мережковского и И.А.Ильина, безоговорочно отвергнувших Россию после 1917-го как абсолютное и предельное зло, осознали революцию *закономерным* фактом русской истории, ее важной, хотя и катастрофической вехой, всколыхнувшей, переворотившей все пласты бытия нации, вызвавшей в народе к жизни и движению те силы, что столь долго таились под спудом. В революции и в новой России их поражала потрясающая жизненность, но жизненность искореженная, принимавшая уродливые формы. И задача была не в том, чтобы подавить эту жизненность, вогнать ее в стагнацию, а в том, чтобы вы-

¹ Зеньковский В.В. Новый этап // Вестник РСХД. 1935. № 8–9. С. 15.

править уродливости, преодолеть ущербность идеи, лежащей в основе строительства нового мира. «В России прежде всего предстоит колоссальная работа духовного просветления и просвещения выпавших из старого уклада, всколыхнувшихся и пришедших в бурное движение народных масс. К этому нужно духовно готовиться. И с этой подготовкой связана первая задача эмиграции», — писал Бердяев¹. Революционники выбрали установку на плодотворное сотрудничество с новой Россией, за которой несмотря ни на что было будущее, на развитие «творческих религиозных сил» и на родине, и в эмиграции ради «грядущего национально-культурного возрождения» страны², на выработку для нее своеобразного «третьего пути», целостной (не ущербной) идеологии.

Сменовеховцы, евразийцы, национал-максималисты, младороссы, народники-мессианисты, утвержденцы, новоградцы — все они искали *нового синтеза*, новых ориентиров истории, совершенных принципов устройства социума. И в этом поиске не раз обращались к наследию русской мысли XIX в., от Чаадаева, Гоголя, славянофилов до Достоевского, Федорова, Соловьева, обретая в их творчестве не только предвидения и пророчества о совершившейся катастрофе, не только глубинный и точный диагноз современных событий, данный из толщи времен, но и созидательные, спасительные ответы на вопрос о грядущих путях России и мира.

В 1921 г. вышел программный сборник евразийцев «Исход к Востоку», объединивший на своих страницах четырех молодых мыслителей — филолога Н.С.Трубецкого, экономиста П.Н.Савицкого, богослова Г.В.Флоровского и искусствоведа и музыковеда П.П.Сувчинского. Евразийцы, откликаясь на призыв сменовеховцев строить Великую Россию на основе целостной национальной идеи, начали с формулировки тех положений, которые, по их убеждению, должны быть положены в основу государственного строительства. Они попытались противопоставить идеологии большевизма новую, целостную идеологию, опирающуюся на источные традиции русской культуры и жизни. В провозглашении необходимости такой идеологии, в осознании «русского культурного своеобразия» они чувствовали себя «продолжателями мощной традиции русского философского и историко-софского мышления», от славянофилов до «Гоголя и Достоевского (как философов-публицистов)»³.

¹ [Бердяев Н.А.] Духовные задачи русской эмиграции // Путь. 1925. № 1. С. 5.

² Там же.

³ Савицкий П.Н. Евразийство // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М., 1997. С. 83 (Впервые: Евразийский временник. Кн. 4. Берлин, 1925).

Отталкиваясь от противопоставления России и Запада, характерного для славянофильского и почвенного течений русской мысли XIX в., подхватывая критику европейской ментальности и культуры, данную И.В.Киреевским и К.С.Аксаковым, Н.Я.Данилевским и К.Н.Левонтьевым, опираясь на провозглашенную Достоевским в январском номере «Дневника писателя» идею поворота России к Азии, евразийцы выдвинули идею своеобразия России как особого историко-географического и этнически-культурного единства — Евразии, склад и судьба которой иная, чем у народов Европы. Россия — самобытный духовно-культурный мир, который должен развиваться по собственным, внутренне ему присущим законам, руководствуясь исконными началами духа народного.

Примечательно, что представлять свою систему идей как органическое развитие русской научной, общественной и религиозно-философской мысли евразийцы начнут далеко не сразу. Как утверждал Савицкий во введении к третьему выпуску «Евразийского временника», первоначально эта связь ими не сознавалась. Решимость сказать миру свое новое слово питалась не столько стремлением восстановить распавшуюся связь времен, продолжив славянофильскую и почвенную традицию в русской культуре и претворив в свете современности комплекс основных ее положений, сколько личным, пропущенным через душу каждого опытом, тем ощущением катастрофичности и взрывчатости эпохи, тем стоянием перед лицом разверзшейся бездны, которое было столь характерно для умонастроения поколения, пережившего Первую мировую войну, революцию, ужас изгнания. «Для нас самих исторические связи наши уяснились в огромной степени путем последующих, а не предварительных сопоставлений», — подчеркивал Савицкий¹.

Впрочем, то, что евразийство не сразу записало в свои духовные отцы Достоевского и Соловьева, не говоря уж о Федорове, внимание к построениям которого обнаруживается у идеологов движения лишь во второй половине 1920-х гг., объясняется не только изначальной опорой его основателей на «личный опыт в произошедшем»². Основная причина коренилась в мировоззренческом облике евразийства на начальном этапе его становления.

Евразийство эпохи «Исхода к Востоку» в лице его родоначальника и идеолога Н.С.Трубецкого, начинало... с разрыва с традицией русской

¹ [Савицкий П.Н.]. Введение // Евразийский временник. Кн. 3. Берлин, 1923. С. 6. В 4-й книге «Евразийского временника» (Берлин, 1925) в программной статье «Евразийство» Савицкий уже осознанно будет указывать на преемственность (Савицкий П.Н. Континент Евразия. С. 83–84).

² [Савицкий П.Н.]. Введение // Евразийский временник. Кн. 3. Берлин, 1923. С. 6.

христианской историософии, утверждавшей единство исторического процесса, видевшей во всемирной истории, органической частью которой является история наций и культур, неразрывно связанная с историей религии, вехи движения человечества от грехопадения к Боговоплощению и Искуплению и от Искупления к Царствию Божию. У Чаадаева и Хомякова, Достоевского, Федорова и Соловьева было живое ощущение единства человечества — единства, опирающегося на Божий замысел о существе сознающем, подкрепленного благовестием христианства, для коего «нет ни эллина, ни иудея» (Кол. 3:11). Трубецкой ни единства истории, ни единства человечества не признавал. Духовный наследник Н.Я.Данилевского, он представлял себе пространство земли как арену жизни и действия замкнутых, автономных культур, залог самобытности которых — в максимальном сосредоточении на себе и в минимальном пересечении и взаимодействии с другими культурами. В работе «Европа и человечество» (1920), легшей в основание евразийской концепции эпохи «Исхода к Востоку», вопрос о религиозном смысле истории не стоял вообще. История, для Трубецкого, не возрастание и восхождение, а *существование* этнически и культурно разнообразных народов на пространстве земли — как различных видов в животном царстве, как соседей по коммунальной квартире, из которых каждый занят обустройством своей собственной ниши и не чувствует себя хозяином целого, а значит и своей ответственности за него — формула старца Зосимы «всякий пред всеми за всех виноват» здесь решительно была отставлена в сторону.

Увлеченное идеей культурно-исторических типов, евразийство эпохи «Исхода к Востоку», не признавало *всечеловечности*, сокровенной идеи русской религиозной мысли, вытекающей из понимания того, что народы земли, при всей их духовной и культурной самобытности, суть части целокупного человечества, восходящего к Богочеловечеству. Идеологи движения ставили всечеловечность на одну доску с космополитизмом, объявляли соблазном, прямой дорожкой к нивелированию национально-культурных различий. Между тем еще Достоевский разделял космополитизм, стирающий духовное и культурное своеобразие наций, и всечеловечность, соединяющую народные личности союзом любви и правды.

Делая основной акцент на идее национально-культурной самобытности, идеологи первоначального евразийства и саму религию начинали рассматривать как свойство того или иного культурно-исторического типа. Вопрос об универсальности, вселенскости христианства отодвигался на задний план. Православие, основа бытия России-Евразии, фактически сводилось к атрибуту народности. Но такое местечковое православие уже не могло быть вселенской религией, спасающей мир, ведущей его к преображению, как то мечталось Досто-

евскому, Федорову, Соловьеву; оно замыкалось в бытовом исповедничестве, фактически уравнивалось в правах с другими религиозными верованиями, каждое из которых также было атрибутом той или иной большой или малой народности.

Антитеза «Россия — Запад» — *conditio sine qua non* славянофильско-почвенной мысли — у Трубецкого также меняла свой смысл. Для Хомякова, Киреевского, Тютчева, Достоевского, Федорова противостояние России и Европы было противостоянием двух идеалов, «идеала Мадонны и идеала Содомского», Царствия Божия, идеала соборности, всеединства, любви — и «царства мира сего» с его культом потребления и комфорта, торжеством индивидуализма и эгоизма, борьбой всех против всех. Для Трубецкого речь шла прежде всего о противостоянии двух различных цивилизационно-культурных регионов. Он, повторю, прямо следовал историософской концепции Данилевского, в которой противопоставление России и Европы было чисто племенным (принадлежность России к высшему, четырехосновному, по определению Данилевского, культурно-историческому типу), а не религиозно-нравственным, как у указанных выше мыслителей. С точки зрения Трубецкого, вопрос о европеизации — это вопрос о типе культуры, навязываемой другим нациям и культурам с целью их обезличивания, с точки зрения названных мыслителей — вопрос о лжеидеале, агрессивно стремящемся подчинить себе мир.

Историософия первоначального евразийства в немалой степени была проникнута духом пессимизма и катастрофизма. Его идеологи оказывались ближе К.Н.Леонтьеву, стороннику идеи краха и неудачи истории, резко критиковавшему «либерально-эгалитарный прогресс» и не видевшему возможности никакого другого прогресса в мире, лежащем во зле, нежели тем представителям русской религиозной мысли XIX в., которые отстаивали концепцию истории как «работы спасения», утверждая идею подлинного, христианского прогресса как возрастания мира и человека «в духе и истине», подготовки условий для воцарения в бытии Царствия Божия. Г.В.Флоровский, один из создателей первоначальной платформы движения, прямо указывал на то, что евразийство принципиально отвергает «хилиастический историзм», руководится *трагическим* сознанием, утверждающим неизбежный антиномизм бытия¹, и «воспринимает мир как непрестанную борьбу веси Божией с градом антихриста, — борьбу, тяготеющую к апокалиптическим катаклизмам»².

¹ Флоровский Г.В. Письмо к П.Б.Струве о евразийстве // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. С. 127.

² Флоровский Г.В. О народах не-исторических // Там же. С. 102. (Впервые: Исход к Востоку. София, 1921.)

Однако евразийство — и в этом безусловное его достижение — почти с первых же шагов своего становления стало справляться с грозившей ему опасностью крена в этнографизм, недооценки религиозной составляющей истории, отказа от христианства как вселенской религии и сведения православия к атрибуту народности. В нем зреет понимание христианства как вселенской религии, а самое главное — медленно, но верно крепнет идея религиозного оправдания истории. Немалую роль здесь сыграли А.В.Карташев, а также присоединившиеся к движению Л.П.Карсавин и В.Н.Ильин. Они значительно укрепили позицию Савицкого, изначально склонявшегося к тому, чтобы строить евразийское мировоззрение на основе деятельного, творческого христианства, и ослабили в свою очередь позицию Флоровского, сторонника трагического взгляда на движение истории.

Уже во втором евразийском сборнике — «На путях» — печатается статья А.В.Карташева «Реформа, реформация и исполнение церкви», в которой он говорит о необходимости церковно раскрыть «вопрос о религиозном смысле исторического процесса». «Ведь не для того же существует на земле человечество после Христа, чтобы только вновь и вновь грешить и вновь и вновь каяться»¹. Современный атеизм и материализм, обретший твердую опору в большевизме, стремится к безрелигиозному, прометеистическому строительству «края на земле», тем самым искажая изначально христианское чаяние «Царства Божия на земле», обетование которого дает двадцатая глава «Откровения», и, что особенно нестерпимо, дискредитируя саму идею активности человека в истории, приводя к ложному выводу о том, что эта активность может быть только бесовской. Настала пора для Церкви, чувствующей свою ответственность за судьбы мира, «прекратить этот грабёж ее собственного идеала», стать водительницей человечества на пути к «Царствию Божию», в конце концов расширяться до «необъятных пределов»² этого Царствия. В том же сборнике, где появилась статья Карташева, с уже упоминавшейся выше статьей «Два мира» выступил Савицкий: евразийцы, подчеркивал он, сочетают в себе «напряженное здешнее делание с утверждением мира духовного, в котором делание это, получая отведенное обширное, важнейшее место, преклоняется, подчиняется целям Высшего Царства»³. И даже Флоровский, убежденный критик «розового христианства», высказывается здесь о необходимости строительства православной культуры,

¹ *Карташев А.В.* Реформа, реформация и исполнение церкви // На путях. Утверждение евразийцев. Берлин, 1922. С. 67, 68.

² Там же. С. 90.

³ *Савицкий П.Н.* Два мира // *Савицкий П.Н.* Континент Евразия. С. 120–121 (Впервые: На путях. Утверждение евразийцев.).

оцерковления жизни, подчеркивая, что «человек поставлен на землю затем, чтобы в непрестанном творческом напряжении свободно идти к открытым и доступным для его сознания благим и благословенным целям»¹.

«Религия, призванная в живом единстве питать, преисполняя смыслом, совокупность социального бытия, не может быть мертвенной схемой, вынуждаемой Разумом формулой Богопризвания»², — вот из какого тезиса исходят теперь евразийцы. Она должна пронизать собою все формы человеческого общежития, наполнить животворящим смыслом все сферы дела и творчества человека, в том числе экономическое и государственное строительство: «действие в хозяйстве и государстве разрешается и освещается озарением религиозным»³, и сама «хозяйственная техника» «с религиозной точки зрения» «есть средство к осуществлению Завета, вложенного Творцом в создание человеческого рода», заповеди об обладании землей. Именно такое отношение к технике и питающему ее научному знанию проповедовал Федоров. О новой христианской науке, призванной исцелить мир, мечтал под его влиянием Соловьев. А Достоевский в подготовительных материалах к роману «Братья Карамазовы» вкладывал в уста старца Зосимы, проповедника деятельного, преобразующего мир христианства, такие слова: «Тогда не побоимся и науки. Пути даже новые в ней укажем» (15; 250). В свою очередь и евразийцы, провозглашая смену «эпохи науки» «эпохой веры», не отрицали науки как таковой, они лишь ополчались против того отношения к науке и технике, которое утвердилось в секулярной цивилизации Нового времени, когда научное знание и техническое умение, с одной стороны, обожествлялись, превращаясь в идолов, а с другой — должны были обслуживать все прихоти мира каков он есть, то, что Достоевский называл «интересами цивилизации». Идеологи движения опровергают мысль, «будто вера и наука — две независимые друг от друга и даже взаимно враждующие области. Нет веры без науки и нет науки без веры. Истинная вера содержит в себе всю науку со всеми ее искажениями и сомнениями»⁴. Они убеждены: «сами по себе подлинная наука и опирающаяся на нее техника материально полезны и необходимы и именно в наш век, когда и злая метафизика (исторический ма-

¹ *Флоровский Г.В.* О патриотизме праведном и греховном // *Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли С. 164 (Впервые: На путях. Утверждение евразийцев).

² *Савицкий П.Н.* Два мира // *Савицкий П.Н.* Континент Евразия. С. 123.

³ Там же.

⁴ *Евразийство. Опыт систематического изложения* // Пути Евразии. М., 1992. С. 359.

териализм!) выступает в обличье науки, подлежат сугубому утверждению»¹.

Говоря о необходимости активно противодействовать духу материализма и безверия, все глубже проникающему в плоть современного мира, о необходимости изжить «охватившее Европу и Россию обеспложивание духовной и веростной жизни, проистекшее из утраты живого и действенного религиозного чувства»², утверждая христианство и православие религиозным стержнем исторического и духовного бытия России-Евразии, евразийцы окончательно вставали на почву русской религиозно-философской мысли с ее пафосом христианизации жизни. Более того, у них появлялась та концепция Церкви, которая была выдвинута Хомяковым, затем углублялась и развивалась Достоевским, Федоровым, Соловьевым и которая прямо исходила из стержневой для этих мыслителей идеи истории как «работы спасения», подготовки элементов этого мира к преображению. Прочитую брошюру «Евразийство. Опыт систематического изложения» (Париж, 1926), обобщившую главные идеи течения в эпоху его духовной и творческой зрелости: «Церковно-христианская деятельность есть искупление и спасение человека, т.е. его усовершенствование и в конце концов и в существе, говоря терминами святоотеческого богословия, его обожение (teosis). Совершенствоваться же значит совершенствоваться в себе и через себя весь мир, т.е. возводить и образовывать его из материала для Церкви Божией в действительное Царство Божие. Полнота Церкви предполагает оцерковление всего»³.

Вот как трансформировалось евразийство всего за какие-нибудь неполных пять лет: от трактовки истории как поля бытования культурно-своеобразных наций и отрицания в ней единого религиозного вектора до идеи преображения всего в «действительное Царство Божие» и понимания Церкви «как центра преображающегося в нее грешного мира»⁴.

Церковь стоит на соборности, осуществляя на земле ту высшую, сверхприродную, благодатную форму соединения, которая явлена человечеству в Тайне Троицы, в божественном образце неслиянно-нераздельного, питаемого любовью единства, «единства без слияния, различия без розни» (I, 96). И этот высший религиозный принцип соборности евразийцы распространили не только на человеческое общение, но и на нацию, государство, народ. Радикально пересмотрев

¹ *Савицкий П.Н.* Подданство идеи // *Савицкий П.Н.* Континент Евразия. С. 131 (Впервые: Евразийский временник. Кн. 3).

² Там же.

³ *Евразийство. Опыт систематического изложения* // Пути Евразии. С. 369.

⁴ Там же.

концепцию личности как «отъединенного и замкнутого в себе социального атома»¹ (образ «лучиночек» у Достоевского), которая легла в основу этики индивидуализма, они противопоставили ей «понятие личности как живого и органического единства многообразия»², подчеркивая, что человек может состояться как личность, полностью осуществить себя в бытии только в союзе с другими личностями, союзе веры, любви и дела. И исходя из такой трактовки, стали рассматривать социальную общность, народ, государство как тоже своего рода личности, но личности особые — «соборные или симфонические»³. Так возникла концепция *симфонической личности*, разрешавшая антиномию индивидуализма и коллективизма через образ совершенного, благого устройства, в котором единство уникальных, самобытных личностей не подавляет и не умаляет каждую из них, но предоставляет безграничные возможности для их самораскрытия. Нация складывается из индивидуальных личностей, а человечество — из наций, каждая из которых есть также симфоническая личность, соединяющая в своем составе миллионы человеческих индивидуальностей, и все это единство, чтобы быть действительно нерушимым, должно держаться пониманием абсолютной ценности и необходимости *каждого* звена этой всечеловеческой вертикали.

Флоровский в 1921 г. манифестировал евразийство как течение не политическое, а культурно-философское, задача которого — пробуждение самосознания, «проповедь *личной* ответственности, призыв к творческому осознанию проблем жизни, к внутреннему “перерождению”»⁴. Мыслитель предостерегал от соблазна обсуждать евразийскую систему идей «в плоскости политической идеологии, как программу действия»⁵, видеть в евразийстве рецепт организации социума. В таком подходе, действительно, была своя нерушимая логика, полностью отвечавшая историософским воззрениям Флоровского, для которого всякая попытка гармоничного устройства внутри истории представлялась соблазном и утопией. Однако по мере того, как евразийство шло к пониманию религиозной ценности исторической жизни (не только поляризации сил добра и зла, но и начало теозиса), оно сознательно начинало строить себя как общественную и государст-

¹ Евразийство. Опыт систематического изложения // Пути Евразии. С. 356.

² Там же.

³ В этой концепции прямо отозвалась формула Соловьева: «Общество есть дополненная или расширенная личность, а личность — сжатое, или средоточенное, общество» (Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 1. С. 286).

⁴ Флоровский Г.В. Письмо к П.Б.Струве о евразийстве // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. С. 126.

⁵ Там же.

венную доктрину. На передний план выдвигался вопрос о целях и путях социального делания, которое должно не увести от Христа, но вести к нему мир, о государстве правды, основанном «на неразрывной связи человека с Богом»¹. Отсюда выросла концепция идеократии. Отсюда вырос и Кламар. Его идеологи П.П.Сувчинский и Д.П.Святополк-Мирский в отличие от зачинателей евразийства — Трубецкого, Флоровского, Вернадского — менее всего хотели видеть в евразийстве только теорию, пусть самую блестящую и ученую. Евразийство, подчеркивали они, должно стать опорой строительства — государственного, общественного, экономического, культурного, одушевить собою все сферы и планы жизни.

Смысл Кламара был совсем не в банальном перерождении евразийцев в марксистов. Марксизм привлек кламарцев своим пафосом делания, не отвлеченного философствования, а именно делания (знаменитый тезис Маркса о Фейербахе). Другой вопрос, что само дело, которое предлагал миру марксизм, они считали недостаточным и ущербным и последовательно упрекали коммунистическую доктрину в безрелигиозности. Опираясь на Маркса, левые евразийцы стремились построить собственную концепцию *Мироделания*, дополненную ценностями русской христианской мысли, и тут настоящим открытием для них стал Федоров, вставший в ряду их предшественников на одну доску с Достоевским и Соловьевым. Та идея «Мироделания», творчества истории, которая так искореженно, с такими изъянами осуществляла себя в революции, у Федорова предстала в целостности и полноте активно-христианского, богочеловеческого идеала.

Газета «Евразия» (1928–1929) особенно подчеркивала значение федоровских идей в «самораскрытии евразийства»², его самоопределении на современном этапе, когда совершается переход от теоретических историософских построений к выработке целостного социального идеала, контуров новой государственности и культуры³. В «синтетической концепции Федорова» левые евразийцы находили опору и своей установке на реальное историческое действие, на творчество истории, и «религиозному обоснованию культуры»⁴, и утверждению религиозного смысла хозяйства. «Для многих из нас “Философия Общего Дела” была ключом, открывшим нам истинное содержание нашей собственной философии. Он помог нам преодолеть бытовое

¹ Савицкий П.Н. Евразийство // Савицкий П.Н. Континент Евразия. С. 90.

² [Святополк-Мирский Д.П.] Путь евразийства // Евразия. 1929. № 8. 12 января.

³ От редакции // Евразия. 1928. № 3. 8 декабря.

⁴ Арапов П.С. Культура как форма организации эмпирии // Там же. 1928. 29 декабря.

понимание православия в сторону истинной христианской онтологии и этики (этики Общего Дела)»¹.

Что примечательно — резкий критик кламарского уклона Савицкий, в сущности, стремился к тому же: сделать евразийство творческой силой истории, добиться того, «чтобы религиозные начала стали действительны в “политике” и жизни»². «Религиозная правда должна раскрыться как *правда социальная* и освятить *социальное делание*»³: в духовном преображении «новой социальной России», в переводе колоссальной энергии народных масс в созидательное русло и состоит, по его убеждению «величайшая задача нашего времени»⁴. И это еще одно доказательство того, что Клармар был закономерным этапом эволюции евразийской доктрины, пролагавшей пути от теории к практике, от мысли к целостному, *общему делу* (формула, в конце 1920-х гг. с равной частотой появлявшаяся и у левых, и у правых идеологов евразийства). Другой вопрос, что Клармар, не будучи мировоззренческим *срывом* движения, стал его *испытанием*, выдержать которое левые и правые идеологи не смогли, погрязнув во взаимных, часто мелочных, обвинениях, пойдя на поводу «человеческих, слишком человеческих» чувств и амбиций⁵ и не сумев за нападками друг на друга разглядеть то общее, что объединяло их гораздо сильнее, нежели до предела заостренные расхождения.

К 1930-м годам в евразийстве начинает все громче звучать идея всечеловечества, столь чуждая движению на его начальном этапе. Савицкий говорит о всечеловечестве как определяющей «установке русского сознания» («Нет в мире народа, судьбы которого были бы безразличны для русских») и выдвигает лозунг «*От россиеведения к мироведению*»⁶. Путь России-Евразии подчиняется теперь не требова-

¹ [Святополк-Мирский Д.П.] Путь евразийства // Евразия. 1929. № 8. 12 января.

² Савицкий П.Н. Газета «Евразия» не есть евразийский орган // Политическая история русской эмиграции. 1920–1940. Документы и материалы. М., 1999. С. 275.

³ Савицкий П.Н. Задание евразийства // Евразийский сборник. Прага, 1929. С. 5.

⁴ Там же.

⁵ Воспоминания К.А.Чхеидзе, рисующие картину кламарского раскола, подтверждают вывод о том, что этот раскол был связан не только с мировоззренческими расхождениями участников движения, но и с той борьбой за лидерство, которая развернулась в 1928 — начале 1929 гг. между парижанами и пражанами, прежде всего П.П.Сувчинским и П.Н.Савицким (Чхеидзе К.А. События, встречи, мысли // Литературный архив Музея чешской литературы. Фонд К.А.Чхеидзе. 6/71/0003).

⁶ Савицкий П.Н. Научные задачи евразийства // Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. Кн. VII. Париж, 1931. С. 59, 62. (подп.: П.В.Логовиков).

ниям ее культурно-исторического типа, а всечеловеческим, всемирным задачам, принцип племенной уступает место высшему, религиозному принципу. Другое дело, что восхождение ко всецелому и всемирному идеалу, долг того, что Достоевский называл «всеслужением человечеству», начинается для нации с самопознания и самоопределения, и через это познание *своего* и решение национальных задач закладывается путь «к познанию *общего*», «к выполнению задач вселенских»¹.

Соответственно в христианском ключе осмыслиется теперь в евразийстве и идея интернационализма, к которой ранее идеологи течения, под влиянием интернационалистских лозунгов большевизма, относились подчеркнуто отрицательно, видя в ней продукт «романо-германского», сиречь космополитического мировоззрения. Однако еще лидер сменовеховства Н.В.Устрялов, высказываясь против нивелировки национальных различий «интернациональной идеей современной цивилизации», в то же время подчеркивал, что сама по себе идея интернационализма, будучи правильно понята, не исключает «лица необщего выраженья» каждой отдельной нации, «духовные возможности всечеловеческого объединения» «вполне укладываются в рамки великих религий человечества»². К той же мысли постепенно приходят и евразийцы. В лоне этого течения в конце 1920-х — начале 1930-х гг. формируется концепция «идеократического интернационала»: объединение государств-материков и населяющих их больших и малых народов мыслится как путь к всепланетарному единству, открывающему новую творческую эру истории. «Месторазвитием» здесь будет уже «весь земной шар, а субъектом истории — все человечество»³. В очередной раз приходится лишь удивляться, насколько эволюционировало евразийство всего за несколько лет, как далеко ушло оно от первоначальной зооморфной концепции Трубецкого, от стойкого отрицания единого движенья истории, от жесткого непризнания никаких общепланетарных целей и задач рода людского.

В тридцатые годы, уже после кламарского раскола, идею соединения евразийской доктрины с историософским наследием Достоевского, Федорова, Соловьева будет последовательно защищать писатель и философ К.А.Чхеидзе, один из ведущих представителей

¹ *Савицкий П.Н.* Научные задачи евразийства // Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. Кн. VII. С. 63.

² *Устрялов Н.В.* О нашей идеологии // *Устрялов Н.В.* Под знаком революции. Харбин, 1925. С. 145, 146.

³ *Чхеидзе К.А.* Из области русской геополитики // Тридцатые годы. С. 109.

позднего евразийства¹. Он подчеркивает необходимость утвердить целостный религиозно-философский фундамент евразийской идеологии, связать ее с выразившимся у этих мыслителей пониманием христианства — как «религии преобразования земли, неба и всякой твари»², освящающей этой высокой целью все грани цивилизации и культуры.

С самого начала Чхеидзе не приемлет леонтьевский пессимистический взгляд на историю, отдающий ее на откуп «князю века сего». Характерен его спор с Флоровским, вспыхнувший еще в 1920-е гг. на одном из заседаний историко-философского семинара: Чхеидзе выступил тогда с критикой работы Новгородцева «Об общественном идеале», в которой утверждалась утопичность миллениаристской надежды на светлый, всеспасительный финал земной истории, и заявил, что общественное бытие человека невозможно «без цельного идеала»: если такой идеал отсутствует, то в социуме неизбежно «берут вверх мелкие, осколочные идеалы», содержащие лишь частичку правды³. Как вспоминал позднее Чхеидзе, их спор с Флоровским, отстаивавшим позицию Новгородцева, продолжался несколько часов⁴, и каждый остался при своем мнении. Позднее в «Евразийском сборнике» он снова выступит против идеи краха и неудачи истории. Представление о том, что злое начало господствует в мире, что оно неизбежно и неотвратно попирает добро, по убеждению Чхеидзе, есть представление «упрощенно-мстительное», «гнусное», «диаволическое». «Евразийское учение, укорененное в религии, никоим образом не может разделить взгляд, что *зло побеждается злом*»⁵, напротив — призывает к творческому, активному действию во имя добра.

Чхеидзе неоднократно указывал на неразрывную связь между историческою и антропологическою темой: убежденность в фатальном торжестве зла в истории рождает «едкое и сухое презрение к представлению о человеке как образе и подобии Божию»⁶, неверие в историю приводит к неверию в человека, и не только в человека каков он есть, в его противоречивой, самостной, смертной природе, но и в

¹ См. о нем: *Гачева А.Г.* Неизвестные страницы евразийства конца 1920–1930-х гг. К.А.Чхеидзе и его концепция «совершенной идеократии» // Вопросы философии. 2005. № 9. С. 147–167.

² К.А.Чхеидзе — С.И.Чуеву. 13 марта 1932 // ГАРФ. Ф. 5911. Оп. 1. Ед. хр. 5911. Л. 3.

³ К.А.Чхеидзе — О.Н.Сетницкой. 17 апреля 1966 // Московский архив А.К.Горского и Н.А.Сетницкого (собрание семьи Берковских).

⁴ Там же.

⁵ Чхеидзе К.А. Евразийство и ВКП(б) // Евразийский сборник. С. 38.

⁶ Там же.

человека, восходящего к идеалу, усиливающегося преодолеть свое теперешнее разорванное и несовершенное состояние. Этому неверию в человека Чхеидзе противопоставлял мысль о богочеловеческой синергии, вызревавшую в лоне восточно-христианской мысли (паламизм) и получившую свое развитие в русской религиозной философии, у Достоевского, Соловьева и Федорова, для которых человек — «высшее творение, так как ему дано понятие совершенства», «содеятель и соработник Бога»¹.

Христианство, понятое как религия Богочеловечества, открывало для евразийства путь к преодолению той антиномии материализма и идеализма, которая прочно утвердилась в марксизме и из которой изнутри самого марксизма выход найти было нельзя. В.Н.Ильин еще в конце 1920-х гг. формулирует понятие материологизма, противопоставляя его как секулярному материализму Маркса, так и одностороннему философскому идеализму и религиозному спиритуализму. Материологизм, «признание Логоса, действующего в материи»², коренным образом меняет представление об эволюции, в которой отчетливо проступает *восходящая* линия развития — к порождению человека, соединяющего в себе физическое (природное) и духовное (божественное), и затем к Богочеловечеству как цели мирового процесса, утверждению совершенного, обновленного бытия. Савицкий подхватывает мысль Ильина, указывая на то, что евразийство, подобно марксизму, монистично, но в основании его монизма лежит теория «номогенеза, т.е. эволюции на основе закономерностей, предустановленных Божественной волей»³. А Чхеидзе в статье «Наука в СССР», вошедшей в подготовленную евразийцами энциклопедию «Russia USSR», называет материологизм синтетической концепцией, разрешающей борьбу двух противоборствующих лагерей русской мысли — «лагеря материалистов и лагеря спиритуалистов; противников метафизики и религии и защитников метафизики и религии»⁴, и крупнейшим из «деятелей-идеологов синтетического типа» называет Федорова, видя в его «Философии общего дела» целостное учение, сочетающее в себе «стремление к монизму, т.е. потребность духа све-

¹ Протокол совещания наличных в Праге членов Президиума ЦК с представителями Пражской евразийской группы // Евразийские тетради. Вып. 4. С. 29.

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

³ Савицкий П.Н. Газета «Евразия» не есть евразийский орган // Политическая история русской эмиграции. 1920–1940. Документы и материалы. С. 275.

⁴ Чхеидзе К.А. Наука в СССР (русский текст) // FP.I.3.37.

сти все формы и явления жизни и мира к некоторому единому началу», и «конкретизм, т.е. стремление к живому воплощению отвлеченного знания в реальной действительности»¹.

Социальные и философские идеи Федорова и Соловьева, выработанную в их творчестве концепцию совершенного, соборного социума Чхеидзе прямо использовал в разработке ключевой для евразийства проблемы идеократии. При этом он сразу же расширял рамки анализа, переводя вопрос об идее-правительнице из области социально-политической в сферу онтологии и антропологии, возводя его к вопросу о сущности жизни, о смысле явления в мир сознающего, чувствующего существа. Человек — «организационный центр вселенной», и заповедь «обладания землей», данная ему в книге Бытия, есть завет возделывать и преобразать эту землю, требование его «соучастия в обожении мира»². В такой онтологической и антропологической перспективе социальная организация человечества мыслится первой ступенькой к организации бытия в целом. Государственная форма объединения становится объединением для регуляции. Государства-материки и должны, считает Чхеидзе, явить в своей исторической жизни «прообраз грядущего объединения человечества»³, будущего общепланетарного единства.

Идеократическое устройство социума является, таким образом, требованием самой эволюции. Но ни одна из доселе существовавших идеократий еще не сумела, по мысли Чхеидзе, вместить в себя представление о человеке как соратнике Творца, способном «организовать и преобразовать Космос»⁴. Это, подчеркивал он, касается и двух главных идеократических систем современности — коммунизма и фашизма: обе они основаны на идеалах дробных, ущербных, не ставящих задачи онтологического восхождения мира и человека, пытаются создать идеальный строй с непреобразованными, смертными, одолеваемыми самостью людьми, проповедают селекционный подход (неважно — расовый или классовый), полагают в свою основу насилие. Между тем истинная, совершенная идеократия может быть построена только на целостном, активно-христианском идеале, идеале обожения, победы над смертью, благого вселенского творчества⁵.

¹ Там же.

² Чхеидзе К.А. К проблеме идеократии // Новая эпоха. Политика. Экономика. Обзоры. Нарва, 1933.. С. 16, 17.

³ Там же. С. 20.

⁴ Чхеидзе К.А. Проблема идеократии // Вселенское Дело. <Харбин>, 1934. Вып. 2. С. 59.

⁵ Различение целостной, совершенной идеократии и идеократии дробной К.А.Чхеидзе выстраивал, прямо опираясь на книгу своего корреспондента,

Этот целостный идеал и находил Чхейдзе в «Философии общего дела», указывая на необходимость «соразвития и взаимопроникновения» евразийства, выдвинувшего задачу общественного устройства на идеократических началах, и федоровской концепции «совершенной идеократии»¹, призывая к принятию этой концепции и других пореволюционников.

* * *

Помимо евразийцев, свою связь с русской религиозной мыслью XIX в. в лице Федорова, Соловьева и Достоевского декларировали новгородцы. Движение новгородства заявило себя в 1931 г. выходом в свет первого номера журнала «Новый Град», издававшегося затем на протяжении всего предвоенного десятилетия и объединившего на своих страницах ряд ведущих философов, публицистов, литераторов русского зарубежья. В журнале сотрудничали Н.А.Бердяев и С.Н.Булгаков, Г.П.Федотов и Ф.А.Степун, И.И.Бунаков-Фондаминский и И.А.Лаговской, Н.О.Лосский и Б.П.Вышеславцев, мать Мария (Е.Ю.Кузьмина-Караваева) и С.И.Гессен, В.С.Варшавский и В.С.Яновский... Участников движения вдохновлял идеал «нового града», грядущего града Божия, созидаемого здесь, на земле «из старых камней, но по новым зодческим планам»² — на основе активного христианского делания во всех сферах жизни, экономической, социальной, культурной. Исполненные «эсхатологического беспокойства», сознавшие свою *призванность*, они несли своим современникам образ «*новой духовности*, стремящейся к религиозному преображению мира»³.

Новгородцы с самого начала определили себя наследниками той линии русской религиозной мысли XIX в., в лоне которой были выработаны идеи Богочеловечества, всеединства, соборности, истории как «работы спасения». В споре Достоевского с Константином Леонтьевым о «мировой гармонии», многократно отзывавшемся в религиозно-философских полемиках XX в., идеологи движения оказались всецело на стороне Достоевского. Они не разводили христианство и историю, царство земное и Царствие Небесное, но выступили с пропо-

философа Н.А.Сетницкого «О конечном идеале» (Харбин, 1932), где как раз и были сформулированы понятия целостного идеала, предполагающего полноту счастья и всеобщность спасения, и идеалов частичных, дефектных, дробных.

¹ См.: ГАРФ. Ф. 5911. Оп. 1. Ед. хр. 46. Л. 2.

² От редакции. Новый Град // Новый Град. 1931. № 1. С. 5.

³ *Степун Ф.А.* Германия «проснулась» // *Степун Ф.А.* Сочинения. М., 2000. С. 494 (впервые: Новый Град. 1933. № 7).

ведью социально активного, творческого христианства, обращенного к истории и культуре, к преобразению бытия и человека. Представление о христианстве как о религии пассивной и нетворческой, зовущей прочь от мира и жизни, хотя и сложилось, подчеркивали новоградцы, во многом под влиянием «исторического христианства», подчас действительно этим грешившего, в реальности не соответствует истинному содержанию «благой вести», которая не только не претит историческому деланию человечества, но напротив, оправдывает и освящает его светом конечного идеала. Смириться со все углубляющейся в современном мире пропастью между христианством и общественно-культурным, государственно-хозяйственным бытием человечества значит подписать ему приговор, ибо исторический процесс становится все более катастрофическим, все дальше и дальше уходит от Бога, все глубже погружается в бездны сатанинские, дыхание которых уже овевало мир и в Первую мировую войну, и в революцию.

Новоградцы утверждали «религиозное начало как основу культуры»¹, науки, общественного и хозяйственного бытия. «Безрелигиозное разрешение культурно-политических и социально-экономических вопросов жизни»², по их мнению, не только безнравственно: оно тупиково. И не один лишь ход текущих событий — пути истории в XX веке, судьба человечества в будущем напрямую зависят от того, удастся ли решить современной эпохе задачу преодоления разрыва между христианством и цивилизацией, между церковью и миром, лежащим за церковной оградой.

Новоградцы, подобно другим пореволюционникам, были антизападниками. Но, в отличие от тех же евразийцев, критиковали европейскую цивилизацию не как чуждый этнически-культурный мир, а как мир, стоящий на противобожеских, ложных путях, обоготворивший Ваала, принявший «существующее за свой идеал» (5; 70). Не Европа как таковая и не народы Европы: «Вавилонская башня европейской цивилизации и мирового хозяйства»³ — вот против чего выступали они, указывая на фундаментальные изъяны потребительского общества, на ложную направленность индустриального прогресса, который «в состоянии одеть весь мир в шелковые чулки и снабдить его презервативами», но не может дать «предметов первой необходимости (хлеба, здоровья, жизни)»⁴. Не раз сетовали деятели «Нового

¹ *Стенун Ф.А.* Путь творческой революции // *Стенун Ф.А.* Сочинения. С. 430. (Впервые: Новый Град. 1931. № 1).

² Там же.

³ Там же. С. 432.

⁴ *Яновский В.* Общее дело // Новый Град. 1938. № 13. С. 174.

Града» на стремительно захлестывающую мир «метафизическую инфляцию»¹, которая, по их убеждению, гораздо страшнее инфляции монетарной, ибо ведет к оскудению души человека, к погашению в ней «жажды горних», стремления к бессмертию и бесконечности, которое, по мысли Достоевского, и составляет основу самостояния существа сознающего.

Кризис, охвативший с начала Первой мировой войны страны Европы, «кризис экономический, кризис политический, кризис социальный, кризис национальный»², воспринимался участниками «Нового Града» как кризис всей современной *обезбоженной* цивилизации. Законное детище этой цивилизации — капитализм с его хаотической экономикой, узаконенной борьбой за существование, гоббсовской борьбой «всех против всех», с его диктатом приращения капитала (неважно, какими средствами), с его идеалом личной пользы, столкновением эгоистических интересов кланов и групп и отсутствием сознания общепланетарных задач, с его принципом тотальной эксплуатации, распространяющейся и на человека, и на природу, данную Творцом на рачительное и преумножающее, а не хищническое владение Своим чадам. Бердяев, Булгаков, Федотов, Степун, полемически отталкиваясь от марксистской политэкономии, вели критику капитализма именно с религиозных позиций, непосредственно наследуя здесь и Федорову, и Достоевскому.

Капиталистический, буржуазный уклад — уклад общества, стремящегося уютно и без лишних вопросов устроиться в наличном бытии, служащего идеалу *сытости и комфорта*. Капитализм — «царство мира сего» — запирает от человека небо и на самого человека смотрит как на *товар*, как на *рабочую силу*, агента производства — отнюдь не как на «образ и подобие Божие». Капитализм проповедует свободу, но эта свобода реальна лишь для «имеющих миллион». «Дает ли свобода каждому по миллиону? Нет. Что такое человек без миллиона? Человек без миллиона есть не тот, который делает все что угодно, а тот, с которым делают все что угодно» (5; 78). Эту формулу Достоевского эмигранты 1920-х гг. испытали, как говорится, «на собственной шкуре». В статье «Два кризиса», напечатанной во втором номере «Нового Града» И.И.Бунаков-Фондаминский, рассуждая на тему о свободе, реально воспользоваться которой могут лишь те, у кого есть капитал, с горькой усмешкой говорил об утрате иллюзий, постигшей русских изгнанников на изобильном и благополучном Западе, где они, поначалу ошалевшие от свободы, очень скоро вместо

¹ Степун Ф.А. Путь творческой революции // Степун Ф.А. Сочинения. С. 430.

² Новый Град (от редакции) // Новый Град. 1931. № 1. С. 3.

Лондона и Ниццы «очутились в Болгарии и Сербии на шахтах и рудниках»¹: «Мы поняли, что формальная свобода — только призрак, иллюзия свободы»², что 99% людей в мире, где правит закон денежного мешка, превращены в придаток машины прогресса, умножающей роскошь, доступную немногим избранным.

Идя по стопам Достоевского и Федорова, новгородцы оценивали с высшей, религиозной точки зрения и коммунизм, представавший в их построениях своего рода *изнанкой* капитализма, — он рожден в том же секулярном, неязыческом лоне, питается теми же отравленными, мутными токами — отнюдь не водой, текущей в жизнь вечную. Две враждующих, непримиримых формации — сущностно однородны: обе ориентированы на *материальное*, обе превращают человека в *средство*, обе строят «царство мира сего», будь то империя мирового капитала или пролетарский «муравейник» всеобщего равенства. Капитализм и коммунизм — Сцилла и Харибда современной цивилизации. А потому и столкновение их ничего не спасает и не разрешает, никакого нового качества не создает — оно способно лишь раздавить отчаянно бьющийся между ними мир. Сознание убийственности и самоубийственности борьбы двух систем и толкало новгородцев к поиску созидательной *альтернативы* «безрелигиозной культуре, утверждающей свободу лишь в образе хищнического капитализма и справедливость в образе социальной революции»³.

Надо сказать, что в созидании новой целостной, религиозной модели развития, имеющей свою опору в христианстве, ориентированной на *Богочеловечество*, новгородцы отнюдь не стремились по-большевицки разрушить предыдущие системы «до основания», дабы начать с чистого, беспмятного листа. Они были готовы признать *частичную* правду обеих систем: капиталистической — в отстаивании свободы и творческой инициативы личности, коммунистической — в утверждении «правды общежития» (хотя и там, и здесь в ископленном, искореженном виде), и свою задачу видели в том, чтобы *синтезировать* эти правды, просветить их светом новозаветного идеала. «Христианская идея абсолютной истины, гуманистически-просвещенская идея политической свободы и социалистическая идея социально-экономической справедливости», ныне ведущие «озлобленную борьбу между собою»⁴, должны быть *сращены* и претворены в новое качество.

Революция поставила на повестку дня социальный вопрос — для новгородцев здесь еще одно несомненное ее достижение. Идеологи

¹ Бунаков-Фондаминский И.И. Два кризиса // Новый Град. 1932. № 2. С. 34.

² Там же.

³ Стенун Ф.А. Путь творческой революции // Стенун Ф.А. Сочинения. С. 432.

⁴ Там же.

движения не раз говорили о важности и неотменимости этого вопроса в пору экономического кризиса 1930-х гг. с его раздирающими контрастами перепроизводства и нищеты, машинного прогресса и массовой безработицы. Социальный вопрос они осмыслили так, как в свое время осмыслили его Федоров, Соловьев, Достоевский. Последний, выступая против «бога-чрева», против мещанского лжеидеала, превращающего человека в самодовольный, жиреющий скот («телеги, подвозящие хлеб человечеству» — 8; 312), был не менее жестким критиком безответственного идеализма, отдавая себе полный отчет в том, что хотя и «не хлебом единым» жив человек, без хлеба он жив тоже не будет. «Когда один из наших писателей задал вопрос: “Шекспир или сапог?”», — продолжал мысль Достоевского Федоров, — ему легко было бы ответить на это: “Будем ходить в лаптях и читать Шекспира”. Но если бы он спросил: “Хлеб или Шекспир?”, ответить было бы труднее» (I, 170). А вот что писал Соловьев в книге «Оправдание добра» (глава «Экономический вопрос с нравственной точки зрения»): «Если элементарное нравственное чувство жалости, получившее свою высшую санкцию в Евангелии, требует от нас накормить голодного, напоить страждущего и согреть зябнувшего, то это требование, конечно, не теряет своей силы тогда, когда эти голодные и зябнувшие считаются миллионами, а не единицами. И если я *один* этим миллионам помочь не могу, а следовательно, и не обязан, то я могу и обязан помогать им *вместе с другими* <...> Самый факт экономических бедствий есть свидетельство того, что экономические отношения не связаны как должно с началом добра, не организованы нравственно»¹.

Противопоставление хлеба и веры не имеет ничего общего с подлинным христианством. Недаром и молитва «Отче наш», данная Христом роду людскому, начинается с прошения о хлебе насущном: не избыточном, развращающем хлебе (знаменитое «Хлеба и зрелищ!» античности эпохи упадка), но поддерживающем силы и энергии жизни, необходимом для созидательной активности, творчества, веры. «Недостойно существование человека без свободы, но невозможно его существование без хлеба, — писал, продолжая мысль Достоевского, Федорова, Соловьева Н.А. Бердяев. — Нельзя свободу ставить в зависимость от хлеба и продать ее за хлеб, как у Великого Инквизитора Достоевского. Но нельзя свободу противопоставлять хлебу и отделять от хлеба. Свобода есть великий символ творящего духа, хлеб же есть великий символ самой жизни. Хлеб наш насущный даждь нам днесь — значит: дай нам жизнь»². Философ настойчиво подчеркивал

¹ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 1. С. 407.

² Бердяев Н.А. Парадоксы свободы в социальной жизни // Новый Град. 1931. № 1. С. 66.

лицемерие и опустошенность современных прав и свобод, которые, будучи декларированы громогласно и напоказ, в реальности мало что могут дать рядовому, конкретному человеку, в особенности если у него нет «миллиона»: «Любовь к человеку, к живому человеку не может ограничиться провозглашением отвлеченных и формальных прав человека, хотя бы в результате этих прав ему оставалось лишь умереть с голоду»¹. «Все государство стоит на страже, чтобы защитить вас от самого незначительного вора, но оно никогда не защищает вас от голодной смерти, от крайних несправедливостей распределения», — вторил Бердяеву Б.П.Вышеславцев².

«Логос права и справедливости, знание, одушевленное любовью»³, любовью подлинно персоналистической и активной, — вот что должно лежать в основе социально-экономического строя, контуры которого вырисовывались в построениях новгородцев. Этот социально-экономический строй, в один голос заявляли они, будет праведным и трудовым, в нем, как в первохристианской общине, все будет связано духом веры и любви и все будут равны тем высшим, божественным равенством, которое дает усыновление человека Богу. «Духоверческий свободолюбивый социализм»⁴ — так обозначали они этот строй. И не понятие «капитала» становилось у них в центр экономической системы нового строя, а понятие «труда», который перестает уже быть «проклятием человеку», а ложится в основу общей жизни людей, объединенных союзом любви. Опять-таки, как у Достоевского («Вот тут труд всеобщий — если все Христы — проявился бы с радостным пением» — 11; 193), как у Соловьева («труд есть *заповедь* Божия», и его цель — не просто дать «всем и каждому необходимые средства к достойному существованию», но и «преобразовать и одухотворить материальную природу»⁵), как у Федорова («Если жизнь человека священна, то и хлеб имеет священное значение. Из всех продуктов человека и природы только хлеб и вино <...> входят в литургию. Если литургия оглашенных есть братотворение, то и хлеб будет преломлен по-братски, и чаша обойдет всех, и братский труд будет направлен к истинной цели» — I, 123).

¹ Бердяев Н.А. Парадоксы свободы в социальной жизни // Новый Град. 1931. № 1. С. 65.

² Вышеславцев Б.П. Социальный вопрос и ценность демократии // Новый Град. 1932. № 2. С. 49.

³ Там же. С. 40.

⁴ Степун Ф.А. Путь творческой революции // Степун Ф.А. Сочинения. С. 432.

⁵ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 1. С. 417, 429.

«Внести разумность в хозяйственный хаос и справедливость в мир, где эксплуатация и борьба классов», одушевить хозяйственный процесс религиозно-нравственным идеалом, соединить его с «началом свободы и творчества» — такова, по убеждению новгородцев, «задача нашего времени»¹. Вопрос о хлебе соединяется для них с вопросом о вере. Вопрос о труде — с вопросом о назначении человека на данной ему Богом земле. Статья С.Н.Булгакова «Душа социализма», одна из программных статей «Нового Града», — именно об этом, об обязанности человека возделывать богоданный мир, о благом и ответственном, а не разнузданно-эгоистическом поведении его в природе, о том, что человек — космизатор творения, а не расхититель его, управитель бытия, а не вор и разбойник, помощник, а не противник Творца своего. Философ говорит здесь о необходимости духовно осмыслить «всемирно-исторический факт» «хозяйственного покорения» мира, который со всей очевидностью обозначился в цивилизации Нового времени, религиознизировать хозяйственную деятельность человечества, одушевив ее высшим христианским идеалом, сформулировать «догмат о хозяйстве». И прямо указывает на Федорова как на мыслителя, предложившего целостную формулировку такого догмата: «Н.Ф.Федоров своим “проектом” преобразования мира и победы над смертью путем “регуляции природы” сделал впервые попытку религиозно осмыслить хозяйство, дав ему место и в эсхатологии»².

Последовательные защитники концепции истории как «работы спасения», которая составила поистине «новое слово» русской религиозно-философской мысли XIX — первой трети XX вв., новгородцы всячески стремились донести ее до умов и сердец своих современников, представить как глубоко христианскую, отвечающую самой сути Божьего замысла о человеке, прямо истекающую из смысла Боговоплощения. В статье «Российское мессианское призвание», помещенной в 1932 г. в журнале «Утверждения», «органе объединения пореволюционных течений», Е.Ю.Кузьмина-Караваева (мать Мария), одна из самых деятельных и духовно горящих участников «Нового Града», писала: «В самом деле, если не утверждать новых и обширнейших задач — религиозных главным образом, — вставших перед человечеством с момента воплощения Христа, то вообще история новой эры теряет всякий смысл, а является некоторой случайной цепью событий, долженствующих заполнить время до Страшного суда»³. Воплощенный Христос «был, есть и будет как бы некоторое задание че-

¹ Новый Град (от редакции) // Новый Град. 1931. № 1. С. 6.

² Булгаков С.Н. Душа социализма // Новый Град. 1931. № 1. С. 57.

³ Скобцова Е. [Е.Ю.Кузьмина-Караваева]. Российское мессианское призвание // Утверждения. 1931. № 2. С. 24.

ловечеству, которое оно обязано стремиться воплотить в себе»¹. И суть этого задания отнюдь не исчерпывается, по мысли матери Марии, только личным спасением, внутренним духовным деланием каждого человека, хотя без этого внутреннего делания ни на йоту не сдвинешься на пути к идеалу, — но предполагает и соборное, общее дело, проецируясь в историю. Не случайно так высоко возносит она выдвинутую в XVI в. старцем Филофеем «идею Третьего Рима», интерпретируя ее в духе, близком Хомякову, Федорову, Соловьеву, как образ преображенного социума, мира, вставшего на Божьи пути: «Третий Рим в идее своей — это вовсе не хорошо организованное человечество, — это Богочеловечество»².

Образ истории, становящейся «работой спасения», запечатлен в одном из самых поэтически-вдохновенных стихотворений матери Марии:

Я верю, Господи, что если Ты зажгет
Огонь в душе моей, то не погаснет пламя.
Что Ты не только там, но что и здесь Ты с нами,
В любви и творчестве наш христианский Бог.

И верую: придет неизреченный свет
С востока в этот мир — воистину неложно —
И то, что кажется сегодня невозможно,
Раскроется в труде несовершенных лет.

Тогда настанет день: на широту миров —
Во всем преодолев стихию разрушенья —
Творца мы прославлять восстанем из гробов,
Исполнив заповедь любви и воскрешенья.

И будет новый мир и в мире — Новый Град,
Где каждый светлый дом и в доме каждый камень
Тобою, Отче наш, преображенный лад,
Воздвигнутый из тьмы сыновними руками.

Стихотворение называется «Покаяние» — и только на первый, поверхностный взгляд между заглавием и содержанием можно усмотреть нестыковку. Мать Мария рисует образ того активно-христианского покаяния, о котором не уставал говорить «пророк воскрешения», — покаяния, суть которого — не только в сердечном сокрушении, в оплакивании совершенного зла, но прежде всего в его

¹ Там же.

² Скобцова Е. [Е.Ю.Кузьмина-Караваева]. Российское мессианское призвание // Утверждения. 1931. № 2. С. 26.

исправлении, в восстановлении погибшего по нашей слепоте, розни, бездействию, в исполнении пришедшим «в разум истины» человечеством высокого замысла о нем Творца.

Монашество матери Марии протекало в миру, в радостном, открытом, исполненном любви служении людям. Она была живым воплощением слова старца Зосимы о монашестве как теозисе: «Ибо иноки не иные суть человеки, а лишь только такие, какими и всем на земле людям быть надлежало бы» (14; 259). Но при этом мать Мария не только совершала личный монашеский подвиг в миру, но стремилась религиозно обосновать монашество для мира, увидеть в нем долг и задание Церкви перед лицом исторических и духовных кризисов современности.

Современное православное монашество, подчеркивала она, невозможно в тех традиционных бытовых и уставных формах, в которых существовало оно на протяжении многих веков: исполненные благолепия святые обители, держащиеся общежительным или единожитным уставом, уединенные скиты и затворы, ограждающие ищущих спасения от суеты и неправды мира сего. Монастырскому монашеству нет места ни в Советской России, где Церковь терпит гонения, а монастыри уничтожены, ни в эмиграции, где создание монашеских общин крайне затруднено. «Современный монах, *хочет ли он или не хочет*, оказывается не за крепкими монастырскими стенами, в определившихся, окостеневших традициях, а на всех путях и перепутьях мира»¹. Сама жизнь встает перед ним — противоречивая, разорванная, исполненная бед и трагедий, бьющаяся в тисках неправды и зла. И ставит перед ним такие вопросы, от которых нельзя просто так отмахнуться, требует действия, пренебречь которым можно, лишь решившись на компромисс с собственной совестью, предав Христову заповедь о любви.

Монашество нужно теперь не для ухода от мира, а для служения в нем, не для личного, одиночного самосохранения, а для спасения погибающих ближних, оно «нужно <...> главным образом на дорогах жизни, в самой гуще ее»². В статьях матери Марии оживает формула Гоголя «Монастырь Ваш — Россия» с расширительной, можно сказать, вселенской поправкой: «Сейчас для монаха один монастырь — мир весь»³. И как Зосима уповал на то скорое время, когда совершится великий исход из монастыря в мир для проповеди, научения, едине-

¹ Кузьмина-Караваева Е.Ю. (Мать Мария). О монашестве // Кузьмина-Караваева Е.Ю. (Мать Мария). Жатва духа: Религиозно-философские сочинения. СПб., 2004. С. 112.

² Там же. С. 113.

³ Там же.

ния духовного, когда «те же смиренные и кроткие постники и молчаливники восстанут и пойдут на великое дело» (14; 285), так и мать Мария, подхватывая и развивая «сердечную мысль» старца, пишет о монашестве как о надежде Церкви в том домостроительстве спасения, которое заповедано ей на земле: «Христос, возносясь на небо, не вознес с Собою Церковь земную и не прекратил пути человеческой истории. Христос оставил Церковь в миру. Малой закваской осталась она, но этой закваске надлежит заквасить все тесто. Другими словами — в пределе истории Христос отдал весь мир Церкви, и она не имеет права отказываться от его духовного устройства и преображения. И нужно ей для того крепкое воинство. Вот оно — монашество»¹.

Достоевский в образах Зосимы и Ферапонта изобразил два варианта монашества — радостного, открытого бытию и человеку, не знающего меры в отдаче себя нуждающимся, и аскетически-сурового, замкнутого на себе, гордынно обособившегося от ничтожных ближних. И мать Мария последовательно избрала первый, мечтая о «новом активном монашестве», способном стать средоточием «активного православия», организующего «не только духовную, но и экономическую и бытовую жизнь»² людей.

Разумеется, служение миру заповедано не одним монахам. Оно заповедано вообще всем христианам, и эта заповедь особенно актуализируется в кризисные моменты истории, в периоды исторических и духовных смут, одним из которых мать Мария считала современную ей эпоху, когда рухнули надежды на разумность и прогресс человечества, когда обнажились бездны индивидуального и коллективного зла и в душе человеческой образ Божий оказался «унижен, заушен, оплеван и распят»³. Резко выступала она против стремления многих русских изгнанников, не только старшего поколения, но и молодежи, только что вступающей в жизнь, прибиться к Церкви как к тихой, надежной гавани, в которой можно найти приют и защиту от сотрясающих мир катаклизмов. Умонастроение, готовое «проповедовать углубление в себя, уход от жизни, стояние одинокой человеческой души перед Богом», для нее не просто соблазн, оно страшно «для судьбы

¹ Кузьмина-Караваева Е.Ю. *(Мать Мария)*. О монашестве // Кузьмина-Караваева Е.Ю. *(Мать Мария)*. Жатва духа: Религиозно-философские сочинения. С. 114.

² *Монахиня Мария (Скобцова)*. К делу // Новый Град. 1932. № 5. С. 98.

³ Кузьмина-Караваева Е.Ю. *(Мать Мария)*. Под знаком гибели // Кузьмина-Караваева Е.Ю. *(Мать Мария)*. Жатва духа: Религиозно-философские сочинения. С. 432.

Церкви Христовой»¹, ведет к провалу евангельского дела в истории. Между тем как именно сейчас, когда мир встал перед лицом таких потрясений, которые и не снились отцам и дедам ныне живущих, нужно не бегство от мира, а соборное противостояние злу. Смысл аскетического подвига — не уход от мира, а свободное трудничество в нем, не проклятие миру, а благодатное его преображение.

Утверждая христианство, любовно обращенное к бытию, возлагающее на себя ответственность за весь мир и за каждого человека в мире, мать Мария исходила из того понимания Церкви, которое сложилось в традиции русской религиозно-философской мысли XIX века, у Хомякова, Достоевского, Федорова, Соловьева, а также у ее духовного учителя прот. Сергия Булгакова и строилось на идее соборности и всеединства: «Православная церковь — это не одинокое стояние перед Богом, а соборность, связывающая всех узами Христовой и взаимной любви»². Наследовала она и той концепции истории как «работы спасения», преображающего движения мира навстречу Христу, которая развивалась вышеперечисленными мыслителями, противясь пессимистической трактовке истории, согласно которой историческое бытие человека и человечества фатально и безнадежно апостасийно, а значит, не имеет никакой ценности и никакой абсолютной задачи. Именно из такого *нигилистического* умонастроения и росла, по ее убеждению, жажда обособления, ухода во внутреннюю жизнь духа, разрыва всех мирских связей, ведущая в своем пределе к своеобразному «духовному эгоизму», когда у человека, скорбящего лишь о своем, личном грехе и пекущегося лишь о своем, личном спасении, остается «только одна молитва», «молитва о спасении себя»³.

Как и новгородцы, мать Мария давала целостную религиозную трактовку труда человека, приобретающего после Искупительного Христова подвига новый, житнетворческий смысл: «Труд не есть лишь неизбежное зло, проклятие Адамово — он есть и соучастие в труде Божественного домостроительства, он может быть преображен и освящен»⁴. Такой благодатный, спасительный труд, манифестиру-

¹ Кузьмина-Караваева Е.Ю. (*Мать Мария*). Вторая евангельская заповедь // Там же. С. 366.

² Кузьмина-Караваева Е.Ю. (*Мать Мария*). Вторая евангельская заповедь // Кузьмина-Караваева Е.Ю. (*Мать Мария*). Жатва духа: Религиозно-философские сочинения. С. 367.

³ Кузьмина-Караваева Е.Ю. (*Мать Мария*). Типы религиозной жизни // Там же. С. 154.

⁴ Кузьмина-Караваева Е.Ю. (*Мать Мария*). Вторая евангельская заповедь // Там же. С. 374.

ющий и доверие Творца Своим чадам, и ответную их благодарность Ему, требует «ответственности, вдохновения и любви», полной «духовной мобилизации», собирания и сосредоточения всех «духовных возможностей и сил» человека¹. Он служит возделыванию мира, подготавливает будущее его оцерковление, является силой, «могущей приблизить тварь к обожению»².

Идеал «свободного трудничества» во Христе — таково было кредо объединения «Православное дело», созданного Матерью Марией 27 сентября 1935 г. на Крестовоздвиженье. Это объединение выросло из «Нового Града», духовно наследовало ему. В нем принимали участие многие идеологи-новоградцы: Н.А.Бердяев, С.Н.Булгаков, Г.П.Федотов... «Православное дело» стало первым приложением к практике их мечты о социальном христианстве, началом реализации идеи христианской общественности.

Само название объединения было взято из Достоевского: в июльско-августовском номере «Дневника писателя» за 1876 г., с волнением говоря о том поистине всенародном подъеме, который вызвала в русском обществе в годы русско-турецкой войны идея заступничества за славян, добровольной, бескорыстной помощи угнетенным, страдающим братьям, Достоевский несколько раз употребил выражение «Православное дело» и таким образом раскрыл его смысл: «Даже, может быть, и ничему не верующие поняли теперь у нас наконец, что значит, в сущности, для русского народа его Православие и “Православное дело”»? Они поняли, что это вовсе не какая-нибудь лишь обрядная церковность, а с другой стороны, вовсе не какой-нибудь fanatisme religieux (как уже и начинают выражаться об этом всеобщем теперешнем движении русском в Европе), а что это именно есть прогресс человеческий и всечеловечение человеческое, так именно понимаемое русским народом, ведущим всё от Христа, воплощающим всё будущее свое во Христе и во Христовой истине и не могущим и представить себя без Христа» (23; 102–103). То же «всечеловечение человеческое», христианская любовь и служение легли в основу деятельности объединения, которое создала мать Мария: «Идея социальной любви победит идею социальной ненависти, Христос победит Антихриста. Только во имя любви во Христе мы можем делать настоящее Божие дело, — то, что Достоевский называл “православным делом”»³.

Создатели «Православного дела» стремились соединить теоретическую, идеалотворческую деятельность с деятельностью практиче-

¹ Там же.

² Кузьмина-Караваева Е.Ю. (*Мать Мария*). Наша эпоха // Там же. С. 413.

³ Мочульский К.В. *Идея социального христианства в русской философии* // Православное дело. Вып. 1. Париж, 1939. С. 57.

ской, понять их как две неразрывные части общего христианского дела, ведущего к миропреображению. Можно сказать, что они органически соединяли здесь Достоевского и Федорова, рассматривали идеи первого как путь к реализации идей второго. Они ставили перед собой задачу «не в теории, а в жизни раскрыть социальный смысл литургии, не на словах (уже набивших оскомину), а в подлинной правде “вынести литургию за стены храма”»¹. Дела милосердия, социальной помощи, духовного просвещения мыслились здесь как первый, предварительный шаг на пути к грядущей соборности, к той «великой, общей гармонии», о которой мечтал Достоевский, как преддверие того дела, о котором грезил Федоров и о котором сама мать Мария написала в приведенном выше стихотворении «Покаяние».

Эта связь великого с малым и малого с великим была для матери Марии принципиальна. Выдвинутую русским народничеством теорию «малых дел» она переосмысляла в духе идей активно-творческого, всеспасающего христианства, и в очередной раз шла здесь по стопам Достоевского, для которого вопрос о путях осуществления идеала стоял не менее остро и драматично. В «Дневнике писателя» 1876–1877 гг. он не раз говорил о «тайне первого шага», которая заключается в том, чтобы начать общее дело с себя, чтобы каждому христианину — коль скоро он ищет действительной, а не иллюзорной веры, не только исповедания, но и осуществления чаемого, — выстраивать свою жизнь, держа в уме и сердце образ Богочеловека Христа. «Исполните на себе сами и все за вами пойдут» (25; 63) — вот заповедь, лежащая в основе будущего христианского братства, необходимое условие воплощения высокой идеи.

Да, поначалу проповедь малых дел кажется несоизмеримой с проповедью вселенского христианства, перенос внимания с проблем космического масштаба на «маленькую, скудную, нищую нашу жизнь»² коробит возвышенно настроенный ум, склонный презирать обыденность, скучную и некрасивую по сравнению с воздушными замками идеальной теории. Но «правда Господня упраздняет различие между необъятным и ничтожным»³. Любое, самое рядовое и частное начинание, любой повседневный труд, будь то труд учителя, врача, сестры милосердия, поварихи и т.д., обретает чаемую полноту смысла, коль скоро он освящен идеалом преображения и исполняющий его человек понимает, что каждое созидательное его усилие умножает силы доб-

¹ Федотов Г.П. Любовь и социология // Там же. С. 83.

² Кузьмина-Караваева Е.Ю. (Мать Мария). Православное дело // Кузьмина-Караваева Е.Ю. (Мать Мария). Жатва духа: Религиозно-философские сочинения. С. 362.

³ Там же.

ра, приближая торжество Царствия Божия. Достоевский, рисуя праведную жизнь доктора Гинденбурга в главке «Похороны “общечеловека”» («Дневник писателя» 1877 г., март), замечал: «Единичный случай, скажут. <...> Но без единичных случаев не осуществишь и общих прав» (25; 90, 92). И мать Мария, следуя этой бесспорной и высшей логике, призывала умножать именно такие единичные случаи, будь то устройство приюта или бесплатной столовой, трудовой артели или школы, христианского издательства или больницы, ибо только таким путем можно медленно, но верно пересоздавать повседневную жизнь людей (на первых порах хотя бы эмигрантской диаспоры) на братских, Христовых началах.

Мать Мария была абсолютно убеждена, что если не выйдет малое дело, «значит и из большего ничего не выйдет»¹, значит «подлинное, богочеловеческое, целостное, соборное, православное христианство»² так и останется только чаением, значит надежда Бога на благодарный сыновний ответ человека в очередной раз будет попрана — попрана тогда, когда мир и без того на всех парах движется к гибели, не сознавая и не желая сознавать, куда именно увлекает его «рок событий».

Сознание того, что «мир вступил в полосу катастроф»³ и находится в той кризисной точке, пройдя через которую он может оказаться во власти зверя, но может и сделать шаг к «подлинному христианскому возрождению», подвигло участников «Православного дела», менее всего склонных смиряться перед наглой агрессией зла, выступить со своего рода религиозно-философским манифестом. Они не могли примириться с тем, что «земля, покинутая мироотвергающим христианством, населяется демоническими силами», что «бесы овладевают опустевшим храмом»⁴. Они чувствовали свою призванность, свой долг удержать мир на краю пропасти, куда увлекает его братоубийственное противостояние, сделать все, чтобы история сошла со своих погибельных, смертоносных путей.

Сборник, название которого совпадало с названием самого движения, вышел в Париже перед самой войной. В издании приняли участие Н.А.Бердяев, Г.П.Федотов, К.В.Мочульский, иером. Лев Жилле и сама мать Мария. Пятеро религиозных деятелей и мыслителей в каче-

¹ Монахиня Мария (Скобцова). Социальный вопрос и социальная реальность // Новый Град. 1932. № 4. С. 76.

² Кузьмина-Караваева Е.Ю. (Мать Мария). Православное дело // Кузьмина-Караваева Е.Ю. (Мать Мария). Жатва духа: Религиозно-философские сочинения. С. 361.

³ Предисловие // Православное дело. Вып. 1. С. 5–6.

⁴ Мочульский К.В. Идея социального христианства в русской философии // Там же. С. 61.

стве альтернативы и фашистско-коммунистическим идеалам, и идеалу обезбоженной демократии в очередной раз выдвинули христианство, понятое как вселенское, «общее дело». Они подчеркивали, что в момент, когда весь мир готовится быть распятым на кресте, «соблазн индивидуалистической религии» вдвойне непростителен, что именно в этот момент как нельзя более необходима активность Церкви Христовой: «Христиане не имеют права спастись от бури в укромных местах. Церковь призвана стать Одигитрией, водительницей человеческого рода. Она одна может дать ответ на все вопросы, которыми больно человечество. Она одна может указать путь, остановить всеобщую войну и благословить на создание Нового Града»¹.

С самых первых страниц авторы сборника заявляли о своей преемственности с «лучшей традицией русской богословской мысли — традицией Хомякова, Федорова, Достоевского, Соловьева»². В ней они обретали поддержку своей веры во вселенское христианство, надежды на исцеление заблудшего мира, на то, что выбор между человекобожием и Богочеловечеством в конце концов будет сделан в сторону не первого, а второго. «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 единодушны: “Да придет Царствие Твое!”»³. И хотя современная культура и жизнь лежат вне христианства, это не должно смущать сердца ищущих правды. «Достоевский не искушался видимым господством зла и верил, что царствие Божие на земле водворится не насилием и рабством (идея Великого Инквизитора), а свободой и испытаниями в страданиях»⁴. И именно теперь, когда на сердца и умы человечества агрессивно наступают ложные, противобожеские идеологии, когда в качестве идеального социального строя выдвигается «единый, общий и согласный муравейник», в обличье ли сталинского коллективизма или гитлеровского национал-социализма, особенно актуальны религиозно-социальные идеи Федорова, указывавшего «на догмат Пресв. Троицы как на онтологическое основание христианской соборности и в Церкви и в мире»⁵.

Впрочем, у участников «Православного дела» не было розового безальтернативного оптимизма по отношению к судьбам рода люд-

¹ Предисловие // Православное дело. Вып. 1. С. 6.

² Там же. С. 7.

³ Мочульский К.В. Идея социального христианства в русской философии // Там же. С. 46.

⁴ Там же. С. 56.

⁵ Федотов Г.П. Любовь и социология // Там же. С. 83.

ского. Заявляя, что «Царствие Божие силою нудится, люди призваны с помощью благодати Божией к приуготовлению царства, к осуществлению его на земле»¹, они в то же время указывали: человечество, наделенное страшным даром свободы, может избрать и служение идеалу содомскому. Поэтому в их статьях, писавшихся накануне всемирной войны, были не только одушевляющие призывы и утверждения, но и огненные, пронзающие вопросы: «Найдут ли христиане силы для борьбы, последней и страшной борьбы, с Князем мира сего? Останутся ли они верны Христу, Спасителю и Искупителю мира?» «От ответа на эти вопросы, — подчеркивали деятели объединения, — зависит судьба человечества. Ибо в наше время совершается суд над историей»².

В своем понимании христианства как «творческого порыва человечества навстречу “паки грядущему” Мессии», в утверждении «мечты о Богочеловечестве», составляющей отличительную черту «русской творческой мысли»³, в своих поисках «нового синтеза», проектировании новых общественных форм, альтернативных и западной либерально-буржуазной модели развития, и атеистической, *классовой* идеологии, господствовавшей в Советской России, пореволюционники явились прямыми наследниками Достоевского, Федорова и третьего их современника — Соловьева. Увы, их идеалы не нашли воплощения в жизни. Вторая мировая война стерла в прах и ничтожество надежды на третий, спасительный путь, на свет, что воссияет с Востока, обновляя другие народы. И все же в бытии ничто не проходит бесследно. И теперь, переступив порог III тысячелетия, мир на новом витке возвращается к тем самым темам, которые волновали его в третье десятилетие XX века и на которые русская религиозно-философская мысль уже дала целостный религиозный ответ.

¹ Мочульский К.В. Идея социального христианства в русской философии // Там же. С. 46.

² Мочульский К.В. Идея социального христианства в русской философии // Православное дело. Вып. 1. С. 61.

³ Ширинский-Шихматов Ю.А. Два мессианизма // Утверждения. 1932. № 3. С. 21, 35.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Духовная встреча Н.Ф.Федорова и Ф.М.Достоевского, состоявшаяся в конце 1877 — начале 1878 г. при посредстве ученика мыслителя Н.П.Петерсона, — из тех провиденциальных встреч, которые определяют не только судьбы ее участников, но и отзываются многоголосно в дальнейшем движении культуры. Эта встреча была предвестием русского религиозно-философского подъема конца XIX — начала XX вв., вобравшего в себя идеи и понимания и зародившейся самобытной отечественной философии (П.Я.Чаадаев, А.С.Хомяков, И.В.Киреевский, К.С. и И.С.Аксаковы, Н.Ф.Федоров, В.С.Соловьев и др.), и уже зрелой литературы. Духовно-творческий диалог писателя и мыслителя — своего рода эмблема взаимодействия философии и литературы в России: здесь и общее поле мысли, и взаимное оплодотворяющее влияние, и созвучия, и переклички, и перспектива целостного синтеза представлений, выработанных каждым поодиночке...

Достоевский и Федоров стояли на общей религиозно-философской платформе. Оба были одушевлены идеалом деятельного, творческого христианства, стремлением к преодолению разрыва между храмовым и внехрамовым, между церковью и миром, между верой, знанием, творчеством. У обоих была сильна вера в человека, но не в самоопорного человека, горделиво глаголющего о Боге: «Я не нуждаюсь в этой гипотезе» и устраивающего жизнь на своих, *альтернативных* началах, а в человека, сознающего себя существом, ответственным за бытие, вверенное ему Творцом, в человека, призванного к соучастию в «деле преображения мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (I, 395). Оба утверждали идею истории как «работы спасения», ведущей к «братству людей, всепримирению народов», «обновлению людей на истинных началах Христовых» (23; 50).

Соприкосновение с мыслью друг друга дало каждому мощный творческий импульс. Достоевскому — в работе над «Братьями Карамазовыми», Федорову — в создании его главной работы «Вопрос о братстве, или родстве...». И теперь мы можем, вооружившись всем доступным нам филологическим и философским инструментарием, искать следы Федорова у Достоевского и Достоевского у Федорова.

Эти следы совсем не лежат на поверхности. Их нужно узреть в глубине текста, понимая специфику художественной мысли Достоевского, который не декларирует идею, а выстраивает по ней универсум романа, и особенность синтетической мысли Федорова: она не отбрасывает наследие прошлой и современной культуры, а природняет его себе, просветляет лучом высшего идеала, открывая в нем новые жизнетворные смыслы.

В определенном ракурсе роман «Братья Карамазовы» можно рассматривать как продолжение письма Достоевского Петерсону, как *художественный* ответ на те вопросы неизвестному мыслителю, разъяснения которых писатель при жизни так и не получил, как размышление над темами, заявленными в рукописи статьи «Чем должна быть народная школа?» и близкими ему самому (о совершенном многоединстве по образу и подобию Троицы, о восстановлении сыновнеотеческих связей, о воскресении как центральном обетовании христианства и соучастии в нем человечества). В целом ряде позиций этот ответ перекликается с тем, что параллельно пишет Достоевскому Федоров. Последний роман Достоевского являет своего рода художественную притчу о небратстве и путях восстановления родства, о смерти и воскресении, о неверии и вере деятельной и животворящей. И полнота его смысла открывается в сопряжении рождающегося здесь образа мира и образа мира, контуры которого очерчены в федоровском «Вопросе о братстве...».

«Вопрос о братстве, или родстве...» — текст, поначалу имевший одного единственного адресата, обращенный к конкретному лицу — Федору Михайловичу Достоевскому. Создавая его, Федоров ориентируется не только на вопросы писателя, заданные в письме Петерсону, но и на те главные, ключевые вопросы, которые уже по-своему ставились и решались Достоевским и в художественном творчестве, и в публицистике: вопросы о природе и человеке, о смерти и бессмертии, о «высшей идее существования», о задачах христианства и церкви в мире, о смысле и назначении истории. Многие темы Достоевского получают у Федорова свою оригинальную разработку, а подчас и новое смысловое звучание.

Идея преображения, одушевлявшая мысль, жизнь, творчество двух современников, — сокровенная идея русской культуры. Она звучала в речи послов князя Владимира, восхищавшихся нерукотворной красотой Св. Софии Константинопольской, и в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона, отпечатлелась в иконописи и древнерусском храмостроительстве, в служении преподобного Сергия Радонежского и Андрея Рублева, свт. Тихона Задонского и преп. Серафима Саровского. В ней — смысл творчества славянофилов, Гоголя, Александра Иванова. В ней — главное задание русской религиозной философии конца XIX — начала XX вв.

Достоевский, Федоров, Соловьев, Бердяев, Булгаков, Эрн и Флоренский не просто размышляют о религиозных корнях всякого подлинного философствования, они требуют сакрализации действительности, христианизации не только мысли, но и жизни людской: 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»

В творчестве Федорова антисекулярный пафос русской культуры достигает своего высшего градуса. Мыслитель стремится оцерковить не только социальную и гуманитарную сферы, но и естествознание, говорит о необходимости введения науки в лоно веры, отводя ей одно из центральных мест в осуществлении главных чаяний христианства. В 1860-е гг., когда мыслитель впервые озвучивал свое учение ишутинцу Петерсону, это было настоящим подвигом. В десятилетия торжества позитивизма мир знал лишь одну, эмпирическую, *базаровскую* науку, ту науку, которая не оставляет места 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!» (15; 28). Федоров же говорит о другой, жизнеспасительной, христианской науке, вдохновляемой идеалом обожения, служащей «всемирному делу» братотворения и воскресения (I, 139). О такой же науке — как «всемирной медицине», призванной исцелить бытие и человека от смертной болезни, — пишет вслед за ним и Соловьев.

Пройдет совсем немного времени, и появятся совсем другие ученые. В трудах Н.А.Умова и В.И.Вернадского жизнь и сознание предстанут как третье начало термодинамики, как фактор негэнтропии; деятельность человека разумного, «великой геологической, быть может, космической силы»¹ на планете Земля, встанет в центр нового, активно-творческого этапа развития мира, ведущего к созиданию ноосферы, качественно нового, организованного состояния биосферы. Отец Павел Флоренский, священник, философ, богослов и ученый, в самой своей личности и судьбе явивший образ единства веры и знания, предложит (предваряя концепцию ноосферы) свое название для вещества, вовлеченного «в круговорот культуры или, точнее, круговорот духа», — «пневмосфера»². В «Автореферате», написанном в середине 1920-х гг. специально для «Энциклопедического словаря Русского библиографического института Гранат», он так определит «будущее цельное мировоззрение», в котором ключевое место должно занять творчество человека: «Основным законом мира Флоренский

¹ *Вернадский В.И.* Автотрофность человечества // *Русский космизм: Антология философской мысли.* М., 1993. С. 288.

² *Флоренский П.А.* Письмо В.И.Вернадскому // Там же. С. 164–165.

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 уравнивательного процесса Вселенной, и в повышении разности потенциалов во всех областях, как условия жизни, в противоположность равенству — смерти»¹.

Так человек, его сознание, труд и культура получают универсальное, космогоническое значение: в них и сквозь них действует Логос, Слово, творящее мир. Человеческая активность в бытии не безблагодатна, это органическая часть Божественного домостроительства, другое дело, осознает ли мир, отвергнувший веру, эту зиждательную, необходимую связь.

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, жизнетворческой веры, который в свое время прозвучал у Достоевского: «Каяться, себя созидать, Царство Христово созидать» (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.

Федоров с евангельским дерзновением раздвигает границы человеческого соучастия в деле спасения. Род людской не просто устрояет свою экономическую, политическую, социальную жизнь на христианских — благих — основаниях, не просто готовит условия для будущего вселенского обновления. Он соучаствует и в победе над «последним врагом», воскрешении умерших, преображении Универсума в Царствие Божие, в храм. Не только социальное и нравственное поприще открывается здесь человеку, но и поприще онтологического дела и творчества.

Немногие из русских религиозных мыслителей последовали за Федоровым до конца. В большинстве своем они ограничивали задачу христианского делания в мире созиданием идеального общества, целостной религиозной культуры, переосмысляя его идею «внехрамовой литургии» в социальном ключе. Это созидание было важно и для

¹ *Флоренский П.А.* Автореферат // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 114.

автора «Философии общего дела», но им дело человека в мире отнюдь не исчерпывалось. По Федорову, нравственное, духовное зло и падший, смертный закон — близнецы-братья. И пока падшесть мира не изжита, пока человек остается смертным, пожирающим, вытесняющим существом, мысль о достижении социальной гармонии прекраснодушна и утопична. Нравственный закон должен быть внесен в саму природу, нужно преодолеть «небратство вещества», косность и слепоту материи, и в этом состоит религиозный долг человека, творящего волю Создателя, а не губителя мира.

В статье «Душа социализма» о. Сергей Булгаков, излагая учение всеобщего дела, так определял его судьбу в русском и мировом движении духа: «Ни у кого из мыслителей, современных Федорову и ему лично близких (Достоевский, Вл.Соловьев, Л.Толстой, Фет, Вл.А.Кожевников и мн. др.), при всем их личном к нему почитании, не нашлось решимости сказать его “проекту” прямого *да*, как нет ее и у наших современных мыслителей (за исключением Петерсона и некоторых молодых федоровцев), но и — что не менее замечательно — никто из них не решился сказать и прямого *нет*. Остается признать, что не пришло еще время для жизненного опознания этой мысли, — пророку дано упреждать свое время. Но в этом “учителе и утешителе” совершилось “движение христианской мысли” (Вл.Соловьев), в нем впервые вопросило себя христианское сознание о том, о чем спрашивает эпоха и что говорит Бог в откровении истории»¹.

¹ Булгаков С.Н. Душа социализма // Новый Град. 1931. № 1. С. 58.