

**Анастасия Гачева**

**Служители духа вечной памяти: Н.Ф.Федоров и Н.П.Анциферов**

11 ноября 2013

*В статье рассматриваются параллели между философией памяти и культуры Н.Ф.Федорова и концепцией «истории как одной из форм борьбы за вечность», выдвинутой Н.П.Анциферовым.*

Размышляя о духовных и творческих путях русской мысли, философ, деятель русской эмиграции В.Н. Ильин особенно выделял фигуру Николая Федоровича Федорова (1829–1903), библиотекаря Румянцевского музея, автора «Философии общего дела». Он назвал мыслителя служителем христианского «духа вечной памяти» [см.: 15], что неразрывно с идеей воскресения, «восстановления погибшего и утраченного в полноте Нового Иерусалима.

Таким же служителем духа вечной памяти был историк, краевед Николай Павлович Анциферов (1889–1958). Корни его размышлений об истории уходят в традицию отечественной философии памяти, где Н.Ф.Федоров — одна из центральных фигур. Как акт истинного бытия и одновременно ценностный акт, памятование предстало в этой традиции экзистенциальным и религиозным стремлением к той онтологической полноте, которая воплощена в понятии вечности, где нет умаления, нет смерти, нет вытеснения последующим предыдущего, а значит, нет и забвения, но совершенное единство всего сотворенного в Боге, сосуществование и взаимопроникание всех вещей мира. Не бесформенное смешение, в котором теряется эйдос вещи, а именно взаимопроникание, неслиянно-нераздельное бытие, образ которого запечатлен в Божественном Троиединстве, где, как писал Федоров, «нет причин смерти и заключены все условия бессмертия» [32. Т. 1. С. 90].

Свою метафизику памяти и истории Н.П.Анциферов развернул в работе «Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность» (1918–1942). Он указывал на движущее человеком в истории стремление к полноте бытия, «жажду бытия беспредельного» [1. С. 136]. Подчеркивал, что, стремясь утолить эту жажду, человек хоронит умерших и воздвигает им памятники; в лице поэтов, писателей, художников отдает себя творчеству, запечатлевая свое имя в культурной памяти. Когда же он, человек, выступает в ипостаси историка, то стремится связать распавшуюся цепь времен, воскрешает для своих современников лица, события, образы прошлого, спасает их от «беспощадной силы времени», от черной пропасти небытия. Поясняя эту сберегающую работу существа сознающего, Н.П.Анциферов непосредственно ссылался на Федорова, отмечая идею воскрешения в «философии общего дела», частично предвосхищенную Герценом и подхваченную Достоевским и Вл. Соловьевым: «Эта идея, — писал он, — есть лишь доведение до конца этой жажды вечного дления жизни в той или иной форме — присущей всему живому, жажды воскресения в потомках, а по Федорову и через потомков» [1. С. 150].

Прямое указание на Федорова дано вскользь, но, по сути, вся работа Анциферова написана в *федоровской* оптике. Духовно наследуя философу, историк и краевед сакрализует историческое знание, видит в нем священное, религиозное дело, «особый вид культа предков», «дело благочестия», в котором живущие исполняют волю отшедших, возвращая их к бытию, снова давая им часть в земной жизни [1. С. 151]. Подобно Федорову, для которого «История есть всегда *воскрешение*, а не суд» [32. Т. 1. С. 135] и который видит в любовном изучении прошлого — судеб отцов, дедов, прадедов — необходимое звено восстановления всемирного родства, Анциферов утверждает: «История <...> дает новую жизнь мертвым, воскрешает их. <...> Все они живут теперь с нами, и мы чувствуем, что мы им родные, друзья» [1. С. 162]. Как и Федоров, он подчеркивает священный материализм христианства, которое есть не «культура отрицания плоти, но культура ее преображения» [1. С. 142].

Для Анциферова историческая наука при всей необходимой ее эмпиричности не может состояться без связи с религиозным идеалом и верой. Не принимая голого позитивизма в подходе к истории, он призывает историка-исследователя почувствовать то «нематериальное» содержание, которое не улавливает позитивизм; понять те смыслы и ощутить те веяния, что носятся в воздухе эпохи и открываются через соприкосновение с памятниками культуры. Именно поэтому Анциферов так внимателен к мифу, легенде, преданию. Он повторяет, что через них раскрывается гений места и образ времени, в них воплощается человеческая надежда и вера, созидается идеал. В них — ключ к пониманию эпохи, ее настроений, идеалов и чаяний. И Федоров, идеи которого питали мысль Анциферова об истории, также стремился утвердить «правду мифа». Возьмем третью часть главного его сочинения «Вопрос о братстве,

или родстве...», открывающуюся вопросом «Что такое история?». Здесь Федоров связывает распространение человечества по лицу земли — великие переселения народов — с настойчивым стремлением отыскать «страну умерших отцов» [см.: 32. Т. 1. С. 134–139]. Сухопутные и морские путешествия, географические открытия — все это следствие того первоначального, в полном смысле слова *религиозного* импульса (найти, вернуть навеки утраченное!), который воздвиг человека в молитвенную вертикаль, обратил его взор к небу, заставил возвысить голос в плаче и слове. И как Федоров смог увидеть это скрытое, религиозное начало в истории, так же видит его и Анциферов. Наряду с понятием «внешней действительности» он выдвигает понятие «внутренней действительности» [1. С. 147], что как раз и составляет содержание мифа, легенды, предания, влияющих на ход истории не менее, чем объективные события и голые факты. Ибо в них зачастую лежит ключ к пониманию эпохи, ее умонастроений, идеалов и чаяний, того *метафизического* плана истории, который, в конечном счете, и определяет ее движение.

История, подчеркивает Анциферов, дает особое переживание времени. Время для историка не линейно, но обратимо. Труд историка рождает ощущение всевременности, живого соприкосновения и единства прошлого, настоящего и будущего. Погружаясь умом и сердцем, силою духа и воображения в прошедшие эпохи истории, человек природняет их себе, как бы начинает жить «жизнью всей истории» [1. С. 152]. Более того, в пространстве исторической памяти познание есть одновременно и самопознание. Человек во всей полноте познает себя только тогда, когда обращается мыслью к своим корням, к судьбе своего рода, предков, к другим эпохам, как бы восстанавливая и переживая их в себе.

Тема истории сопрягается для Анциферова с темой памяти. В историческом знании, по мысли ученого, раскрывается сущностное качество человека: его способность и потребность помнить. Если природа стремится свои создания вперед и только вперед, то человек постоянно обращается вспять, стремится остановить мгновенье, вырвать из меонического плена забвенья драгоценные события жизни, дорогих сердцу людей. Описывая памятники древних культур, Николай Петрович подчеркивает: история и историческое познание рождаются в надмогильных надписях. И это прямая отсылка к Федорову, для которого культура, искусство, творчество есть попытка «мнимого воскрешения»: погребая умерших по физической необходимости, по нравственной человек восстанавливал их в виде памятника (начало скульптуры и архитектуры), возносил голос в скорбном плаче (начало лирики).

Образ культуры как силы, способной противостоять разрушительному действию времени, устремляющей бытие «к бессмертию, к вечности» [1. С. 136], сближает Анциферова не только с Федоровым, но и с П.А.Флоренским. Для автора книги «У водоразделов мысли» культура эктропийна, в ней действует Логос, Слово, творящее мир. Культура не позволяет этому миру ниспасть в хаотическое состояние, борется «с мировым уравниванием», повышая «разность потенциалов во всех областях, как условия жизни, в противоположность равенству — смерти» [35. С. 114]. И потому она имеет универсальное, космогоническое значение, является столь же равновеликой составляющей бытия, как жизнь и сознание.

Культура держится преемственностью, *воздвывая* бытие, она *связует* его концы и начала. И память — важнейшая ее категория. Именно в ней основа связи явлений, а значит жизни как высшего проявления этой связи, как особой формы организованности материи, ее восходящего движения к Богоматерии. В книге «Столп и утверждение истины», рассматривая различные этимологии слова «истина», Флоренский уделяет особое внимание греческому «алетейя», означающему «незабвение» [33, С. 18]. Истина-алетейя хочет остановить текучий поток бытия, неуклонно стремящий жизнь и сознание к небытию, воздвигнуть преграду на пути рока, сделать *существующее* — и значит смертное — вечно и подлинно сущим.

Для Федорова, Анциферова, Флоренского основу подлинной памяти составляет любовь. Именно любовь заставляет помнить, изводить образы дорогих умерших из тьмы и сени смертной. Более того, человеческая любовь и память соотносятся у Анциферова (и это явное влияние христианской традиции) с идеей Божественной любви и вечной памяти — не случайно появляется в тексте работы «Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность» фраза Вяч. Иванова: «Не забудем, если не хотим умертвить, но оживить души отцов и если жив наш корень вселенской любви, имя которому — вечная память» [1. С. 149].

В христианской традиции память и любовь — сущностные свойства Творца. Вечная память Божия, истекающая из вечной Божественной любви к бытию и человеку, сохраняет в себе все. В ней ничто не пропадает, ни одна личность не исчезает. Но память по сути своей синергийна, в ней соединяется действие Божеское с усилием человеческим. И потому священный долг живущих — устремить навстречу вечной памяти Божьей усилие человеческой памяти. Соборным проявлением этого усилия, этого священного труда памяти является культура, а ее учреждения: музеи, библиотеки, архивы — органы и

орудия памяти. Для Федорова именно они должны играть главную роль в обществе, повернувшем на воскресительный путь, не отрекаясь от прошлого, а, напротив, любовно возвращающем ему жизнь.

Соответственно, и труд историка предстает в этой системе координат как плод синергии, как дело священное, как исполнение Христовой заповеди «мертвых воскрешайте» (Мф. 10:8), и именно так это понимает Анциферов: «Историк — восстанавливая образы людей прошлого — спасает их от забвения, возвращает к жизни в грядущих веках, воскрешает их» [1. С. 150].

Когда соприкоснулся Анциферов с идеями знаменитого библиотекаря Московского публичного и Румянцевского музеев? Ответ на этот вопрос требует архивных разысканий, но уже сейчас можно выдвинуть несколько рабочих гипотез, задающих направление поиска.

Узнать о Федорове и его идеях ученый мог уже в 1910-е годы. В 1907–1913 гг. трудами учеников мыслителя В.А. Кожевникова и Н.П.Петерсона были изданы I–II тома «Философии общего дела». Об идеях «Московского Сократа» размышляли и спорили (как печатно-публично, так и приватно) ведущие деятели русского религиозно-философского подъема: Н.А.Бердяев, С.Н.Булгаков, Е.Н.Трубецкой, П.А.Флоренский [см.: 5–7, 23]... Авторитетностью в религиозно-философских кругах пользовалась книга В.А. Кожевникова «Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам» (М., 1908), где была дана развернутая панорама идей философа с обширным цитированием и близким к тексту пересказом. В 1913 г. на страницах журнала «Вопросы философии и психологии» прошла полемика между Е.Н.Трубецким и Н.П.Петерсоном по поводу идейно-философских взаимоотношений Федорова и Соловьева [см.: 24, 25, 30, 31]; в 1913–1915 гг. в «Богословском вестнике» была напечатана сначала рецензия С.А.Голованенко на «Философию общего дела», а затем и серия его статей об учении Федорова [см.: 8–13]. Имя мыслителя звучало в дискуссиях на заседаниях религиозно-философских кружков и обществ Москвы, Санкт-Петербурга, Киева, Одессы, время от времени появлялось в газетной и журнальной печати [см.: 8, 17, 18, 21, 22, 26]. А в 1914 г., перед самой войной, вышел в свет сборник «Вселенское Дело», посвященный памяти Федорова. Так что если Анциферов тогда и не познакомился непосредственно с текстами «московского Сократа», слышать его имя и читать о нем в печати он мог.

Почву для восприятия федоровской философии готовило увлечение Анциферова и его юных друзей в конце 1900-х — начале 1910-х гг. идеями «Смысла любви» В.С.Соловьева. Соловьевская трактовка любви, высшая задача которой духовно-телесное преображение любящих, сизигическое единство рода людского, была близка идее «положительного целомудрия» Н.Ф.Федорова и во многом из нее вырастала [см.: 29. С. 251–259, 359–370].

Идеи Федорова о совершенном человеческом общежитии, об обществе «по типу Троицы» были созвучны принципам кружка А.А.Мейера, в работе которого в 1918–1925 гг. участвовал Н.П.Анциферов [2. С. 322–328]. Участие в этом кружке также могло быть одним из слагаемых его обращения к трудам «московского Сократа». Примечательно, что именно 1918 г. поставлен в качестве начальной даты на экземпляре работы «Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность». Мейеровская тема общения, выхода от «я» к «ты», «едино множественности» («я в тебе и ты во мне, я и ты одно, я есть ты» [19. С. 176]) соединилась в ней с федоровской темой «восстановления родства», идущего через замену юридико-экономических отношений, овнешненных, формальных, заставляющих молчать сердце, Христовым законом любви, любви к отцам и предкам, по которой опознается и создается братство, через воскресительную память, через изучение истории, неразрывное со вниманием к лицам, жившим и действовавшим в этой истории.

Когда же в 1920-е годы, в эпоху пореволюционной ломки традиции, стирания исторических и культурных реалий прошлого Н.П.Анциферов отдаст себя краеведческой деятельности, мимо трудов Н.Ф. Федорова пройти было трудно. Хотя III том «Философии общего дела», в котором составители В.А.Кожевников и Н.П.Петерсон планировали поместить ряд материалов мыслителя на темы отечествоведения, не вышел в свет, I–II тома, содержавшие как крупные сочинения («Вопрос о братстве или родстве...», «Собор», «Музей, его смысл и назначение»), так и небольшие статьи и заметки, раскрывали эту тему с исчерпывающей полнотой. Хорошим подспорьем была и книга В.А.Кожевникова. Друг и ученик Федорова подробно рассматривал его философию книговедения, которую мыслитель превращал «в человековедение и природоведение», заставлял видеть за книгой и рукописью лицо их автора, «не мертвые вещи, а проводники жизни» [16. С. 6]. Излагал Кожевников и федоровскую концепцию Музея как целостного, синтетического учреждения, воплощающего в себе «единство науки, этики и эстетики», как «храма поминовения»: «Музей изучает каждое явление и существо не в отдельности, а в связи со всем настоящим и прошлым, и притом с родственным чувством, а потому он не обличает, а искупляет и восстанавливает» [16. С. 16]. Рассказывал о краеведческой деятельности мыслителя, поясняя его идеи об

изучении местной истории. У Федорова, подчеркивал Кожевников, родиноведение «имеет свою первоначальную и главную целью познание и памятование отцов и братьев» [16. С. 45]. А уже затем от любовно-родственного познания малой родины личность восходит до отечества как «общего жилища» «семьи народной» и отсюда до «человечества, понимаемого как одна семья»: для него «отечеством может быть только вся земля, так что и история частная, местная, сливается со всеобщей» [16. С. 46].

Федоров придавал краеведению религиозно-нравственный смысл, видел в нем одно из слагаемых истории как «работы спасения», которая, в отличие от нынешней взаимоистребительной, неродственной и небратской истории, должна вести к восстановлению утраченного, просветлению живущего, всеобщему воскрешению и преображению жизни. Изучение «местной истории» закладывало для него основы будущей священной историографии, которая есть описание не только событий, но и лиц, и не избранных, а именно всех.

Этическая составляющая краеведения, его духовный масштаб проявились во всей своей силе в «эпоху революционного разрушения», «разрыва родственных связей с прошлым» [см.: 20. С. 524], агрессивного неродства и небратства. Федоров недаром видел в революции силу, деструктивную по отношению к исторической памяти: она стремится разрушить связь поколений, преследует и презирает родство. То, что философ всеобщего дела писал о Франции 1789 года, для послеоктябрьской России звучало как сбывшееся пророчество: «Революцию можно назвать архивоборством, музееборством, монументофобией. Истребление архивов и памятников было не случайным явлением, не случайной принадлежностью революции, а необходимым ее свойством: разорвать акт, на котором основывалось право тех, которых революция низлагала, есть необходимое завершение переворота. Революция не ограничивалась даже истреблением памятников, она разрывала могилы и подвергала поруганиям и уничтожению трупы, что напоминает обращение иконоборцев с мощами; имена же тех, которые самоотверженно спасали памятники, едва ли упоминают самые подробные истории революции» [32. Т. 1. С. 310].

Историк, литературовед, краевед Н.П.Анциферов был среди этих всеотдайных спасателей, ходатаев и печальников за культуру. Разрушение памятников он, по его собственному признанию, переносил с сильнейшей внутренней болью, видя в нем «акт убиения народной души», «уничтожения бессмертной жизни» [1. С. 160]. Для Анциферова всякий памятник, всякая реликвия несут в себе память о личностях. Души их создателей и владельцев оставили на них свою нестираемую печать, эти памятники излучают энергии, «вложенные в них людьми и событиями», «хранят тепло жизни». Уничтожить их значит стереть память о личностях, порвать «живую цепь времен» [1. С. 158]. Это кощунство и святотатство.

Такое понимание памятника — как средоточия личностной памяти, воплощенной надежды прошлого быть услышанным настоящим, ожить в новых веках — также роднило Н.П.Анциферова с Н.Ф. Федоровым. Вспомним знаменитые определения философа: «Музей есть не собрание вещей, а собор лиц», «Под видом старых вещей музей собирает души отшедших, умерших» [32. Т. 2. С. 377, 371]. Минувшее представлялось Федорову не безликим смешением событий, имен, нагромождением разнородных реалий культуры и быта, но собором личностей, конкретных индивидуальностей, каждая из которых имеет свою собственную жизненную судьбу, свою историю духа и души. Эта способность видеть историю как живое соборное целое, лучащееся множеством лиц, перешла от Федорова к П.А.Флоренскому, положившему тезис «Если природа расчленяется на вещи, то история — на лица» [34. С. 58] в основу цикла лекций «Об историческом познании», который он читал в Московской Духовной академии в 1916–1917 гг. И Анциферов, подобно Федорову и Флоренскому, — персоналист в подходе к истории, он стремится увидеть ее сквозь призму биографии, сквозь судьбу личностей, многих «я».

Анциферов называет историческое знание «особой формой культа предков», «делом поминания имен» [1. С. 151]. И это прямое свидетельство того, что его размышления об истории глубоко литургичны. Федоров писал, что молитвенная память об умерших составляет коренную черту православия. Она глубоко проникает в обряд, формирует духовную традицию, влияет на бытовое поведение человека. Ежедневная память святых, литургическое поминание усопших, дни сугубого поминовения: родительские субботы, Радуница, обетные храмы, поминальные кресты, памятные часовни... Синодики, содержавшие имена умерших членов семьи, а также духовно близких лиц, тех, кто сыграл важную роль в родовой и семейной судьбе... Вслед за Федоровым, рассматривавшим историческое знание как «вселенский синодик», Анциферов переносит религиозный акт поминания имен в историческую науку. Для исследователя поначалу существует лишь имя, и только потом, в процессе исследования, оно наполняется конкретным содержанием, и за набором звуковых и буквенных символов встает живое лицо, целостная — неповторимая — личность.

Русские христианские мыслители: Н.Ф.Федоров, В.С.Соловьев, С.Н.Булгаков, П.А.Флоренский — обосновывали идею *воцерковления* культуры. Принцип этого воцерковления был точно обозначен у Федорова: не храмовое должно профанироваться при переходе в светское, а «площадное должно возвыситься до храмового» [32. Т. 3. С. 100]. Выступая за преодоление разрыва между храмовым и внехрамовым, мыслитель стремился органически соединить светские и духовные сферы памяти, одушевить воскресительным смыслом традиционные формы мирской культуры. И сам дал в своем творчестве многие примеры возвышения площадного до храмового, христианизации светских памятников, оживления древнерусских духовных традиций. Проекты росписи стен Кремля, возрождение строительства обыденных храмов, создание школ-храмов и храмов-музеев, где научение и исследование были бы неразрывны с нравственно-религиозным воспитанием личности, «сакрализация деятельности библиотек по типу церковного года» [28. С. 63], чтобы они были не просто «собранием книг», но «памятником, сооруженным предкам, в котором книги суть души писателей, а бюсты — их тела», чтение же, «точнее исследование» было бы «выводом из могилы, а выставка — как бы воскресением» [32. Т. 3. С. 236, 237].

Тот же пафос сакрализации культуры воодушевляет и Н.П.Анциферова. Он утверждает «религиозный смысл исторической науки», служащей вечности [1. С. 151, 161], и выдвигает концепцию экскурсии как паломничества к памятникам культуры, «*священным местам встречи предков с потомками*» [1. С. 153]. Участники экскурсии, соприкасаясь с «местами былого», чудесно выходят из границ природной необходимости: все существо их «освобождается от власти беспощадного времени, которое отступает вспять и освобождает из своего плена минувшее» [1. С. 156]. Экскурсия становится актом *преодоления времени*, своеобразным мистериальным служением, священным действием.

Видя в истории долг памяти, воскресительное дело живущих, Федоров и Анциферов по-разному понимают его границы. Для Анциферова воскресительная активность ограничивается восстановлением памяти, единства времен, переживаемого историком в момент касания прошлого. Для Федорова она должна перейти в действительное восстановление, требующее взаимодействия исторического познания со сферой практического действия в экономике, хозяйстве, биологии, физике, астрономии, медицине, образуя творческий «синтез наук», одушевленных идеалом преобразования мира и человека. *Любовное познание* прошлого становится *регуляцией*, преодолением слепых, разрушительных сил в природе и естестве человека, воскрешением не мысленным, а реальным. Но при этом оба мыслителя выводят историческую науку, осуществляющую дело памяти, в эсхатологический план, одушевляют ее образом благобытия, Царствия Божия, где нет границы между умершими и живущими, ибо «все погибшее» спасено и восстановлено в славе, где, как писал Достоевский, «мы будем лица, не переставая сливаться со всем» [14. Т. 20. С. 174]. «Один град общий для мертвых и живых» [1. С. 162], который создается усилиями воскресительной памяти, и для Анциферова, и для Федорова — ступенька к грядущему Граду, Иерусалиму Небесному. И недаром в финале работы Анциферова возникает образ из Откровения Иоанна Богослова: «Ангел снимает с вечности ее покров. Он свертывает небо как свиток и «времени больше не будет»» [1. С. 161].

В свое время К.Н.Леонтьев, полемизируя с «Пушкинской речью» Достоевского, непримиримо разводил земную действительность и небесное Царство Славы: они несоизмеримы онтологически, — от падшей, смертной, кровавой истории невозможно воздвигнуть лестницу к Божьему Граду. Достоевский, Федоров, Соловьев и их наследники в XX в., напротив, ее воздвигали; не смиряясь с силой зла в мире, искали в самой реальности «семена из миров иных» [14. Т. 14. С. 290], которые в перспективе истории, при благой активности рода людского, прорастут и дадут свой плод, преображая творение. Анциферов был наследником именно этих идей. Подобно Достоевскому, учился видеть «рай на земле», различая в земных реалиях «черты нового Иерусалима» [3. С. 450].

Задание это было трудным, почти невозможным — Николай Павлович, арестованный в 1929 г. по делу кружка «Воскресение», прошедший свои круги ада в тюрьме, лагере, снова тюрьме, не раз стоявший на волоске от расстрела, был брошен в реальность, которая, казалось, умертвила в себе все ростки Царствия Божия. И именно в этот момент *случай* (по слову А.С.Пушкина, «мощное, мгновенное орудие провидения» [27. С. 144]) свел его в лагере на Медвежьей горе с поэтом и философом А.К.Горским. Убежденный сторонник идей активного, творческого христианства, Горский жил с ощущением реальной связи земной эмпирии и Иерусалима Небесного, сохраняя «в любом положении, при любых обстоятельствах» «бодрость и ясность духа» и «какую-то неугасимую восторженность» [2. С. 378]. По воспоминаниям Н.П.Анциферова, Горский неоднократно разговаривал с ним на федоровские темы, причем сам выступал как «проповедник», а его собеседник как «прозелит» [2. С. 378]. Занимавшийся воскресительной темой в литературе (А.С.Пушкин, Н.В.Гоголь, Ф.М.Достоевский), Горский знакомил Анциферова с идеями своих статей и докладов. Излагал и положения своей книги «Рай на земле. К идеологии творчества Ф.М.Достоевского. Ф.М.Достоевский и Н.Ф.Федоров» (Харбин, 1929), в центре

которой стояла тема преображения земли и человека, как она выразилась в творчестве Достоевского и в его последнем романе.

Встреча с А.К.Горским актуализировала для Анциферова ту сторону учения Федорова, которая была связана с идеей светлого, миротворящего христианства, христианства Фавора и Воскресения, Алеши Карамазова и старца Зосимы. Именно в этом ключе будет рассматривать Николай Павлович творчество Ф.М.Достоевского в завершающей главе диссертации «Проблемы урбанизма в русской художественной литературе» (1942–1943), носящей говорящее название «Идея Петербурга и золотой век». Подчеркивая, что Достоевский не противопоставляет небо и землю, а объединяет их темой преображения, Анциферов показывает, как сквозь привычные реалии повседневности проступают у писателя чаемые черты Нового Иерусалима. Его высказывание: «Нужно уметь увидеть «рай на земле» — так, как он существует на ней» [3. С. 450] дает своего рода ключ к пониманию Достоевского и одновременно к собственному методу историка, строящего «один град для мертвых и живых».

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Анциферов Н.П.* Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2003. — М.: 2004.
- [2] *Анциферов Н.П.* Из дум о былом. — М.: Феникс, Культурная инициатива, 1992.
- [3] *Анциферов Н.П.* Проблемы урбанизма в русской художественной литературе. — М.: ИМЛИ РАН, 2009.
- [4] *Бердяев Н.А.* Религия воскрешения («Философия общего дела» Н.Ф. Федорова) // Русская мысль. — 1915. — № 7. — С. 75–120.
- [5] *Бердяев Н.А.* Пророчества Н.Ф. Федорова о войне // Биржевые ведомости. — 1915. — 15 авг. — № 15027.
- [6] *Булгаков С.Н.* Загадочный мыслитель // *Булгаков С.Н.* Два града. Исследования о природе общественных идеалов. М.: Путь, 1911. С. 260–277;); Переписка П.А. Флоренского и В.А. Кожевникова // Вопросы философии. — 1991. — № 6.— С. 85–151.
- [7] *Гинкен А.А.* Идеальный библиотекарь — Николай Федорович Федоров // Библиотекарь. Журнал общества библиотечковедения. — 1911. — № 1. — С. 12–26.
- [8] *Голованенко С.А.* Философия общего дела // Богословский вестник. — 1913. — № 12. — С. 832–844.
- [9] *Голованенко С.А.* Философия смерти и воскрешения (Проективизм Н.Ф. Федорова) // Богословский вестник. — 1914. — № 4.
- [10] *Голованенко С.А.* Православие и культ предков // Богословский вестник. — 1914. — № 5. — С.83–109.
- [11] *Голованенко С.А.* Имманентизм и христианская философия (О реал-философских предпосылках Н.Ф. Федорова) // Богословский вестник. — 1914. — № 7–8. — С. 569–592.
- [12] *Голованенко С.А.* Тайна сыновства (О христианстве Н.Ф.Федорова) // Богословский вестник. — 1915. — № 3. — С. 498–516.
- [13] *Голованенко С.А.* Проект или символ? (О религиозном проективизме Н.Ф. Федорова) // Богословский вестник. — 1915. — № 6. — С. 498–516.
- [14] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. : В 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990.
- [15] *Ильин В.Н.* «Философия общего дела». Авторизованная машинопись. Архив Дома русского зарубежья им. Александра Солженицына. Копия в собрании Музея-библиотеки Н.Ф. Федорова.
- [16] *Кожевников В.А.* Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. — М.: 1908. — Ч. 1.

- [17] *Кротков М.* Философия общего дела (К 10-летию со дня смерти Н.Ф. Федорова) // Странник. – 1914. – № 2. – С. 266–276.
- [18] *Матвеев С.И.* Философия общего дела (Учение Н.Ф. Федорова) // Светоч и дневник писателя. – 1913. № 1. С. 123–129; – № 2. – С. 57–65.
- [19] *Мейер А.А.* Философские сочинения. – Р.: La presse libre, 1982.
- [20] *Московская Д.С.* «Жизнь сквозь город...» Н.П. Анциферов — автор локального метода в литературоведении // *Анциферов Н.П.* Проблемы урбанизма в русской художественной литературе. – М.: ИМЛИ РАН, 2009. С. 491–565.
- [21] *Мощанский А.А.* Мысли и предсказания Н.Ф. Федорова // Русская мысль. – 1914. – № 12. – С. 140–145.
- [22] *Панкратов А.С.* Философ-праведник // Новое слово. – 1913. – №8. – С. 17–25.
- [23] Переписка П.А. Флоренского и В.А. Кожевникова // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 85–151.
- [24] *Петерсон Н.П.* Заметка по поводу статьи Е.Н. Трубецкого «Жизненная задача Соловьева и всемирный кризис непонимания» // Богословский вестник. – 1913. – № 3. – С. 405–411.
- [25] *Петерсон Н.П.* Христианство Н.Ф. Федорова, автора философии Общего Дела // Богословский вестник. – 1916. – № 1. – С. 119–130.
- [26] *Пругавин А.С.* О парадоксах Л.Н. Толстого // Сборник воспоминаний о Л.Н. Толстом. – М.: 1911. – С. 1–16.
- [27] *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 7. – М.: 1958.
- [28] *Семенова С.Г.* Философ будущего века: Николай Федоров. – М.: Пашков дом, 2004.
- [29] *Семенова С.Г.* «Положительное целомудрие» Н.Ф. Федорова; «Смысл любви» В.С. Соловьева // *Семенова С.Г.* Тайны Царствия Небесного. – М.: Школа-пресс, 1994.
- [30] *Трубецкой Е.Н.* Жизненная задача Соловьева и всемирный кризис непонимания // Вопросы философии и психологии. – 1912. – № 4. – С. 224–287.
- [31] *Трубецкой Е.Н.* Несколько слов о Соловьеве и Федорове (Ответ Н.П. Петерсону) // Там же. С. 412–426.
- [32] *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. М.: Издательская группа «Прогресс»; Традиция, 1995–2000.
- [33] *свят. Павел Флоренский.* Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Путь, 2014.
- [34] *свят. Павел Флоренский.* Сочинения. Т. 3(2). М.: Мысль, 2000.
- [35] *свят. Флоренский П.А.* Автореферат // Вопросы философии. 1988. № 12.

© Гачева А.Г., 2013

Статья поступила в редакцию 10 сентября 2013 г.

**Гачева Анастасия Георгиевна,**  
доктор филологических наук,  
ведущий научный сотрудник  
Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН,

главный библиотекарь Музея-библиотеки Н.Ф.Федорова (Москва),  
e-mail: a-gacheva@yandex.ru

---

[Вернуться назад](#)